

בס"ד

הערוות על הקהילות יעקב



על מסכת ברכות

נכתב בסיעתא דשמיא

ע"י

שלום אברהם ברטמן

שנת תשע"ט

© כל הזכויות שמורות

הארות והערות יתקבלו בברכה,

שלום ברטמן

רח' מינץ 15 ירושלים תובב"א

טל: 02-5712553 • פקס: 153-2-5712553

מייל: tbertman@gmail.com

**הספר הובא לעיני מרן שר התורה
הגר"ח קנייבסקי.
לאחר עיון אמר:
"ישר כח, א שיינע ספר"**

ברכת אב - הרה"ג שמעון מנחם מנדל ברטמן שליט"א



י"א סיון תש"כ

לכבוד בני אהוד, אהרן, כהנא, ואחיו
 עליהם היק שום אברהם
 בן אבן ישמעאל אב (אמנו) (א). ומה שזה
 שגמר הראוי אותן צוסק וצא בתורה וצוה
 ה' בלמודן וקנין בתורה צ"י הקדים שבגור
 נקנית בהם.

ויקן צומד (הוציא) אחר צולם ספר שגון
 ומשום בשם מאור המוצאים: כפי ש'עמך
 וסקידתן המולאה. וכשמו בן הוא גדלים
 מאירים ומשמחים בהחיותם ויטותם ביקת
 היקנים העומק, וזהו קן שגון צד הכילים של
 הילכות. ודווקא דקים מנין התורה יקני
 מהמאור השגון הזה.

ויחי רבין שיקדלו הקדרים קדית המזרח
 אהדן גורל וריאדיר, ושתכח קלמוז וללמד
 ולכסף תורה בדיק.

וצמח לימוד והכלת התורה תצמוד אל
 יו"ד המושקה אמת צורה שגור ולצאצא
 צאצאיו היקרים שימו, וזהו אלן הורק.
 הילומם באיזה ובדיקת מקורם הלד,
 אביק, שמעון מנחם מנדל ברטמן.

הקדמה



"אודה ה' מאוד בפי בתוך רבים אהללנו" על כל החסד שעשה עימי מעודי ועד עתה, וא"א לפרוט הכל כי רבים הם. ואילו פי מלא שירה ולשוני מלא תהילה, אין אני מספיק להודות על כל חסדו איתי, ובפרט על החסד שעשה עימי ששם חלקי מיושבי בית המדרש וזיכני ללמוד את תורתו הקדושה, חמדה גנוזה, שעשועים של הקב"ה. וזיכני לעסוק בדברי תורתו הקדושים של בעל ה"קהילות יעקב".

ועד הנה עזרונו רחמיך ולא עזבונו חסדך, ואל תטשני ה' אלוקי לנצח. וזכני ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי תורתך באהבה, ולא אבוש לעולם ועד.

"אשא עיני אל ההרים" – הורי היקרים שגדולה ועצומה הכרת הטוב שלי אליהם, על שגידלוני וחינכוני במסירות רבה. ביתם בית גדול לה' והיו לי דוגמא ומופת לתורה ויראת שמים ומידות טובות. ימלא ה' משאלות ליבם לטובה וירונו נחת מכל יוצי"ח.

וכן אודה למו"ח הרה"ג אהרן פרטיג שליט"א ולחמותי תליט"א שביטם בית גדול לה', בית שמגדלים בו תורה וחסד, על עזרתם הרבה ותמיכתם לאורך השנים. יהי רצון מלפני אבינו שבשמים שיראו נחת מכל יוצי"ח וימלא ה' כל משאלות ליבם לטובה.

וכן אודה ל"ראש ישיבה" הרה"ג איסר יהודה מלין שליט"א העומד בראש כולל "תוספות יו"ט" ומוסר נפשו וגופו לקיום המוסדות, רואה ואינו נראה. יברך ה' אותו בבריות גופא ונורא מעליה לאורך ימים ושנים. וכן אודה לראש כולל הרה"ג יעקב יוסף לינטופ שליט"א שמרעיף עלינו טל תחיה בתורה ויראת שמים, ימלא ה' משאלות ליבו לטובה. וכן אודה לכל חברי הכוללים, חברים גדולים בתורה יר"ש ומידות טובות.

מנשים באוהל תבורך רעייתי, אשת חיל, שנושאת עול הבית על כתפיה מתוך מסירות רבה כדי שאוכל ללמוד תורה ביישוב הדעת. ורב זכותה בספר זה. יהי רצון מלפני אבינו שבשמים, שזוכה יחד לאורך ימים ושנות חיים מתוך בריאות הגוף והנפש לרוות נחת מכל יצי"ח ונהיה אנחנו וצאצאנו כולנו יודעי שמך ולומדי תורתך לשמה.

שלום אברהם בן הרה"ג שמעון מנחם מנדל ברטמן

תוכן ענייני הספר



מבוא - דברי חיזוק ללימוד התורה מדברי בעל הקה"י יג

חלק א' - הערות מהאחרונים על סדר הסימנים

(תוכן הענינים הוא לשון ה'קהילות יעקב')

סימן א - בדין תפילה מפלג המנחה ולמעלה ובענין ספק דרבנן בתרתי דסתרי לג

סימן ב - בענין סמיכת גאולה לתפילה לח

סימן ג - בענין אין תפילתו של אדם נשמעת אלא עם ציבור מד

סימן ד - בפלוגתא דתנאי בזמן אכילת פסחים מח

סימן ה - בענין ספק ברכות נב

סימן ו - בענין קריאת שמע דאורייתא ובענין מוסיף על שיעור המצוה נז

סימן ז - בענין הנ"ל מהדורה אחרת סג

סימן ח - בענין ברכה על המנהג סד

סימן ט - בענין אונן במוצ"ש אי מבדיל למחר ובענין קטן שהגדיל בתוך ימי אבלות סח

סימן י - בענין כבוד הבריות עג

סימן יא - אי איכא דין שומע כעונה לחצי ברכה עו

סימן יב - בענין הרהור כדיבור פ

סימן יג - בענין שומע כעונה פה

סימן יד - בענין ברכה"ת על הרהור [לדף כ"א] צב

סימן טו - בענין תלמוד תורה ותפילה [שייך קצת לפרק ג' דברכות] צט

סימן טז - לענין תפילה שהחסיר בה ברכה או הזכרה קד

סימן יז - בדין טעות בתפילה קח

סימן יח - בענין טעות בהזכרות שבתפילה קיד

סימן יט - בהא דלרב נעילה פוטרת של ערבית [שייך קצת לדף כ"ז] קטז

סימן כ - במעשה דר"ג וזקנים [בדף ל"ז] קכא

סימן כא - בענין טרימא ומי פירות ומי שלקות [דף ל"ח] קכג

- סימן כב** - בענין ברכת התורה לפנייה ולאחריה [לסוף פרק כיצד מברכין]..... קל
- סימן כג** - בהא דר"א שיחרר עבדו להשלימו לעשרה [לדף מ"ז ע"ב]..... קלד
- סימן כד** - בדין קטן שהגיע לחינוך ואי קטן חייב במצוות מדרבנן..... קלח
- סימן כה** - אי יוצאין סעודת שבת בפת הבאה בכיסנין [לדף מ"ט]..... קמג
- סימן כו** - בעניין שומע כעונה בברכת הגומל..... קנ
- סימן כז** - בענין כוונת התפילה ועוד איזה הערות..... קנו
- סימן כח** - ענין ברכת שהחיינו במילת תאומים..... קנט
- סימן כט** - בענין נשיאת כפיים במנחה דתעניתא..... קס
- סימן ל** - בדין מים שנעשו בהם מלאכה לענין נטילת ידיים..... קסה

חלק ב' - עניינים הנידונים בספר

סימן א [שייך לסי' א]..... קעה

סתירה בר"ן בדין ספק דרבנן לקולא

- ישוב האחרונים שאם אפשר שיעקר תקנת חז"ל מחמירים
- ישוב האחרונים שבמגילה קרא בי"ד יצא אפילו שחיובו בט"ו
- ישוב האחרונים שתלוי אם שתי הספקות באים בבת אחת

סימן ב [שייך לסי' ה]..... קפא

אוכל בלי ברכה מבטל מצוה או עובר איסור

- מחלוקת ראשונים בספק חייב בברכה אם יכול לאכול
- מחלוקת ראשונים באונן אם אוכל בלי ברכה
- מחלוקת ראשונים בפועלים אם חייבים בברכה ראשונה
- מחלוקת אחרונים באכל מצה בלי ברכה, האם יצא
- קושיא גדולה על הדעה שיש איסור לאכול בלי ברכה מדין בעל קרי
- ביאור אחרונים שהאיסור לאכול נובע מהחוב לברך
- ביאור חדש במהרש"א שהאיסור נובע מחיוב לברך

סימן ג [שייך לסי' י]..... קצ

מחלוקת ראשונים במוצא כלאים על חבריו אם חייב להפשיטו

- מחלוקת ראשונים במוצא כלאים בבגד חברו אם מפשיטו
- ביאור ה'נודע ביהודה' שנחלקו האם הלובש בשוגג נקרא שב ואל תעשה
- ביאור ה'ארצות החיים' שנחלקו בלא פושט כלאים בשוגג, אם נקרא קום עשה
- ביאור ה'ישועות יעקב' שנחלקו אם בעבירת לאו בשוגג צריך כפרה
- ביאור ע"פ הב"ח שנחלקו אם אפרושי מאיסורא זה דאורייתא
- ביאור ה'פרי יצחק' שנחלקו אם כבוד הבריות דוחה איסור שוגג

סימן ד [שייך לסי' יא] קצט

מחלוקת הפוסקים אם אפשר להוציא חברו בחצי ברכה

- ראיות לצד שאפשר להוציא בחצי ברכה
- ראיות לצד שאי אפשר להוציא בחצי ברכה
- פסק החזו"א בדין השלים מילים שלא שמע בקידוש

סימן ה [שייך לסי' יג] רה

שומע כעונה זה לצאת בשמיעה או לצאת בדיבור חבירו

- מחלוקת ראשונים בשומע קדושה באמצע שמו"ע אם מפסיק לשמוע
- מחלוקת ראשונים האם בעל קרי שמותר בהרהור מותר בשומע כעונה
- מחלוקת ה'בית הלוי' והחזו"א אם שייך בברכת כהנים שומע כעונה
- מחלוקת הפוסקים בשומע כעונה שדיבר באמצע השמיעה אם יצא
- מחלוקת ראשונים ואחרונים אם שומע כעונה זה לכתחילה
- מחלוקת מפרשים אם שומע כעונה צריך עמידה כמו המברך
- מחלוקת הפוסקים אם בחזרת הש"ץ צריך לעמוד
- מחלוקת הפוסקים אם יש שומע כעונה בספירת העומר
- מחלוקת הפוסקים אם יש שומע כעונה בחצי ברכה
- מחלוקת הפוסקים אם שומע כעונה חייב בברכת התורה
- מחלוקת הפוסקים אם שומע כעונה צריך מקום נקי מצואה
- מחלוקת הפוסקים אם ברכה לבטלה בשומע כעונה
- מחלוקת הראשונים בשומע כעונה בשמו"ע אם השומע פוסע בסוף תפילתו
- מחלוקת ראשונים בסומא אם יכול לעלות לתורה
- מחלוקת הפוסקים האם השומע שהחיינו ומתכוון לדבר אחר מהמברך יצא
- מחלוקת הפוסקים אם שומע כעונה יכול להיות בגילוי ראש
- מחלוקת הפוסקים בשומע כעונה אם חייב ליטול מים אחרונים

סימן ו [שייך לסי' יד] רלט

מהרהר בד"ת אם חייב בברכת התורה

- ביאור ה'אגור' שהמהרהר בדברי תורה לא קיים מצוות ת"ת
- ביאור האחרונים ש'כי שם ה' אקרא' משמע דיבור
- ביאור האחרונים שלא מברכים ברכות המצוות בלי מעשה
- ביאור האחרונים שדיבור זה עיקר ת"ת

סימן ז [שייך לסי' טו] רמה

בטעם הדבר דמבטלין תלמוד תורה לקיום מצוות

- דברי הירושלמי ושני דרכים בביאורם
- בדברי האחרונים דבלימוד תורה אין מציאות של 'עוסק במצוה'
- דברי האחרונים דבשעת קיום מצוה, אין מצות ת"ת

סימן ח [שייך לסי' טז] רנג

האם עוסק במצוה פטור ממש מהמצוה או שכמו אנוס

- חקירת ה'קובץ' שיעורים' בגדר עוסק במצוה, אם פטור ממש מהמצוה או אנוס
- מחלוקת ראשונים עם עוסק במצוה פטור ממש מהמצוה
- מחלוקת אחרונים אם עוסק במצוה פטור ממש מהמצוה
- מחלוקת ראשונים אם עוסק במצוה יכול לעזוב את המצוה ולקיים מצוה אחרת
- מחלוקת ראשונים באונן שברך לפטור אחרים האם יצאו

- ו. מחלוקת ראשונים האם העוסק במצוה רשאי לעזוב את המצוה ולקיים אחרת
- ז. מחלוקת ראשונים אם עוסק במצוה ויכול לקיים עוד מצוה האם חייב
- ח. מחלוקת אחרונים בעוסק במצוה ולא התפלל אם יש תשלומים
- ט. סתירה במשנ"ב בגדר עוסק במצוה ויישוב דבריו
- י. ביאור דברי המשנ"ב האם העוסק במצוה, שקיים מצוה אחרת מברך

סימן ט [שייך לסי' טז]..... רעב

תפילה בלי ההזכרות זה לא תפילה או זה תפילה וחסר הזכרות

- א. מחלוקת ראשונים, בשכח במנחה של ר"ח יעלה ויבוא מתפלל ערבית שתיים
- ב. מחלוקת האחרונים במתפלל תשלומים ושכח בתפילה הראשונה הזכרה אם יתפלל עוד שתי תפילות
- ג. בשבת ר"ח שכח רצה ולא יעלה ויבוא בברכה"מ, בטעם שחוזר גם על יעלה ויבוא
- ד. בדין טעות של ש"ץ בחזרת הש"ץ, האם בחזרת התפילה נושאים שוב כפיים
- ה. חידוש ה'דעת תורה' בהתפלל בע"ש תפילת שבת, שלא חוזר להתפלל בשבת
- ו. מחלוקת הפוסקים בשכח יעלה ויבוא וחוזר ומתפלל, האם צריך מנין
- ז. מחלוקת הפוסקים בשכח יעלה ויבוא וחוזר תפילתו ושכח ותן טל ומטר אם חוזר שוב
- ח. מחלוקת הפוסקים בברכה"מ של שבת חנוכה ושכח רצה, האם אומר על הניסים

סימן י [שייך לסי' יח]..... רצא

בדין הזכרה בסיום הברכה

- א. דעות הראשונים בנזכר בסיום ברכה, אם משלים את ההזכרה
- ב. דחיית הראיות לכל שיטה
- ג. דעות הפוסקים איזו הזכרה מזכירים בין ברכה לברכה

סימן יא [שייך לסי' כד]..... רצה

בטעם למה צריך להקשיב לדין רבנן

- א. מחלוקת ראשונים האם האב חייב בחינוך או גם הבן
- ב. מחלוקת ראשונים אם 'לא תסור' הולך על כל מצוות דרבנן לשמוע
- ג. מחלוקת אחרונים לר"י האם סומא פטור מלא תעשה
- ד. מהלך חדש של האחרונים בחיוב לשמוע לחכמים

סימן יב [שייך לסי' כו]..... ש

בדין יוצא מחבירו ברכת הגומל צריך לענות אמן

- א. מחלוקת המפרשים האם העונה אמן בלי כוונת המוציא יצא
- ב. מחלוקת ראשונים האם העונה אמן מאחד שלא חייב יצא
- ג. מחלוקת הפוסקים אם שומע כעונה זה המילים או התוכן
- ד. מחלוקת המפרשים אם שומע כעונה נקרא בעשרה

סימן יג [שייך לסי' כז]..... שו

תפילה בלי כוונה בברכה ראשונה זה לא תפילה, או תפילה וחסר כוונה

- א. מחלוקת הפוסקים מה יעשה הנזכר שלא כיוון אחרי הברכה
- ב. מחלוקת המפרשים בידוע שלא יכול לכוון האם יתפלל
- ג. כיצד מתפללים היום אע"פ שלא מכוונים
- ד. חידוש ה'חידושים וביאורים' שמתפללים היום גם בלי כוונה
- ה. סתירה בדעת המשנ"ב בדין מי שיודע רק חלק משמו"ע
- ו. כמה ראיות מהמשנ"ב שחולק על חידושי הגר"ח בהלכות תפילה

מבוא

דברי חיזוק ללימוד התורה מדברי בעל הקה"י



חלק זה הודפס ברשות משפחת מרן בעל הקה"י

חיזוק ללימוד

תורה

[מלוקט מתוך ספרי בעל ה"קהילות יעקב"]

א. מטעם הראשון שאמרו כדי לחבבה בעיניו, למדנו שהדבר מתחבב אצל האדם כשהוא מחפש אחריו, ומשתוקק אליו זמן רב קודם השגתו, ואילו היה בא לו אותו דבר עצמו בהיסח הדעת ובלא התשוקה להשגתו, לא היתה חביבה בעיניו. ולמדנו מכאן לענין לימוד התורה כי מי שהוא יר"ש ומשתוקק מאוד להבין אמיתות הדברים ויגע ומשתדל לחפש אחריהם כפי כוחו זמן רב, אז כשזוכה שהדברים מתבררים אצלו ומשיגם הם חביבים בעיניו למאוד, אבל מי שאינו משתוקק מאד להשגתו והדברים באו לו בקלות בלא יגיעה וחיפוש, אז נופל בהרבה חשיבות הדברים אצלו.

והנה ידוע שהדבר שעושה על האדם רושם גדול של שמחה [וכן ח"ו איפכא], את זה הוא זוכר זמן רב שהדבר נשאר חקוק מאוד בזכרונו, אבל דבר שאינו משתוקק עליו והשגתו אינו משמחו, זה הדבר אינו עושה רושם עמוק בנפשו, ובזמן קצר הוא משכחו. ע"ד שאחז"ל בפ"י דשבועות מילתא דלא רמיא עלי' דאינש לאו אדעת'. וממילא יוצא מכאן שהזכרון לזכור את תלמודו, הוא לפי ערך רוב תשוקתו והשתדלותו להשגת התורה, ולפי השמחה שבא לו בהשגת דבר מדברי תורה כן יהא זכירתו במה שלמד. [ברכת פרץ פ' לך לך]

ב. והנה בזמנינו זה [כמובן שאיננו מדברים ביחיד סגולה שזכו למדרגות גדולות] כפי שעיינינו רואות, הנה שניהם [גם האהבה וגם היראה], המה אצל האדם אינו רואם ואינו יודע ערכם, ותוקפם של הכחות הכהים הללו הם לפי רוב מקנתו בעתים שונים בהתפעלות ובהתבטלות לפניו ית' [להרגיש מאוד כי הוא יתברך רם ונשא נורא וקדוש לאין סוף], וכפי ערך רגשות קודש הללו שזכה בהן במשך שנות חייו וביחוד בשנות נעוריו, ככה נשרש בלבו כוחות כהים של אהבתו ויראתו יתברך.

והמביאו לכל הרגשות הללו, הוא לימוד התורה שבכתב ושבע"פ, ובפרט לימוד האגדה, וכמשאחז"ל באדר"נ פכ"ט ה"ז כל מי שיש בידו מדרש [אגדה] ואין בידו

הלכות לא טעם טעם של חכמה, וכל מי שיש בידו הלכות ואין בידו מדרש לא טעם טעם של יראת חטא. וע"ש בכסא רחמים בשם הרוקח סי' קי"ד שגירסתו הוא מי שלא ראה אגדה לא טעם טעם של יראת חטא ע"ש, וכן אמרו בספרי עקב ס"פ מ"ט רצונך שתכיר מי שאמר והי' העולם למוד הגדה, ובכלל זה הספה"ק המעוררים ליראת ה' ואהבתו, וכן שמיעת חכם הדורש ביראת ד', וכן התפלה בכוונה אשר מכ"ז נרשמים בנפשו יסודי יר"ש ואהבתו ית'. הכלל לפי רוב קניניו בכמה עתים וזמנים להרגיש אהבתו ויראת ית', כן נשארים אצלו אח"כ קנין בנפשו כוחות כהים חזקים [וכמובן אם לא קלקל ח"ו את דרכו], והמה קבועים בפנימיות נפשו לא יראו לעיניים, כמנהג הכוחות הכהים וכידוע. וצריכים חיזוק הרבה להחיות הכוחות הללו שלא יתקררו ויתבטלו ח"ו במשך הזמן, וצריכים לזה הרבה סייעתא דשמיא, ועיקר החיזוק הוא ע"י יגיעת התורה והמצוות לש"ש. [ברכת פרץ פ' וירא]

ג. והנה באמת כי הוא זה גם בעוה"ז, במי שמוותר על מצבו הרוחני של עסק התורה עבור הצלחות חומריות מדומות, אשר לפי שעה נדמה לו כאילו הצליח הצלחה חשובה, אבל אחר זמן מופגת השמחה של השגת תשוקתו, ובחיי היום יום טועם טעם מרור, כי צרות לא יחסרו בכל מצב שיהיה אם בכה אם בכה, והקרחת במצבו הרוחני נשאר לעולם, והולך ומתרחב מבלי יכולת לעצור בעדו, ואז רואה שהיה מרומה מכל הצדדין [כי ענינים הגשמיים מסתדרים אצל כ"א כפי מזלו, והמתרחק מן האיסור מסתדר לו כל הדרוש באופן היתר ואכמ"ל], אבל מי רימהו הלא הוא רימה את עצמו.

ואמנם עיקר הזעקה הגדולה ומרה, הוא בעלמא דקשוט אשר שמה כל עניני החומר כבר חלף עבר, ונפשו עליו תאבל על אבדון עולם עומד, בזמן שהיה יכול להיות אפילו כמשה רבינו במעט השנים שנקצב לו לדור בעוה"ז, וכמש"כ הרמב"ם ז"ל פ"ה מהלכות תשובה. [ברכת פרץ פ' תולדות]

ד. וכזאת י"ל בזמנינו, כי לפנינו בישראל כשבתי ישראל היו מיוסדים ע"פ שמירת התורה, וכל הסביבה היתה ספוגה אהבת התורה, אז גם מי שלא נסע ללמוד בישיבה, והיה יוצא מנערותו לעסוק באיזו פרנסה, היה נשאר עכ"פ יהודי שומר תורה ומחובר לטהור. והנה גם אז היה חובה לחנך את בני הנעורים בלימוד התורה בשנות הבחרות והשחרות, מפאת עצם חיוב לימוד התורה, ומפאת כי אין ע"ה חסיד, ואז היתה ההליכה למקום תורה לא בשביל לברוח מבית אביו ומסביבתו הקודמת, אלא לשם המקום המיועד לו ללמוד תורה אצל רב מובהק

וכו', והיה זה בבחינת וילך. אבל כהיום אשר הפרוץ מרובה מכל צד, ומי שאינו לומד בישיבה מצבו מסוכן ועלול מאוד שלא ישאר אצלו ח"ו אפילו משהו מיהדות. והאורבים על נפשות בני"ה להדיחם ר"ל רבו מכל צד [אוי לנו שהגענו למצב נורא כזה השי"ת יצילנו מידם], ומצב פרוץ ומסוכן כזה, הרי אפילו אילו ידע ברור שח"ו לא יצליח בתורה בישיבה, היתה החובה להיות בכל ימי הנערות בתוך כותלי הישיבה, למען הנצל מפגעי הזמן האורבים על יהדותו ר"ל, ונמצא שהיציאה מסביבה של חולין זהו כבר תכלית לעצמו. אכן גם התכלית השני, לספוג תורה ויר"ש ולהיות באמת ת"ח מצוין, יכול להשיג בהישיבה אם רק יתמיד בלימודו, ויש בהליכתו לישיבה משום ויצא ומשום וילך. [ברכת פרץ פ' ויצא]

ה. מד"ר פרשת מקץ פ' צ"ב, אר"א אין לך אדם בלא יסורין אשר לאדם שיסורין באים עליו מן התורה ומתורתך תלמדנו, פי' ולעיל מני' כתיב אשרי הגבר אשר תיסרנו ה'.

וביאור הדברים הוא, דבאמת האדם מוכח ליסורים למען מצבו הרוחני למרק עוונותיו, וכדאמרינן בשבת דנ"ה אין יסורין בלא עון. הכלל דהיסורין מוכרחין הם לאדם הן למען כפרת עוונותיו והן למען השגת התורה והעוה"ב, אבל צריך לדעת שהיסורים אינם נשלחים לאדם אכסרה כדרך משפיעין במדה גסה, אלא נשלחים בדקדוק עצום מאוד.

וצריך לדעת דהיסורין נשלחים במדת הרחמים [לדון המועט כמרוכה]. וכיון שהיסורין נשלחים במדה ובמשורה מדויקת מאוד, רק לפי המוכרח לו לפי מה שהוא בלא תוספת משהו, א"כ ודאי שהיסורין שיש לאדם ע"י עסק התורה והמצוות [כגון מה שאחז"ל כך היא דרכה של תורה פת במלח תאכל כו', וכן מה שמנדד שינה מעיניו למען שקידת התורה, וכן עצם יגיעת התורה] ובפרט כשיגיע בה בזמן שאין לו חשק ורצון לזה], או שנדמה לו שאילולי עסק התורה הי' יכול לסדר שיהא מצבו הגשמי יותר טוב וכיו"ב], פשיטא שכל אלו היסורים שבאין לו ע"י עסק התורה והמצוות, נלקחים בב"ד של מעלה בחשבון היסורים שלו ומנכים בערכם יסורים אחרים שהיו מזומנים לבוא עליו, ונמצא שלא הפסיד כלל ולכלל ע"י היסורים שבאו לו מחמת התורה, אלא שתחת אשר יסורים בעלמא המה רק כפרה ומירוק לעוונותיו והכשרת גופו לקבל השפעה דקדושה, הרי היסורים שבאים מחמת עסקו בתורה ובמצוות מלבד שהן מזבח כפרה ככל יסורין בעלמא, עוד המה זכות נורא ואיום בעצמותן, ונחשב כאילו הקריב נפשו לפני הקב"ה. ואחז"ל באדר"נ יפה אחת בצער ממאה שלא בצער, ושנינו לפום צערא אגרא, נמצא דמחמת היסורין הבאים ע"י התורה והמצוות, לא נוסף לו יסורין אפילו

משהו, כי תחת זה ינוכה לו ממנת היסורים הבאים עליו, ועוד הם ריווח עצום ורב שאין לתאר ולהשיג כלל וכמשנ"ת, וזהו שאמר אין לך אדם שאין לו יסורין אשרי מי שיסוריו מן התורה. [ברכת פרץ פ' מקץ]

ו. והנה לא הובטח לעמילי תורה שיזכו לעשירות וכיו"ב [כי הכל לפי מה שנגזר עליו מתחילה בשעת יצירתו, ועניניו נגזרים ע"פ מעשיו בגלגול הראשון, כמש"כ הגר"א ז"ל בשם זוה"ק הובא באבן שלמה פ"ג אות ה' ע"ש], אבל מ"מ זה מובטח להם שע"י עסק התורה לא יפסידו ולא יגרע מנת חלקם מכמות שהיה בא להם אילו לא עסקו בתורה. וגם כי באמת לסוף אחר זמן רב משתלם לו גם בעוה"ז, ולפי ערך יגיעתו בתורה מתקיים בו במקומך יושיבון. וע"ד שאחז"ל בסנהדרין צ"ט על הפסוק נפש עמלה עמלה לו, הוא עמל במקום זה ותורתו עומלת לו במקום אחר. ואולם עיקר השכר הוא בעלמא דקשוט, ואחז"ל כל הנביאים לא נתנבאו אלא למהנה ת"ח וכו', אבל ת"ח עצמן עין לא ראתה וכו' [ברכות דל"ד ע"ב ועיי"ש]. [ברכת פרץ פ' מקץ]

ז. והדברים מבוארים בדברי חז"ל במקומות הרבה מאד, שעיקר הצלחת התורה שתתקיים בידו הוא ע"י היגיעה שיגע בה ונצטער עלי'. והוא מתרי טעמי אחת טבעי והשני סגולי, הא' שכן הוא טבעו של האדם בדבר הבא לו בקלות יהיה מה שיהיה, לא נחקק היטב בזכרונו, ובבוא לפניו ענינים אחרים מיד הוא שוכח את הקודמות. משא"כ כשיגע וסובל עליהם הרבה יסורים, דאז הדברים נחקקים מאוד מאוד בזכרונו, והיא שעומדת לו שלא תשכח ממנו. ועוד בה סגולי כי כל צער וצער שהאדם מצטער עבור התורה, וכל משהו יגיעה שיגע בתורה אינו הולך לאיבוד ח"ו, וזוכה עבורו קנין בתורה והשגתה אם במקום זה אם במקום אחר, ואחז"ל בסנהדרין צ"ט ע"ב על הפסוק נפש עמלה עמלה לו וכו', הוא עמל במקום זה ותורתו עומלת לו במקום אחר ע"ש. ובודאי כל מה שסבל יותר עבור התורה, זוכה יותר לסעייתא דשמיא, וכדתנן לפום צערא אגרא, ולכן ע"י עסק התורה מתוך הצער ומתוך היסורים וכו' זוכה שתהא תורתו משתמרת בידו.

הכלל כי גבר זה שתהא למוד התורה מתוך הצער ומתוך הטירוף ומתוך הדחק וכו', נחוץ מאוד, שהרי מחמת זה תורתו מתקיימת בידו שלא תשתכח וכו"ל. [ברכת פרץ פ' כי תשא]

ח. וככל החזיון הזה הוא גם כן בענין אהבה להשי"ת ולתורתו [וכן בשאר

מדות], שכמו שאהבה פנימית מביאה לידי התנדבות להיות מוותר משלו למען כבודו יתברך, כמו כן ע"י פעולת התנדבות להיות מוותר משלו [במה שלדעתו אינו מחוייב בדבר] לש"ש בשביל כבודו יתברך, כן יתעורר בלבו אהבה באמת והתקשרות להשי"ת ולתורתו. ולפי ערך ריבוי ההתנדבות כן יעורר לעומתו ניצוצי אהבת השי"ת. ואין חילוק בעניני ההתנדבות באיזו דרך הוא עושה [כי הרבה דרכים להתנדבות לעבודת הבורא ית"ש, יש מתנדב לש"ש להרבות ביגיעת התורה, ויש בתפלה במסי"נ, ויש ברבוי צדקה וחסד, ויש בדקדוק עצום בכל דיני התורה, ויש בזיכוי הרבים, וכן כמה וכמה דרכים במילי דחסידותא, והכל הולך אל מקום אחד], כי לפי ריבוי הוויתור משלו למען השי"ת, כמו כן יתעורר לעומתו הרגשת אהבה והתקשרות להבורא ב"ה, וזה בדוק ומנוסה. ונמצא שגם מצוות הלבבות יש היכולת ביד האדם לקיימם לקנותם ע"י פעילות במעשה מתוך התנדבות למען שמו. [ברכת פרץ פ' ויקרא]

ט. והנה כתיב [משלי כ"ג] "כי שבע יפול צדיק וקם", ופירשו בספרי יראים דקאי על נפילות במדרגת עבודת השי"ת, שהת"ח נופל וחוזר ומתחזק וכן חוזר חלילה [ואמנם אין זה באדם פשוט שכל עבודתו אינו אלא כמצות אנשים מלומדה, אבל הוא בצדיקים שמשתדלים להתקרב ליוצרים באהבה ויראה ולעבדו בלבב שלם, שהמה יש להם עליות וירידות כ"א לפי מדרגתו]. ואמנם גם בשעת נפילתו הוא משכמו ולמעלה גבוה מפשוטי העם, אבל לגבי ידי' נפילה היא. ולכאורה כל הנפילות הללו אינם אלא צרות צרורות ולמה נבראו, אבל באמת יש מהנפילות הללו ריווח עצום, כי האדם אע"פ שבעניני ממון ושאר תאוות לא ידע שבעה [כי מי שיש לו מנה רוצה מאתים וכו'], מ"מ בעניני הרוחניות הוא בטבעו בגדר "שמח בחלקו", וכל זמן שרואה שחלקו מתקיים בידו איננו להוט לתוספת קדושה, ובמשך הזמן תוכל להתהפך כל עבודתו למצוות אנשים מלומדה, אבל כשנופל ורואה שגם מה שכבר זכה מתערער ונשמט בידו, על זה הוא יוצא בקנאות להציל את עצמו מנפילות, ומתוך ההשתדלות להציל מה שכבר זכה הרי הוא מתעלה יותר ויותר. ובאמת עצם ההשתדלות עצמה היא עבודה קדושה וחשובה לפני המקום ב"ה, שהרי הוא עוסק בעבודתו יתברך שמו, ואפילו אילו יהא מצבו כך כל ימי חייו זה הוא תכליתו בעולמו, וכש"כ שבאמת לא לעולם יהא מצבו ככה, כי סוף סוף זוכה לסייעתא דשמיא, ויהא לבו ער לעבודתו ית"ש בלא דחיפות תכופות שע"י נפילות. ונמצא שהנפילות הללו וירידה זו צורך עליה הוא [אכן יש בזה סכנה גדולה, כי רבים נפלו ונשארו שבורים וצריך לבקש רחמים להנצל מזה], ומ"מ כשחוזר ומתחזק לעלות תמיד במעלות הקודש, יש תועלת רב בהנפילות

הללו, כל הדברים הנ"ל מבוארים בספרים הקדושים ואינני אלא כמעתיק מש"כ ספרי יראים. [ברכת פרץ פ' במדבר]

י. ולזאת רבים [ביחוד מבני הנעורים] נבוכים הם בארץ, הן מצד בלכול הדעות, הן מצד התאווה המתגברת ממראה עיניהם אשר יראו. ואני הגבר ראיתי עני עמי, אשר כמה מצעירי ישראל, שאמנם הם שומרי תורה ומצוות, אבל לא ימצאו מנוח מטרדות בלבולי המחשבות ונבכי ספיקות אשר בלבם [על פי רוב, הסבה העיקרית לזה היא מפני שהציצו בספרים חיצונים או בעתונים חפשיים, לראות מאמרים או סיפורים מכתבים מינים ואפיקורסים, והבליהם מצטייר בדמיון הקורא ומבלבלו מאוד, שומר נפשו ירחק מהם ותחי נפשו]. וכמה מהם אשר גילו מבוכתם וצערם לרבותיהם, או למי שגדול מהם ומבקשים תרופה.

אבל עיקר העיקרים הוא לעסוק בתורה הקדושה לשם שמים, ותפלה בכוונה, [ולהתפלל תמיד על זה שינצל מכל מחשבות רעות], ובקיום מצוות תורתנו הקדושה בשלמות [בפרט להזהר מאד מחטאים המטמאים את הנפש רחמנא ליצלן ביותר, ומהם מאכלות אסורות המטמא ומטמטם את הלב, ומן הגזל]. ואור קדושת התורה וקיום מצוותיה תאיר עליו, שבמשך הזמן כל ההרהורים כליל יחלפו, וכמו שכתב כל זה בספרים הקדושים, והוא בדוק ומנוסה הרבה פעמים אין מספר. [חיי עולם בהקדמה]

יא. והנה כמו שצריכים להתפלל על עניני עולם הזה בני חיי ומזוני, כמו כן וכל שכן שצריכים להתפלל על עניניו העקריים שבשבילם נברא, היא עבודת הבורא יתברך, התורה והמצוות. שצריך להתפלל שיזכה בהם לסייעתא דשמיא. וכן שכן בזמן שיש נסיונות קשים, הטרדות היצר, ובלבולי מחשבות, שצריך להתפלל להקב"ה שיצילנו מצרותיו. כגון להתפלל תפלה קצרה בתר צלותיה [אחר אמירת פסוק יהיו לרצון אמרי פי], הרחמן הוא יצילני מיצר הרע, או יצילני ממחשבות רעות, וכיוצא בזה, כל אחד לפי מה שהוא צריך. ואפילו אם יעברו כמה ימים ושנים אשר ידמה לו שלא הועילה תפילתו כלום אל יניח מלהתפלל, וסוף סוף יראה בעיניו שתפלתו הועילה לו מאוד. ואחז"ל במדרש שמואל פ"ב דיש תפלה שמועלת מיד, ויש תפלה שמועלת לג' ימים וכו', ויש תפלה שמועלת לשלשים שנה, עיי"ש עוד.

ובעיקר מה שנדמה לו שאינו נענה לתפלתו אע"פ שהתפלל על זה זמן רב, אינו נכון כלל, שהרי אי אפשר לדעת האיך היה המצב אצלו אילו לא התפלל, דאולי

לולי תפלתו היה ח"ו המצב גרוע יותר ויותר, ותפלה עשתה מחצה, כדאמר ריב"ל בויק"ר פ"י ע"ש.

מעיקרי התפלה הוא שיהא בהכנעה ובלב נשבר וכמבקש ממש, ולא שהתיבות יוצאים מפיו לבו בל עמו, והאריכו בזה בספרים הקדושים. [חיי עולם ח"א פ' כ"ח]

יב. והנה המעיין יבין שלא חיברתי ספר זה [חיי עולם] בעיקרו בשביל ת"ח השוקדים על התורה ויגיעים בה ונזהרים ומדקדקים בשמירתה ככל המבואר בש"ע, דלגבי דידהו רוב הדברים כמיותרים ואינם צריכים לדידי ולמטלעתי, שאור קדושת התורה ומצוותי' חופף עליהם ומשמרתן מפגעי הבלבולים. אבל יסדתי למען אחיני בית ישראל אשר לרגלי עול הפרנסה וכיו"ב הם רחוקים משקידת התורה, וחלק גדול מזמנם המה בחברת תועים המטים עקלקלותם, שהם צריכים חיזוק ורחמים רבים.

ועיקר הצלחתם היא להתחבר בזמנם הפנוי בחברת יראים ושלמים לקבוע עיתים לתורה [שהוא חיוב על כל אדם מישראל, בין שלם בגופו בין בעל יסורין בין עני בין עשיר, בין בחור בין זקן וכו', עי' לשון הש"ע ריש ה' ת"ת], ואיש את רעהו יחזקו לעבודתו יתברך, ויזכו לרוב טוב הצפון לצדיקים כמ"ש במלאכי ג' על זמן כזמנינו [אשר יאמרו הרשעים שוא עבוד אלקים כו', ועתה אנחנו מאשרים זדים גם נבנו עושי רשעה גם בחנו אלקים וימלטו], אז נדברו יראי ד' איש אל רעהו ויקשב ד' וישמע ויכתוב ספר זכרון לפניו ליראי ה' ולחושבי שמו וכו', וחמלתי עליהם וכו', ושבתם וראיתם בין צדיק לרשע בין עובד אלקים לאשר לא עבדו וכו', וזרחה לכם יראי שמי ע"ש כל הפרשה. [חיי עולם ח"א פל"א]

יג. תלמידים רבים, שואלים ודורשין, להורות להם דרך הלימוד וסדר הלימוד. ואכן באמת אי אפשר להסדיר דרכים כללים לכל, כי אינו דומה הדרך וסדר הלימוד הנדרש לתלמיד המהיר לשמוע ומהיר לאבד, מאשר לתלמיד הקשה לשמוע וקשה לאבד, ושל שניהם, לתלמיד המהיר לשמוע וקשה לאבד. יש תלמיד ישיבה אשר לאחר שלמד הסוגיא היטב, פותח את השיטה מקובצת, ותאורנה עיניו, לראות שיטה מחודשת לראשונים ז"ל, ביאור מרווח, או נקודה חדשה, וירגיש בכל זה נעימות מופלאה, בעומק דבריהם הקדושים.

ויש תלמיד, אשר בעיונו בשיטה מקובצת, אם אמנם ימצא משהו, אבל הדברים אצלו כגוף בלא נשמה, יגיד הדברים, ולא ירגיש מתיקות ועומק דבריהם. ויש אשר יפתח את השיטה מקובצת ומתבלבל לגמרי, מבלי לדעת מאי קאמר רבנן, עד שגם מה שכבר למד בשיטת רש"י ז"ל ותוספות נעשה אצלו מעורפל

ומבולבל.

בודאי דרך הלימוד של זה, אינו מתאים לזה כלל, ורק הרב, המכיר היטב את התלמיד, יכול להסביר לו סדר ודרך בלימודו. [חיי עולם ח"ב פי"א]

יד. ואכתוב כאן קצת דברים נחוצים, בעניני לימוד התורה.

שנינו בעירובין [דף נ"ד ע"ב] תנו רבנן סדר משנה כיצד, עיין שם במבואר, שאפילו אהרן הכהן, היה צריך לשנות כל דבר שקיבל מפי משה רבינו עליו השלום, ארבע פעמים, ואחר כך למדו ארבע פעמים בניו, והזקנים, וכל ישראל, עיין שם. ומסיק הגמרא, מכאן אמר רבי אליעזר חייב אדם לשנות לתלמידו ארבע פעמים, וכו'. וחייב זה ללמוד ארבע פעמים, אינו כחזרה בשביל לזכור, דלזה הוצרכו לשנות פרקו מאה פעמים, או מאה ואחד פעמים. עיין חגיגה [דף ט' ע"ב]. כי בזמן חז"ל, קודם שהותר לכתוב תורה שבעל פה משום עת לעשות, אם ישכח, הרי זה אבידה עולמית, [ובזמנינו שהכל נכתב, צריך על כל פנים לחזור כמה פעמים, בכדי שהדברים יהיו ברורים אצלו כשילמוד מתוך הספר], אלא החזרה זו של ארבע פעמים, היתה כדי שיבין היטב מה שלמד. ואם חז"ל קבעו שכדי להבין צריכים לחזור ארבע פעמים, ודאי שכל מי שאינו עושה כן, תלמודו מעורפל בידו, ואינו בגדר מבין הדברים לאשורם. ועל כיוצא בזה אמרו חז"ל בתענית [ריש דף ח'] אמר ריש לקיש אם ראית תלמיד שתלמודו קשה לו כברזל, זהו מפני שמשנתו שאינה סדורה לו כו', מאי תקנתיה, ירבה בישיבה. פירש רש"י ז"ל, שיסדרו בני הישיבה עמו משנתם, היינו לחזור וללמוד בדיבור חברים, עד שיתבררו ויתלבנו הדברים אצלו היטב, בטעמים ונימוקים. [חיי עולם ח"ב פי"א]

טו. רבים מהתלמידים חושבים, שעיקר ההצלחה בלימוד הוא, כשיכול לחדש "חידושי תורה", אם להמציא קושיא ממקום למקום, או לתרץ איזו קושיא שהאחרונים ז"ל נשארו בצריך עיון, וכשאינו זה עולה בידו, חושב עצמו לבלתי מצליח, ולבו עליו כואב.

ובאמת זה טעות, כי לחדש חידוש הגון, או סברא ישרה, אינו אלא סעיף אחד מכשרון הלימוד, ועיקר הצלחה בתורה הוא, הבנת הסוגיא היטב לכל פרטיה וטעמיה, זה נקרא תלמיד חכם מופלג, ראוי לעלות לגאון ולתפארת. גם אין גרעון [לענין ידיעה יסודית בעיקר הסוגיא], אם נשאר לו איזו פרטים שאינו מבינם, ובלבד שיהא מבורר אצלו, מה אינו מבין, ולמה אינו מבין. [והרי זה כמו שכתבו כמה פעמים האחרונים ז"ל "לא הבנתי", או שהניחו בצריך עיון]. אבל מי שאינו יכול להסביר היטב למה אינו מבין, ומאי קשיא ליה, רק שבדרך

כלל, העניינים מעורפלים אצלו, זהו בכלל מה שאמרו חז"ל שתלמודו קשה עליו כברזל מפני שמשנתו שאינה סדורה לו, וצריך לחזור כמה פעמים ובדיבוק חברים עד שיזכה להבין היטב. והנה כשפרט אחד קשה לו בלימודו, ודאי צריך להתעמק בעיון שכלו בהבנת הענין, וצריך לחפש ולעיין היטב במפרשים, ולשאול לרבו, ולישא וליתן בזה עם חברים מקשיבים. וזהו עיקר מצות תלמוד תורה להתיגע בליבון הלכה.

[רק שאם לא זכה עדיין לברר פרט זה שקשה לו, אין זה אות גרעון בעיקר תלמודו כמו שכתבנו לעיל]. ועל פי רוב מה שאינו מתברר לו עכשיו, יתברר לו במשך הזמן, כשיתמיד בלימוד תורתנו הקדושה.

וכתב בספר שאילתות, [הם דברים שקיבל הגאון ברכת ראש ז"ל ממרן הגר"ח ז"ל מוואלאזין]. [בסימן ע"ד] וזה לשונו, חידושי תורה נקרא, כל מה שלומד יותר, ומתבררים הדברים ומתחווירים אצלו, כי כל זמן שממשמש בהם, מוצא בהם טעם. [כדאיתא בעירובין דף נ"ד ע"ב] וכשחוזר יותר, נתבארו טעמים ופירושים, וזה אצלו חידושים עד כאן לשונו. ועיין מה שכתב הג"ר אלחנן ווסרמן ז"ל הי"ד, בהקדמת מאסף אהל תורה חלק א' שיצא לאור בשנת תרפ"ד, בשם מרן הגר"ח זצ"ל מבריסק, שלחדש חידושים היה אפשר רק לראשונים ז"ל, לימוד שלנו, אינו אלא להבין דבריהם הקדושים, ועיין שם עוד. [חיי עולם ח"ב פי"א]

טז. כמה פעמים מזדמן, אשר תלמיד צעיר נכנס לישיבה גדולה, ולומד שנים ושלש שנים בהתמדה ובחשק רב, והיה מרגיש נעימות בשקידת התורה, ושוב אחר כך בא משבר, ומתחיל להתרפות מדברי תורה, וניכר בו סימני דכאון ויאוש, ועל פי רוב הסבה לזה היא, כי נדמה לו שאינו רואה סימן ברכה בתלמודו, וחושב כי הוא חס ושלוש אינו מסוגל להתעלות.

[ועל פי רוב זה בא מחמת איזו פגיעה בכבודו, שמשער שאין מעריכין אותו בתור מופלג, או מחמת קנאה, שאינו עולה בידו להתבלט בתור מצויין כמו חברו]. ומכיון שמחליט עצמו לבלתי מסוגל חס ושלוש, שוב אינו מוצא טעם בלימודו. וכל זה מדרכי היצר, להדיחו מתורת השם.

ובאמת כל תלמיד כפי מה שלמד הרבה הצליח, כל דף גמרא שלמד וידע הוא קנין והצלחה בדברי תורה, כל תוספות שהבין הוא קנין והצלחה. וכן הצליח לפתח את כשרונו, להבין סוגיא בעיון ובסברא ישרה. ואם יתמיד בלימודו, יתקיים בו וקובץ על יד ירבה, וסוף סוף תהיה תורתו מכרזת עליו, וכסאו יהיה נכון.

וידוע כמה תלמידי חכמים אשר בהיותם בישיבה בבחרותם, נחשבו אז בעיני החברים כבלתי מצליחים, וכבעלי כשרון נמוך כו', ולבסוף כשגדלו, נתברר שיש

להם ידיעה יסודית ברוב הש"ס, ידע רב לו במשא ומתן במלחמתה של תורה, ונעשו בעלי הוראה מובהקים.

כי עיקר הכל הוא התמדה ויגיעת התורה, להבין הדברים לאמיתתן. ואמרו חז"ל יגעתי ולא מצאתי אל תאמין [מגילה דף ו ע"ב].

והעירוני שכתב המאירי ז"ל [משלי י"ג י"א], כי כמה פעמים ראינו אנשים קשים בלימודם מתחילתן, ומצליחים בסופם כו', עד כאן לשונו.

אכן אפילו מי שהוא באמת קשה הבנה, ואשר אינו יכול לירד לעומקה של הסוגיא, אפילו כשילמדונו הרבה פעמים [ותלמיד כזה באמת אינו מצוי כלל], ראוי שישמח, במה שזכה להיות במקום תורה, ולעסוק בתורת השם תמימה, וילמוד כפי יכולתו, כגון גמרא בלא תוספות, וכן פסקי הלכות במשנה ברורה, וכיוצא בזה. והצלחתו אין לשער כאשר אבאר בעזרת השם יתברך. [חיי עולם ח"ב פי"ב]

יז. אמרו חז"ל במסכת עבודה זרה [דף ג ע"א] אין הקדוש ברוך הוא בא בטרונא עם בריותיו. ואין הקדוש ברוך הוא דורש מהאדם יותר מיכולתו. וזה התלמיד קשה ההבנה, שיגע ומצא כדי מדתו, כבר השלים חוקו, והוא חביב לפני הקדוש ברוך הוא כהגאון הגדול אשר השלים חוקו כפי יכולתו, שכן שנינו [מנחות ק"י ע"א] אחד המרבה, ואחד הממעיט, ובלבד שיכוון את לבו לשמים. ובצד אחד, הוא חביב יותר מהבעל כשרון הגדול שמצליח הרבה בתורה, כי לגבי הבעל כשרון הרי לימוד התורה הוא אצלו לעונג נפשי, ואצל זה הוא בגדר הקרבה ונשיאת עול כבד, ותנן [אבות פ"ה משנה כ"ה] לפום צערא אגרא. [חיי עולם ח"ב פי"ב]

יח. ידוע כי ימינו בצל עובר, וגם אותן איזו עשרות שנים אשר נקצב לו לאדם לחיות בעולם הזה, רוב הימים המה אצל כל אחד ואחד מלאים כעס ומכאובים מרים, וצרות רבות ורעות, ומעטים הם הימים אשר יחיה בהם בשלום ונחת, וגם אז בהיותו בימי שלותו ורואה את עצמו מצליח הצלחות מדומות, עומד הוא בפחד תמידי מפני המון תמורות מדיניות וכלכליות. כי עולם הזה הוא עולם התמורות, גלגל החוזר, הללו נוצצין והללו נובלין, וכל התקוה למנוחה שלמה, הוא אך בעולם הנצחי, שקראוהו חז"ל סוף פרק קמא דקידושין [ל"ט ע"ב] עולם שכולו טוב.

ובעולם הבא אינו זכה לשלימות התורה מי "שיודע" הרבה, אלא מי "שיגע" הרבה כפי ערכו. וכמו שכתב בספר חסידים [סימן תתשס"ד] כי בעולם העליון, מי שיגע הרבה כפי יכולתו, אף על פי שלא היה לו לב להבין, מכל מקום בעולם הבא במתיבתא דרקיע ישיג הכל. ובהיפך, מי שלא יגע בתורה כדאיבעי ליה, אף

על פי שבעולם הזה היה למדן גדול, מכל מקום שמה בעולם העליון, לא ידע ולא יבין לומר אמת. עיין שם לשונו הקדוש. ועל כיוצא בזה אמרו חז"ל עולם הפוך ראיתי, עליונים למטה ותחתונים למעלה [פסחים דף נ' ע"א ע"ש]. [חיי עולם ח"ב פי"ב]

יט. באמת גם מי שהוא קשה ההבנה עצום, אם יתאמץ מאוד בלימוד התורה, יזכה לסייעתא דשמיא, להיות גדול בתורה, אף על פי שהוא הרבה יותר מכפי כשרונו הטבעי.

וכדי לחזק הלבבות הנדכאים, אעתיק מה שכתב בספר חוט המשולש, [הוא תולדות הגאון חתם סופר ז"ל] [דף י"ד] וזה לשונו, סיפר לי דודי הגאון קדוש ה', מו"ה שמעון סופר זצ"ל, אבד"ק קראקא ממהות התלמיד הזה, בדרעזניץ בא אל זקני זצ"ל [החתם סופר] נער אחד בן שש עשרה או שבע עשרה שנים, וגילה לו שרצונו ללמוד תורה, ונפשו חשקה בה, ובשמעו הבחורים כן שחקו ויהתלו בו, איך בר שנים כמותו, אשר לא ראה אורות מימיו, רצונו לתקוע עצמו ללמוד גמרא, אבל רבם גער בהם, למה זה תצחקו, הלא כל הרוצה ללמוד יבא וילמד, ויקרב את הנער, וצוה להבחורים וקבע להם עתים, שזה ילמוד עמו שעה והאחר שעה אחרת, וכן עשו, אבל נוסף למה שכבר הגיע הנער הזה לשבע עשרה שנים, עוד זאת היתה לו מדה, קשה לשמוע ומהיר לאבד, עד שאם למדו עמו איזו משנה מאה פעמים, עד מהרה שכחה, ולמחר היתה בעיניו כאילו לא למדה מעולם, אמנם כן בכל זה חשקתו לתורה לא פג, והתמיד בלימוד, וכל הבא לטהר מסייעין לו, וברוב הימים הגיע למדרגת בחור מופלג בתורה, וגם יראתו היתה טהורה, ועלה והצליח, ועשה פרי קדש הלולים, והיה ללמדן מופלג, עד שנתמנה לדיין בעיר מאטערסדארף תחת כנפי רבו, ואחר כך נתקבל לרב בעיר שליינינג, ואחר כך נתעלה לאב בית דין בעיר נייזאף, והיה תלמיד חכם גדול בתורה ובצדקות, והובא כמה פעמים בחתם סופר, עד כאן לשונו.

הכלל שהסיבה המונעת מהשגת התורה, הוא היאוש והרפיון, ולא כמו שחושב, שבשביל מניעת השגה, הוא מתרפה ומתייאש, אלא אדרבה, בשביל הרפיון והיאוש, הוא הסיבה למניעת ההשגה, שכבר אמרו חז"ל [שבת ק"ד ע"א] הבא לטהר מסייעין אותו. [חיי עולם ח"ב פי"ב]

כ. דברי חז"ל קודש קדשים, שאמרו לפום צערא אגרא, וכל הנסיונות והצער והיגיעות שיש לאדם ע"י עסק התורה הוא המביא לבסוף להצלחה הגדולה. [קריינא דאגרתא ח"א ס"ג]

כא. אחז"ל בקה"ר פ"ב סי' י"ב: אף חכמתי עמדה לי, חכמתי שלמדתי באף עמדה לי, והובא בהרמב"ם ז"ל פ"ג מהלכות ת"ת הי"ב, ע"ש כמה מאחז"ל שמבואר מהם שעיקר ההצלחה היא ע"י רוב היגיעה, ולפי ערך היגיעה כן היא הצלחתו. [קריינא דאגרתא ח"א ס"ג]

כב. כל מה שמתעורר אצלו קושיא או תירוץ או איזה הסבר נכון, ראוי מאוד לכותבו בקצרה על פנקסו, ובהמשך הזמן יתקבץ אצלו בעזרת השי"ת אוצר נפלא של חידושים יקרים. [קריינא דאגרתא ח"א ס"ד]

כג. בדבר השכחה, ודאי צריך לחזור כל דבר כמה פעמים, וכן הי' נהוג בכל מקום תורה מדורות הקודמים שהעיקר הי' החזרה, ובדורות האחרונים זלזלו בזה, ותחת זה יגיעים לחדש חידושים, ורבים נשברים ע"י זה כי נשארים קרח מכאן מכאן, ובודאי צריך לחזור לכל הפחות ארבע פעמים כל דבר כמבואר בגמ'. [קריינא דאגרתא ח"א ס"ז]

כד. בדבר מה שכתבת דלימודך עולה בקושי ובכבדות, הנה אמרו חז"ל בגמרא תענית ריש דף ח', אר"ל אם ראית תלמיד שלמודו קשה עליו כברזל [זה הוא] בשביל משנתו שאינה סדורה לו, מאי תקנתי ירבה בישיבה. פירש"י ז"ל שיסבירו בני הישיבה משנתם כו', וענין משנתו שאינה סדורה לו, הוא שמה שכבר למד אינו בהיר לו והוא לומד הלאה, וענין ירבה בישיבה הוא לחזור היטב עם חברים מה שלמד כמבואר שם בגמרא להלן, כההוא דר"ל מהדר מתני' ארבעין זימנין כו'. הכלל בעצה היעוצה לתלמיד שלימודו עולה בקושי הוא שני דברים, אחד שילמד דוקא עם חבר, ולברר בפיו היטב כל פרטי הדברים שלומד, וטעמא דמילתא של כל דבר ודבר. והשנית לחזור כל דבר לכה"פ ד' פעמים, כמבואר בגמרא עירובין נ"ד ע"ב סדר משנה, שאפילו מרע"ה היה לומד ד' פעמים ע"ש. [קריינא דאגרתא ח"א ס"י]

כה. שמחתי לקבל מכתב ממך והלהודע משלומך, ונבהלתי מראות המוכן במכתבך [מתוך איזו מילים] שאתה צם תעניתים חלילה. תדע שזהו דרכי היצר לבטל אותך מתורה, כי בזמנינו המסגף גופו אי אפשר שלא יזיק ללימוד התורה שלו, ושעה אחת של לימוד חביב אצל הקב"ה יותר מאלף תענית, וכבר מבואר בספרים הקדושים דת"ח אסור להתענות, והוא מבואר בגמ' תענית ד"א ע"ב א"ר ששת האי בר בי רב דיתיב דתעניתא כו' ע"ש. [קריינא דאגרתא ח"א ס"יז]

כו. מי שרוצה לסגף עצמו לשם כפרת עוונות, ילמוד בחזרה על דבר שכבר הוא יודע היטב, דללימוד זה אין לו חשק והוא לימוד הזה לש"ש ממש, והוא ג"כ סיגוף, ובכל אופן לא סיגופים אחרים ח"ו. גם בענין הלימוד צריך שיהי' במדה, לא באופן שאינו לפי כוחו. [קריינא דאגרתא ח"א סי"ז]

כז. ודאי עיקר ההצלחה היא דוקא ללמוד בחברותא, עיין בגמרא תענית דף ז' עמוד א'. ובלבד שיהא חבר מתמיד שרוצה ללמוד, ויהא בערך שוה עמך בכשרונו, ולא יהא רגיל לדבר דברים בטלים. [קריינא דאגרתא ח"א סי"ט]

כח. ההתקשרות של האדם לתורה היא לפי ערך מה שהאדם נותן ומוותר בעבורה, וכשלומד תורה ביגיעה בזמן שאין לו דחיפה של שלא לשמה, הרי לימוד זה חביב מאוד לפני הקב"ה, וזוכין ע"י זה להרבה סייעתא דשמיא, והתוצאות ניכרים לאחר זמן לא מיד. [קריינא דאגרתא ח"א סכ"א]

כט. כמו שאחז"ל כל הגדול מחבירו יצרו גדול, כמו כן כל הראוי יותר להיות גדול ועצום בתורה מסתערים עליו יותר ויותר הפרעות בצורות שונות, וכשמתחזק להחזיק בעץ החיים סוף סוף הייסורים חולפים. והנה מתוך תוקף היסורים שלך מוכח שאתה ראוי להיות גדול מאוד בתורה ויר"ש, השי"ת יהא בעזרתך להתחזק להנצל מכל צרה וצוקה, והי' ראשתך מצער ואחריתך ישגה מאוד. [קריינא דאגרתא ח"א סכ"ד]

ל. אולי כדאי שאתה תישן כשעה או יותר אחר העבודה, למען לא תרדם בשעת לימודך, כי מאוד מאוד צריך לשמור על קביעת עתים לתורה, וזה כל האדם, ולאחר פטירתו של האדם מהעולם מאומה לא ישא בעמלו, זולת התורה והמצוות שזכה בהן בחייו. [קריינא דאגרתא ח"א סכ"ט]

לא. ובודאי כל ת"ח צריך ומוכרח ללמוד כל חלקי התורה, והחלק הנוגע למעשה היינו סדר מועד וברכות חובה יותר ויותר ללמוד בעיון והעמקה עד שיהא ראוי להוראה בענינים אלו וזהו עיקר מצות לימוד התורה, דצריך שתהא ללמוד ע"מ לעשות ולקיים וכדתנן באבות, ואין בזה שום ספק כלל וכלל, והצדק עם כתר"ה במאה אחוז, ואל ישגיח כלל על האנשים אשר יניאו אותו מזה ח"ו. ומה שנהגו בישיבות ללמוד המסכתות מנשים ונזיקין בלבד, הוא מפני שאותן מסכתות המה מסוגלים יותר לפתח את הכשרון וישרות העיון, וכל זה שייך רק לגבי

צעירים בערך כחמש שנים הראשונות אחרי שגמרו ישיבה קטנה, אבל כשכבר פיתח כשרונו כהוגן, בודאי חובה עליו ללמוד ברכות וסדר מועד וחולין ונדה [וגם קדשים מה"ט דהלומד כאילו מקריב כמשאחז"ל וכמו שהאריך מרן הח"ח זללה"ה].

ואשרי חלקו שלומד במה שמעטים הם העוסקים בו, ויקבל שכר כנגד כולם כמש"כ בספר חסידים. [קריינא דאגרתא ח"ב ס"א]

לב. עיקר העיצה להשיג נעימות התורה היא "הבנתה העמוקה". [קריינא דאגרתא ח"ב ס"ג]

לג. גם הזמן שלומד בפני עצמו יוציא בפיו כל מה שלומד, ולהסביר לעצמו בלשון המובנת לו כל פרטי הדברים שלמד. דעת תנא זה כך, ודעת זה כך, וטעמים הוא כך וכך, ורש"י מפרש כך, ותוס' מפרשים כך, והטעם שהתוס' מחולקים, וכן הכל, ואחז"ל כי חיים הם למוצאייהם למוציאיהם פה. [קריינא דאגרתא ח"ב ס"ג]

לד. וצריך לדעת כי חביב וטוב דבר אחד בצער ממאה שלא בצער כמשאחז"ל באבות דר"נ פ"ג, וכל הסייעתא דשמיא זוכין ע"י מה שלומד בצער. וצריך לדעת כי הכל ישתלם לו במשך הזמן, ולא נאבד שום צער ושום יגיעה ח"ו, הכל בא בחשבון למעלה, וכל היגיעה בתוה"ק הוא בגדר שלח לחמך ע"פ המים, כי ודאי לפי יגיעתו ישולם לו בלא ספק. [קריינא דאגרתא ח"ב ס"ג]

לה. וצריך לדעת כי במשך איזו עשרות שנים שעוברים כצל עובר לא נשאר אצל האדם מאומה מכל עמלו, ורק אך התורה והמצוות הוא קנינו הנצחי שישאר לו. [קריינא דאגרתא ח"ב ס"ג]

לו. העיקר היותר גדול להצלחת התורה, הוא להימנע מקריאת עתונים וכן ספרים חיצוניים ר"ל הן סיפורים הן עיוניים, כי כולם מלאים מינות ואפיקורסות ר"ל ומלאים טומאה לגרות את היצר, ה' ישמרנו, ומאבדים כל זיק של אמונה ויראת שמים ומחריבים כל היהדות ר"ל.

כ"א בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה, ואז יצליח הן ברוחניות הן בגשמיות, ויתקדש ש"ש על ידו אשר לזה נברא. ותדע כי הנמנע מקריאת עתונים חצונים בזמן תוקף תשוקתו, והוא נמנע מזה לש"ש למען כבוד השי"ת, ותחת זה עוסק בתורה באותה שעה, זה מתקבל כעולה וכקרוב הכי גדול שאין מכיר

בו אלא הקב"ה [כי הרואים יאמרו ודאי הוא בטלן ואינו מתעניין בזה], וזוכין עי"ז לסיעתא דשמיא מופלגה מאד, והכל משתלם ברוב הימים כפלי כפלים, בזה ובבא, וזוכין ג"כ למדרגה גדולה של קדושה [בתנאי שלא יהא בעל גאווה], ועושין בזה נחת רוח ליוצרו צורנו חלקינו שאין לשער ולתאר, ונדבקים עי"ז לאהבת התורה אמיתית ולאהבת הבורא ית"ש. [קריינא דאגרתא ח"ג ס"א]

לז. ראוי לכל אחד לקבוע תפלה מיוחדת אחרי שמו"ע אחר אמירת פסוק יהיו לרצון, להתפלל על הצלחה בתורה וביר"ש ולהנצל מיצה"ר, ולהתפלל על כבוד שמים ית"ש שיתקדש בעולם, ולהתפלל בכל לשון שיבחר ע"ד ענייניו הפרטיים היום יומיים שיהא לטובה, ושלא יכשל ח"ו באיזה חטא ועון. אף שיעברו שנים על שנים וידמה לו שאינו פועל כלום בתפלתו, ידע נאמנה שאין תפלתו ח"ו לבטלה, כי ברוב הימים ימצאנו בכל תפלה שהיא לש"ש אינה חוזר ריקם. [קריינא דאגרתא ח"ג ס"א]

לח. בדבר שאלתו אודות נער כבן י"ב שנה שלא למד עדיין כלום בענייני התורה מה להתחיל ללמוד עמו. נתיישבתי שצריך ללמוד ראשית כל מסכת אבות, ושיהא מבין כל משנה ומשנה, כי במסכת אבות טמון ומבואר יסודי היהדות, וכל אדם צריך ומוכרח לדעת היטב כל המסכת הזאת. [קריינא דאגרתא ח"ג ס"ג]

חלק א'



סימן א

בדין תפילה מפלג המנחה ולמעלה ובענין ספק דרבנן בתרתי דסתרי

א. עיין חזו"א שכתב דה"ה תלמיד עושה ע"פ הוראת רבו. [ע' ו עמודה א שורה ל"ו]

ביתר אריכות כתב החזו"א [יו"ד סי' קנ ס"א], "ונראה דהא דאמר דבשל תורה הלך אחר המחמיר, אינו אלא בשאין אחד מהם רבו, אבל אחד מן החכמים הוא רבו הלך אחריו אף להקל. ומקרי רבו כל שהוא קרוב לו ושומע שמועותיו תמיד ברוב המצוות, ובזה אם יש שני חכמים קרובים לו רשות בידו להחזיק בהוראותיו של אחד מהם ולהחזיקו כרבו. והיינו דאמרינן הרוצה לעשות כדברי ב"ש עושה, והיינו להחזיקם כרבו ולהלך אחריהם תמיד בין לקולא בין לחומרא. ודין זה בין בחיי החכם ובין לאחר מותו, כל שידועות הוראותיו והלכותיו מפי תלמידיו או מפי ספריו. והנה רשאים להלך אחר רבם אף להקל בשל תורה, ואפילו החולקים עליו הם רבים, כל זמן שלא היה מושב ב"ד ודנו זה כנגד זה והכריעו את ההלכה. היינו דאמרו יבמות י"ד א' במקומו של ר"א היו כורתין עצים כו' במקומו של ריה"ג כו'".

ב. בפלוגתא דתנאי ואמוראי בשל תורה הולכים להחמיר, אלא הוא היתר

בתורת הכרעה, דלגבי החתיכה עליה ההוראה. [ע' ו עמודה ב שורה ז]

כעין דברי רבינו שאם רב פסק אפשר ללכת אחריו אפילו לקולא בדאורייתא, כתב באריכות ב'דברות משה' [שבת סי' י' ענף ב'], "ומוכרחין לומר שאיכא כח הוראה להראויין להוראה, שאם הורה ודן כפי מה שסובר שהוא דין אמת, דינו דין בהעובדא שבאה לפניו כשאינו טעות בדבר משנה ובשקול הדעת. אף אם האמת גליא כלפי שמיא שאין הדין כהוראתו, דכיון שנתנה תורה רשות וגם חייבה לחכמים ולדיינים להורות ולדון, ולא בשמים היא שודאי אפשר שהאדם אף היותר גדול יטעה לפעמים ולא יכוון לדעת התורה כפי שגליא כלפי שמיא, הוא בהכרח שהוא בחשיבות הוראה ודין שחייבה תורה לקיים אם הורו ודנו כמו שעניניהם רואות. וכדאיתא בב"ב דף ק"ו שאמר רבא דאין לדיין אלא מה שענינו

רואות שהוא דין אמת ונעשה זה ממילא דין אמת בעובדא זו גם כלפי שמיא. "אבל מכיון שהוא כסתם איש יש לו הרשות לשאול מבעל הוראה שהוא ממי שיכול להכריע שיהיה עליו הדין לעשות כהוראתו. דהא מוכרחין לומר דהתורה נתנה רשות לחכמים שיש להם רשות לדון ולהורות אפילו לאלו היודעים דיני התורה ויודעים גם המחלוקת וכל השיטות שיש אוסרים ויש מתירין. דאל"כ אף לאנשים פשוטים ולנשים לא היה להם להורות דבר מוחלט כשאיכא מחלוקת, אלא לומר להשואל שהוא סובר שמותר אבל יש חכמים החולקים וסוברים שאסור, שהיה אז הדין שהשואל יחמיר באיסורים דאוריתא אף בשוין, וכשיש רבים החולקים עליו להחמיר אף באיסורים דרבנן, שכן הוא הדין במחלוקת חכמים בדין.

"ומשמע שקודם שנפסק הדין בעמידה למנין היה רשות לכל חכם להורות כדעתיה ואינו מחויב לומר שאיכא חולקים עליו, שאף שלדידיה ליכא ספק משום שברור לו שהחולקים עליו הם טועים מ"מ להשואל כשיודיע לו מהחולקים הלא יהיה לו ספק, שלכן הורה ר"א שמותר לחלל שבת למכשירי מילה ועשו כמותו, וכן כל חכם וחכם ואף ב"ש עשו כדבריהם לחד מ"ד וכדמסיק הגמרא ביבמות דף ט"ז. ואם היה הדין דמי שנודע שיש חולקין צריך להתנהג כדין ספק, ודאי היה להם להודיע להשואלים, ולא היה נמצא מי שהיה עושה כר"א ולא מי שהיה עושה כב"ש, ורק הם בעצמם היה שייך שיעשו כדבריהם ולא להורות לאחרים. וחזינן שהיו כמה מקומות שעשו כר"א ומקומות שאכלו בשר עוף בחלב כריה"ג וכן בהרבה דינים שעשו כחכם אחד, אף שודאי ידעו שאיכא מחלוקת בזה" עכ"ל. ע"ש עוד שהאריך.

ג. הא דאמרינן לענין מפלג המנחה ולמעלה דעביד כמר עביד, מפרש לה המאירי ז"ל שהוא מדין דבשל סופרים הלך אחר המיקל. [ע' ו עמודה ב שורה ט"ז] כעין שתי הצדדים שכתב רבינו בביאור הגמ' שעביד כמר עביד, האם זה מדין ספק דרבנן, או מצד פסק דין, מבואר באחרונים בביאור דעת ר"ת. דהתוס' [בברכות דף ב' ע"א ד"ה מאימתי] כתבו, "לכן פי' ר"ת דאדרבה קריאת שמע של בית הכנסת עיקר. ואם תאמר היאך אנו קורין כל כך מבעוד יום, ויש לומר דקיימא לן כרבי יהודה דאמר בפרק תפלת השחר [דף כו.] דזמן תפלת מנחה עד פלג המנחה מתחיל זמן ערבית. ואם תאמר היאך אנו מתפללין תפלת מנחה סמוך לחשכה ואפילו לאחר פלג המנחה, יש לומר תפלת המנחה עד הערב ואמרינן לקמן [דף כז.] השתא דלא אתמר הלכתא לא כמר ולא כמר, דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד" עכ"ל התוס'. וכתב להקשות ב'חידושי רעק"א', [שם] וז"ל: "ויש לדון דהא מה דאמרינן מאן

דעבד כו' ע"כ משום דהוי ספק הלכה כמאן, וזה נכון בתפלה אבל בקריאת שמע דהיא דאוריתא לרוב הפסוקים הוי ספק בדאוריתא ולחומרא, וכעת מצאתי שעמד בזה הפר"ח בספר מים חיים". וכן הקשה ה"שאגת אריה" [סי' ג'], ותיירץ וז"ל: "ונ"ל דהתוס' לטעמיהו אזלי דס"ל דהלכה כמ"ד ק"ש דרבנן וכמש"כ בשמם למעלה סימן א', ואית לן למיזל בספיקא לקולא, ואיכא למימר דר"ת נמי הכי ס"ל".

מבואר מהני אחרונים שלמדו שמה שעביד כמר עביד, זה בגלל שספק דרבנן לקולא.

ובהגהות 'נמוקי הגרי"ב' [שם] הביא את דברי ה'שאגת אריה' הנ"ל, והקשה עליו ולכן הסביר דעת ר"ת בביאור אחר, וז"ל: "אמנם האמת הברור דלא משום ספיקא אתינן עלה, כי אם זה דין גמור דהורו לנו חז"ל כיון דלא אתמר כו' דעבד כמר עבד, היינו דהדין כן מי שרוצה לסמוך על ר"י אין מזיחין אותו, וכן כרבנן, וזהו פסק הגמ', ובלבד שיעשה כן תמיד כתנא אחד, וכמ"ש הרא"ש עכ"ל. ע"ש עוד שהאריך.

מבואר מדבריו שהבין שעביד כמר עביד זה פסק, ולכן זה עוזר לר"ת גם לגבי קריאת שמע דאוריתא.

ד. מפרש לה המאירי ז"ל שהוא מדין המבואר שם בפ' לפני אידיהן, דבשל סופרים הלך אחר המיקל. [ע' ו עמודה ב שורה י"ז]

ב'שלמי יוסף' [ברכות ס' פ"ח] הביא ראי' לדברי רבינו בדעת ה'מאירי' שסובר שאפשר לפסוק דרבנן לקולא גם בסתרי אהדדי, מדברי ה'מאירי' [ביצה דף י"ד ע"א] בסוגיא של שחיקת התבלין ששם זה ספק רבנן דסתרי אהדדי, וז"ל: "ולי נראה לפסוק כשניהם לקולא, שאם לא ידע יהא הכל נדוך בלא שינוי חוץ מן המלח, ואם ידע יהא הכרום והמלח בשינוי ושאר תבלין שלא בשנוי. וקצת חכמי הדורות פוסקים בשניהם לחומרא וכל שידע כלם צריכים שנוי, ואם לא ידע כרום מיהא צריך שנוי". עכ"ל. ע"ש עוד.

מבואר שדעת ה'מאירי' שאפשר לפסוק לקולא גם בסתרי אהדדי.

ה. הגרעק"א הקשה, דבהני כסי"א להקל בבתראי, שהרי אם לא יעשה הסיבה בקמאי יהא ממ"נ מוכרח לעשות הסיבה בבתראי. [ע' ח עמודה ב שורה ה']

כקושית רעק"א הקשה ב'בית הלוי' [חלק ג' סי"א אות ט'] ותיירץ. "וגם בלא"ה מוכרח דס"ל לרש"י והר"ן דעיקר תקנה דהסיבה בכוסות לא היה רק למצוה לכתחילה ולא לעכב בדיעבד. דאם לא כן הא אינו מובן תירוצו השני שכתב דאין מקום

להקל בשניהם דתעקר התקנה, והרי אין מקום להקל רק בכסי קמאי לחודא. אבל אם כבר שתי קמאי בלא הסיבה הרי בע"כ מוכרח להסב בבתראי ממה נפשך, אי משום דבתראי הוא דצריכה הסיבה או משום דשתי קמאי בלא הסיבה וה"ה כאילו לא שתי וצריך לחזור ולשתות בהסיבה. ומוכרח כמש"כ דס"ל דהסיבה אינו מעכב כלל בכוסות".

עוד תירוץ תירץ ה"ברכת אברהם" [פסחים, דק"ח ע"א] את שאלת הגרעק"א, וז"ל: "ונראה דיש לדון בזה, אם באופן שלא שתי כוס א' וב' בהסיבה, מהני לתקן ע"י כוס ברהמ"ז והלל, דהא לפי דעת התוס' [ע"כ ד"ה בבת אחת] והר"ן חייב לשתות ד' כוסות על הסדר, ובאופן אחר לא יצא. וא"כ לכאורה ליכא תיקון כלל במה ששותה כוס ברהמ"ז בהסיבה, דהא ל"ש שיועיל בתורת כוס א', דזה ניתקן על קידוש, וב' על ברכת אשר גאלנו, וכיון דבלא"ה ל"ה תיקון, שוב י"ל ספק דרבנן לקולא כהר"ן. אלא דאם שתי כולם בלא הסיבה ממנ"ש לא יצא, ושוב אמרין הי מינייהו עיילת, ולכן חייב להחמיר בכולן כדברי הר"ן. אבל ל"ש להכריע מטעם ספק ע"י הך ממנ"פ, שלעולם יעשה הסיבה בכוס ג' וב', וכדברי הביה"ל" עכ"ל. ע' בבאור הלכה [סי' תע"ב ד"ה "שלא כסדר"] שנחלקו בהנ"ל האחרונים והראשונים. עוד תירץ ב'ברכת אברהם' את שאלת רעק"א, "ועוד יש לחקור לכאורה בדין ד' כוסות אם ארבעתן מצוה אחת ומעכבין זה לזה, באופן שאם אין לו ד' דשוב בלא"ה לא מקיים מצות ד' כוסות, או דכל חדא וחדא באנפי נפשיה קיימא, וכל כוס מהם הוא מצוה, גם אם אין לו אחר. ואם נימא כצד א', בלא"ה לא מהני לשתות ג' וד' בתורת א' וב', דא"כ חסר לו כוס ג' וד', ושוב ליכא ממנ"ש. וחזינן לדעתיה דבעל בית הלוי, דלא מעכב אחד לחבירו. וכן משמע בגמ' לקמן [ק"ט ע"ב] דרבינא אמר ד' כס' תקינו רבנן דרך חירות, כל חד וחד מצוה באפי נפשיה. ושור"ר שם ברש"ש שדייק כן. אמנם ע' ברמב"ם [פ"ח ה"י] ויש לו לגמור את ההלל בכל מקום שירצה, אע"פ שאינו מקום סעודה, והשיג הראב"ד, אין הדעת מקבלת כן, לפי שאין כאן שם לארבעה כוסות אם אינו במקום אחד. ונראה מוכח מהראב"ד דמצוה אחת היא עכ"ל.

עוד ישוב על קושית רעק"א כתב ב'שיעורי מרן הגרי"ש אלישיב' [ברכות ט"ז א'], "והנה בדין ספיקא דרבנן לקולא אין זה פטור בעלמא, אלא דדיינינן ליה שעשה המצווה. ואשר מוכח מזה דלא אמרין בספק דרבנן "ממה נפשך", ואחרי שפסקנו בשתי כוסות הראשונות להקל מכח ספק דרבנן הרי שהן פטורות מהסיבה וקיים מצוותן בודאי. ואין מקום לחזור ולחייבן ב'ממה נפשך'. וכל הקושיא לומר "ממה נפשך", שייכת רק אם אין זה פסק מוחלט, אלא רק הנהגה של ספק. בזה שייך לומר באחרונות "ממה נפשך". ומדברי הר"ן שכתב שנקל בכולן, מוכח דזהו פטור בודאות"

ו. בעיירות המסופקות, שהספק הוא על שני ימים נפרדים, אין ענין באו בב"א, דביום י"ד אין עכשיו לדון איומא דט"ו. [ע' ט עמודה א שורה ל"ו]

כדברי רבינו כתב בקיצור בשו"ת 'תורת חסד' [ס' ל"ח אות ב'], "ועוד יש לחלק כאן באופן אחר, דדוקא לענין קריאת המגילה בספק מוק"ח מיב"נ דהספק הוא על הזמן באיזה יום חל עליהם החיוב לקרות, וכיון שיום י"ד הוא מקודם חל עליהם החיוב מספק לקרות בו ביום [ועדיין לא חל החיוב של מחרת], ואחר שקראו בי"ד ממילא אח"כ בהגיע יום ט"ו לא חל עליהם החיוב עוד, דה"ל אז כשאר ספיקא דרבנן דלקולא. משא"כ גבי ד' כוסות אף שא"א לשתות כסי בתראי קודם ששתה קמאי, מ"מ כבר חל עליו החיוב בזמן א' באותו לילה לשתות כל הד' כוסות, וכיון דאמרינן מאי חזית כו' ממילא יש עליו חיוב לשתות כולם בהסיבה וא"א לחלק ביניהם עכ"ל".

ז. צריך ביאור להר"ן פטור בלא כלום א"א, מ"ש משני שבילין. [ע' ט עמודה ב שורה כ"ב]

ביאור דברי רבינו, שלפי ה'מאירי' שאפשר להקל בתפילה יום אחד להתפלל עד השקיעה מנחה כרבנן, ויום אחר להתפלל ערבית לפני השקיעה כר"י אפילו שסותר, בגלל שמדמה לשני שבילים שכתוב במשנה טהרות פ"ה מ"ג "שני שבילים אחד טמא ואחד טהור, הלך באחד מהם ועשה טהרות ונאכלו, הזה ושנה וטבל וטהר והלך בשני ועשה טהרות, הרי אלו טהורות". מבואר שגם באדם אחד יכול להיות סתירה בשני זמנים, אז שואל רבינו שגם לכאורה צריך להיות הדין שלא יהיה חייב במגילה בשתי הימים, כמו בשני שבילים.

ואפילו לדעת הרא"ש שסובר בתפילה שלא עושים סתירה, ומי שמתפלל מנחה עד השקיעה צריך תמיד להתנהג כך, ומי שמתפלל ערבית לפני השקיעה לא יכול להתפלל אפילו ביום אחר מנחה עד השקיעה. אבל כל זה בתפילה שיש בכל שיטה קולא וחומרא, ולכן לא מקילים כמו שניהם כמו שכתב רבינו לעיל שלכן לא דומה לשני שבילים. אבל במגילה שאין קולא וחומרא בכל צד אז אפשר לכאורה להקל כמו בשני שבילים ולא יצטרך לקרוא מגילה בכלל. ועל זה תירץ רבינו שיש הבדל בין איסורים כמו שני שבילים שמקילים גם בתרתי דסתרי, אבל במצוה כמו במגילה לא מקילים בתרתי דסתרי, ואפשר הטעם שאפילו שפטור, אבל לא קיים את המצוה, וחז"ל רצו שיקיים בפועל את המצוה.

סימן ב

בענין סמיכת גאולה לתפילה

א. ובהשגות כתב דאין ראוי לעשות כן אלא לצורך שעה, והלא צריך לסמוך גאולה לתפלה. [ע' י עמודה א שורה ח]

מבואר מדברי הראב"ד שהבין ברמב"ם שלא אומר ברכות קריאת שמע, ולכן שואל הרי לא סומך גאולה לתפילה, אבל ה'לחם משנה' [פ"ז הל' י"ח] ביאר בדעת הרמב"ם שקרא ברכות ק"ש, אבל ק"ש יקרא אחרי שיגיע צאת הכוכבים, וז"ל: "אלא ר"ל שמתפלל ערבית וק"ש עם ברכותיה קודם שתשקע החמה כדי לסמוך גאולה לתפלה, ואח"כ יקרא ק"ש בלא ברכות אחר צאת הכוכבים, דברכות אינם מעכבות. וכי תימא אי קורא ברכות על ק"ש ביום שעדיין לא הוי זמן ק"ש אם כן הוא הני ברכות לבטלה, וי"ל דאין אנו מברכים על ק"ש ואם כן הברכות הוו מלתא באנפיה נפשיהו, וכדכתב הרשב"א ז"ל [ח"א סי' מ"ז] והובא בב"י בדיני תפלת ערבית [סי' רל"ה], ואם כן ודאי שיכול לקרות ק"ש עם ברכותיה מבעוד יום". ולפי דבריו לק"מ על הרמב"ם, שהרי סמך גאולה לתפילה.

ב. ובהשגות כתב, והלא צריך לסמוך גאולה לתפלה. [ע' י עמודה א שורה י]

ליישב שיטת הרמב"ם כתב ה'חת"ס' [ברכות דף כ"ז ע"א ד"ה ובה] אחרי שהביא את דברי הרמב"ם והראב"ד ז"ל: "ולפי הנ"ל [שבשבת לא צריך לסמוך גאולה לתפילה] א"ש טפי דבשבת לא שייך מצות סמיכות גאולה לתפלה. ומיושב נמי דקדוק ויש לו להתפלל וכו', משמע דמצוה איכא להתפלל של שבת בע"ש ושל מוצאי שבת בשבת, והשתא א"ש דודאי איכא מצוה משום חביבא מצוה בשעתה". מבואר שמיישב קושית הראב"ד על הרמב"ם, שצריך לסמוך גאולה לתפילה, שדעת הרמב"ם שבשבת לא צריך לסמוך גאולה לתפילה. וביתר אריכות כתב תירוץ זה, ב'משנת יעבץ' [סי' ב' אות ג'] ז"ל: "ונראה בדעת הרמב"ם, דכתב בהגהת אשר"י פ"א ט' ע"ב, בשבת אין צריך לסמוך גאולה לתפלה, הואיל דנפקא לן מיענך ה' ביום צרה דכתיב בתריה יהיו לרצון אמרי פי וגו', ובשבת לאו יום צרה הוא ע"כ. הרי מבואר דבשבת אין צריך לסמוך גאולה לתפלה, וזה לא משום דתפלת שבת היא תפלה מיוחדת שאין בה בקשת צרכיו, אלא משום דעצם היום של שבת לאו יום צרה הוא, ולכן לא צריך בשבת לסמוך גאולה לתפלה.

"אולם רש"י כתב בברכות ד' ע"ב, וסמיכת גאולה לתפלה רמזה דוד בספר תהלים דכתיב ה' צורי וגואלי, וסמך ליה יענך ה' ביום צרה, ואמרינן בברכות ירושלמי פ"א, מי שאינו סומך גאולה לתפלה למה הוא דומה לאוהבו של מלך שבא ודפק על פתחו של מלך, יצא המלך ומצאו שהפליג, אף הוא הפליג. אלא יהיה אדם מקרב להקב"ה אליו, ומרצהו בתשבחות וקילוסין של יציאת מצרים, והוא מתקרב אליו, ובעודו קרוב אליו יש לו לתבוע צרכיו. הרי כתב דעיקר החיוב לסמוך גאולה לתפלה, הוא בתפלה שיש בה בקשת צרכיו, ולפי"ז אפשר לומר דבתפלת שבת שאין בה בקשת צרכיו אינו צריך לסמוך גאולה לתפלה, ועי' שאגת אריה סי' ט"ז. "ואשר ע"כ נראה דבאמת יש בזה שני טעמים, שבשבת אינו צריך לסמוך גאולה לתפלה, חדא משום דבתפלת שבת אין בה בקשת צרכיו, ורק בתפלה שיש בה בקשת צרכיו יש חיוב לסמוך גאולה לתפלה כמש"כ רש"י הנ"ל. ועוד דעצם יום השבת לאו יום צרה הוא, ומשום כך אין בו צורך לסמוך גאולה לתפלה, כמש"כ בהגהות אשרי. ושני הטעמים צריכי, שהרי כתב הרמב"ם שיש לו להתפלל אפילו לכתחילה, תפלת ליל שבת בערב שבת, ותפלת מוצאי שבת בשבת, ובלבד שיקרא ק"ש בזמנה אחרי צאת הכוכבים. והשיג הראב"ד שאין ראוי לעשות כן אלא לצורך שעה, שהלא צריך לסמוך גאולה לתפלה.

"אמנם נראה בשני האופנים שכתב הרמב"ם אינו צריך לסמוך גאולה לתפלה, במתפלל תפלת ערבית של שבת בער"ש, אע"פ שמתפלל בחול, שהרי לדעת הרמב"ם אין דין תוספת שבת, מ"מ אינו צריך לסמוך גאולה לתפלה, כיון שבתפלת שבת אין בה בקשת צרכיו, ורק בתפלה שיש בה בקשת צרכיו יש חיוב לסמוך גאולה לתפלה. ובמתפלל של מוצאי שבת בשבת, אע"פ שיש בתפלה זו בקשת צרכיו, שהרי מתפלל תפלה של חול, מ"מ אינו צריך לסמוך גאולה לתפלה, כיון שעצם היום הוא יום שבת, ולא יום צרה הוא לכן אינו צריך לסמוך גאולה לתפלה" עכ"ל.

ע' ב'אמת ליעקב' [ברכות דכ"ו ע"א ד"ה וצריך לומר] וב'מנחת אליהו' [ח"ג סימן ג' אות ג'] שהאריכו בכל הנ"ל.

ג. בדין זה דסמיכת גאולה לתפלה אינו אלא בזמן ששניהם רמיין עליו. [ע' י עמודה ב שורה א]

כדברי רבינו כתב ה'ערוך השולחן' [בסי' רל"ו סי"א], "די"ל דהרמב"ם ס"ל דדוקא כשהגיע זמן קריאת שמע, דאז החיוב להסמך גאולה לתפלה, אבל לא כשלא הגיע הזמן עדיין, כן כתב אחד מהגדולים [שאגת אריה סימן ג']".

ד. כתב השאג"א מהא דדף ל', התם אכתי לא הגיע זמן ק"ש ואפי"ה אית בה

משום סמיכת גאול"ת. [ע' י"א עמודה א שורה כ"א]

בספר 'נועם ירושלמי' [ברכות דף נ' ד"ה אך לקמן] אחרי שהביא את קושית ה'שאגת אריה' כתב לתרץ וז"ל: "אך לקמן בפרקין וכן בירושלמי [פ"ק דברכות] הארכת בזה דיש חילוק בין סמיכת גאולה לתפילה דשחרית ובין סמיכת גאולה לתפילה של ערבית. והענין הוא דתפילת שחרית הוא מתוך שתפילת שחרית הוא מצוה וחובה על האדם ע"כ אף עפ"י דלא מטא זמן ק"ש, אעפ"כ אינו יכול להתפלל מחמת שצריך להמתין עד זמן ק"ש כדי שיוכל לסמוך גאולה לתפילה, ויצא ידי חובת סמיכת גאולה לתפילה. אבל תפילת ערבית דקיי"ל דהוי רשות, א"כ לא שייך שהחוב הוא על האדם לסמוך גאולה לתפילה של ערבית כיון דתפילת ערבית בעצמה הוי רשות, אלא דהחוב הוא אם מתפלל שיסמוך גאולה לתפילה [וכמו שכתבו התוס' בברכות [דף ד'] בד"ה אמר ר' יוחנן, דאף דר"י סובר שצריך לסמוך גאולה לתפילה אעפ"כ יכול לסבור תפילת ערבית רשות].

"וע"כ כיון דאינה חובה על האדם לסמוך גאולה לתפילה אלא דאם מתפלל צריך שיסמוך גאולה לתפילה, וע"כ זהו דוקא אם מטא זמן ק"ש אבל קודם דמטא זמן ק"ש, א"כ יכול להתפלל כיון דלא מטא עדיין זמן ק"ש, ואינו מחויב להמתין עד זמן ק"ש בכדי שיוכל לסמוך גאולה לתפילה כמו שהוכחתי מהא דברכות [דף ל'], דהתם הוא בתפילת שחרית דחובה להתפלל ולסמוך גאולה לתפילה, ע"כ צריך שימתין עד דמטא זמן בכדי שיסמוך גאולה לתפילה, משא"כ בתפילת ערבית שהיא רשות, ואין החיוב על הגברא רק על התפילה אם מתפלל" עכ"ל, וע"ש עוד שהאריך.

וע' בדברי ה'מנחת אליהו' [חלק ג' סימן ג' אות ב'] ובספר 'ישורון' [חלק ג' עמוד ש"ע] שהאריכו בחילוק בין שחרית לערבית.

ה. מיירי לאחר עה"ש הרי כבר הגיע זמן ק"ש, דבדיעבד יצא כשקראה לאחר

שעלה עה"ש. [ע' י"א עמודה א שורה כ"ט]

לכאורה אפשר להסביר דעת ה'שאגת אריה' שלא חילק כדברי רבינו בין לא הגיע הזמן בכלל לפני השקיעה, לבין אחרי עלות שבדיעבד יצא, בגלל שלכתחילה לא מתפללים לפני הנץ החמה אפילו שבדיעבד תפילתו תפילה, אבל לא נקרא הגיע הזמן בשביל סמיכת גאולה לתפילה, ודו"ק.

ו. דהנה בעיקר ענין סמיכת גאול"ת יל"ע, אם זהו צורך התפלה, או שזה צורך הברכת הגאולה. [ע' י"א עמודה ב שורה ב]

כתב בספר 'דברות יוסף' [ברכות דף ד' ע"ב אות ב'] "ונראה שזה תלוי בב' ביאורי ה'רבינו יונה' בביאור ענין זה שצריך לסמוך גאולה לתפילה, שבדף ב' ע"ב מדפי הרי"ף כתב שיש להקשות וכי מפני שסומך גאולה לתפילה יש לו שכר כ"כ שיהיה בן העוה"ב, ואומר מורי הרב שהטעם שזוכה לשכר גדול כזה מפני שהקב"ה כשגאלנו והוציאנו ממצרים היה להיותנו לעבדים שנאמר כי עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים, ובברכת גאל ישראל מזכיר בה החסד שעשה עמנו הבורא, והתפילה היא עצמה עבודה כדאמרינן ועבדתם את ה' אלקיכם זו היא תפילה, וכשהוא מזכיר יציאת מצרים ומתפלל מיד מראה שכמו שהעבד שקנה אותו רבו חייב לעשות מצות רבו כן הוא מכיר הטובה והגאולה שגאל אותו הבורא ושהוא עבד ועובד אותו, וכיון שמכיר שהוא עבדו מפני שגאלו ועשה רצונו ומצוותיו נמצא שבעבור זה זוכה לחיי העוה"ב.

"וא"כ לפי זה ענין סמיכת גאול"ת זה שע"י שאנו סומכים את התפילה שהיא עבודה לברכת גאולה, אנו מראים במה שאנו עובדים את ה' ע"י התפילה, שאנו עבדי הקב"ה ומכירים בטובה שהודינו להקב"ה עליה בברכת גאולה שהיא מה שגאל אותנו ממצרים כדי שנהיה לו לעבדים. ולפי זה סמיכת גאול"ת זה לצורך ברכת הגאולה שע"י שאנו סומכים גאול"ת אנו מראים בזה שאנו מכירים להקב"ה על הטובה שהודינו להקב"ה עליה בברכת הגאולה שזה מה שיצאנו ממצרים ונהיינו עי"כ לעבדים, ואנו מכירים מהודאה ובשבח שהוזכרנו בברכת הגאולה ועי"כ הברכת גאולה יותר משובחת ומקובלת בשמים והו"ל הסמיכת גאול"ת לצורך ברכת הגאולה.

"ועוד כתב רבינו יונה לבאר את חשיבות סמיכת גאול"ת, שזה מפני שכשמזכיר את גאולת מצרים ומתפלל מיד הוא מראה שבטוח בה' בתפילה כיון שמבקש ממנו צרכים שמי שאינו בטוח בו לא יבקש ממנו כלום. וכן נראה בשמו"ר בפרשת בא אל פרעה שאומר שם כשראו ישראל הנסים והנפלאות שהיה עושה עמהם הבורא שלא כטבעו של עולם, בטחו בו ועל זה נאמר וירא ישראל וגו', וכיון שמזכיר עכשיו אותה הגאולה שבטחו אבותינו בה' והצילם ומתפלל מיד נמצא שגם הוא בטוח בו שיענה אותו כמו שענה לישראל בעבור שבטחו בו, ומפני זה מזכיר אותה הגאולה ומתפלל מיד. והבטחון הוא עיקר היראה והאמונה, ולפיכך זוכה בסיבתו לחיי העולם הבא.

"ומתבאר בפירוש השני של רבינו יונה שענין סמיכת גאול"ת זה שע"י שסומך תפילה לברכת הגאולה שהודה בה על גאולת מצרים, מראה בזה שיש לו בטחון שכמו שהקב"ה גאל את בני ישראל ממצרים וקיים הבטחתו להם בעבוד מה שבטחו בו, גם יענה לו הקב"ה לתפילתו שמתפלל כעת ולבקשותינו שמבקש כעת בתפילה זאת. ולפי זה סמיכת גאול"ת זה לצורך התפילה שע"י שסומך את התפילה לברכת הגאולה הוי תפילתו משובחת ומקובלת יותר בשמים משום שע"י כך מראה שבטוח שתתקבל תפילתו, ותפילה שמתפלל אותה בבטחון שתתקבל חשובה ומקובלת יותר בשמים, ותתקבל תפילתו יותר ע"י שסמכה לברכת גאולה" עכ"ל. ועי' ב'שלמי יוסף' [ברכות ס' ח' אות א'] שכך כתב.

ז. רב אשי מצלי בהדי צבורא ביחיד מיושב, כי הוה אתי לביתיה הדר ומצלי

מעומד. [ע' י"ב עמודה ב שורה כ"א]

בשו"ת 'פרי יצחק' [חלק ב' סי' א' ד"ה אולם] כתב על סוגיא זו וז"ל: "אולם באמת בלא"ה צריך ביאור, אי נימא דמדינא צריך לחזור ולהתפלל אח"כ מעומד א"כ התפלה הראשונה אינה תפלה כלל, והוי כמי ששכח לומר טל ומטר דמחזירין אותו והוי תפלה הראשונה לבטלה. א"כ איך כתבו דרב אשי משום סמיכות גאולה לתפילה התפלל מיושב. וכן להתוס' כל ההולך בדרך מתפלל מהלך, כיון שצריך אח"כ מדינא להתפלל שני מעומד א"כ תפלה הראשונה אינה תפלה כלל, ולכאורה הוי לבטלה וא"א כלל להתפלל מהלך או מיושב לפ"ז [ועיי' ברמ"ע מפאנו (שם) שהוכיח באמת דא"צ לחזור מדינא דאל"ה לא היה ר"א מצלי מיושב כלל].

"ובע"כ צ"ל דודאי דגם תפלה מיושב הוי תפלה מדינא ולא הוי לבטלה, אלא דמ"מ כיון דמיושב א"א לכיון צריך לחזור ולהתפלל אח"כ מעומד לכיון את לבו ובתורת חובה. והנה הרא"ש [סי' כ"א] כ' דאם לא כיון באבות צריך לחזור ולהתפלל, והביא ראיה מהא דאמרין בשלהי תפלה"ש [ברכות ל' ב'] א"ר יוחנן אנא ראיתי לר' ינאי דצלי והדר צלי, א"ל ר' ירמיה לר' זירא ודילמא מעיקרא לא כיון דעתו ולבסוף כיון דעתו, הרי דאם לא כיון לכה"פ באבות צריך לחזור ולהתפלל, וכ"כ תה"י ז"ל דבאבות אף בדיעבד בעי כונה, ופסק כן הטור ושו"ע סי' ק"א [סעיף א']. אלא דמ"מ כתבו דהאידנא אין חוזרין בשביל חסרון כונה שגם בחזרה קרוב הוא שלא יכוין ולמה יחזור, עכ"פ נראה דבכ"ז תפלה בלא כונה לא הוי כברכות לבטלה לגמרי, ואף דמדינא צריך לחזור ולהתפלל אח"כ" עכ"ל.

וע' ב'שלמי יוסף' [ברכות, סימן ח' אות י'] שהאריך ביסוד זה, וכתב ליישב ראית רבינו מהסוגיא שסמיכת גאולה לתפילה זה דין בגאולה, וז"ל: "ולפ"ז נראה דאין מכאן ראייה דדין הסמיכה הוא ממעלת הגאולה וכמש"כ בקה"י, דאף אי הוי ממעלות התפילה שיסמכו לה גאולה א"ש. דתפלתו הראשונה של רב אשי אף שהיתה ללא כוונה מ"מ שם תפלה בה ויוצא בה יד"ח תפלה שלא בכוונה, ולכך יש בה מעלה בתפלה זו שסמך לה גאולה" עכ"ל.

ה. דברי תר"י שכתב שאסור להתפלל בדרך כשהוא מהלך וכדאמרינן בד"ל

צ"ע. [ע' י"ג עמודה א שורה ל"א]

כקושית רבינו על רבינו יונה הקשה ה'פרי יצחק' [חלק ב' סי' ב' בד"ה אולם] "אולם באמת קשה לדעת הרר"י מהא דאמרינן שם, מ"ס תפלה מעומד עדיף ומ"ס מסמך גאול"ת עדיף, הרי דמתפלל בדרך במהלך. ואין לומר דלדידיה פליגי בהשכים לישב בקרון ובספינה דמתפלל כשהוא יושב, דהא להרר"י ז"ל גם במיושב יכול לכוין וכמש"כ בעצמו דישיבה לא גרע מעמידה, וכן אין לומר דהפלוגתא הוא במה שהקרון והספינה הולכים וכמהלך דמי מצד תנועת העגלה, א"כ תיפשט מינה דגם לענין תפלה רכוב כמהלך דמי, וצ"ע כעת" עכ"ל.

סימן ג

בענין אין תפילתו של אדם נשמעת אלא עם ציבור

א. וכוונתם הוא להא דאמרינן התם בברכות, תניא אבא בנימין אומר אין תפלתו של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת. [ע' י"ג עמודה ב שורה ל"א]

אבל ב'מרמי שדה' (ע"ז ד"ד ע"ב תד"ה כיון) כתב, "אבל אינה נשמעת אלא במקום שהציבור מתפללין כדאמרינן בפ"ק דברכות כו', עי' מש"כ בהע"ש סי' ח' אות ז', שכיוונו להא דרשב"י שאמר אין תפלתו של אדם נשמעת אלא עם הציבור, דלא כהצל"ח והגרע"א בברכות דף ו' א' עיי"ש".

מבואר מדבריו שכוונת תוס' זה לגמ' בדף ח' ע"א. וכיוון בדבריו לדברי 'תוספות רבינו יהודה' שירליאן [ברכות דף ז' ע"ב ד"ה א"ל] שכתב בשם ר"ת על הגמ' בע"ז, וז"ל: "והא דאמר הכא שנשמעת בשעה שהציבור מתפללים ומשמע דהיינו דווקא בעיר וכו'".

מבואר שהק' מהגמ' בדף ח' ע"א ע"ש. ויבואר בהערה ה' ע"ש.

ב. לולי דברי התוס' היה אפשר לחלק בין עשי"ת לשאר ימות השנה. [ע' י"ד עמודה א שורה ג]

ליישב דעת התוס' למה לא תירצו כדברי רבינו, כתב בחת"ס (דרשות ח"ג עמוד י"ג ד"ה תוס' - הובא בהוצ"ח ע"ז דף ד' ע"ב), וז"ל: "יש לדקדק אמאי לא הוקשה להתוס' כן תיכף כשאמר לא ליצלי איניש בריש שתא ביחיד, מאי שנא ג' שעי קמייתא דריש שתא משאר כל ימות השנה דלעולם אין תפלת יחיד נשמעת. ויש לומר עפ"י מה דאיתא במס' ראש השנה י"ח ע"א אמר ר' שמואל בר אבוןא משמיה דרבי גזר דין דציבור אעפ"י שנחתם נקרא מדכתיב בכל קראנו אליו [דברים ד' ז'], ומסיק התם דגבי יחיד כתיב דרשו ה' בהמצאו קראוהו בהיותו קרוב [ישעיה נ"ה, ו'] דאיכא זמן שאינו קרוב והיינו בכל השנה חוץ מעשרה ימים שבין לראש השנה ליום הכפורים ע"ש.

"ואם כן אתי שפיר, בלא זה לא קשה מדי דאפשר לומר דר' יוסף לא מבעיא קאמר, לא מבעיא בשאר ימות השנה אין תפלת יחיד נשמע כלל, אלא אפילו

בראש השנה שהוא יום ראשון לעשרת ימי תשובה שתפלת יחיד נמי נשמע, מכל מקום בג' שעי קמייתא לא יתפלל משום דאיכא חרון ולק"מ. אבל השתא דמסיק דאף בהני ג' שעות מהני כשהציבור מתפללין במקום אחר, אם כן שמע מינה דזה מקרי מתפלל עם הצבור, קשה שפיר דאמרינן בברכות [ו' ע"א] אין תפילתו נשמעת אלא עם הצבור ממש, ונראה להו לדוחק לחלק עדיין בהנהיג' שעי' בין ראש השנה לשאר ימות השנה, כיון דלא הוי אז עת רצון מאי אולמייהו ודו"ק".

ג. עי' לשון הרמב"ם ז"ל פ"ב מתשובה ה"ו. [ע' י"ד עמודה א שורה י"ז]

וז"ל הרמב"ם: "אע"פ שהתשובה והצעקה יפה לעולם, בעשרת הימים שבין ראש השנה ויום הכפורים היא יפה ביותר ומיד היא מתקבלת שנאמר דרשו ה' בהמצאו קראוהו בהיותו קרוב. במה דברים אמורים ביחיד, אבל בצבור כל זמן שעושין תשובה וצועקין בלב שלם הן נענין שנאמר כה' אלקינו בכל קראנו אליו".

ד. המחצה"ש כתב החילוק בין אינה נדחית שר"ל שהתפלה מקובל ברצון למעלה, אבל אין ממלאין בקשתו, ונשמעת עושין רצונו. [ע' י"ד עמודה ב שורה י"א]

כדברי ה'מחצית השקל' מבואר גם בשל"ה [בפרשת בשלח אות ל"ה - הוצ"ח חלק ה' עמוד תכ"ו], "אמנם לפי האמת לאמתו אני אומר, שאין הכוונה במה שאמרו שתפלת רבים אינה חוזרת ריקם, שהכוונה יהיה שהשם יתברך עושה רצון המתפללים, רק הכוונה היא שהתפלה היא מרצה ומקבלת להשם יתברך כשאר המצוות עשה שאדם מקיים. עושה סכה ונוטל לולב וכיוצא בזה הנה המצוה היא נחת רוח לפני יתברך ועושה בה רשם למעלה ושכרו שמור, כי שכר מצוה בהאי עלמא ליכא [קידושין ל"ט ב'], ולפעמים אוכל פרות בעולם הזה. כן התפלה היא מצוה עשה, כמו שנאמר [דברים י"א י"ג] "ולעבדו בכל לבבכם" איזו עבודה שהיא בלב הוי אומר זו תפלה [תענית ב' א']. ותפלת היחיד לפעמים היא חוזרת ואינה ריח ניחוח, אבל תפלת רבים רצויה ומקבלת ונעשית עטרה ממנה, והיא שמורה עד לעתיד לתן שכר. אבל אין מן ההכרח שיעשה עתה השם יתברך רצון התפלה, רק היא ככל מצוות עשה שאדם עושה ושכר מצוה שמור הוא, ומהתפלה נעשית עטרה".

ה. וענין זמן שהצבור מתפללין, נראה דהיינו זמן שהצבור שבעירו מתפללים.

[ע' ט"ו עמודה א שורה י"ג]

כדברי רבינו כתב ה'מרומי שדה' [ברכות דף ז' ע"ב ד"ה ולימא] וז"ל: "משמע דבעינן דוקא ציבורא דמתא, דהא א"א שלא יהא ציבור באיזה עיר שמתפללים, וכן לענין שמתענין עי' באו"ח רס"י תקס"ח, אלא דציבורא דמתא בעינן" עכ"ל. וע"ש שהק' על זה.

וכך כתוב ב'תוספות רבינו יהודה שירליאון' [ברכות דף ז' ע"ב ד"ה א"ל] "פי' רבינו יעקב בפ"ק דע"א גבי לא ליצלי איניש צלותא דמוספי בתלת שעי קמייתא בריש שתא ביחיד וכו' עד אי הכי אפילו בצפרא נמי, ומשני כיון דאיכא דמצלו בההיא דעתא לא מדחי, פי' משום מקום. והא דאמרינן הכא שנשמעת בשעה שהצבור מתפללים ומשמע דהיינו דווקא בעירו, מ"מ אהני מה שהצבור מתפללים בשום מקום דלא מדחי ולא מפקיד דינא עליה. אבל לענין עת רצון צריך שיתפלל בשעה שהצבור מתפללין בעירו, ואם מצלי עם הציבור כ"ש דעדיף טפי" עכ"ל.

מבואר מדבריו שיש שלוש דרגות, דרגא הכי טובה זה עם הציבור ממש. דרגא ב' זה באותו עיר בזמן התפילה וזה הגמ' בברכות דף ז' ע"ב. ועוד דרגא שלישית זה בזמן התפילה אפילו של עיר אחרת וזה מועיל שלא תדחה.

מבואר מדבריו שזמן שהציבור מתפללים זה באותו עיר כדברי רבינו, אבל מצד שני מבואר דלא כרבינו בזה שהתוס' בע"ז התכוונו להגיד שמועיל אפילו שלא בעירו שהתפילה לא תידחה, ולא כמו הגמ' בברכות בזמן שהציבור מתפללים שמועיל בעירו אפילו להתקבל, לכאורה דלא כרבינו שהבין שהגמ' בע"ז זה אותו גמ' בברכות ושתייהם מדובר באותו עיר ולא מתקבל ולא נדחה. דקשה על רבינו למה בגמ' בברכות כתוב זמן שהציבור מתפללים ובגמ' ע"ז לא כתוב זמן שהציבור מתפללים, וכבר הקשה כן ה'מרומי שדה' [ברכות דף ז' ע"א ד"ה ולימא].

ו. וענין זמן שהצבור מתפללין, נראה דהיינו זמן שהצבור שבעירו מתפללין.

[ע' ט"ו עמודה א שורה י"ד]

כדברי רבינו כתב ב'אפיקי מגינים' [או"ח סי' צ' ביאורים אות ח'], ק"ל הא לעולם הוא שעה שהצבור מתפללין, דאין לך שעה ביום שלא יתפללו איזה צבור בכל העולם, דהא כל שעה ושעה הוא ערב במקום אחד ובוקר במקום אחד עמ"ש סי' א', וא"כ אמאי הוצרכו הפוסקים להזהיר שיתפללו בזמן שהצבור מתפללים, וי"ל דר"ל בזמן שהצבור שבעיר הסמוכה אליו מתפללים דבני אדם הדורים ביישובים נוסעים לאותו העיר שסמוכה לה ביותר. מיהו נראה דדוקא כשדר בתוך תחום

העיר נגרר בתר העיר אבל אם הוא חו"ל לא, ועס"י תצ"ו ס"ג דכן הדין לענין חומרי מקום שהלך לשם.

"ואפשר דאפילו חו"ל אם הוא נראה לעיר נגרר ג"כ בתרייהו, וכדמצינו ברפ"ק דמגילה דנראה אע"פ שאינו סמוך נידן כבן כרך, וכה"ג מצינו שם ט' ע"ב דבשילה אוכלין ק"ק בכל הרואה. ונראה דה"ה בכל דבר דאמרינן דהיחיד נגרר בתר הצבור גם יחיד הדר בישוב הסמוך לעיר בתוך תחום שבת נגרר אחריהם, כגון לענין שבת דלאחר שקבלו אנשי העיר עליהם שבת נמשך גם הוא אחריהם עס"י רס"ג סי"ב. וכן לענין מ"ש בסי' רצ"א ס"ב ובמ"א סק"ד ובס' תקנ"א מ"א סקכ"ו וביו"ד סי' קצ"ו וסס"י שע"ה ובפ"ת רס"י ת' בשם ת' ש"צ וכיוצ"ב, בכל אלו גם יחיד הדר בישוב סמוך לעיר הדין כן וכדמשמע בירושלמי הנ"ל. אבל ישובים הרחוקים מהעיר אינם נגררים להעיר ולא שייך לומר בזה שיתפללו בזמן שהצבור מתפלל, דלעולם הוא בזמן שהצבור מתפלל כמש"ל עכ"ל.

סימן ד

בפלוגתא דתנאי בזמן אכילת פסחים

א. והרי פשוט דמצות סיפור יצי"מ אינו אלא בזמן פסח, ולמד"א פסח עד חצות גם מצוות סיפור יצי"מ אינו אלא עד חצות. [ע' ט"ו עמודה ב שורה כ"ב]

מה שפשיטא ליה לרבינו והביא ראייה מהמכילתא שלר"א זמן סיפור יציאת מצרים זה עד חצות, יש אחרונים שלא למדו כן.

בספר 'עמק יהושע' [חלק ב' דרוש י"א] כתב, "וע"ז מביא ראייה שאין ענין ספור י"מ בכדי שע"כ נדע כונת המצה ומצה שאנו אוכלים על שום שלא הספיק בצקת אבותינו להחמיץ, אלא דספור י"מ הוא מצוה בפני עצמה מהא דמעשה בר' אליעזר ור' יהושע כו' שהיו מסובין בבני ברק והיו מספרים בי"מ כל אותו הלילה, והרי אמרינן בפ"ק דברכות [דף ט'] ואכלו את הבשר בלילה הזה ר"א ב"ע אומר נאמר כאן בלילה הזה ונאמר להלן ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה מה להלן עד חצות אף כאן עד חצות, א"ל ר"ע הלא כבר נאמר בחפזון עד שעת חפזון.

"ואמרינן התם דהני תנאי כהני תנאי דתני [שם] תזבח את הפסח בערב כבוא השמש כו' ר"א אומר בערב אתה זוכה וכבוא השמש אתה אוכל ומועד צאתך ממצרים אתה שורף, ר' יהושע אומר בערב אתה זוכה כבוא השמש אתה אוכל ועד מתי אתה אוכל והולך עד מועד צאתך ממצרים, והרי פליגי הני תניא בזה דר' אליעזר וראב"ע סוברים דאינו נאכל אלא עד חצות, ור"י ור"ע סברי דנאכל כל הלילה. ואפ"ה כל אותן החכמים דהיינו ר"א ור"י וראב"ע ור"ע היו מספרים בי"מ כל אותו הלילה עד שבאו תלמידיהם ואמרו להם רבותינו הגיע זמן ק"ש של שחרית.

"אע"ג דלדעת ר"א וראב"ע אין הפסח נאכל אלא עד חצות, וכה"ג במצה נמי בהא אמרינן בפ' בתרא דפסחים [דף ק"כ] אמר רבא אכל מצה בזמן הזה אחר חצות לר"א ב"ע לא יצא י"ח וא"כ למאי ספרו בי"מ כל אותו הלילה, אלא ודאי דלא שייך זה לענין אכילת מצה, דמצות ספור י"מ הוא מצוה בפני עצמו".

וכ"כ בחת"ס [קידושין ל"ח ע"ב ד"ה מעשה], וב'התעוררות תשובה' [ח"א ס' רע"א].

ב. א"א לומר שדין סיפור יצי"מ כדין זמן אכילת פסחים דהא בהאי מעשה היה נמי ר"א וראב"ע דסברי דהפסח נאכל עד חצות. [ע' ט"ז עמודה א שורה ז]

לישב ראייה זו כתב בהגדה בפירוש ר"י בן יקר' [בד"ה אפילו כולנו]: "ואפילו כולנו יודעים את התורה, כלומר שלא יחסר ממנו לא תלמוד ולא אגדה וכל ענין יציאת מצרים הכל תקוע בלבנו וזהו יותר מחכמים ונבונים, אעפ"כ מצוה עלינו. ולכך אמר ר' אליעזר "עד חצות" לפי שמצות פסח אינה אלא עד חצות. ולפי שיש בני אדם שאינם חפצים לדרוש כל כך ואומרים כבר הגיע חצות ואיפשר שלא הגיע, לא רצה המסדר הזה להזכיר "עד חצות" שהרי מביא מיד מעשה בר' אליעזר עצמו שאמר עד חצות והיה עם ר' יהושע ור' אליעזר וסיפורו ביציאת מצרים כל הלילה, ולפי טרדתו היה סבור שלא עבר חצות, כל שכן שיש בני אדם שיאמרו מחמת טרדת בטלנותם כבר הגיע ואפשר שלא הגיע".

מבואר מדבריו שר' אלעזר שסיפר כל הלילה בגלל שלא שם לב שעבר חצות, והיה שקוע בסיפור עד כדי כך שהגיע זמן קריאת שמע.

ג. נראה כיון שכבר הזכיר יצי"מ קודם, שוב ליכא מצוה להוסיף ולהרבות. [ע' ט"ז עמודה א שורה כ"ב]

אבל בהגדה של פסח - 'אמרי שפר' [לבעל הנצי"ב] כתב [בד"ה וכל המרבה] שגם בזכירה של כל השנה אם מוסיף הכל מצוה, וז"ל: "דאפילו בכל יום איכא מצות זכירת יציאת מצרים והרי גם לזו המצוה אין שיעור אלא שיוצאים בזכירה כלשהי, ומכל מקום אפשר להרבות בזכירה. וכמו שיוצאים ידי חובת מצה בכזית, ומכל מקום כל זמן שאוכל לשם מצוה הרי זו מצות עשה, וכמו כן מבואר בירושלמי חגיגה [ה' א'] והובא בתוספות שם [ח' ב' בד"ה חוזר ומקריב] דכל זמן שמביא חגיגה דוחה יום טוב, ולעולם הוא מוסיף והולך ודוחה יום טוב עד שיאמר שאין בדעתו להוסיף".

וזה כוונת רבינו שכתב בסוגריים "ועי' מש"כ בעה"י לקמן בס' י", שלקמן הביא את דברי הנצי"ב ב'עמק שאלה' שכתב יסוד זה שכל מה שמרבה במצוה זה גם מצוה.

ד. בני ברק הוא אתריה דר' עקיבא, וקיי"ל דנותנים עליו חומרי המקום שבא לשם. [ע' ט"ז עמודה א שורה ל"ד]

ב'קהילות יעקב' [ח"ה סי' מ"ד] הוסיף רבינו עוד בזה, וז"ל: "ואע"פ שגם לרע"ק אינו חיובא לספר כל הלילה רק מצוה להרבות, מ"מ אילו היה ראב"ע פורש משאר החכמים שהאריכו היה כהוכחה דנוהג דלא כרע"ק ואיכא טעמא דמפני המחלוקת. ויש לפלפל עיין ר"פ מקום שנהגו.

ה. זה תקנ"ח דכשחל עליו המצוה בסיפור יצי"מ אז יהא מרבה בזה ואפילו לאחר זמן חיובו. [ע' ט"ז עמודה ב שורה י"ג]

כדברי רבינו כתב ב'משך חכמה' [סו"פ בא, י"ג י"ד] וז"ל: "ובזה מדויק לשון המסדר בהגדה 'וכל המרבה לספר ביציאת מצרים' [פירוש אפילו יותר מן החיוב] 'הרי זה משובח' - מעשה ברבי אליעזר ור' יהושע וכו' שרבי אליעזר סובר שפסח נאכל עד חצות, ור' יהושע סובר כל הלילה [פסחים שם] שהיו מספרים [כולם] כל הלילה ביציאת מצרים, אף יותר מחיובו הרי זה משובח, ודו"ק".

ו. וצריך ביאור מהו הענין שאמרה תורה דדין שריפה הוא בבוקר, הרי לר"א כבר נעשה נותר מחצות. [ע' ט"ז עמודה ב שורה מ]

על גוף השאלה תירץ ב'בנין שלמה' [סי' ל' ד"ה ואמנם] "ואמנם לע"ד יש ליישב, די"ל דהכתוב בא לאשמועין דהוא זמן שריפה. ונ"מ לענין דיכול לשרוף ע"י עובד כוכבים דאמירה לעובד כוכבים אינה אלא שבות בעלמא אבל מה"ת מותר. והא דכתב רחמנא בפרשת בא עד בוקר ודרשינן ליתן בוקר שני לשריפתו, היינו דהתורה הוצרכה לאשמועין פעם אחת דאסור לשרוף ע"י ישראל, דאי לא הוי כתיב בשום מקום בתורה דשריפת נותר אינו דוחה יו"ט, לא הוי ידעין כלל, והוא דעשה דחי ל"ת ועוד דהא אמרינן מתוך, ובהדיא אמרינן בפסחים [דף ה'] דלמאן דאמר דאמרינן מתוך מותר לשרוף חמץ ביו"ט ואף שאסור ליהנות בו, וע"כ דנותר גזה"כ הוא, והלכך בעינן קרא. אבל הכא כפ' ראה בא הכתוב לאשמועין דאף דאסור לשרוף ע"י ישראל, מ"מ יכול לשרוף הנותר ביום ט"ו ע"י א"י, דע"י א"י נמי מקיים המצוה בזה, דאין המצוה רק שיהא נשרף ויהא כלה מן העולם ולא בעינן בזה השליחות כלל. וכן דעת השל"ה לענין שריפת חמץ וכמו שכתב המג"א בשמו בסי' תמ"ו".

ז. אבל גבי קרבן פסח דמיירי ביו"ט, וא"א לפרש אתה שורף לומר שבבוקר ישרפנו, וקרא אתה דנעשה פסול. [ע' י"ז עמודה ב שורה י"א]

כדברי רבינו כתב ה'מרומי שדה' [בד"ה שם ביום]: "כפירש"י שהגיע זמן שריפה, אלא שאין שורפין קדשים ביו"ט. ונ"מ מזה דאמרינן דבליילה לא הגיע זמן שריפה, שלא נעשה נותר ואין בו מחשבת פיגול. והכי תניא בתוספתא דפסחים סופ"ה פסח אינו נאכל אלא עד חצות, ואין חייבין עליו משום נותר, ואין מחשבה פוסלת בו משום פיגול עד שיעלה עמוד השחר. ואתיא אליבא דר' אלעזר בן עזריה, כדמוכח מלשון אינו נאכל אלא עד חצות. וכדיוק הגמרא בלשון משנתנו

בפרק איזהו מקומן, וכ"כ באו"ז הגדול ה"פ סוס"י רל"א. ולשון התוספות אינו מדויק מש"כ ולא לשורפו בלילה כדקא אמרינן ביום אתה שורפו כו'. "דאי לשריפה ממש, הא גם ביום אין שורפין משום יו"ט. ואי לענין זמן שריפה ולהגיע לידי נותר ופיגול, אינו תלוי במה שלא נשרף בלילה. שהרי שלמים אחר שני ימים ג"כ אינו נשרף בלילה, ומכ"מ הא קיי"ל כר' יוחנן בזבחים דף נ"ו דהוי נותר. והמחשב בו חייב משום פיגול, כיון דאינתיק ליה מאכילה. אלא כך יש להסביר דאפילו לא היה הדין דאין שורפין קדשים בלילה, מכ"מ לא היה פסח נשרף עד הבקר משום דלא הוי נותר".

ח. הא דפסח אינו נאכל אחר חצות, אינו מסוג איסור נותר, אלא שכך דין הפסח מעיקרו שאינו נאכל אלא א"כ יש קיום מצות פסח. [ע' י"ז עמודה ב שורה כ] כדברי רבינו כתב ב'חידושי הגרי"ז' [זבחים דף ט' ע"א ד"ה ונראה] בשם הגר"ח: "ונראה לומר [בשם הגר"ח] דהא דאין הפסח נאכל אלא עד חצות, אין זה דין בקרבן עצמו, דמצד הקרבן זמנו ליום ולילה, וזמן חצות דנתנה תורה הוא דין במצות אכילת קרבן פסח. כמו דאמרינן שאינו נאכל אלא בלילה ואינו נאכל אלא צלי, דודאי אין זה דין בקרבן עצמו, אלא הוא דין בקיום המצות עשה של אכילת הפסח, כן גם זמן חצות הוא דין בקיום המצוה, ולא זמן של אכילת הקרבן. ולכן במותר הפסח כשנעשה שלמים לא נשאר עליו אלא דיני הקרבן דפסח ולא דיני אכילת הפסח, ולכן נאכל ליום ולילה. ולפי"ז לא תהא מחשבה פוסלת בפסח אלא אם חשב להקטירו עד אחר עמוד השחר. וגם לא יעשה נותר אלא עד אחר עמוד השחר דפיגול ונותר, הוא דין בהקרבן ומצד הקרבן הלא זמנו עד הבוקר" עכ"ל. ע"ש עוד שהאריך.

סימן ה

בענין ספק ברכות

א. כתב המהרש"א דלא שייך לומר ספק ברכות, להקל בברכת הנהנין, שאסור לאכול בלי ברכה. [ע' י"ח עמודה ב שורה ג]

והמהרש"א לשיטתו [ברכות דף ל"ה ע"א, חידושי אגדות ד"ה ל"ק כאן], "ל"ק כאן קודם ברכה כו'. וענינו כי הכל ברא לכבודו ליתן לו כבוד מעין ברכותיו אבל ליהנות בלא ברכה אין כאן כבודו ועדיין שלו הוא. ומה שפירש"י גבי כאילו גוזל להקב"ה את ברכותיו כו', א"צ אלא גוזל ממש להקב"ה אותו דבר שאוכל ונהנה ממנו דקודם הברכה שלו הוא" עכ"ל. מבואר שלפני הברכה האוכל של הקב"ה וצריך ברכה להתיר באכילה. וכדברי המהרש"א מבואר ב'ריטב"א' [ברכות דל"ה ע"א ד"ה אלא סברא], "אלא סברא הוא אסור שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה, פי' משום דכתיב לה' הארץ ומלואה כדלקמן, והיאך יטול אדם מה שאינו שלו ולא יטול ממנו רשות". עכ"ל.

אבל דעת רש"י נראה בשני מקומות שחולק וסובר שלא נקרא שגוזל לפני הברכה את האוכל, המקום הראשון בדף ל"ה ע"ב ד"ה "גוזל להקב"ה - את ברכתו" עכ"ל רש"י. משמע שלא גוזל האוכל. ומקום שני בל"ה ע"א ד"ה "אלא סברא - הוא דכיון דנהנה צריך להודות למי שבראם" עכ"ל, ולא כתב [כהריטב"א] שגוזל את אוכל אם לא מברך, משמע שלא גוזל.

ב. כתב רעק"א שאין חילוק בין נתיר לו לברך ולאכול לבין לא נתיר לו לברך ולאכול, דממ"נ ברכה אחת היא לבטלה. [ע' י"ח עמודה ב שורה י"ג]

ויש הבדל גדול בין ב' ביאורי רעק"א, דבספרי 'שלמי ניסן' [כיצד מברכים ס' ב' אות א'] כתב על דברי הגרעק"א בשו"ע וז"ל: "ונראה דלפי דברי רעק"א נמצא דכל הך דינא דמספק צריך לחזור ולברך היינו דוקא דומיא דהך דפתח בחמרא, וכיון שממ"נ יהיה ברכה אחת לבטלה מש"ה יכול לחזור ולברך. אבל אם כבר אכל וכעת עומד בתוך הסעודה ואינו זוכר אם בירך או לא, לא יוכל לחזור ולברך. דמה שבירך בתחילה אפילו אם כעת לא יאכל יותר לא הוי ברכה לבטלה שהרי אכל,

וא"כ כל הספק הוי כעת אם יכול לאכול או לא, אם יחזור ויברך הוי ברכה לבטלה. "ודבר זה נסתר מכל הנך ראשונים שהעתקנו לעיל, המאירי והארחות חיים והכל בו והמהרי"ל [העתיק רבינו דבריהם בסוף הסימן], ומבואר מדבריהם דדברי הר"י מיירי אף באדם שכבר אכל ועדיין רוצה לאכול, דגם על זה אמר הר"י דחזור ומברך, ודברי הרעק"א בשו"ע צ"ע. אמנם לפי מה שכתב בגליון הש"ס, דכיון דמספק אסור לו לאכול מש"ה יכול לחזור ולברך, אתי שפיר דאף היכא דמסופק אם בירך או לא וכבר אכל קצת, אפילו הכי אם רוצה להמשיך לאכול צריך לחזור ולברך".

ג. ודבריו צריכין ביאור דבמקום ספק אי בירך אין לומר ברכת הנהנין, דהא איסור זה דאסור ליהנות בלא ברכה נמי אינה אלא דרבנן. [ע' י"ח עמודה ב שורה

כ"ט]

כקושית רבינו הקשה ה'אבי עזרי' [הלכות ברכות פ"ד ה"ב], "ועדיין אינו מוסבר כל צרכו, למה בברכת הנהנין אסור לאכול מספק, הלא גם איסור זה דאסור לאכול בלא ברכה והוא כמועל, הוא רק איסור דרבנן וספיקא להקל, ובדין שיהא מותר לאכול מספק. ואולי הכוונה מאחר שאסרו חכמים לאכול בלא ברכה, אסרו עד שיברך ודאי ולא מספיק מה שהוא ספק בירך, וי"ל עכ"ל.

ד. ובחי' רעק"א כתב סברא זו לדעת הרי"ף דסבר דיאכל בלא ברכה, משום דגם איסור שאסור לאכול בלא ברכה מדרבנן וספיקא לקולא. [ע' י"ט עמודה א

שורה ג]

בסברת הרי"ף ז"ל ודעמיה שסוברים שיאכל בלא ברכה מספק אפשר לבאר בדרך אחר, שסוברים כמו דעת רש"י [הובא בהערה א'] בברכות ל"ה ע"ב [ד"ה גוזל להקב"ה] שסובר שברכת הנהנין שווה לברכת השבח, וכל דינם הוא רק מצוה ולא איסור כלל, ולכן מספק מותר לאכול ודו"ק.

עוד הסבר כתב ב'מנחת שלמה' [סי' י"ח אות ח'] לבאר דעת הראשונים שמספק אפשר לאכול, אפילו אם נאמר שמי שאוכל לפני ברכה גוזל מהקב"ה, וז"ל: "אלא ודאי דעיקר חיוב ברכת הנהנין הוא משום דחייבו חכמים להודות ולהלל לה' קודם שהוא אוכל ושותה, וחיוב זה סברא הוא משום דרך ארץ וכדמצינן שחייבו לברך בברכת המצוות. אלא ההבדל הוא רק בזה, דאילו גבי מצוות לא אלמוהו כ"כ אתה חיוב עד כדי כך שיהא אסור לעשות מצוה בלא ברכה ושפיר מותר להניח טלית ותפילין באמצע התפלה ולברך אח"כ, משא"כ גבי ברכת הנהנין אלמוהו רבנן לחיוב הברכה ואמרו בכל זמן שלא בירך הוי כאילו מעל או גזל וכדאיתא בברכות ל"ה ע"א.

"ונמצא לפי"ז דטעמא דחשיב גזל הוא משום דמחויב לברך, אבל לא שהברכה באה להתיר את האכילה. ומשו"ה בעל קרי ואונן כיון דלא מחייבי בברכה שפיר מותר להם לאכול ולשתות בלא ברכה, כיון שעיקר איסור הנאה בלא ברכה איננו כלל איסור עצמי אלא מסתעף רק ממה שחייבוהו חכמים בברכה, ולכן כל שהוא פטור מן הברכה אינו עובר כלל בשום איסור, והרי זה דומה להא דאסור לאכול ולשתות קודם התפלה או קודם קידוש והבדלה דאין הקידוש בא להתיר את האכילה, אלא אדרבה הוא דכיון דרמיא עליה מצוות קידוש והבדלה לכן אסרו חכמים לאכול ולשתות קודם שיקדש או יבדיל.

"וכמו כן הכא, כיון שנתבאר דמה שאסור לאכול בלא ברכה הוא רק משום חיוב הברכה וממילא אמרינן שפיר דבכה"ג דהוי ספיקא ואינו מחויב לברך, דשפיר מותר לאכול גם בלא ברכה וגם אסור להחמיר ולברך משום חשש עבירת לא תשא". וגדר זה מבואר גם ב'עמק ברכה' [בברכת הנהנין - אות ב' עמוד נ"ז] ע"ש.

ה. דכל מצוה דרבנן ספיקא לקולא בכל אופן אפילו אין בו הפסד ולא טורח.

[ע' י"ט עמודה א שורה י"ב]

כתב בספר 'אמרות משה' [חלק א' עמוד ק"ט], "והנה משמע מדברי הקה"י דבספק מצוה דרבנן אי"צ להחמיר אפילו כשאפשר לו בקל ממש. ויש להעיר, דאין זה מוסכם בראשונים ז"ל. ותלוי בב' תירוצי הר"ן פי' ערבי פסחים [והובא גם בקה"י ברכות סי' א' ס"ק ב'] דאיתא בפסחים דף ק"ח גבי יין דפליגי אמוראי אי תרי כסי קמאי בעו הסיבה או תרי כסי בתרא, ומסקינן השתא דאתמר הכי ואתמר הכי אידי ואידי בעו הסיבה. וכתב הר"ן ז"ל דאע"פ דבעלמא קי"ל איפכא דכל ספקא דרבנן לקולא, הכא כיון דלאו מילתא דטירחא היא עבדינן לרווחא דמילתא כך פירשו ז"ל [ואח"כ ב' הר"ן מדעת עצמו תירוץ אחר, למה אזלינן הכא לחומרא]. "והנה הכא מיירי לענין ספק מצוה דרבנן, ואעפ"כ כתבו דאזלינן לחומרא, ואף דמשמע שדין זה אינו אלא כשאפשר בקל ממש [ולא בספק איסור דרבנן דמחמירין יותר, דרק בטורח גדול לקולא], מ"מ בנדון הקה"י שיש לו לברך ברכה קצרה, לכאורה חשיב אפשר בקל ממש.

"אבל אין בזה סתירה לדברי הקה"י, דהקה"י אזיל לבאר דעת הראשונים ז"ל דספק ברכה לחומרא, ויתכן שהם ז"ל סוברים כתירוץ השני שבר"ן ז"ל [בפרק ערבי פסחים הנ"ל], ואית להו שיש להחמיר בספק מצוה דרבנן כלל אפילו היכא שאפשר בקל, וכגון בנדון הקה"י גבי ספק ברכת המצוות, אף שיכול בקל להחמיר ולברך א"צ להחמיר. ורק בברכת הנהנין דהו"ל ספק איסור בזה ס"ל להחמיר כשאפשר בקל".

ו. אבל ספק איסור דרבנן לא שרינן אלא א"כ יהא לו פסידא, א"נ טורח גדול.

[ע' י"ט עמודה א שורה י"ד]

כדברי רבינו כתב ב'ציונים לתורה' [כלל ז'] "ואולם באמת לא זכיתי להבין סברת המהרש"א ז"ל הנ"ל, דהא אכתי האיסור הזה דאסור ליהנות מעוה"ז כו' רק מדרבנן הוא וסד"ר לקולא, וא"כ מדוע אסור ליהנות. ונראה דכוונת המהרש"א כמ"ש הפוסקים דאסור לעשות סד"ר לכתחילה, וע"כ כשהולך לאכול בספק ברכה הרי עושה סד"ר לכתחילה כיון דהאכילה בספק ברכה הוי מעשה ספק איסור דרבנן.

"אלא דאם לא היה עצה לברך שנית היה נחשב דיעבד, אבל כיון שאפשר לחזור ולברך א"כ הא עושה סד"ר לכתחילה וזה אסור לעשות, וא"כ מוכרח לברך שנית ושוב לא הוי לבטלה כיון דלולי האיסור בהוצאת ש"ש לבטלה מוכרח לברך שוב אינו לבטלה ושפיר שרי. משא"כ בברכת מצוה דאין שום איסור בקיום מצוה בלי ברכה, וא"כ אינו עושה ספק איסור דרבנן לכתחילה ורק שהברכה חיוב בפ"ע הוא מדרבנן. ומי שאינו מברך אינו עושה איסור בידים רק שמבטל מ"ע דרבנן, וע"כ מספק שפיר אינו מחויב לברך דסד"ר לקולא ודו"ק".

ז. ועיקר דברי הגרעק"א בביאור התוס' להחמיר בספק משום איסור להנות

בלי ברכה מבואר. [ע' כ' עמודה א שורה י"ד]

וגם ב'מאירי' [ברכות דל"ה ע"א ד"ה וכל הנהנה] מבואר כהמהרש"א, וז"ל: "בתוספות כתבו שאחר שסמכוה מן המקרא וכן שעשאוהו כמועל בהקדש מדכתיב לה' הארץ, אם שכח ולא ברך, או אפילו ספק ברך ספק לא ברך ועדיין הוא אוכל חוזר ומברך".

וגם ב'ספר המכתם' [ברכות ל"ה ע"א ד"ה הלולים] כתב, "וכתוב בתוספת כיון דברכת הנאה דלפניו אסמכוה אקרא דהלולים, ועבודהו נמי למאן דלא מברך כאלו נהנה מקדשי שמים משום לה' הארץ ומלואה, מאן דמספקא ליה אי בריך אי לא בריך, ועדיין הוא אוכל, חוזר ומברך".

וגם ב'ריטב"א' [שבת דף כ"ג ע"א ד"ה אמר אביי] כתב סברא זו: "וכן הלכה, שכל שנסתפק בעשיית המצוה וחוזר ועושה אותה על הספק. אבל אם נסתפק בברכה שלה, או בברכת הנהנין שלפני אכילה אינו אומרה על הספק. ומיהו תמהני בברכת הנהנין לפניו היאך חוזר ואוכל בלא ברכה מפני ספק, והרי מכניס עצמו בקום עשה לאכול במה שהוא כנהנה מקדשי קדשים, כדאיתא בפ' כיצד מברכים שהיה ראוי שיחזור ויברך על הספק או שלא יאכל יותר" עכ"ל.

ח. וכן מבוארים הדברים יותר בכל בו סוף הלכות ברכת הפירות ע"ש ואינו תח"י כעת להעתיק לשונו. [ע' כ עמודה א שורה כ"ד]

וז"ל ה'כל בו': "וכתב בעל התוספות ז"ל דכיון דברכת הנאה לפניו אסמכוה רבנן אקרא דקדש הלולים כמו שאמרו רז"ל אסור ליהנות מן העולם בלא ברכה וכל הנהנה בלא ברכה כאילו נהנה מקדשי שמים משום לה' הארץ ומלואה, כיון שכן האי מאן דמספקא לידי אם ברך אם לא דחוזר ומברך".

ט. לענין הלכה דעת כ"פ דבכל אופן אין לברך מספק. [ע' כ עמודה א שורה ל"ה] מבואר בשו"ע [סי' קס"ז ס"ט]: "אם הוא מספק אם ברך המוציא אם לאו אינו חוזר ומברך".

וכתב השו"ע [סי' ר"ט ס"ג] "כל הברכות אם נסתפק אם ברך אם לאו, אינו מברך לא בתחלה ולא בסוף חוץ מברכת המזון, מפני שהיא של תורה". ועוד כתב השו"ע [סי' ר"י ס"ב]: "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" עכ"ל השו"ע. והוסיף הרמ"א, "הגה: וספק ברכות להקל". מבואר מכל הנ"ל שלהלכה אפשר לאכול בספק ברכות.

סימן ו

בענין קריאת שמע דאורייתא ובענין מוסיף על שיעור המצוה

א. בספר ה'עמק שאלה' כתב, דנהי דיוצא גם בפסוק אחד מצות ודברת בהם, כל שמאריך וקורא יותר הוי הכלל המצווה. [ע' כ"א עמודה א שורה ט"ו]
ה'עמק שאלה' נמצא בפרשת יתרו שאילתא נ"ג אות ד'. וגם כתב יסוד זה לגבי מצה בליל פסח בשאילתא ע"ו אות ה'. וגם כתב יסוד זה בספרו 'מרומי שדה' בפסחים דף ל"ט ע"א. וגם בהגדה של פסח 'אמרי שפר' בד"ה כל המרבה.

ב. ראיה מהר"ן שבעשאה לארבעתם סתם כולם אסורות ומוקצות. [ע' כ"א עמודה ב שורה ה]
וע' בס' ז' שתירץ רבינו באופן אחר.

ג. קשה האיך מטלטלו יותר מחיובו, וכה"ג כתב המהרי"ל בסכין של מילה שחייב להניחו מיד. [ע' כ"א עמודה ב שורה ט]
וכל ראיה זו היא לפי דעת הגר"א שסובר שאחרי שמלו בסכין של מילה חייב להניח מיד, אבל הרמ"א [ביו"ד סי' רס"ו ס"ב] כתב: "ומותר לטלטל האיזמל לאחר המילה להצניעו בחצר המעורבת אע"ג דאינו צריך לו עוד באותו שבת, דהא לא הוקצה בין השמשות מאחר דהיה צריך לו באותו שבת כן נראה לי". ולפי הרמ"א אין ראיה לנדון דידן, שגם אם נאמר שכל המשך הקיום הוא לא מצוה, אבל יכול לטלטל, שאם הגיע לידו בהתר יכול להמשיך ולטלטל ודו"ק.

ד. העירוני שהפנ"י ד"ה דף ל' כתב דאם תרועה משמע שאין שיעור למעלה. [ע' כ"ב עמודה א הגהה]

וז"ל הפנ"י [ר"ה דף ל' ע"א ד"ה בתד"ה וביבנה]: "אמנם כבר כתבתי במשנתנו דשיטת רש"י אינו אלא שאין איסור בדבר כלל לתקוע כל היום, וכדמשמע מלישנא דמתני' שכל עיר שהיתה רואה ושומעת כו' אע"פ שכבר שמעו אפ"ה היו תוקעין, וכ"כ בעל 'מגן אברהם' [סי' תקצ"ו סק"א] בשם ספר א"ז, וכ"כ בעל המאור בשם

רבינו האי גאון ז"ל ע"ש. ולכאורה לישנא דקרא משמע הכי דכתיב יום תרועה יהיה לכם משמע שאין קצבה למעלה אף על פי שיש קצבה למטה עכ"ל ע"ש עוד.

ה. מדברי התוס' קידושין דל"ח א' מוכח לכאורה דלא דההעמ"ש הנ"ל, דלדבריו גם כזית השני ידחה לל"ת. [ע' כ"ב עמודה א שורה ט"ו]

וכך הקשה ה'הר צבי' [או"ח סו"ס ב']: "שוב ראיתי בשדי חמד [אסיפת דינים מערכת חמץ ומצה סי' י"ד סוף אות י'] שמביא בשם מהר"ל מפרג שבספר גבורות ד' [פרק מ"ח] כתב דהגם שמקיים המצוה דבערב תאכלו מצות בכזית, מ"מ אם אוכל יותר מקיים ג"כ מצוה וכו' ע"כ. אלא דא"כ יקשה על דבריו מתוס' קידושין [דף ל"ח ע"א] שמתרצים קושית הירושלמי שהקשה אמאי לא אכלו מצות בליל פסח משום איסור חדש דהו"ל למימר עשה דוחה ל"ת דחדש, ותרצו דאסרם משום גזירת כזית ראשון אטו כזית שני. ולפמש"כ מהר"ל הרי כזית שני ג"כ מכלל המצוה ושוב נאמר עשה דוחה ל"ת. אבל כד נעיין זה לא קשה, דגזרו על כזית שני שמא יאכלנו בסעודה שניה ובהפסק מכזית הראשון שכבר יצא ידי חובתו, שוב אין מצוה באכילה שניה שאינה מצורפת לאכילת מצוה".

ו. ואע"פ שהיותר מכשיעור אינו מוכרח לאכול, נראה דדחי שפיר לל"ת, וראיה לזה מהא דיבום. [ע' כ"ב עמודה א שורה כ"ג]

וע' בסימן ז' שתירץ קושיה זו וחילק בין יבום וציצית למצה בכזית שני.

ז. שו"ר מש"כ מזה בקובץ הערות להגר"א וסרמן הי"ד סימן י'. [ע' כ"ב עמודה ב שורה ח]

כתב ה'קובץ הערות' [בהוצאה שלנו סי' י"ד אות א']: "בסוגיא דעשה דוחה ל"ת צריך לברר אם הדחיה היא כדי שתתקיים העשה או כדי שלא תתבטל. ונ"מ באופן שלא תתקיים ולא תתבטל, אם בכה"ג מיקרי אפשר לקיים שניהם. ועיין בדברי הרמב"ן פ' אלו מציאות [דף ל'] הובא בשיטה שם, וז"ל קרא למאי אתא אילימא לכהן והוא בביה"ק, פשיטא עשה ול"ת הוא. וקשיא לן השבת אבידה ל"ת לחוד הוא כדאמרינן לעיל המתין לה לאחר שנתייאשו הבעלים ונטלה אינו עובר אלא משום לא תוכל להתעלם בלבד. עוד אפשר לי לאמר דהכי קאמרינן דאע"ג דלא עבר משום השב תשיבם עד שתבא לידו, מיהו כיון שאם החזירה קיים מצוה של השב תשיבם חשיב ליה עשה שאם בטל עשה שבטומאת כהן הרי קיים עשה

שבהשבת אבידה, הילכך אי לאו משום דטומאת כהן עשה ול"ת הוא הו"א ידחה, דהשבת אבידה עשה הוא" עכ"ל.

"הא קמן דהרמב"ן עמד בחקירה זו דאף באופן שלא תתבטל העשה מ"מ הל"ת דטומאה אף שאם לא יחזיר אין כאן ביטול עשה דאכתי לא נתחייב בה, כיון שאם יחזירה תתקיים העשה דחי ל"ת. וראיה לזה מכלאים בציצית דעדל"ת, אף שאפשר לו לעשות קרן אחת עגולה ולא יתחייב בציצית ומ"מ דחי כדי שתתקיים העשה. וכן מוכח עוד מהא דעדל"ת בי יבום, ולא אמרינן אפשר בחליצה משום דחליצה במקום יבום לאו מצוה, ובודאי דכשחולץ אינו מבטל מצות יבום דהא בדידה תלי רחמנא, אלא שלא תתקיים מצות יבום ומשו"ה דחי ל"ת" עכ"ל בהשמטת דברים.

ח. והשתא לדברי ההעמ"ש הנ"ל, א"כ הרי בפשוטו שפיר מברך כל זמן שעוסק באחיזת הלולב. [ע' כ"ב עמודה ב שורה ל"ח]

אולי אפשר ליישב ראיה זו, שזה היה פושט לתוס' שאין לברך על מצוה קיומית שלא חייב. ולכן על לולב אחרי שקיים את עיקר הדין אפילו שממשיך לקיים מצוה, אבל זה מצוה קיומית ולא מברכים. אבל בגלל שיש מצות נענוע וזה שלימות במצוה של נטילת לולב הראשונה וזה לא עוד מצוה נפרדת, והראיה שקטן שלא יודע לנענוע לא חייב בחינוך בגלל שזה שלימות מצות לולב, ואין דין חינוך בלי שלימות המצוה. ולכן תוס' כותב שיכול לברך בגלל הנענוע, כמו ניגוב בנטילת ידים שמשלים את מצות נטילת ידים ויכול לברך ודו"ק.

ט. דהנה יש לחקור במצות לולב אם המצוה היא הנטילה, או דעיקר המצוה הוא מה שמחזיק בידיו. [ע' כ"ג עמודה א שורה י"א]

בנידון הזה האם הנטילה היא חלק מהמצוה נחלקו המפרשים, ב'בנין שלמה' [סי' מ"ח ד"ה ואגב] כתב: "וכן שמעתי מפי אחי הגאון זצ"ל ששמע מאת הגאון האמיתי הצדיק מו"ה ישראל סאלאנטער זצ"ל שאמר, שנראה לו דאם אחד נוטל לולב ומניעו קודם עמוד השחר, והיה מונח בידו עד לאחר הנץ החמה, דעיקר המצוה הוא הנטילה ובעת הנטילה עדיין לא היה זמן חיובא. כן שמעתי מפי מר אחי ז"ל". אבל כנגד בשו"ת 'משיב דבר' [ס' מ'] כתב: "באופן שכח ידיו אוחזת בדבר הוא מיקרי לקיחה אף על גב שאחר נתן לידו או הגביה קודם שנתחייב בדבר כמו הגביה הלולב קודם עמה"ש וכדומה לו. והראיה לזה דע"כ מה שאוחז בידו מיקרי לקיחה דאלת"ה אלא תחלת הגבהה דוקא מיקרי לקיחה, א"כ אין שום

מצוה לאחוז את הלולב יותר מדהגבהה. וידוע שאינו כן, אלא ודאי האחיזה בכח היד הוא לקיחה". וע' באריכות ב' בכורי יעקב' [סוף סימן תרנ"ב - וגם בתוספת בכורים] וב'שדי חמד' [מערכת ל' כלל קמ"א אות א'].

י. בספר חזו"א סימן כ"א [ע' כ"ג עמודה א שורה י"ח]
החזו"א בהוצאה שלנו הוא באו"ח סי' קמ"ט אות נ'.

יא. וכך הם דברי הרא"ש ז"ל פ"ג דסוכה סי' לג, וע"ש ובתוס' בסופם מש"כ לחלק מציצית, וקשה לי להאריך. [ע' כ"ג עמודה ב שורה ט"ז]

וז"ל התוס' [סוכה דל"א ע"א ד"ה עובר], "ובהדיא אמר בירושלמי דברכות פרק הרואה גבי העושה ציצית לעצמו אומר בא"י אמ"ה אקב"ו לעשות ציצית, נתעטף בה אומר אקב"ו להתעטף בציצית. והיינו טעמא לפי שהמצוה מושכת כל זמן שהוא מעוטף ועומד, ומ"מ לא לגמרי דמי ללולב דהתם מברך על נטילת לולב ומשנטל עברה כבר עיקר מצוה".

וברא"ש [פ"ג אות ל"ג] הוסיף: "ולאו ראייה היא כולי האי דהתם המצוה נמשכת כל זמן שהוא מעוטף ועומד, אבל לולב כבר יצא משעת נטילה". וכנראה כוונת רבינו לתוס' ולרא"ש בתירוצם שלולב בנטילה יצא ולא נמשך, ובציצית המצוה נמשכת.

יב. פסחים קי"ד סע"ב, מתקיף לה ר"ח לאחר שמילא כריסו הימנו חוזר ומברך עליה, הרי להדיא דאחר אכילת כזית מרור א"א לברך. [ע' כ"ג עמודה ב שורה כ"ג]

ובישוב ראייה זו כתב ב'מרומי שדה' [פסחים דל"ט א' ד"ה במשנה]: "הן אמת לדעתי כל חיובי זית אינו אלא לצאת ידי חובה, אבל מצוה יש כל זמן שמרבה, וכמוש"כ הרבה בחיבורי העמק שאלה סי' נ"ג אות ד', ובפי' איתא בירושלמי והובא בתוס' חגיגה דף ח' לעולם הוא מוסיף והולך ודוחה יום טוב עד שיאמר אין בדעתי להוסיף, בכ"ז אין מצות מרור בכלל, חדא, אחר שאינו אלא מדרבנן. שנית, לשיטת הרא"ש אין מצוה אלא כל שהוא לטעום טעם מרור".

יג. ועיקר הדברים לענין מצוה נמשכת אי גם מה שמוסיף אחר השיעור נחשב מצוה, עדיין צ"ע טובא. [ע' כ"ד עמודה א שורה ט"ו]

בנידון זה האם אכל יותר מכשיעור הכל מצוה ובכיו"ב בזה נחלקו המפרשים. דה'גבורות השם' [פרק מ"ח - הו"ד בב"ח סי' תע"ב ד"ה השמש] כתב, "ומהא דקאמר

ר' יהושע בן לוי השמש שאכל כזית מצה בהסבה יצא. יש לי ללמוד מדקאמר בדיעבד יצא שכל מה שאוכל מצה בליל פסח לכתחלה צריך הסבה, דאף על גב דיוצא בכזית אחד אם אכל הרבה הכל היא מצוה אחת. ויותר עדיף שיהיה כל אכילתו במצוה, ולפיכך יש לו לאכול כל האכילה של מצה בהסבה שהוא דרך חירות. דאם לא כן למה נקט השמש אכל כזית מצה בהסבה יצא, אלא דוקא שמש שמשמש לבני סעודה ואי אפשר לו להסב אבל שאר כל אדם יסב כל זמן שאכל מצה. כי אכילת כזית שאמרו חכמים בכל מקום היינו לענין זה שיוצא בו, אבל אם אכל יותר הכל נחשב אכילת מצה של מצוה. ולפיכך למה יבטל עצמו מן המצוה, וכן פירש הרמב"ם ז"ל."

וכך כתב ה'דרישה' [או"ח סי' כ"א אות א'] לגבי לולב, "מהאי טעמא כיון דהתורה אמרה [שם מ'] ולקחתם לכם וכו' ושמחתם לפני ה' שבעת ימים, משמע שלקחתו הוא מצותו וכל זמן שלוקח אותן בידו בתוך השבעה ימים כאילו עושה אותו פעם המצוה, אף שכבר יצא ידי חובתו אותו יום".

וכך כתב 'קריית ספר' [הלכות תפלה פ"א אות ג'] לגבי תפילה, "ועוד דאע"ג דמדאורייתא נפטר משהתפלל קצת בשבח קודם ואח"כ בשאלתו, אם מאריך בזה בשמונה עשרה לא גרע והוי מדאורייתא, אף על גב דאינו חייב מדאורייתא לומר כל ה"ח ברכות. ודאמרן בק"ש דאע"ג דבפסוק ראשון נפטר מדאורייתא אם קרא כל השלשה פרשיות קיים מצוה דאורייתא הכי נמי הכא" עכ"ל.

ובהלכות קריאת שמע [פ"א אות ב'] כתב ה'קריית ספר': "ומדאורייתא כיון שקרא פסוק ראשון שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד יצא ידי חובתו והוא שכיון בו. ונראה דאפילו הכי בקריאת כל הג' פרשיות מקיים מצוה מדאורייתא, אף על גב דבפסוק ראשון נפטר. ע"ש עוד.

וגם ב'רדב"ז' [בירושלמי סוכה פ"ג הי"א] כתב גבי לולב, "דבלולב מצוה דלולב הוא כל היום אף דיצא בו מ"מ מצוה בעלמא איכא בנטילה כל היום". ע"ש עוד בזה. כנגד הני אחרונים שיש מצוה גם אחרי שקים את עיקר המצוה, יש אחרונים שסוברים שאין עוד מצוה כלל.

ה'מור וקציעה' [סי' תקצ"ו] כתב: "ודומיא דלולב דמותר לטלטוליה אף בתר דנפק ביה, אע"ג דלא חזי למידי דהא אתקצא למצוה, ומשנעשית מצותו לא יהא עוד תורת כלי עליו אלא כעץ בעלמא, ואפ"ה שרי ואפילו בשבת".

וגם ב'תהלה לדוד' [סי' כ"א אות ג'] כתב: אלא דפשיטא ליה להש"ס דמצותן פ"א, וס"ל להמקשן דאין בזה חבוב למצוה. ומתרגינן דיש בזה משום זירוז. ע"ש עוד. וכך כתב ב'חידושי מרן רי"ז הלוי' [הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"ז]: "ועוד דלפמש"כ הרי לכאורה לא שייך כלל שיחזור ויאכל בהסיבה, כיון דכבר קיים מצות אכילת מצה

בשלימות, ואין בה שום גריעותא במה שאכלה בלא הסיבה, וא"כ המצה שאוכל אח"כ היא כשאר אכילה ושתייה כיון דכבר יצא יד"ח מצה". וע' עוד באריכות ב'מקראי קדש' [פסח - חלק ב' סי' מח], וגם ב'מועדים וזמנים' [סוכה סי' פ"ו - וחג הפסח סי' רנ"ב].

סימן ז

בענין הנ"ל מהדורה אחרת

א. ראייה מהר"ן שכתב אבל עשאן לארבעתן סתם כולן אסורות ומוקצות. [ע' כ"ה עמודה א שורה כ"ג]

עיינ לעיל בסי' ו' שרבינו תירץ באופן אחר.

ב. תוס' בקידושין דל"ח א' ד"ה אקריב כתבו, א"נ גזירה כזית אטו כזית שני, ולהע"ש הרי גם בכזית שני נמשך המצוה. [ע' כ"ה עמודה ב שורה ל"ז]

עיינ לעיל בסי' ו' שרבינו האריך בזה בשם הרב הגאון רנ"מ קרליץ ז"ל.

סימן ח

בענין ברכה על המנהג

א. וכתב ב'חידושי מרן הגרי"ז ז"ל בהלכות ברכות דלהרמב"ם ז"ל א"א לתרץ

הכי. [ע' כ"ז עמודה ב שורה ב]

וכך כתב ב'חידושי הגרי"ז' [ערכין דף י' ע"א]: "כתב הרמב"ם בהלכות יו"ט [פ"א הלכ"א] זה שאנו עושין בחו"ל כל יו"ט מאלו ב' ימים מנהג הוא ויו"ט שני מדברי סופרים הוא ומדברים שנתחדשו בגלות וכו', וצ"ע הלשון דפתח דל"ה רק מנהג וסיים דהוי מדברי סופרים, והלא מתחילה הוי ספק דאורייתא, ואח"כ הוי רק מנהגא, וצ"ע דבריו דמתחילה קאמר דהוי מנהג ומסיק דהוי מדברי סופרים. והנה ברמב"ם בהלכות קדוה"ח [פ"ה הל"ה] כ' וז"ל, בזמן הזה שאין שם סנהדרין ובי"ד של ארץ ישראל קובעין על חשבון זה וכו', אבל תקנת חכמים הוא שיזהרו במנהג אבותיהם שבידיהם עכ"ל, המבואר שעיקר דיניו של יו"ט שני הוא מנהג וכן דינו בעצם החפצא, ורק דהדברי סופרים הוא לשמור המנהג, וזהו דקאמר ג"כ בהלכות יו"ט דמנהג הוא בעצם דינו והד"ס הוא להזהיר על המנהג."

אבל כנגד כתב בשו"ת 'התעוררות תשובה' [חלק ג' סי' ש"ו]: "והנה דבר פשוט הוא שאין בכח מנהג שנהגו לבטל מצות דאורייתא אפילו רק בשב ואל תעשה, רק לחכמים יש כח לתקן לבטל בשב ואל תעשה לפעמים לעשות סייג וגדר, אם כן מוכח שיו"ט שני דברי סופרים ממש הוא, ולא רק מנהג בלבד. והנה כן מפורש כמה פעמים להדיא ברמב"ם הלכות קידוש החודש [פ"ה הל' ה'] "תקנת חכמים" שיזהרו במנהג אבותיהם בידיהם, ושם [הל' ו'] יו"ט שני שאנו עושים בגלויות בזמן הזה "מדברי סופרים" שתקנו דבר זה. רק אם לא היו נוהגים שני ימי מעיקרא, לא היו מתקנים לכתחלה דבר זה, אבל יען שכבר נהגו תקנו שישארו במנהגם. וכן מורה לשון הרמב"ם בהל' קידוש החודש [פ"ה הל' ה'] וז"ל: אבל תקנת חכמים הוא שיזהרו במנהג אבותיהם בידיהם", עכ"ל. וכך כתב ב'לחם משנה' [הלכות תלמיד תורה פ"ו הל' י"ד]. ולדבריהם לא קשה שאלת הגרי"ז למה מברכים ביו"ט שני.

ב. וע"ש מש"כ שם בחי' הגרי"ז ז"ל לחלק בין מנהגא דר"ח לבין מנהגא דיו"ט

שני. [ע' כ"ז עמודה ב שורה כ"ב]

וכתב ב'חידושי מרן רי"ז הלוי' [הלכות ברכות ד"ה והנראה]: "והנראה פשוט דלדעת הרמב"ם הא דאין מברכין על מנהג, לאו משום טעמא דא"א לומר בהו וצונו הוא, דבאמת לדעת הרמב"ם דין מנהגות הוא ככל דברי סופרים שנאמר בהו מצות לא תסור לשמרם ולקיימם. אלא הא דאין מברכין על מנהג הוא זה דין בעצם החפצא שלהם, דלאו תורת מצוות בהו לברך עליהם, דרק על מצות מברכין ולא על מנהגות. ודבר זה מפורש להדיא בלשון הרמב"ם בפ"ג בהל' מגילה וחנוכה הל"ז שכתב וז"ל אבל בר"ח קריאת ההלל מנהג ואינו מצוה וכו' ואין מברכין עליו עכ"ל, הרי דהא דאין מברכין על מנהג, הוא משום שבעצם דינו אין בו שם מצוה, וברכות לא נתקנו רק על מצוות בלבד.

"וזה שם אחר לו בעצם החפצא, שם מנהג ולא שם מצוה, דכך היתה עיקר התקנה מעיקרא, שינהגו בזה בתורת מנהג, ולא בתורת תקנה ומצוה מחודשת מדברי סופרים, ולכן אין מברכין עליו. וכן הוא מבואר בלשון הרמב"ם בכל מקום דקחשיב לתקנות ומנהגות בתרתי אף דחובת שתיהן שוה, דתרוויהו בלא תסור קיימי ונעשין רק על פי ב"ד הגדול בלבד. אלא משום דבעיקר התקנה חלוקות הן, דאלו תקנות בתורת מצוות ודינים מחודשים מד"ס, ואלו תקנות שינהגו בהן בתורת מנהגות, ועל זה הוא שנאמר הדין דעל מצוות מברכין, ועל מנהגות אין מברכין. ולפי"ז הרי מבואר היטב מה דמברכין ביו"ט שני על מצוות הנוהגות בהן, כמו אכילת מצה ותקיעת שופר וקריאת הלל.

"דנהי דכל עצמו של יו"ט שני בעיקר תקנתו, דין תורת מנהג עליו, דלא עשאוהו ליו"ט מחודש מד"ס רק שינהגו במנהג אבותיהם שבידיהם, אבל הרי זה מ"מ דהמצוות שנוהגות בו כמו אכילת מצה וכדומה, עכ"פ בעיקר דינם תורת מצוות בהו בעצם החפצא, דלא אישתני שם אכילת מצה בליל שני מאכילת מצה בליל יום ראשון, אלא שחיובה הוא רק מד"ס מתורת מנהג. וזה לא איכפת לן כלל לענין ברכה, דלענין עיקר החיוב לא בציר חיובה מכל ד"ס שנאמר בהו הלאו דלא תסור. אלא דבענין לענין ברכה, שבעצם החפצים יהא עליו שם מצוה, ולא שם מנהג, והכא אכילת המצה ותקיעת השופר וקריאת ההלל גם ביום שני שם מצוות עלייהו בעיקר דינם, ושפיר שייך בהו ברכה, ומה שחיוב הוא רק משום מנהג, זה לא איכפת לן וכמש"נ". עיין עוד בחידושי הגרי"ז [ערכין דף י' ע"ב ד"ה בתוד"ה י"ח]. ובביאור החילוק בין מצוה למנהג עיין ב'אשר לשלמה' [מועד מהדו"ס סי' י"ח - וביצה סי' י"א].

אבל עצם הדברים צריכים ביאור, שלכאורה אדם שנוטל לולב לא בסוכות ותוקע בשופר לא בר"ה וכדומה זה לא חפצא של מצוה כלל, אז למה מברך מאי שנא מכל מצוה דרבנן. עיין ב'מנחת אשר' [מועדים - חנוכה סי' י"ד].

ג. אבל בההיא דיו"ט עצם הברכה הוא מנהג. [ע' כ"ז עמודה ב שורה כ"ז]

כעין דברי רבינו שאם המנהג על הברכה עצמה אפשר לברך, מבואר ב'הליכות שלמה' [תפלה פרק שישי אות ז'], לגבי איך נשים מברכות ברכות התורה לדעת השו"ע שאשה לא מברכת על מצות עשה שהזמן גרמא, וז"ל: "ונראה דהרי גם להמחבר אשה הנוטלת לולב מקיימת מצוה בכך, כיון שקיבלו עליהן והכניסו עצמן לקיום המצוה. אלא שסובר שכיון שאינה מחויבת, אינה מברכת על קיום מצוה כזו. וכיון שכן יתכן דשאני ברכת התורה שהברכה עצמה היא מצוה דאורייתא להודות להשי"ת על שנתן לנו את תורתו, ובכה"ג הו"ל הברכה כגוף המצוה כמו נטילת לולב, ויכולה לברך לכו"ע דמהיכ"ת נפקיע אותה מקיום מצוה זו" עכ"ל. ע"ש עוד.

ד. על יו"ט שני מברכין מספק כי היכי דלא לזלזלו בהו, י"ל בפשיטות דמהאי

טעמא עצמו נמי מברכין עליו אע"פ שהוא מנהג. [ע' כ"ח עמודה ב שורה ל"ז]

כדדברי רבינו כבר נמצא בראשונים בספר 'ברכת אברהם' [סי' ל"ח - הו"ד בספר הלקוטים רמב"ם פרנקל ברכות י"א ט"ז], וז"ל: "הקשה ר"ד הכבלי וז"ל אמר ז"ל בהלכות שביתת יום טוב [פ"ו הי"ד] אבל היום שבני א"י סומכין על החשבון ומקדשין עליו אין יום טוב שני להסתלק מן הספק אלא מנהג בלבד. אע"פ שיש להקשות על סברא זו מכמה אנפי רואה אני עתה דקשיא דידיה אדידיה, דהא איהו ז"ל סבר שקריאת ההלל בראשי חדשים מנהג ולא חיובא דרבנן וקאמר שאין מברכין עליו שאין מברכין על המנהג.

"וא"כ אמאי קא מחייב לברוכי על יום טוב שני והוא אינו אלא מנהג, ואי יליף לה מיהא דאמר אב"י [שבת כג.] התם כי היכי דלא לזלזלי ביה, הא אב"י לא אמרה אלא כיון דעיקר תקנתו משום ספק היא. שכך אמר למעלה ודאי דדבריהם באעי ברכה ספק דדבריהם לא באעי ברכה, אקשינן ליה והא יום טוב שני דספק דדבריהם הוא ובאעי ברכה, ופריק התם כי היכי דלא ליזלזלו ביה.

"הילכך לא אמר אב"י דבר זה אלא בזמן שהיה ספק לפי סברתו ז"ל, אבל בזמן הזה דקאמר דלאו ספק הוא לא קאמר שהרי מנהגא הוא. והשיבו ה"ר אברהם בן הרמב"ם וז"ל כמה ראוי לתמוה על קושיא זו, ודקא קשיא לך לענין הברכה

שאותו הטעם שאמר אביי כי היכי דלא ליזלזלו ביה בזמן הספק הוא, אדרבה אם כשהוא ספק חיישינן דילמא אתי לזילזולי ביה ולפיכך תקנו בו ברכה, כל שכן בזמן שהוא מנהג דחיישינן דלמא אתו לזלזולי ביה ולפיכך מברכין עליו כדאמר ז"ל עכ"ל ע"ש עוד בזה.

סימן ט

בענין אונן במוצ"ש אי מבדיל למחר ובענין קטן שהגדיל בתוך ימי אבלות

א. ודעת מהר"ם ז"ל נראה דסובר שזמן שאפשר לקיים בו מצות הבדלה נמשך כל השבת. [ע' כ"ט עמודה ב שורה ט"ו]

ביאור אחר במחלוקת המהר"ם והרא"ש כתב ב'אשר לשלמה' [מהדו"ת מועד סי' ל"ב הוצ"ח ס' ל"א], "ולכן נראה בכ"ז, לפי"מ שראיתי מבואר בכתבים המיוחסים להגר"ח דאף דאמרינן במס' חגיגה לגבי דיני ראייה דכולהו תשלומין דראשון ואם היה חигר ביום ראשון ונתפשט בשני פטור, מ"מ זמן המצוה הוא כל השבעת ימים דזהו הבאת קרבנותיו. והא דאמרינן דכולהו תשלומין דראשון היינו לענין דהראיה או חובת הראיה ביום ראשון הוא המחייב במצוה זו, אבל אה"נ דזמן המצוה הוא לשבעת ימים.

"ואין זה דומה לדין תשלומין דתפילה, דהתם כשלא התפלל שחרית או מנחה ועבר זמנו ביטל עיקר חיובו ורק דחכמים תיקנו דין השלמה. אבל מעיקר החיוב יכול להביא באיזה יום שרצה, דזהו עיקר חיובו אם רק נתחייב ביום ראשון. ולפ"ז נראה דגם לפמש"כ הרא"ש דבהיה אונן במוצש"ק פטור מהבדלה אף לאחר שקבר מתו, שפיר יכול לסבור שעיקר זמן הבדלה הוא עד יום ד' וכמו דעיקר זמן קידוש הוא כל היום, ורק דהרא"ש סובר דכמו דלגבי חובת ראייה היום הראשון הוא המחייב, ולכן אם היה בר פטורא בזמן המחייב נפטר מדין ראייה, ה"נ לגבי דין הבדלה זמן יציאת השבת הוא המחייב בהבדלה והיכא שהיה אונן כיון שהוא בר פטורא לגבי הבדלה, אין עליו חיוב להבדיל אח"כ אף שעדיין הוא זמן הבדלה. וכמו שבהיה חигר ביום ראשון ונתפשט בשני דפטור מדין ראייה מחמת שהיה בר פטורא בזמן המחייב של הראיה, ה"נ כשהיה בר פטורא בשעת יציאת השבת שהוא המחייב בהבדלה פטור מדין הבדלה.

"ונראה עוד דגם מהר"ם יתכן דסובר דהמחייב בהבדלה הוא זמן יציאת השבת וכמש"כ בשיטת הרא"ש, ומה דסובר מהר"ם דבהיה אונן במוצ"ש חייב בהבדלה לאחר שקבר מתו, הוא משום דסובר דאף דאונן פטור מכל המצוות, היינו רק דפטור מקיום המצוות בפועל, אבל עדיין נחשב לבר חיובא גם כעת, ושייך דיחול

עליו דין מחייב דהבדלה לענין שיבדיל אח"כ. ולכן סובר דכל שהיה אונן במוצ"ש חייב בהבדלה אח"כ משום דגם על אונן חל המחייב דהבדלה בזמן יציאת השבת, ורק להבדיל בפועל אין יכול בזמן אנינותו.

"ולהמבואר לא פליגי הרא"ש ומהר"ם בדין הבדלה, אי הג"י הוי דין תשלומין, אלא דפליגי בהא דאונן פטור מהמצות, דמהר"ם סובר דפטור אונן הוי רק מקיום המצות בפועל, אבל שפיר נחשב לבר חיובא, ויתכן שיחול עליו כעת סיבה המחייבתו אח"כ בקיום המצוה. אבל הרא"ש סובר דאונן נפטר מכל דין מצוה, ולא רק משום דין עוסק במצוה פטור מהמצוה. ולכן סובר הרא"ש דאף דזמן הבדלה הוא כל הג' ימים הראשונים, מ"מ כל שהיה אונן בשעת יציאת השבת דהוא זמן המחייב בהבדלה לא חל עליו כלל חיוב הבדלה" עכ"ל. ע"ש עוד שהאריך.

ב. כל דברי הרא"ש ז"ל אמורים כשהגדיל הקטן אחר שבעת ימי אבילות, אבל הגדיל בתחלת יום השני היה הדין נותן שיתחייב לגומרן. [ע' ל"א עמודה א שורה כ"ז]

כהבנה זו בדברי הרא"ש כתב בספר 'חדרי דעה' [יור"ד סי' שצ"ו ס"ג]: "ולענ"ד פשוט בדברי הטו"ם דלא אמרו אלא על הימים העוברים שאינו חייב להשלים, ולא הוה כלא נודע לו עד אמצע הימים דמונה משעה שנודע לו, דהכא כיון שהיה פטור בשעת חיובו אינו חייב להשלים. והא דכתב לשון כל דיני אבילות היינו משום שכייל כחדא גם בנודע לו אחר ז' לענין ז', ולאחר ל' לענין ל', דהכלל דאין דין תשלומין בהיה פטור בשעת חיובו, אבל הימים שעדיין לפניו שהחיוב מצד עצמם ודאי גם קטן חייב".

וגם רעק"א [בחלק חמישי הוצאת מכון המאור פסקים ותקנות סי' ג'] כתב: "ולענ"ד לולי דמסתפינא היה נראה לי לכאורה להכריע בזה, כהגדיל בתוך ז' קשה מאוד להקל, דאף אם נפטור בהבדלה היינו בדבר שהחיוב עליו רק פעם אחת א"כ י"ל דהחיוב רק בהתחלה ואח"כ הוי רק תשלומי, אבל הכא לענין ז' הלא כל ז' מחויב באבילות בכל רגע ורגע, ואיך נימא דבאותן ימים גופייהו יש עליהם שם תשלומין, הא אף שנהגו ביום א' חייב לנהוג כל ז'. וא"כ אין לו דמיון כלל לחיגר וכו', דהתם אילו הביא חגיגתו ביום א' היה פטור ביום ב' א"כ הוי רק תשלומין משא"כ הכא, וזה דומה ממש להגדיל תוך סוכות.

"א"כ בהגדיל תוך ז' ראוי שיהא מחויב עכ"פ להשלים האבילות עד שיכלו ז' משעת קבורה, דמשעת הקבורה עד ז' ימים בכל רגע ורגע מחויב אבילות, א"כ משעה שנעשה גדול מחויב בזה. אחר כך מצאתי את שאהבה נפשי ב'תפארת

למשה' וגם כתב שהדבר תמוה למאוד שבשבעה ימים הראשונים הם תשלומין זה לזה. והוסיף ברב חכמתו שבאמת ברא"ש ובקיצור פסקי הרא"ש לא נזכר הגדיל תוך ז' רק הגדיל לאחר ז', אם כן יש לומר דבאמת בהגדיל תוך ז' מודה, אלא שהטור כתב כן בשם הרא"ש והוא תמוה."

ג. אבל בטור וש"ע מבואר שפטור אפילו הגדיל בתוך שבעה. [ע' ל"א עמודה ב שורה ה]

אבל ב'תפארת למשה' [יור"ד סי' שצ"ו בד"ה בט"ז] כתב ליישב: "וצ"ל דחכמים תקנו או שישב ז' ימים ואסמכוהו אקרא, וכל שאינו יכול לנהוג ז' ימים פטור מכולם דז' ימים תקנו ולא פחות. וכה"ג מצינו כמה פעמים בש"ס בתקנת חכמים" עכ"ל, ע"ש עוד.
וכ"כ ב'שבט יהודה' [יור"ד סי' ש"צ, ס"ק ב'] ע"ש.

ד. אך מה שהקשה הט"ז מסנהדרין דף מ"ז גבי הרוגי ב"ד הואיל ואידחי אידחי. [ע' ל"ב עמודה א שורה כ"ג]

כתב לישב ב'תפארת למשה' [סי' שצ"ו]: "צל"ע דהמת הוי רשע בשעת מיתה ולא חזי להתאבל עליו לעולם כפי מעשיו של אותו שעה, אלא שאחר מיתה כיון דחזי צערא דקברא ה"ל כפרה אמרינן שפיר כיון דמידה כו', כיון דלא מת לאחר שהיה לו כפרה כל רשע יש לו כפרה ע"י יסורים נימא ליתאבל עליו אח"כ, משא"כ הכא המת חזי להתאבל עליו בשעת מיתה, אלא דהוא היה קטן ולא נתחייב במצוות, אמאי לא נימא כשאח"כ נתגדל שיתאבל אח"כ אם לא מטעמיה של הרא"ש דהיכא דגברא לא בר חיובא אינו חייב להשלים דו"ק".

וכך כתב בקיצור ב'נקודות הכסף' [סי' שצ"ו], "ולפענ"ד אין משם ראייה כלל, דהתם לא היה המת ראוי כלל להתאבל עליו שום אדם בעולם, והלכך כיון שכבר שנתבטל האבלות ממנו בשעה הראשונה שהוא עיקר המרירות, שוב אין מרירות להתאבל עליו ולכך אמרינן הואיל ואידחי ידחה".

וסברא זו של האחרונים מבואר כבר בראשונים, שה"ד רמה' [סנהדרין מ"ז ע"ב] על הגמ' שאומרת שאין אבילות ברשע, אפילו שמתכפר לו מתי שחזי צערה דקברא פורתא ואבילות צריך לחול מיד בסתימת הגולל, ואם לא חל מיד בגלל שעדיין היה רשע לא חל אח"כ. כותב: "ואע"ג דגבי קובר מתו ברגל תנן מונה שבעה אחר הרגל ולא אמרינן הואיל ונדחה ידחה, לדידן מסתברא דלא דמיא דחיה דהכא לדחיה דרגל, דאלו דחיה דרגל כיון דגברא בר איאבולי עליויה הוא, מעיקרא

חיילא עליה אבילות ואייקורא דמועד הוא דרביע עליה, וכיון דלא מיחסר אלא זמן כי מטא זימניה בעי איאבולי, אבל הכא מעיקרא גברא לא בר איאבולי עלויה הוא ולא חיילא עילויה אבילות כלל".

וגם ברמב"ן ב'תורת האדם' [ענין ההספד ד"ה סנהדרין] כתב: "ולי נראה שלא אמרו באבילות הואיל ונדחה בתחלתו ידחה בסופו אלא כשאין המת ראוי לאיבול".

ה. לענ"ד יש לחלק דהתם שאני שגם אח"כ כשהיה לו כפרה מכי חזא צערא דקברא אין מקום להתאבל על מיתתו. [ע' ל"ב עמודה א שורה כ"ה]

ביאור דברי רבינו, דהט"ז [בסי' שצ"ו ס"ק ב'] כתב: "אמרין בפרק נגמר הדין [דמ"ז] בהא דאמרין לא היו קוברין אותן הרוגי בית דין בקברות אבותם, ואי ס"ד כיון דאיקטל הוי ליה כפרה ליקברו, ומשני מיתה וקבורה בעינן. מתיב רב אדא לא היו מתאבלין על הרוגי ב"ד אלא אוננין, ואי ס"ד כיון דאיקבר הוה ליה כפרה ליתאבול, ומשני בעינן נמי עיכול בשר. רב אשי אמר לעולם לא בעינן עיכול בשר אלא צערא דחיבוט הקבר פורתא, וטעמא דלא היו מתאבלין משום דאבילות מסתימת הגולל חיילא, כפרה מאימת הויא מכי חזי צערא דקברא פורתא הלכך הואיל ואידחו ידחו. פירש"י הואיל ונדחו שלא נראו להתאבל בשעת התחלת האבילות ידחו אף לאחר מכאן. ואע"ג דגבי קובר את מתו ברגל תנן מונה ז' ימים אחר הרגל ולא אמרין הואיל ונדחו ידחו, התם לא אידחו לגברי שהרי אמרין כל שהוא משום עיסקי רבים אין הרגל מפסיקן ורבים באים לנחמו עכ"ל.

"והנה אתה רואה ק"ו כאן, דמה כאן בפרק נגמר הדין דאחר סתימת הגולל לא היה שום אבילות בעולם כיון דהמת לא חזי לכך דלא הוי ליה כפרה עדיין, והיה מן הראוי לומר דאחר שיהיה קצת בקבר ויכופר אז יתחיל אבילות שלו כדרך שמתחיל בשאר מתים אחר סתימת הגולל, אפ"ה לא אמרין כן אלא אמרין הואיל ואידחי בשעה שמתחיל לשאר העולם לא יתאבלו עליו כלל אח"כ, ק"ו כאן שהיה אבילות בעולם והמתאבל לא חל עליו החיוב, פשיטא הואיל ואידחי בשעת החיוב ידחה לעולם".

וביאור תירוץ רבינו נראה, שכל מת אפשר להתאבל עליו משתי סיבות האחד זה "על עיקר מיתתו ואבידותו" שהיה אדם שנפטר. והשני זה "על מה שאדם זה איננו אח"כ". אל החלל שנמצא בעולם שאדם שנפטר לא המשיך לחיות. וחלוקים הם שתי ענינים אלו שמצד הראשון "על עיקר מיתתו ואבידותו" זה רק אם אדם כשר ולא על אדם רשע. וחלק זה יכול לחול האבילות גם אם לא חל בשעת מיתה, בגלל שאתה מתאבל עכשיו על עיקר מיתתו.

ועל החלק השני "על מה שאדם זה איננו אח"כ" זה יכול להיות גם ברשע אחרי שהתכפר בקבר. אבל צריך לחול מיד בשעת מיתה.

סימן י

בענין כבוד הבריות

א. אם נפרש החילוק שבין קו"ע לשוא"ת משום דעבירה וכבוד הבריות שקולין הן, ומשו"ה דינא להיות שוא"ת. [ע' ל"ב עמודה ב שורה ל"ג]

בביאור חקירה זו כתב ב'קובץ שיעורים' [חלק ב' קונטרס דברי סופרים סי' ג' אות כ"ז]: "ואכתי צריך לברר בהא דמפלגין לענין כבוד הבריות בין קום ועשה לשב ואל תעשה, מה טעמו של חילוק זה, אם הטעם הוא מפני מדרגת חומר איסורן של קו"ע ושוא"ת, וא"כ צריך לפרש שקו"ע ושוא"ת הן בגוף האיסור. או שהטעם הוא כנ"ל לענין עקירת דבר מה"ת, דהמצוה וכה"ב הן שני דברים שאין דוחין זל"ז וממילא שוא"ת עדיף, וא"כ הכל תלוי באיזה אופן עוברין על המצוה אם ע"י מעשה בידים או שיושב ואינו עושה כלום".

ב. כתב הרמב"ם דהמוצא כלאים בבגד חבירו בשוק פושטו ממנו, ולדעת הרא"ש דוקא מוצא בבגדו של עצמו פושטו. [ע' ל"ג עמודה ב שורה י"ד]

כהסבר זה בדברי הרא"ש והרמב"ם מבואר ב'ישועות יעקב' [או"ח סי' י"ג אות ג'] ע"ש עוד. וכהסבר זה בתוספת הדמיון לתוס' בשבועות דף ל' ב', מבואר ב'שאגת אריה' [סי' נ"ח] ב'עמק שאלה' [קכ"ז אות י"ז], 'ארצות חיים' [סי' י"ג אות ב'], 'דברי חיים' [או"ח סי' ל"ה].

ועל כל הני אחרונים הקשה ב'פרי יצחק' [סי' כ"ו ד"ה ולכן], "והנה באם אחד לבוש כלאים במזיד דצריך לפשטו אפילו בשוק, ואם אינו פושט חבירו קורעו מעליו וכמש"כ הרמב"ם. ובדאי אין לומר בזה דמ"מ לגבי הרואה הוי שוא"ת מה שלא יקרע מעליו ויהיה נדחה משום כבוד הבריות, דדבר זה בטל הוא ומשום דכיון דהלובש מחויב לפשטו ולא נדחה לגביה משום כבוד הבריות ממילא גם חבירו קורעו מעליו.

"ולפ"ז ה"ה אם הוא לבוש שוגג כיון דאיסור שוגג לא נדחה לגבי הלובש משום כבוד הבריות ממילא חייב הרואה להודיעו. ולפ"ז אינו ענין כלל למה שפלפלו התוס' בשבועות שם בהא דצריך להעיד באיסורא, וס"ל להתוס' בתירוץ הראשון

דמה שאינו מעיד הוי רק שוא"ת והא דמעיד באיסור הוא משום דהוי רק גנאי קטן, והיינו משום דהתם כבוד הבריות הוא לגבי המעיד לענין עצם העדות דאין כבודו לילך ולהעיד, ולכך שפיר ס"ל להתוס' בתירוץ הראשון דאף היכא דעושין איסור על ידו בקום ועשה מ"מ לגבי המעיד הרי לא יעבור רק בשוא"ת אם אינו מעיד.

"וכיון דאין כבודו להעיד נדחה בשוא"ת משום כבוד הבריות שלו. ולכך הקשו התוס' שפיר ותיצרו רק משום דהוי גנאי קטן. אולם הרואה לחבירו שהוא לבוש כלאים בשוגג דכבוד הבריות הוא לגבי הלובש, וכיון דאיסור שוגג של הלובש לא נדחה משום כבוד הבריות ממילא צריך הרואה להודיעו. ולפ"ז שיטת הרמב"ם ניחא שפיר גם לפי תירוץ הראשון בתוס' שם אף אי נימא דגם כשעושין איסור ע"י לא מקרי קו"ע אלא שוא"ת וכנ"ל" עכ"ל וע"ש הסבר אחר בדעת הרא"ש. ועיין ב'בד קודש' [ברכות סי' ד'].

ג. ע"ש היטב בהנו"ב בביאור פלוגתא זו דהרמב"ם ז"ל והרא"ש ז"ל. [ע' ל"ג

עמודה ב שורה מ]

יש לתמוה על רבינו שלכאורה ב'נודע ביהודה' מבואר ביאור אחר בדעת הרא"ש, ואין טעמו שהרא"ש סובר שבגלל שהוא עצמו הוא בשב ואל תעשה אז גם אם הלובש כלאים הוא בקום ועשה נקרא שב ואל תעשה. שכתב וז"ל: "ולכן פוסק הרא"ש [נדה פ"ט] בהלכות כלאים [סי' ו'], שאם מוצא על חבירו כלאים בשוק, אם הלובש הוא שוגג לא מקרי לגביה קום עשה, ולגבי המוצא שרואהו לבוש ושותק הוא שב ואל תעשה".

מבואר דעתו שבגלל שהלובש הוא שוגג, אז נקרא שב ואל תעשה כמו שביאר רבינו בסוף הסימן.

וע' ב'שעשועי אפרים' [ברכות י"ט ע"ב] שהעיר בזה.

ד. י"ל דהרא"ש סובר דחומר דקו"ע שאצל זה לא מקרי חומר אצל אחרים. [ע'

ל"ד עמודה א שורה כ"ה]

כדברי רבינו כתב ב'קונטרס אחרון' על ה'שאגת אריה' [סי' נ"ח]: "לכאורה יש לדון בזה דשאני בהת"ח שיודע עדות בחבירו שעל ידי שתיקתו יעשה איסור בידים, והו"ל קום ועשה שעליו וכבוד הבריות שלו בחד גבא. א"כ דמי להמוצא כלאים בבגדו שפושטו ואפילו בשוק, דקום ועשה של איסור כלאים שעליו דחי לכבוד הבריות שעליו. משא"כ בנדון דידן בא' שרואה את חבירו לבוש כלאים או שנפסק

א' מציציותיו והיינו בעיין דידן במקומה עומדת, די"ל דכבוד הבריות של חבריו עדיפא ואין חייב להגיד לו, כיון שאין על חבריו האיסור בקום ועשה מאחר שהוא שוגג. וזה ג"כ דעת הרא"ש שאף שאם הוא יודע בעצמו שהוא לבוש כלאים ודאי דפושטו ואפילו בשוק, מ"מ אחר הרואה אינו חייב להגיד לו כיון שהוא לבוש שוגג".

ה. משמע ברא"ש שהקו"ע של חבריו הוא כשוגג לא חמיר קו"ע בשוגג משוא"ת במזיד, ומשו"ה גם הקו"ע הזה נדחה בשביל כה"ב. [ע' ל"ה עמודה א שורה כ"ח]

כדברי רבינו מבואר ב'נודע ביהודה' [באו"ח סי' ל"ה ד"ה והנה]: "והרא"ש [ברכות פ"ג סי' י"ב] גורס המוצא כלאים בבגדו, וקאי על המוצא עצמו לבוש בכלאים בשוק שמחויב לפשטן מפני שהוא עובר בקום עשה שהולך לבוש כלאים. ולכן פוסק הרא"ש [נדה פרק ט'] כהלכות כלאים [סי' ו'], שאם מוצא על חבריו כלאים בשוק, אם הלוש הוא שוגג לא מקרי לגביה קום עשה, ולגבי המוצא שרואהו לבוש ושותק הוא שב ואל תעשה".

וכתב בשו"ת 'דבר יהושע' [חלק א' סי' כ"א אות י"ג] על דברי ה'נודע ביהודה' אלו, וז"ל: "ונראה שבא לישב ג"כ שלא יסתור הרא"ש דעת התוס' בשבועות הנ"ל דהשותק לא מקרי שוא"ת משום דהלוש עובר בקום ועשה. על כן כתב דכיון שהלוש שוגג לא מקרי לגביה וקם ועשה וממילא הוי שפיר השותק שוא"ת. וצ"ל שדעת הנוב"י שהתוס' בשבועות מחמת העושין במזיד כתבו" עכ"ל.

סימן יא

אי איכא דין שומע כעונה לחצי ברכה

א. ומבואר מדברי הגרעק"א ז"ל שיש דין שומע כעונה על מקצת ברכה. [ע' ל"ה

עמודה ב שורה ל"ג]

כ"כ החזו"א [או"ח ס' כ"ח אות ו']. אבל ב'אשר לשלמה' [ח"ג ס' ט"ז הוצ"ח מועד ס' י"ב] כתב: "ונראה דאפ"ל גם בדעת הגרע"א דאין לצאת מדין שומע כעונה בחצי ברכה [וכמ"ש להוכיח בס' חזו"א מסוגיא דברכות דמ"ו], אבל מ"מ אפשר לצאת בברכת הארץ בלי הזכרת בו"ת, משום דהזכרת בו"ת לא הוי מחפצא דברכה עצמה רק דין הזכרה בברכת הארץ. ובמשנה ברורה סי' קפ"ז בשעה"צ אות ח' כ' דאם סיים ברכת הארץ ושכח בו"ת ונזכר קודם שפתח בברכת רחם, אין מחזירין אותו לתחילת הברכה אלא מזכיר שם בו"ת כיון שלא התחיל בברכה שניה וכמו שמצינו בשכח יעלה ויבוא ונזכר קודם ברכת מודים דאומר יעו"י במקום שנזכר ע"כ.

"ונראה דכ"ז יתכן אי נימא דהזכרת ברית ותורה לא הוי מחפצא דברכה עצמה, ורק דחייבוהו להודות על ברו"ת בשעת ברכת הארץ, א"כ זה דומה שפיר לשאר הזכרות דאף שקבעום לכתחילה בתוך הברכה, יכול בדיעבד להזכיר גם לאחר שסיים כל שלא התחיל בברכה שניה. אבל אי נימא דברו"ת הוי מחפצא דברכה עצמה, א"כ מה יועיל מה שמזכיר לאחר שסיים הברכה, והרי כל מה דהוי מעיקר הברכה בעי ע"ז חתימה, ומה שמזכיר לאחר החתימה הוי כאילו לא חתם. ולכאורה זה ודאי דבסיים ברכת הארץ וחסר ארץ חמדה טובה, לא יועיל מה שיזכיר לפני שהתחיל ברכת רחם, והוא משום דאמירת ארץ חמדה הוי מעיקר הברכה ובעי שהחתימה תהיה לאחר גמר הברכה, וכשהזכיר לאחר החתימה הוי כלא חתם, ורק בשכח בו"ת מועיל מה שיזכיר לפני רחם, משום דאמירת בו"ת הוי רק מדין הזכרה ולא מגוף הברכה", ע"ש עוד שהאריך.

ולכארה מדברי החזו"א ורבינו שכן הוכיחו מרעק"א שדעתו שחצי בשמיעה וחצי באמירה שיוצא, לא סוברים את סברת ה'אשר לשלמה'. אפשר שסוברים שברית ותורה הם מעיקר הברכה, ולא יועיל להשלים אחרי שגמר ברכת נודה לך, כמו שלא מועיל להשלים ארץ חמדה טובה, כמו שכתב ה'עמק ברכה' [בעמוד ס"א] לחלוק על המ"ב ע"ש.

ב. ומבואר ג"כ דסובר שיכולים לצאת חצי ברכה בשמיעה מדין שומע כעונה.

[ע' ל"ו עמודה א שורה כ"ו]

כדברי רבינו בהבנת דברי רעק"א כתב החזו"א [ס' כ"ט אות ו']: "כתב הגרע"א [שם בתשובה] דאם קטן מקדש לאשה והוא בן י"ג שנה וספק הביא ב"ש, דבדאורייתא לא סמכינן אחזקה דרבא, וצריך שתענה האשה אחריו וכמ"ש המ"א. לא תאמר האשה הפתיחה והחתימה דכיון דיוצאת ממנו הוי ברכתה לבטלה, אלא שתענה אמצעית הברכה ובזה יוצאת מה"ת. וכן אם מבינות בלה"ק בפתיחה ובחתימה ואינן מבינות שאר הנוסח עונין אמצעית הברכה. ומבואר בדבריו ז"ל דשפיר נפיק בשמיעת חצי ברכה והשאר גומר בעצמו. וצ"ע בגמ' ברכות מ"ו א' בה"מ בב' ובג', והסכימו הפוסקים לדעת הרי"ף דאם אין אחד יודע ברכה שלמה אין מחלקין ברכה אחת לשנים". וכבר כתב כן בשו"ת רב פעלים [חלק א' סי' י'] ככל דברי החזו"א.

אבל דבריהם צריכים ביאור כדכתב ה'אשר לשלמה' [חלק ג' סי' ט"ז הוצ"ח מועד סי' י"ב]: "ולא ידעתי מנין מוכח ד"ז, והרי יתכן בכוונת הגרע"א שתתכוין לצאת בכל הברכה מדין שומע כעונה, ואף אמצע הברכה שאומרת בעצמה מתכונת גם לצאת מדין שומע כעונה. ונמצא דאם המוציא הוא גדול יוצא בכל הברכה מדין שומע כעונה. ולענין קידוש דאורייתא דחיישינן שהמקדש קטן, מהני מה שאומרת אמצע הברכה דזה מספיק לצאת קידוש דאורייתא. ולכאורה מוכח כדברינו דאי נימא דרך הפתיחה והחתימה יוצאת מדין שומע כעונה, א"כ אין כאן קידוש על הכוס כיון שעיקר הקידוש יוצאת בעצמה ואין לפניה כוס. אכן לפי"ד נוחא דבאמת חושבת לצאת בכל הקידוש מדין שומע כעונה, ולענין כוס דהוי דרבנן תלינן שהמקדש גדול ומוציא אותה מדין שומע כעונה, ושפיר יש כאן קידוש על הכוס". ע"ש עוד בזה.

ג. אין אדם מוציא את חבירו אלא א"כ המוציא אומר דבר שלם. [ע' ל"ו עמודה ב

שורה י"ט]

כחילוק רבינו כתב ב'אפיקי מגינים' [או"ח סי' קכ"ג ס"ב ב']. וכך כתב ה'שיח השדה' [שער ברכת ד' סי' ד' אות ג'] ע"ש שהאריך.

וכעין חילוק זה כתב ב'מנחת שלמה' [חלק א' סי' כ']: "אך נלענ"ד דשאני התם גבי ברהמ"ז דכיון שכל אחד מברך רק חצי ברכה אין ע"ז שם של ברכה, ולכן אמרינן חצי ברכה מזה וחצי ברכה מזה לאו כלום הוא. משא"כ בקידוש הן אמנם שאם המקדש יאמר רק הפתיחה והחתימה כדי להוציא את השומע, שפיר נראה

דלאו כלום הוא אף אם השומע אמר בעצמו את האמצעות, כיון שלא שמע כלל מהמקדש ברכה הואיל ואמר רק פתיחה וחתימה בלבד, אשר אין ע"ז שם של ברכה.

"שהרי אף אם גם שח הבוצע בין ברכה לטעימה נחלקו האחרונים, ואיכא דס"ל דלא עלתה ברכה גם לשומע, דכיון שנתברר שהמברך הפסיק והפסיד ברכתו נעשה כאילו השומע לא שמע כלל ברכה, שפיר נקטינן כהרי"ף דאין זה חשיב כשומע ברכה כיון ששמע מכל אחד רק חצי ברכה. ואם כנים אנו בזה נלענ"ד דלפי"ז במי שמסופק אם בירך ברכת המוציא או לא שיכול לשמוע מאחר שמברך על היין או מברך להתעטף בציצית, והיינו שיכוון לשמוע ממנו רק את הפתיחה בלבד ואילו המוציא לחם מן הארץ יאמר השומע בעצמו ויצא מקצתו בדיבור ומקצתו בשמיעה. ואף להסוברים שאם פתח אדעתא דחמרא וסיים בשיכרא לא עלתה לו ברכה, היינו מפני שלא כיוון יפה ולכן אין זו ברכה, משא"כ הכא זה שמברך על היין מכוון יפה וגם השומע מכוון יפה וכיון דזכרון אחד לשניהם מה טעם לא תעלה לזה ולזה אלא שמעולם לא שמענו חדוש גדול זה".

אכן חילוק גדול יש בין רבינו ל'מנחת שלמה', שלפי דברי רבינו הכלל הוא לאו דוקא בברכה, אלא בכל דבר שמוציא חבירו כדבר המגילה וכדומה, לא יכול להוציא חבירו רק אם אומר את הכל, כלשון רבינו "דהגדר הוא כך, דתקנ"ח הוא שאין אדם מוציא חבירו אלא א"כ המוציא אומר דבר שלם". וגם מהמשך דברי רבינו שהקשה ממגילה על דברי החזו"א. אבל לפי ה'מנחת שלמה' משמע שרק בברכה לא יכול להוציא חבירו אם לא אמר ברכה שלמה, בגלל "דכיון שכל אחד מברך רק חצי ברכה אין ע"ז שם של ברכה", משמע שבקריאת המגילה וכדומה יכול להוציא גם בחצי קריאה.

ובדעת החזו"א שכן הקשה על הגרעק"א מהגמ' בברכות ולא חילק כדברי רבינו, משמע שלא סברא ליה חילוק זה. וכבר רצה להגיד חילוק רבינו בשו"ת רב פעלים [ח"ד ס' ל"ג] ודחה אותו וז"ל: "יש לפקפק דלא מצינו ענין כזה שקצת הברכה יוצאין בה באמירה ומקצתה בשמיעה, ואדרבה מצינו בש"ע בסוף ס' קצ"ד הלכה פסוקה הפך מזה, דאיתא התם אבל לחצאין אין לברך אם האחד אינו יודע כי אם חצי הברכה דאין ברכה אחת מתחלקת לשנים ע"ש. ועל כן גם הכא אין ברכה אחת תהיה כך שמצעתה בקריאה והפתיחה וחתימה בשמיעתה. והגם כי הכא גבי קדוש המקדש אומר כל הברכה כולה, עכ"ז הנה האשה אצל האשה השומעת היא הברכה מקצתה בקריאה ומקצת בשמיעה".

וגם ב'שמירת שבת כהלכתה' [ח"ב פרק מ"ז הערה ק"ע] אחרי שהביא דברי רבינו כתב: "יש להבין סברתו, דאם אחד אומר כל הברכה, יכול לצאת השומע בחצי הראשון

ע"י שמיעה ושוב לומר את החצי השני, סוף סוף הלא הוא אינו אומר אלא חצי הברכה. ומה חילוק יש בין אם אומר רק חצי הראשון דאינו יצא בחצי השני ע"י שמיעה, ולמה אם שומע חצי הראשון כן יוצא באמירת חצי השני, ודו"ק" עכ"ל.

ד. ולזה נ"פ דדעת הרא"ש הוא כדברי מרן החזו"א, שא"א להוציא אחרים לחצאין. [ע' ל"ז עמודה ב שורה ל"ה]

אבל בשלמי תודה' [פורים ס' י"ט אות ה'] כתב: "ומיהו בר מן דין, אפשר דהרא"ש תמה מה טעם מנהג זה שאומרים חצי ברכה ושומעים חציו, ושלא כדרך בחול שהש"ץ מוציא את כולם בכל הברכה כולה, אבל אה"נ דמודה דמדינא מהני דבר זה".

ה. ולשיטת הרא"ש ז"ל צ"ע מההיא דסוכה דל"ט הנ"ל. [ע' ל"ח עמודה א שורה ט] כדברי רבינו שלא חילק בין ברכה לשאר קריאות, מבואר מדברי המ"ב [סי קכ"ד ס"ק מ"א]: "והאידינא שנוהגין איזה חזנים לומר המודים בתחלתו בלחש, לא יוכל לצאת תפלתו על ידי השליח צבור". וכתב ב'שער הציון' [אות מ"ז]: "ואפשר דיאמר אלו התבות בלחש בפני עצמו, דומיא דמקל ה'פרי מגדים' [ס' תר"צ א"א סק"ז] לענין מגלה לומר בעצמו איזה תבות בעל פה בלחש שלא שמע אותן מפי השליח צבור".

אבל ב'הר צבי' [או"ח חלק א' סי' ס'] כתב: "ולכאורה י"ל דיש הבדל בענין זה בין לחלק ברכה אחת לשני חצאים שרק ע"ז אמרו אין ברכה אחת מתחלקת לחצאים, ובין לחלק את הלל כלו ויוצא בו וכו'".

וכך כתב ב'בר אלמוגים' [ס' צ"ה]: "ובהך דאין שומע כעונה לחצי ברכה, תיקשי מקריאת המגילה שאדם שלא שמע תיבה אומר בעצמו והיאך מצטרף. והפשוט דדוקא בברכה חצי לאו מידי הוא, אבל במגילה נהי דכל תיבה מעכבת את השניה, אבל לא חשיבה דבר אחד משא"כ בברכה".

סימן יב

בענין הרהור כדיבור

א. ובשאג"א סי' י' הקשה ממה שפסק הרמב"ם ודבר דבר, דיבור אסור הרהור מותר. [ע' ל"ח עמודה א שורה כ]

ועוד יש ליישב קושית ה'שאגת אריה' למה הרהור מותר בשבת ע"פ דברי שו"ת מהרי"ל [סי' ר"א]: "ובשבת נמי היא גופא תימה כיון דטעמא משום טורח ותענוג הוא מה לי דבור או הרהור. אלא נראה לי דודאי מקרא יתירה התם אפקיה כדדרשין מודבר דבר דאי מודבר לחוד היה הרהור בכלל, אע"ג דכתב ודבר וגם בעלמא לאו כדבור דמי, היינו משום כיון דטעמיה דמילתא משום טורח ותענוג אין לחלק. והאי דקרא אפקיה היינו משום דלא הקפידה תורה אלא על הדבור דמפורסם ואוושא מילתא ואין זה כבוד שבת. מידי דהוה אדברים שבצנעה דשרי בשבת, ולא אסרינן אלא בפרהסיא משום כבוד שבת".

מבואר שהרהור מותר מגזירת הכתוב. וע' ב'תהילה לדוד' [או"ח סי' ס"ב] שהביא דברי המהרי"ל ותירץ לפי דבריו קושית ה'שאגת אריה', והקשה על דבריו מגמ' בשבת ק"נ ע"א ע"ש.

ב. מפרש השאג"א שהרמב"ם סובר דר"ח גופא לא אמר הרהור לכ"ד אלא לגבי ק"ש דכתיב דיבור, אבל בברהמ"ז יוצא בהרהור. [ע' ל"ח עמודה ב שורה כ"ב]

אבל ב'ראש יוסף' [ברכות דף כ' ע"ב ד"ה משנה בעל קרי] כתב טעם אחר בטעם הרמב"ם שחילק בין ק"ש לברכות. וז"ל: "והרמב"ם פ"א מברכות [ה"ז] פסק דיצא בהרהור, משמע אפילו ברכת המזון דבר תורה ואפילו בלא אונס. ובפ"ב מקריאת שמע [ה"ח] משמע דלא יצא, וטעמא דילפינן 'שמע' בכל לשון מהרהר לא שייך לשון, אבל שאר מצות בלבו ממש יצא, כבר הארכנו בזה בדף ט"ו ע"א יע"ש". ביאור דבריו, שהרשב"א [ברכות י"ד ע"ב ד"ה ורבין] כתב וז"ל: "ונראה לפרש דהכי קאמר, כיון דדרשת מינה כל לשון שאתה שומע ממילא שמעת מינה דהוא צריך להשמיע לאזנו, דאי לא ל"ל דאיצטריך רחמנא למשרי כל לשון שהוא שומע, פשיטא שהרי אם אינו צריך להשמיע לאזנו אפילו בהרהור הלב בעלמא שרי, וכדמשמע לקמן

[כ' ב'] גבי בעל קרי, ובהרהור הלב לא שייך לשון, וממילא שמעינן שאין קפידה בין לשון הקודש לכל שאר הלשונות, אלא ודאי מדאיצטריך רחמנא למשרי כל לשון ממילא שמעינן דצריך להשמיע לאזנו" עכ"ל.

וממילא כותב ה'ראש יוסף' שהרמב"ם היה לו הכרח בק"ש שלא יצאים בהרהור, מזה שצריך פסוק שיוצאים בכל לשון, ואם יוצאים בהרהור לא צריך פסוק כמו שכתב הרשב"א. אבל בשאר ברכות שאין פסוק יוצא בהרהור.

ג. וראיתי בספר יד אליהו סימן י"ב ד"ה ותו. [ע' ל"ט עמודה ב שורה ל"ט]

ז"ל ה'יד אליהו' [בסי' י"ב ד"ה ותו]: "ותו מסתפקנא להרמב"ם, דס"ל בכל המצות הרהור כדיבור דמי, א"כ היאך אנו יוצאים בתפלה שהיא מלאה מחשבות זרות, וכמו שאמרו מחזיקנא טיבותא לראשי וכו', תהא ההרהור הפסקה בתפלה. ובפרט לפמש"כ התוס' סוכה ל"ח ע"ב ד"ה שמע, דלשמוע קדיש באמצע תפלה הוי הפסקה, ואע"פ שיש כמה סברות בזה רצוני אם מצאתי חן לידע דעת אדמו"ר".

ד. אם כן היכי משכח"ל תפלה כדינה, והלא רוב אנשים מלאים מחשבות זרות.

[ע' מ עמודה א שורה ב]

מדברי ה'בנין עולם' [תשובה ו'] מבואר שלמד"א הרהור כדיבור הרהור זה הפסק, שכתב וז"ל: "נשאלתי מחכם אחד, מי שממתין בשירה חדשה לקדיש וקדושה וכדומה אם מותר להרהר בד"ת. תשובה: רבינו הג' הגר"א מוילנא ז"ל בביאורו שם פסק דצריך לברך על הרהור בד"ת. א"כ לפ"ז הוה הפסק ממש, דהא בת"ת הרהור כדיבור דמי. ואע"ג דכתב התוס' בפ' מי שמתו דהלכה כר"ח דהרהור לא כד"ד, היינו דווקא לענין בעל קרי משום דילפינן מסיני כדאי' התם מקרא דיום אשר עמדת וגו'.

"וכן לענין ק"ש דקיי"ל הרהור לא כד"ד, היינו ג"כ משום דכתיב ודברת בם לדבר בם, דקפיד קרא כדיבור דווקא. משא"כ ת"ת דכתיב בה והגית בו וגו' והגיון הוא בלב כמ"ש והגיון לבי וגו' הגות לבי וגו', ואע"ג דמקרא זה הוא בדברי קבלה ומדברי קבלה לא ילפינן, ש"ה דגילוי מילתא בעלמא הוא דקרא דושננתם יוצא גם במחשבה והרהור. לכן נראה ברור דאסור להרהר בד"ת בעת שממתין בשירה חדשה" עכ"ל, ע"ש עוד.

ע' ב'ביאור הלכה' [סי' מ"ז ד"ה המהרהר] שחולק על ה'בנין עולם' בביאור דברי הגר"א, שאין כוונתו שהרהור כדיבור לענין ד"ת אלא שמברך על המצווה של הרהור, אבל לא מוכח שחולק על יסוד דבריו שאם הרהור כדיבור זה הפסק.

בשׁו"ת 'הר צבי' [סי' מ"ב] כתיב להוכיח מדברי הרמ"א [בסי' ס"ח] שכתב "ומכל מקום מי שלומד על ידי הרהור, שרואה בספר ומהרהר, לית בה איסורא דהרהור לא כדיבור דמי". מבואר שאם הרהור כדיבור היה הפסק. ואפשר לבאר בדברי הרמ"א שמתכוון להגיד הרהור עצמו לא משנה אם כדיבור או לא, הוא לא כדיבור עצמו לענין הפסק ודו"ק.

ה. ולכאורה היה נראה דדוקא דיבור בפיו הוי הפסק לתפלה שמתפלל בפיו. [ע']

מ עמודה א שורה ט

כדברי רבינו כתב ב'הר צבי' [או"ח סי' מ"ב]: "אפשר שאפילו למ"ד הרהור כדבור, מ"מ לענין הפסק לא הוי הפסק, וכמו לענין שומע כעונה. ובהסבר הדבר נ"ל שאעפ"י שאמרו שומע כעונה, מ"מ הוי בדרגא פחותה מענייה ממש. וכמ"ש בתוס' הנ"ל וברא"ש שם "דענייה חשיבה טפי", וה"ה הרהור כדבור למ"ד הרהור כדבור דמי מ"מ דבור חשיב טפי. ומכיון שענייה היא חשובה טפי משמיעה, לכן אין השמיעה שהיא פחותה מן הענייה יכולה להיות הפסק ולבטל את הענייה. וה"ה בהרהור גם למ"ד שהיא כדבור אין הרהור שהוא עכ"פ פחות מן הדבור יכול להיות הפסק ולבטל את הדיבור.

"ומה"ט נ"ל בזה שאמרו דשומע כעונה לא הוי הפסק, ואדם המתפלל ושמע מפי החזן קדיש או קדושה ישתוק וימתין מעט, היינו כשהוא יוצא את תפילתו ע"י ענייה בפיו, ומטעם הנ"ל דהשמיעה שהיא בדרגא פחותה מענייה אינה יכולה להיות הפסק ולבטל את הענייה שהיא חשובה טפי. אבל אם גם את התפילה שלו הוא יוצא מפי הש"ץ מתורת שומע כעונה ושומע קדושה מפי ש"ץ אחר, אף שהש"ץ הראשון בעצמו יכול לשתוק ולשמוע ולא הוי הפסק, מ"מ האחר היוצא מפי הש"ץ מתורת שומע כעונה אין יכול לשתוק ולשמוע, דשמיעה לגבי שמיעה [דשקולים הם] הוי הפסק.

"וה"ה למ"ד הרהור כדבור דמי אם הוא יוצא ע"י הרהור, שבזה הרהור בדברים אחרים הוי הפסק. ומה"ט במקום אונס וחולי שיוצא בקריאת ק"ש ע"י הרהור [ראה שו"ע סי' ס"ב ס"ד] וכדומה, יש להזהר מאד שלא יפול במחשבתו גם מחשבות אחרות, שאם נופל במחשבתו גם מחשבות אחרות אזי אין הוא יכול לצאת, דממנ"פ אם ניזל בתר מחשבתו שוב הוי הפסק בדברים אחרים."

ו. ונראה דגם למ"ד הרהור כדיבור אין זה אלא היכא שמשמש בהרהור במקום דיבור. [ע' מ עמודה ב שורה ח]

כדברי רבינו כתב ב'אשל אברהם' [מבוטשאטש - סי' ס"ב סק"א], "הנה גם אי קיימא לן הרהור כדיבור דמי, היינו רק בהרהור שהוא בדרך כוונה שיהיה זה במקום דיבור. משא"כ הרהור סתם פשוט שאינו נדון כדיבור בשום אופן, ואין בזה שום פתחון פה לומר דהוי הפסק ע"י הרהורים כאלו היה הפסק דיבור. כי אין הרהור נדון לדיבור לשום מאן דאמר כי אם הרהור שהוא מהרהר שיהיה זה במקום דיבור. וזה מוכח מדוכתי טובא שהרהור סתם אין בו משום הפסק כלל. וכבר כתבו הפוסקים שאין אנו מכוונים, רק בברכה ראשונה ד"ח החליטו להזהיר על הכוונה. וידוע לכל שאין הרהורים דאנשים שוקט כלל, וכשאנו מכוון בתפלה יש בו הרהורים שונים בהחלט, אלא ודאי שאין חשש בזה. ובפרט דקיימא לן [קידושין מ' א'] שרק מחשבה טובה מצטרפת למעשה".

ז. והעירוני שכ"כ המ"ב בבה"ל סימן נ"ט. [ע' מ עמודה ב הגהה]

וז"ל ה'ביאור הלכה' [בסי' נ"ט ד"ה ע"ת]: "ועוד דבשלמא תחלת הברכה וסופה ששמע מאחר שהוציא בפיו והתכוון להוציא, בזה ניחא מה דחשבינן ליה גם כן כאלו הוציא בפיו. אבל מה שבאמצע פנה לבו לדבר אחר איננו כי אם הרהור בעלמא. ואפילו מאן דאית ליה הרהור כדבור דמי [כ' ע"כ], הוא רק במחשב איזה תבות של קריאת שמע או תפלה וכיוצא בזה, אבל לא הרהור בעלמא באיזה דבר".

ח. ומעין סברא זו כ' הגרעק"א דגם להסוברין דכתיבה כדיבור, מ"מ כשמכוון בפירוש שלא לשם דיבור לאו כדיבור. [ע' מ עמודה ב שורה כ"א]

אבל בשו"ת 'הר צבי' [או"ח סי' מ"ב ד"ה והנה] חולק על רבינו, וז"ל: "והנה בשאלות ותשובות רעק"א [סי' ל'] מבואר לענין כתיבה, שאפילו אם נאמר כדבור דמי מ"מ אם מכוין בהיפוך דכתיבתו לא תחשב כדבור אינה נחשבת כדבור. שכתב שם לדודו הגאון ר' בנימין וואלף אייגר וז"ל: 'לכאורה קשה אם נדון כתיבה כדבור איך מצינו ידינו ורגלינו בסופרי סת"ם שכותבים שם הויה הא אסור לקרותו ככתיבתו בזה"ז.

"וע"כ צריך לחלק דהיכי דמכוין בהיפוך דכתיבתו לא יחשב לקריאה לא מקרי קורא את השם. וכן הסכים עמו בזה דודו הגאון רבו"א דהכותב את השם צריך לכוין שלא למיחשב לו לקריאה. ולכאורה י"ל כן גם לענין הרהור כדבור, דאף למ"ד הרהור כדבור מ"מ אם מכוין בהיפוך דהרהור לא יחשב כדבור אינו נחשב

כדבור. ולפי"ז לכאורה היה מקום להקל גם במקום שיוצא ע"י הרהור ומהרהר גם בדברים אחרים, שיכוין שההרהור בדברים אחרים לא יהא נחשב כדבור, והברכה תהא נחשבת לפני יודע המחשבות ולרעה לא תצטרף מחשבתו כלל.

"אלא שבנידון זה הבעיא היא קצת יותר קשה, שצריך לחלק את מחשבתו לחצאין שחציה יחשב כדבור וחציה לא יחשב כדבור. ויש כאן ממנ"פ, דאם אנו הולכים בתר מחשבתו הרי יש במחשבתו גם דברים אחרים שמפסיקין, אמנם בענין שההרהור לא יהא הפסק לגבי אמירה, לכאורה יהא מועיל בזה שמכוין שההרהור לא יהא נחשב כדבור ואז אין ההרהור הפסק גם למ"ד הרהור כדבור דמי. וכמ"ש הגרעק"א לענין כתיבה כדבור, דאף אם כתיבה כדבור דמי מ"מ במכוין להיפוך אינה נחשבת כדבור" עכ"ל.

מבואר מדבריו שרק אם מתכוון שההרהור לא יהיה כדיבור זה לא הפסק.

סימן יג

בענין שומע כעונה

א. ונראה דדעת הבה"ל בענין שומע כעונה הוא שעצם השמיעה נחשבת כעונה. [ע' מ"א עמודה א שורה כ"ב]

החזו"א או"ח [סי' כ"ט אות א'] כתב לבאר הספק בשומע כעונה כך: "הא דאמרינן שומע כעונה, אי פירושו שיוצא במעשה השמיעה לחוד [באות ג' הוסיף החזו"א תוספת ביאור לצד זה, "ואם השמיעה היתה נחשבת כאחד ממיני דיבור"], או שמתייחס אליו גם הדיבור של המשמיעה ע"י שמיעה, יוצא יד"ח בשיתוף השמיעה והדיבור של חברו. [באות ג' הוסיף בזה ביאור: "ענין שומע כעונה הוא התאחדות השומע והמשמיע זה בדיבור וזה בשמיעה עד שמתייחס גם הדיבור למצות השומע"].

ב. נראה דדעת הבה"ל בענין שומע כעונה הוא שעצם השמיעה נחשבת כעונה, דלפי זה אכתי ליכא קול רם. [ע' מ"א עמודה א שורה כ"ד]

כדעת רבינו בהבנת דברי ה'בית הלוי' הבין גם החזו"א [סי' כ"ט אות ג'] ע"ש. אבל ב'עמק ברכה' [ענין נשיאת כפים אות ה'] כתב הבנה אחרת בדעת ה'בית הלוי'. ולדבריו לא חולק על גדר שומע כעונה, "ולענ"ד נראה דדברי ה'בית הלוי' נכונים. משום דהא דבעינן בברכת כהנים קול רם, לא דהוא תנאי בהדיבור שיהא בקו"ר, אלא עיקר הדין דבעינן שיהא כל הקהל שומעים את דיבורו. וזהו דדרשינן בסוטה ד' לח: אמור להם כאדם שאומר לחבירו, ובספרי מפורש כן להדיא: אמור להם שיהיו כולם שומעים, ובטור סי' קכ"ח משמע דדרשת הספרי עם דרשת הגמ' הוי הכל דבר א' יעו"ש, וכן הוא במרדכי פ"ג דמגילה סי' תתט"ז.

"וא"כ, נהי דמתייחס הדיבור אל השומע והוי כמדבר בקו"ר, מ"מ הרי אינם שומעים את דיבורו של השומע, ולזה לא מהני כאן שומע כעונה. וזהו כוונת ה'בית הלוי' והוא דבר ברור". וכך מובא כהבנת ה'עמק ברכה' בדעת ה'בית הלוי' גם בשם הגר"ח מבריסק, ב'הגדה של פסח מבית הלוי' [עמוד ק"י] ע"ש. וכך מסביר ב'מנחה חריבה' [סוטה דף ל"ט ע"א ד"ה ולא נשאתי].

ולפי ביאור זה צריך להבין במאי פליגי ה'בית הלוי' והחזו"א, שה'בית הלוי' אומר שאין שומע כעונה בברכת כהנים, והחזו"א סובר שיכול להיות שיש. ונחלקו לכאורה בגדר קול רם, לדעת ה'בית הלוי' הגדר הוא להגיד לחבירו. ולפי החזו"א זה שיעור בקול ולא דווקא להגיד לחבירו ולכן שייך שומע כעונה. ע' באריכות בספר 'שומע ומשמיע' [ס' כ"ב אות ד'].

ג. צ"ל דמ"מ מתנאי הדין דשומע כעונה הוא כוונת משמיע להוציא, ושתהא שמיעת קריאה של מצוה. [ע' מ"א עמודה ב שורה י"א]

כעין דברי רבינו, מבואר בחזו"א [סי' כ"ט אות ד'] לענין תקיעת שופר, ששם המצוה בפשטות זה רק השמיעה, ואפילו הכי צריך שיוציא בר חיובא ויתכוון להוציא, וז"ל: "וכן לענין תקיעת שופר אינו יוצא בשמיעה אלא בקול שופר של מצוה, והלכך אינו יוצא מחשו"ק ולא ממתעסק. ולכן כשלא כיוון חבירו להוציא דלדידה לא הוי קול שופר של מצוה" עכ"ל. והדבר צריך הסבר למה צריך כוונת משמיע להוציא, הרי גם בלי כוונה הברכה והתקיעה היא של מצוה, והשומע שמע ברכה ותקיעה של מצוה.

ד. אכן מרן זצלה"ה בחזו"א קמא סי' ז'. [ע' מ"א עמודה ב שורה ט"ו]
בהוצאה שלנו זה ס' כ"ט אות א'.

ה. דלפ"ז אפשר דגם בברכת כהנים יוצא בשמיעה מכהן חבירו דהא איכא קול רם של חבירו. [ע' מ"א עמודה ב שורה כ"ב]

וכעין דברי החזו"א לענין ברכת כהנים, כתב בשו"ת 'משיב דבר' [ס' מ"ז על סימן קכ"ח] וז"ל: "אלא האמת דב"כ אינו יכול להוציא. והטעם בזה שמעתי משום שבעינן קול רם, וסברא דשומע כעונה לא מצינו אלא כמדבר בלבד. וליתא דהא בקה"ת מוציאין את המברך ואת הציבור אע"ג דבעינן דוקא שיקרא מתוך הכתב. וכן בפ' זכור דמן התורה לקרות בספר כדאיתא במגילה [פ"ג] מהא דכתיב כתוב זאת זכרון בספר, ומכ"מ אחד מוציא את הרבים. וגם ממקרא בכורים יש להקשות דאיתא [בסוטה דף לב:] דגנאי בקול רם ע"ש ואפ"ה אחד מוציא את חבירו. אלא נראה הטעם פשוט דב"כ היינו תפלה, ובתפלה מי שבקי אינו יוצא בשל חבירו, ונכלל ב"כ בג' דברים שחשיב בירושלמי והביאו הר"ן שלהי ר"ה דאין מוציאין בהמ"ז ק"ש ותפילה ע"ש".

ו. ובהא דלר' יוסי שישמיע לאזנו, אין הענין שצריך דוקא שישמע מה שאומר, אלא הגדר הוא דצריך שהשמיעה תצטרף לקיום המצוה באמירה. [ע' מ"א עמודה ב שורה ל"ב]

מבואר מדברי רבינו שתי דרכי הבנה בדין של צריך להשמיע לאזניו. ההסבר הראשון הוא ענין שיעור ודין בקול, שקול כזה שהוא לא בקול שאפשר לשמוע אותו אין לו דין קול, וזה כמו הרהור. וכך כתב החזו"א [סי' י"ד אות א'] וז"ל: "דס"ל לר"י מסברא דלא השמיע לאזנו לא מחשב דיבור כלל, שעיקר הדיבור הוא השמעת קול לזולתו, ובחשאי אין לו תורת דיבור, אלא תורת הרהור".

ההסבר השני הוא ענין שמיעת האוזן, שחוץ מהדיבור שהדיבור מתקיים גם בלחש, צריך גם שהאוזן תשמע. ולכן בשומע כעונה אם השמיעה היא ממני הדיבור, מתקיים גם הדיבור בשמיעה עצמה, וגם שמיעת האוזן ששמע הדברים. אבל לכאורה דעת אחרת ושיטה שלישית יש ל'אבי עזרי' שמצד אחד כתב [הלכות שופר פ"ב ה"א ד"ה אולם]: "ונראה שהטעם בזה שדין שמיעה לאזנו הוא דין בהדיבור, שצריך שיהא דיבור שהשמיעה מה שמדבר, ואם אינו שומע מה שמדבר אין זה דיבור". ומצד שני כתב [הלכות נשיאות כפים] להקשות על שאלת החזו"א שהוכיח שאם לא השמיעה לאזניו לא יוצא ויוצא בשומע כעונה, ששומע כעונה זה יציאה שבדיבור חבירו. שאם זה יציאה בשמיעה הרי לא השמיעה לאזנו. וכותב וז"ל: "ואינני מבין הדמיון להא דאם לא השמיעה לאזניו דלא יצא ואפ"ה יוצא בשמיעה שהיא כדיבור, זהו משום שהדיבור ע"י שמיעה הרי יש כאן שמיעה לאזניו, שזהו הדיבור מה שהוא שומע, ואיך נאמר שאין כאן השמיעה לאזניו".

מבואר מדבריו שאפילו שלהשמיע לאזניו זה דין כדיבור, הקשה שבשומע כעונה יש השמעה לאוזן. ולכאורה ביאור דבריו שדיבור שלא שמע חבירו אינו דיבור, שכל המהות של דיבור שאחר ישמע. ולא בגלל שצריך שיהיה בקול רם, אלא שצריך שאחר ישמע. ולכן אם שמיעה עצמה היא ממני הדיבור אפילו שזה בשקט אבל השומע שמע, ויוצא גם למד"א שצריך להשמיע לאזנו, ודו"ק.

ז. ובמאסף אהל תורה ח"א בהשמטות בשם הגר"מ אטלס ז"ל [ע' מ"ג עמודה ב שורה י']

וכך כתב ב'קובץ הערות' [סי' מ"ח אות י"ד].

ח. אבל לר' יהודה הרי החרש מחויב בקריאת המגילה, ושפיר ראוי הוא להוציא אחרים. [ע' מ"ג עמודה ב שורה י"ג]

וכך הקשו ב'אבני נזר' [או"ח ס' תל"ט], ה'שפת אמת' [מגילה די"ט ע"ב ד"ה דלמא], 'אבי עזרי' [ברכות פ"א הל' ו'], [הלכות שופר פ"ב הל"א], וב'שלום יהודה' [סי' ד'], ע"ש מה שתירצו.

ט. וכל זה מסתבר אי נימא דענין שומע כעונה הוא דמעשה חבירו שעושה בעדו פוטרנו. [ע' מ"ג עמודה ב שורה ל"א]

וה'קובץ הערות' [בס' מ"ה אות י"ד] כתב כדברי רבינו במילות קצרות, וז"ל: "דין שומע כעונה הוא שהשומע יוצא במצוה של העונה".

י. ועיין מש"כ בזה בתבו"ש סי' א' ס"ק ס"ט ע"ש היטב. [ע' מ"ד עמודה ב שורה ב]
ה'תבואת שור' [שם] הביא את דברי התוס' שהרהור מותר ושומע כעונה אסור, והסביר בזה"ל: "וטעמא נ"ל דדוקא הרהור לחודיה שרי, אבל דבור דאחריני והרהור ידיה בהדיה אסור. א"נ אפילו דבור דאחריני והרהור ידיה מותר, ושאני הכא דגבי מתן תורה היו זקוקים לדבור זה ומחויבים לשמוע. וכן גבי ברכת שחיטה רוצה הוא לשמוע לצאת בו, ולכן הוה כעונה ממש".

יא. אבל אם נאמר דענין שומע כעונה הוא שמעשה המשמיע מתחשב גם לגבי השומע כקריאה, וכעין ענין שליחות אפשר להסביר [ע' מ"ד עמודה ב שורה ו]
ע' ב'זכרון שמואל' [סי' י"ח אות ב'] שכתב בדיוק הפוך. שאם שומע כעונה זה לצאת בדברי חבירו, לא מובן למה אסור. אבל אם יוצא בשמיעה מובן. וע"ש איך מסביר את דברי התוס'. וצריך להבין במאי פליגי רבינו וה'זכרון שמואל'.

יב. ומשמע קצת מלשון זה דמה שיוצא בקריאת חבירו הוא מעין סוג שליחות. [ע' מ"ד עמודה ב שורה כ"ג]

וז"ל הרמב"ן [שם]: "וכן בתקיעת שופר השמיעה היא המצוה, ומברך לשמוע שאי אפשר לעשות על ידי שליח. וזה שאנו מברכין על מקרא מגילה, לפי שאינה דומה לשופר שכאן על קריאתה הן מברכין ללמד, שאם לא שמע קריאת תיבות לא יצא, וכיון שעל מקרא הוא מברך ואפשר לצאת מן המקרא ע"י שליח לפיכך תקנו בה בעל".

לכאורה מבואר בדבריו שיש הבדל בין שופר למגילה, ששופר זה על ידי עצמו שיוצא בשמיעה עצמה, ובמגילה זה ע"י אחר בגלל שלא יוצא בשמיעה אלא בדיבור חבריו. ואפשר שרבינו לא הוכיח מזה רק מהלשון שליחות שכתב הרמב"ן, בגלל שבמגילה אפילו אם נאמר שיוצא בשמיעה עצמה, אבל צריך שמיעה שהגיעה מקריאה מתוך הכתב, ולכן זה נקרא ע"י אחר ודו"ק.

יג. ועמש"כ בזה בקה"י פסחים סי' ז'. [ע' מ"ד עמודה ב שורה כ"ח]

וז"ל רבינו [שם]: "אך יש לחקור ביסוד דין שומע כעונה אם הענין שיוצא בהשמיעה דכך הוא הדין דשמיעה [מב"ח] כקריאה. או שהענין הוא דהיכא דהוא שומע אז יוצא הוא בקריאת חבריו דמהני קריאת חברו גם בעדו [מעין ענין שליחות ולא שליחות מממש]. ונחלקו בזה האחרונים ז"ל וכנראה שגם הראשונים ז"ל נחלקו בזה כמו שיתבאר בעה"י בסימן מ"ה. והשתא בשלמא אי נימא דענין שומע כעונה הוא שיוצא בהשמיעה, שכך הוא הדין ששמיעה הוא קיום המצוה כמו קריאה, שפיר שייך לומר שיברך על השמיעה.

"אבל אם נאמר דדין שומע כעונה הוא שחבירו מוציאו בקריאת [היכא שהוא מצורף לקריאת ע"י שמיעה], א"כ לכאורה לא שייך כלל שיברך על השמיעה שלא זה הוא קיום המצוה, רק קריאת חבריו הוא קיום מצוה גם בעדו והשמיעה אינה אלא תנאי והכשר שעל ידה הוא יוצא בהקריאה של חבריו וצ"ע. ואולי יש לצדד דמ"מ שפיר אפשר לברך על השמיעה מאחר שמחמתה הוא דיוצא בקריאת חבריו והוא שעת גמר המצוה, עיין סוגיא דמנחות דמ"ב והדברים צריכים עיון ובירור רב".

יד. גם מדברי התוס' ר"ה ט"ז ב' ד"ה ותוקעים שכ' דמקרי בזמנו, משמע נמי

כהחזו"א וקצרתו. [ע' מ"ד עמודה ב שורה כ"ט]

התוס' [שם] כותבים: "ותוקעים ומריעין כשהן עומדים. תימה הא קעבר משום בל תוסיף, וכי תימא כיון שכבר יצא הוה ליה שלא בזמנו דלא עבר, הא אמרינן בסוף ראווהו ב"ד [לקמן דכ"ה ע"ב] גבי ברכת כהנים דאי מוסיף ברכה אחת משלו משום דלא עבר עליה זימניה כיון דאילו מתרמי ליה צבורא אחרינא הדר מברך להו, ה"נ אי מתרמי ליה, צבורא הדר תקע להו". מבואר בתוס' שכמו בברכת כהנים בגלל שאם יש עוד ציבור נושא כפים נקרא זמנו, אז גם בתקיעת שופר אם יש עוד ציבור נקרא זמנו. וכנראה היה קשה לרבינו שאם שומע כעונה יוצא בשמיעה עצמה, אז למה נקרא זמנו מה שתוקע לעוד ציבור שלא שמע, הרי לא מקיים

לעצמו מצוה רק להוציא אחרים, ואחרים יוצאים בשמיעה עצמה ולא בתקיעה של התוקע, אז למה נקרא זמניה. וע"כ שיוצאים מדין שומע כעונה בתקיעה של המוציא, ולכן נקרא זמנו.

וע' ברעק"א [ר"ה שם], ובחת"ס [שם], ובקה"י [ר"ה ס' ט"ו]. ולפי דבריו של החת"ס נדחית הראיה של רבינו מדברי התוס' ודו"ק.

אבל קשה הדמיון של רבינו בין שומע כעונה לתקיעת שופר, שלכאורה הגדרים שונים לגמרי, שגם אם נאמר בשומע כעונה שיוצא בשמיעה, אבל בתקיעת שופר אולי צריך גם תקיעה בשביל לצאת. ע' ב'שאגת אריה' [ס' ו'] וצ"ע.

טו. מ"מ י"ל דל"מ מטעמא אחריני, דלא אשכחן דין שומע כעונה אלא במצוות שבין אדם למקום ב"ה. [ע' מ"ד עמודה ב שורה ל"ט]

ונמצא כעין דברי רבינו ב'הר צבי' [או"ח ס' נ"ז]: "אולם לענין ברכת הכהנים גם מטעם אחר י"ל דלא יהא בזה שומע כעונה. ובהקדם מה שכתבתי במקום אחר לתרץ קושית ה'יד אברהם' [בשו"ע יור"ד סימן א' ש"ך ס"ק כ"ט] שהביא שם דברי השאג"א [סימן ו'] שהוכיח מדברי הטור, דאף היכא שאין ראוי לברך מהני לשמוע מאחר ואמרין ביה שומע כעונה. והקשה עליו א"כ אלם יחלוץ וישמע קריאה מאחר דהוי כעונה ומדבר, והניח דברי השאג"א בצ"ע. ואמרתי לתרץ דשומע כעונה לא נאמר אלא לגבי נפשו היכי שהוא צריך לצאת כדיבורו, ע"ז אנו אומרים שומע כעונה דשמיעתו זו היא עניינתו. אבל בחליצה דבעינן שיאמר בפני היבמה ובפני הב"ד, דאלו אמר בינו לבין עצמו פשיטא דלא אמר כלום, אלא בעינן שישמעו הב"ד והיבמה דבור פיו. לפיכך אין מועיל שם שומע כעונה, דנהי דשמיעתו חשיב כדבור, אבל הב"ד והיבמה לא שמעו קול דבורו והוי כאילו דיבר חוץ לב"ד, דשמיעתו גופא לא נשמע לאחרים.

"ולפי"ז י"ל גם לענין ברכת כהנים שהמצוה היא שהכהנים יאמרו אותה לעם המתברכים והם ישמעו ממנו כדאיתא בסוטה: "אמור להם כאדם המדבר לחברו", וז"ל הספרי בפרשת נשא: אמור להם "שיהיה הקהל שומע" ויעוין בתוס' סוטה [דף ל"ט ע"ב ד"ה עד] שמבואר מדבריהם דשמיעת השומעים בברכת כהנים היא לעיכובא, שכתבו שם וז"ל: מיהו לענין ברכת כהנים כיון דמשום לשמוע הוא לא משתמע כל זמן שעונין דהוו להו תרי קלי, קולות העונין וקול כהנים המברכים ולא משתמע.

"ואי תקשי לדברי הרב א"כ לא ישאו שנים כפיהם וכו', ולכן לא שייך בזה שומע כעונה, דנהי דשמיעתו חשיב כדיבור לגבי עצמו אבל לא לגבי העם המתברכים שהם אינם שומעים את עניינתו של הכהן השומע. ואפשר שזהו גם כוונתו של

הגאון בעל בית הלוי ולא משום שחסר ה'קול רם'. ואפשר עוד שגם הדרשה שבגמרא 'אמור להם בקול רם', הכוונה היא בקול רם כדי שהצבור ישמע. באופן שהדרשה שבגמרא דידן 'אמור להם בקול רם' היא אותה הדרשה שדרשו בספרי 'אמור להם שיהיה הקהל שומע' עכ"ל ה'הר צבי'.

סימן יד

לדף כא

בענין ברכה"ת על הרהור

א. המהרהר בד"ת א"כ לברך ברכת התורה, והוא מהאגור שהובא בב"י וטעמו משום דקיי"ל הרהור לאו כדיבור. [ע' מ"ה עמודה א שורה ל"א]

משמע באגור [סי כ'] מקור הדין שאין מברכין על הרהור, שטעמו שאין מצות ת"ת בהרהור. שכתב וז"ל: "ואע"ג דרז"ל פסקו דהרהור אסור בט' באב, דהיינו מטעם דהוי שמחה ולא מטעם דחשוב כדבור". מבואר מדבריו שאין מצוות ת"ת בהרהור, ולכן הקשה למה בט' באב אסור להרהר. ותירץ שאע"פ כן יש שמחה. אבל אם ביאור דבריו שהרהור לא כדיבור זה רק סברא לא לברך ברכות התורה, אבל מצות ת"ת מקיים גם בהרהור אז לא קשה למה אסור בט' באב, בגלל שמקיים מצוות ת"ת. וכך כתב הפנ"י [ברכות דט"ו ע"ב ד"ה בפרש"י בד"ה האי], שאין מצוות ת"ת בהרהור. וזה חידוש מופלא.

ב. והנה השאג"א כתב להוכיח דעל הרהור בד"ת א"צ לברך, מדתנן בד"כ בע"ק מהרהר בלבו ואינו מברך לפניה ולאחריה. [ע' מ"ה עמודה ב שורה ט]

ב'אבי עזרי' [הלכות ברכות פ"ד ה"ב אות ב'] כתב ליישב: "ויש לדחות, שהמשנה חשבה שם אלו המצוות מה שמחויב כגון ק"ש וברכותיה וכן תפלה, בזה הדין שצריך להרהר בק"ש, בשא"כ בברכות, אבל לענין ת"ת, אף שבק"ש מקיים מ"ע של ת"ת ג"כ, כמו שאיתא בפ"ק דנדרים אי בעי פטיר עצמו בק"ש שחרית וערבית. אבל בע"ק שאסור בדברי תורה צריך לכון מפורש שלא לשם לימוד, ואין מצות ת"ת ואין מחויב בברכה. כמו שכתבו הראשונים בספ"ק דברכות שאף למ"ד אין מצות צריכות כוונה, אם מכיון מפורש שלא לשם זה אין יוצא. וע"כ גם ת"ת אם מכיון שלא לשם ת"ת אין צריך ברכה מדין ברכת התורה וי"ל עכ"ל. וע' לקמן בהערה י"ב שמבואר שיש נידון האם ק"ש בעצמו הוא ת"ת, אז לפי צד זה אין לומר כדברי ה'אבי עזרי' ודו"ק.

ג. והטעם הוא משום דגם ברכת התורה נלמד מקרא דכי שם ה' אקרא, משמע דווקא דיבור. [ע' מ"ה עמודה ב שורה ל"ד]

כביאור ה'שאגת אריה' בפסוק כי שם ה' אקרא, מבואר ב'אבודרהם' [ריש שער השלישי] וז"ל: "ותורה מנא לן, דגרסינן בברכות פרק מי שמתו [כא, א] הקורא בתורה מברך לפניו ולאחריה. לפניו מנא לן כתיב [דברים לב, ג] כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלקיננו, ואומר ברוך אתה ה' למדני חוקיך [תהלים קי"ט, יב], והתורה נקראת שם ה' לפי שהיא מלמדת כבוד שמו, וכן כתוב [דברים כ"ח, נ"ח] אם לא תשמור לעשות את כל דברי התורה הזאת הכתבים בספר הזה ליראה את השם הנכבד והנורא הזה אתה ה' אלקיך". וכך כתב המהרש"א ע"ש.

אבל ברש"י [דף כ"א ע"א בד"ה כי שם ה' אקרא] כתב: "כשבא משה לפתוח בדבר שירה, אמר להם לישראל, אני אברך תחלה ואתם ענו אחרי אמר, כי שם ה' אקרא בברכה אתם הבו גודל לאלקיננו באמר, הכי מפרשי לה במסכת יומא [לז.]. ולפי דברי רש"י לכאורה אין ראייה מהפסוק שאין מברכים על הרהור. כך כתב בשו"ת 'בנין עולם' [תשובה ו'] ע"ש.

וצריך להבין דברי ה'אבודרהם' וה'שאגת אריה' והמהרש"א, שלמדו שכי שם ה' אקרא הולך על דברי תורה ולא על הברכה. שבגמ' ביומא ל"ז ע"א מבואר שהולך על הברכה וצ"ע.

ד. די"ל שגם רבינו הגר"א ז"ל סובר דמדאורייתא ליכא חיוב ברכה על הרהור. [ע' מ"ו עמודה א שורה ד]

כדברי רבינו בהו"א כתב ה'מרומי שדה' [ברכות דף כ' ע"ב ד"ה במשנה בעל קרי]: "ונראה משום דקשה להגמ' הא סתם בעל קרי הוא לאונסו בשינה ג"כ, והרי אי אפשר לקרוא ק"ש בלי ברכות התורה שהוא מן התורה, וא"כ לברך אהבה רבה שהוא ברכת התורה. אלא ודאי דק"ש הוי בהרהור, ואינו צריך לברך ברכות התורה על הרהור. אפילו למאן דאמר הרהור כדיבור דמי, מכל מקום לענין ברכות התורה דנפקא לן מדכתיב כי שם ה' אקרא, וקריאה ודאי שאינה בהרהור. ומעתה אפילו אם נימא דגם מהרהר חייב בברכות התורה וכמוש"כ הגר"א בשו"ע, אינו אלא מטעם כל המצות, שאינו מברך אלא מדרכנן. משו"ה בעל קרי אינו מברך, וכל זה דלא כהגאון ש"א שכתב דלמד"א הרהור כדיבור, גם מהרהר מברך מן התורה".

ה. דאס"ד שכוונת הגר"א ז"ל מצד ברכת המצוות שמדרבנן, תקשי לפמש"כ הב"י דאין מברכין אמצות שבלב. [ע' מ"ו עמודה א שורה כ"ד]

אבל רבינו [סי' כ"ב אות ב'] תירץ דעת הגר"א בדרך אחרת, "והנה המנ"ח שם כתב דהמהרהר בד"ת א"צ לברך ברכה"ת. אפי' אם נאמר דגם בהרהור בד"ת מקיים מצות ת"ת, דמ"מ לא מצינו ברכה על הרהור, וכמו ביטול חמץ בלב דלא מברכין עליה. וציין לסי' תל"ד והוא ט"ס וצ"ל סי' תל"ב, דשם כתב הב"י דהא דאין נוסח הברכה באור לארבעה עשר על ביטול חמץ, דזהו לפי שאין מברכין על דברים שבלב ע"ש. ולפ"ז מה שפסק הב"י בסי' מ"ז דאין מברכין על הרהור ד"ת לשיטתו אזיל, שכתב בסי' תל"ב דאין מברכין על דברים שבלב. אך בב"י שם כתב עוד טעמא בהא דנוסח הברכה על ביעור ולא על ביטול, לפי שהביטול בכלל ביעור ואין ביעור בכלל ביטול, ומברכין על לשון הכולל יותר ע"ש. ולפ"ז אין לנו יסוד לחדש דאין מברכין על דברים שבלב. והגר"א ז"ל שפוסק שם בסי' מ"ז דמברכין על הרהור בד"ת, ודאי תפס לעיקר שגם על מצות שבלב מברכין".

ו. אע"כ דדעת הגר"א מצד ברכת התורה דאורייתא, ובהאי מצוה לא אשכחן שום חילוק בין מדבר למהרהר. [ע' מ"ו עמודה ב שורה א]

כדברי רבינו כתב ב'דבר אברהם' [סי' ט"ז אות כ"ו] "דבטעמא דמילתא דמהרהר בד"ת א"צ ברכה, כתבו האחרונים ז"ל לפי שלא תיקנו ברכה על הרהור. ולכאורה נראה לענ"ד פשוט דאין זה שייך אלא לפי מה שתפסו דבה"ת דיחיד דרבנן, דבזה שפיר שייך לפלוגי ולומר דמה"ט לא תיקנו. אבל לפום מאי דקיימין השתא לומר דביחיד נמי הוי מה"ת, אין לחלק כלל בין הרהור לדיבור, דמה לי דיבור מה לי הרהור כיון דמ"מ מתקיימא מצות ת"ת חייב בברכה. וע"ז נצבה כמו נד קושיית הגר"א ז"ל שם אמאי אין מברכין על הרהור".

ז. וכבר שמעתי זה זמן רב שהאחרונים ז"ל העירו אשיטת הגר"א ז"ל מדברי הב"י. [ע' מ"ו עמודה א שורה ל"א]

וכן הקשה בשו"ת 'בנין עולם' [תשובה ו']: "שמעתי בשם חכם א' שהק' על דברי רבינו הגדול ז"ל [הגר"א] בזה, מהא דכ' הטור על בעל העיטור [בסי' תל"ו] דלא מצינו ברכה על מחשבה שבלב, וא"כ היאך יברך ברכת התורה על דברים שבלב. ובאמת לק"מ דש"ה גבי ביטול חמץ דעיקר מצותו הוא רק מחשבת לבו שיבטלנו בדעתו לעשותו הפקר כעפר ממש, והדבור שכל חמירא אינו אלא לגלות מחשבת לבו, מן התורה אין חיוב אלא להשבית בלבו לבטל. משא"כ בת"ת אין עיקרו

הרהור לבד, ועיקר מצותו להתבונן במחשבתו היטב ולהעמיק בה להתבונן לידע להבין ולהורות. וגם עיקר מצותה בדיבור, חיים הם למוצאיהם בפה, כדאיתא בפ' כיצד מעברין [נ"ד א'] בעובדא דברוריה בההוא תלמידיה דהוה גריס בלחישא כו', ובספרי איתא ושננתם לבנים שיהיו ד"ת שנונים בפיו כו', ולכן שייך בה ברכה גם בהרהור. וכ"כ בשו"ת 'האלף לך שלמה' [סי' ל"ה].

ח. וקצת י"ל עפמש"כ הגרעק"א ז"ל, שמשו"ה מברכין אתרומה אע"פ שישנו במחשבה, לפי שסופו לבא לידי מעשה בהפרשה ונתינה. [ע' מ"ו עמודה א שורה ל"ד]

וז"ל רעק"א [שם]: "ולענ"ד בלאו הכי לק"מ, כיון דשורש ענין הפרשה הוי מעשה ליתנו לכהן. אף שעתה אינו עושה מעשה, מ"מ מחשבתו לקראו בשם תרומה שסופו לבוא לידי מעשה מיקרי מעשה. משא"כ בביטול בלב דנגמר ונעשה הכל במחשבה".

ואפשר לבאר את ה"יש לחלק" שכתב רבינו שעד כאן לא קאמר רעק"א בתרומה שאותו תרומה שהופרש הוא יתן לכהן, אבל בת"ת אותו לימוד אולי לא ילמד לאחרים. ועוד שאולי בכלל לא ילמד לאחרים שלא כולם מלמדים לאחרים.

ט. ה"נ ההרהור בד"ת סופו לבא לידי דבור, שהרי מחויב נמי ללמד לאחרים דכתיב ושננתם. [ע' מ"ו עמודה א שורה ל"ז]

כעין דברי רבינו כתב בשו"ת 'שב יעקב' [שאלה מ"ט]: "נראה לי לפע"ד לומר הטעם באשר בלא"ה צ"ל טעם דמפני מה אין לברך אהרהור, כיון דעכ"פ עוסק בדברי תורה. וי"ל דהמצות עשה של תלמוד תורה יצא מקרא דושננתם לבניך ולמדתם את בניכם. כמו שהביא הרמב"ם במצות עשה מצוה י"א, היא שצונו ללמד תורה וזה הנקרא ת"ת והוא אמרו דושננתם לבניך כו'. נמצא כוונת הקרא ופירושה דווקא אדיבור ולא אהרהור, כי בהרהור לא שייך ללמוד לבניו. ולכן אינו צריך לברך אשר קדשנו במצוותיו וצונו אי מהרהר, משא"כ בכתובה דע"י כתיבה יכול ללמוד לאחרים, וזה פשוט".

י. ונראה בזה דהגר"א ז"ל לשיטתו לק"מ, דבסי' מ"ו כתב מרן המחבר לא יקרא

פסוקים קודם ברכה"ת כו' וי"א שאין לחוש. [ע' מ"ו עמודה ב שורה י"ז]

והקשו מהגאון בעצמו שמבואר בדבריו שקריאת שמע כן חשוב דברי תורה, וחייב לברך עליהם ברכת התורה. דהנה כתב השו"ע [סי' מ"ז ס"ח] להסתפק האם ק"ש נחשב דברי תורה לענין אהבה רבה. הגאון שם הסכים בסופו לדברי הרא"ש שכתב [פרק ראשון בברכות ס' י"ג]: "אמר רב יהודה אמר שמואל השכים לשנות עד שלא קרא ק"ש צריך לברך, משקרא ק"ש אין צריך לברך, מאי טעמא שכבר נפטר באהבה רבה. בירושלמי מסיק עלה א"ר אבא והוא ששנה על אתר. ונראה דהיינו דוקא בברכה של אהבה רבה, דלא מיתחזי לשם ברכת התורה אלא בשונה על אתר. ואם שנה לאלתר אז נראית ברכה לשם עסק התורה כמו לשם ק"ש, ואז לא יצטרך לברך כל אותו היום אפילו יפסוק ללמוד ויחזור ללמוד". מבואר שק"ש בעצמו היה ראוי להיות מועיל לאהבה רבה בשביל דברי תורה. אבל לא מועיל, בגלל שלא ניכר שזה לשם תלמוד תורה. אבל אם ניכר היה מועיל קריאת שמע לאהבה רבה. מבואר שנחשב תלמוד תורה לגבי ברכות התורה.

יא. משום דכה"ג שהוא קורא לשם ק"ש אפילו קורא בפיו א"צ ברכה כיון

שאינו לשם מצות ת"ת. [ע' מ"ו עמודה ב שורה כ"ז]

על גוף הדברים שכתב רבינו בדעת הגר"א שקריאת שמע נקרא תחנונים, למד"א בתחנונים לא מברכים, אז גם בקריאת שמע לא מברכים. כך גם מבואר דעת הב"י [סי' מ"ז], שכתב על הירושלמי שברכת אהבה רבה נחשבת ברכת התורה רק אם שנה לאלתר, "וא"ת למה לו לירושלמי לומר על הנפטר באהבה רבה שצריך שילמוד מיד, שהרי לעולם הוא לומד, שהרי קורא ק"ש אחר אהבה רבה. ואפשר לומר דכבר אפשר שאינו קורא ק"ש סמוך לאהבה, בהא איכא מאן דאמר בסוף פרק קמא דברכות דהא דתנן אמר להם הממונה ברכו ברכה אחת והם ברכו וקראו עשרה הדברות שמע והיה אם שמוע ברכה אחת היינו יוצר אור, וא"כ אחר ק"ש אומר אהבה רבה, וכל כהאי גוונא איצטריך הירושלמי לאשמועין שאין ברכת אהבה רבה פוטרת מברכת התורה אלא כשלמד מיד דוקא. ועוד יש לומר דק"ש ותפלה לא חשיבי לימוד לענין זה. דדברי תחנונים ותפלה לחוד ודברי תלמוד תורה לחוד, וק"ש כדברי תפילות הוא"עכ"ל.

ויש להסתפק האם בתירוצו הראשון סובר שקריאת שמע נקרא דברי תורה ולא תחנונים, או שתירץ למד"א שתחנונים חייב בברכת התורה אבל גם לתירוצו הראשון קריאת שמע זה תחנונים.

יב. ועוד נראה פשוט דלא דמי לתחנונים, דבקורא לשם מצות ק"ש ודאי צריך ברכה"ת את"ד השאג"א. [ע' מ"ו עמודה ב שורה ל"ה]

על גוף המחלוקת האם קריאת שמע דינו כדין תחנונים, או שדינו כתורה, כתב בספר 'דעת יואל' לג"ר יואל קלופט זצ"ל [בס' א']: "ומקום הספק בעיקרה של מצות ק"ש, אם היא מצוה של ת"ת דהיינו שהכתוב צוה שמכלל למוד התורה יש ללמוד פרשה זו פעמים ביום, אבל בעיקרה היא מצוה של תלמוד תורה. או שנאמר שמצות ק"ש אינה בגדר לימוד התורה בכלל, אלא היא מעשה מצוה לעצמה לקרות פרשה זו של קיבול עול מלכות שמים. ובזה תלוי אם מקיים בק"ש הא דצריך לשנות על אתר אם חשיבא כדברי ת"ת, או כדברי תפלה ותחנונים כיון שהיא מצוה לעצמה". ע"ש שהאריך בזה. וכך האריך ב'מנחת אשר' [חומש דברים ס' י' אות ב'].

אבל בגמ' בנדרים [דף ח' ע"א] כתוב: "הא קמ"ל כיון דאי בעי פטר נפשיה בקריאת שמע שחרית וערבית". וכתב ה'אילת השחר' [שם]: "וביאר הר"ן דזה תורה שכתוב בפירוש, וחלה השבועה על ד"ת שאין כתוב בפירוש. והנה יש להסתפק אם מצות קריאת שמע אינה שייכת עם מצוה דלימוד תורה אלא מצוה מחמת קבלת מלכות שמים, ואע"פ שהיא תורה מ"מ המצוה אינה מצד תורה שבה. או דבעצם זה מצוה דתלמוד תורה, אלא דתורה הזה צותה תורה מפורש חוץ מזה שציותה ללמוד עוד תורה. והנה אם נימא דזה מצד מצות תלמוד תורה מבואר שפיר, דכיון דמצות ת"ת הא מקיים בקריאת שמע דהא זה עיקר דינה לקיים מצות ת"ת, ואע"פ שיש מצוה ללמוד עוד, מ"מ מצות תורה המפורשת בתורה היא פרשיות ק"ש. ולכן חל שבועה ללמוד תורה ולא יחול שבועה לקרות פרשת שמע והיה אם שמוע" עכ"ל.

אבל ה'אור שמח' [הלכות תלמוד תורה פ"א ה"ב] כתב: "ולענ"ד נראה, דאף למ"ד מצוות אינן צריכין כוונה, מ"מ בעי שיהיה יודע בעת קריאתו שמע שזהו דברי תורה ויוצא בה ידי חובת למודה, ולכה"פ מה שלומד דברי תורה צריך לדעת. ולכך אמר רבא מנחות צ"ט ע"ב מצוה למידענהו לע"ה, שבזה ידעו שלומדים ד"ת". מבואר מדבריו שבסתמא לא יוצא ידי מצות ת"ת בקריאת שמע, רק אם מכוון לזה. ולדבריו אין ראייה מהסוגיא שקריאת שמע עצמו הוא דברי תורה.

יג. ועיקר ד"ז דבאומר פסוקים לשם תחנונים או לשם ק"ש א"צ ברכה"ת צ"ב

טעמא דמלתא. [ע' מ"ז עמודה א שורה י"ד]

כתב ב'מנחת אשר' [דברים ס' ס"ב אות ב'] לבאר המחלוקת הנ"ל, וז"ל: "ואפשר שגם מה שנחלקו בסי' מ"ו סעיף ט' אם צריך לברך ברכת התורה על פסוקי תורה הנאמרים בדרך תפילה ותחנון, תלוי בשני דרכי הבנה הנ"ל במהות הברכה, דאם היא כברכת המצוות ומברך על מצות ת"ת, מסתבר דפטור לברך על התפילה. דנראה לכאורה דאינו מקיים בזה מצות ת"ת, דהלא אין כאן לימוד אלא תפילה ותחנון. ושאיני תורה מתפילה בכל עיקר גדרה וענינה. אך אם אינה ברכת המצוה אלא ברכת הודאה על עצמה של תורה, אפשר דאף הקורא בתורה באופן שאין בו תלמוד אלא קריאה ותחנון, חייב לברך ולהודות לקב"ה. וזה דעת היש אומרים שהביא המחבר שם שחייב לברך על הנאמר בדרך תפילה ותחנון".

יד. ולכאורה יש להביא ראיה לזה מהא דאמרו בירושלמי בהא דאה"ר פוטרת

מברכת התורה, והוא ששנה על אתר. [ע' מ"ז עמודה א שורה כ]

ברא"ש [פ"ק דברכות ס' י"ג] מבואר שהטעם שלא מועיל ק"ש הוא בגלל שלא ניכר שזה לשם ת"ת [בהערה י' כתוב לשונו של הרא"ש]. ולפ"ז אין ראיה שק"ש היא לא תלמוד תורה. וגם הפוך, גם אם נאמר שמועיל ק"ש לגבי שנה על אתר ולא צריך ללמוד שוב, זה לא ראיה שתחנונים מועיל. בגלל שאפשר שקריאת שמע עצמו הוא תלמוד תורה ממש ולא תחנונים, כמו שכתוב מכמה אחרונים לעיל בהערה י"ב ע"ש.

סימן טו

שייך קצת לפרק ג' דברכות

בענין תלמוד תורה ותפילה

א. וצ"ב מ"ש מצות ת"ת דמבטלין בשביל מצוה אחרת, ולא נפטר מטעם עוסק במצוה כו'. [ע' מ"ז עמודה ב שורה ט]

בישוב קושית רבינו מצינו בספר 'קול בן לוי' [לשונות הרמב"ם פ"ג מהלכות ת"ת ה"ד, ציון לדבריו בהגהות רעק"א לשו"ע יור"ד ס' רמ"ו סי"ח], וז"ל: "מצינן למימר דבת"ת לא שייך התחלה ממש כמו שאר מצוות. דגבי ת"ת כל פרק ופרק או משנה ומשנה ואפילו דיבור אחד מצוה שלימה חשיבא, משא"כ בשאר מצוות שיש להם גבול ומידה. [ולכן] אם התחיל ללמוד פוסק למצוה שאי אפשר לעשות ע"י אחרים, מטעמא דלא שייך בו התחלה ממש". וכוון לדברים ה'חזון יחזקאל' [תוספתא שבת פ"א ות ד', בחידושים]. אבל ב'ברכת מרדכי' [סוכה סכ' אות י"ג] תמה על תירוץ זה, ע"ש.

ב. ואמאי לא התירו גם ד"ת הרהור לרע"ק בברכות דכ"ב דאמר לא יכנוס לביהמ"ד כל עיקר. [ע' מ"ז עמודה ב שורה ט"ו]

ואפשר לישב קושיא זו, ע"פ דברי ה'ראש יוסף' [ברכות דף כ"ב ע"א], וז"ל: "דתניא והודעתם לבניך ולבני בניך", וכתוב בתריה יום אשר עמדת לפני ה' אלקיך בחורב, מה להלן באימה וביראה וברתת ובזיע, אף כאן באימה וביראה ובזיע. מכאן אמרו הזבים והמצורעים ובאין על הנדות מותרים לקרות בתורה ובנביאים ובכתובים לשנות במשנה וגמרא ובהלכות ובאגדות, אבל בעלי קריין אסורים. ולקמן משמע הטעם דלא יהיה מצוין אבל נשותיהן - אף שיש לישב, מכל מקום להרמב"ם פ"ד מהל' תפלה ה"ד יש לומר שפיר, דעזרא תיקן רק לתלמוד תורה אבל לתפלה אין צריך. ולכתר הכי תיקנו לתפלה שלא יהיה מצוין וכו'" עכ"ל. מבואר מדבריו שבהתחלה היה גזירה רק על תורה משום 'והודעת לבניך וגו'', אבל אחרי זה גזרו גם על תפילה משום שלא יהיו מצוין וכו'.

ולפ"ז י"ל שהדין הראשון משום "והודעת לבניך" שאוסר לבעל קרי דברי תורה זה גם בהרהור, בגלל שזה בעצם הדברי תורה שאוסר לבעל קרי. אבל הדין 'שלא

יהיו מצוין וכו" שאסרו גם לתפילה זה אסרו רק בדיבור, בגלל שזה לבד שאסור בדיבור ימנע ויעזור שלא יהיה מצוי וכו'.

ג. וכן מצות ת"ת החיוב הוא כפי יכולתו, ועל זמן שהוא אנוס מללמוד אין זה בגדר מבטל מצוה באונס. [ע' מ"ח עמודה א שורה ח]

כדברי רבינו כתב ב'קובץ הערות' [בסופו - בהוספות אות א']: "נראה דהא דצריך לבטל מת"ת בשביל קיום מצוה, אין הטעם משום דמצות ת"ת נדחית מפני קיום מצוה, דהא מצות ת"ת גדולה מכל המצוות אלא דכמו שמותר לבטל ת"ת מפני דרך ארץ וכל צרכי אדם ההכרחיים, ומשום דחיוב ת"ת אינו חל על האדם אלא בשעה שהוא פנוי ובטל מעשיית צרכים, דקרא כתיב ואספת דגנך [ברכות ל"ה ע"ב], אבל בשעה שהוא צריך לעשות מלאכתו, אז אינו מחויב כלל בת"ת. ה"נ אם הוא צריך לעסוק במצוה, לא גרע משאר צרכי האדם, שאז אינו מחויב כלל בת"ת. אבל במצוה שאפשר לקיימה ע"י אחרים, וכן אם אפשר לו לקיימה לאחר זמן, לא פקעה ממנו מצות ת"ת, וכיון דחיובא דת"ת רמי עליה, ממילא הוא פטור מן המצוה. וכ"ש הוא, דמצות ת"ת בשעה שהוא מחויב בה אינה נדחית מפני שום מצוה, דהיא חמורה מכל המצוות" עכ"ל.

ד. דעת הרמב"ם דתפלה מ"ע דאוריתא. וקשה לפ"ז דמ"ש דמפסיקין לק"ש ולא לתפלה. [ע' מ"ח עמודה ב שורה י"ד]

וכתב ה'כסף משנה' [פרק א' ה"א מהלכות תפילה] לישב קושיא זו, וז"ל: "ומעתה מה שאמרו בבעל קרי שאינו מתפלל היינו שאינו מתפלל תפלה זה בנסח זה שלשה פעמים ביום, אבל אומר הוא לעצמו תפלה קצר פעם אחת ביום. א"נ יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה כדאיתא בפרק האשה רבה [פ"ט ע"א]. וע' ב'שאגת אריה' [סי' י"ד] שהק' על דבריו.

ה. ולאינך טעמי שפיר אין מפסיקין לתפלה אע"פ שהוא דאוריתא, אך קשה מר"א דאמר תפלה אינה ד"ת. [ע' מ"ח עמודה ב שורה כ"ו]

אבל ה'פרי חדש' [ס' פ"ט אות א'] כתב: "ועוד בירושלמי פ"ק דשבת [הלכה ב'] ופ"ק דברכות [הלכה ב'] אמרינן, אהא דתנן מפסיקין לק"ש ואין מפסיקין לתפילה, מאי טעמא א"ר אחא ק"ש דבר תורה, ותפילה אינה דבר תורה. א"ר בא ק"ש זמנה קבוע, תפילה אין זמנה קבוע. א"ר יוסי ק"ש אינה צריכה כונה, תפילה צריכה כונה ע"כ. וס"ל להרב ז"ל [הרמב"ם] דניידי ר' בא ור' יוסי מדברי ר' אחא משום

דס"ל דתפלה נמי הויה דבר תורה".

מבואר בדבריו שלמד שנחלקו האמוראים בירושלמי אם תפלה דאוריתא או דרבנן, ופסק כהרוב שתפילה דאוריתא.

ו. ונראה דגם מצות תפלה הוא עד"ז, וכשיהיה אנוס כמה ימים אינו בגדר מבטל מ"ע באונס. [ע' מ"ח עמודה ב שורה ל']

בדברי רבינו אלו יש חידוש, שבשלמא גבי ת"ת, שהמצוה היא תמידית וחייבים להפסיק לדברים מסוימים, אז מסתבר שהגדר במצות ת"ת הוא ללמוד בזמן הפנוי. אבל בתפילה אם לא כתוב זמן מסוים להתפלל אומרים שחיוב התפילה הוא פעם ביום, אז מסתבר לכאורה שזה חיוב גמור ואין לבטלו כלל. ואם מבטל מחמת אונס נקרא מבטל מצות תפילה מאונס.

ז. ולכאורה אינו מובן דמאי פריך הלומד ע"מ שלא לעשות נוח לו כו', שיפטור מטעם עוסק במצוה פטור מן המצוה. [ע' מ"ט עמודה א שורה ל"ו]

בביאור דברי הירושלמי כתב ב'קובץ תשובות' [חלק ג' סי' קמ"ד]: "ונראה דהרי באמת חיוב לימוד התורה מוטל על האדם בכל עת, ואם כן נמצא דמצוות התורה שנאמרה לכל ישראל, לא יתקיימו על ידי לומדי התורה, שהרי בכל זמן בין בעידניה דעסיק בתורה בין בעידניה דלא עסיק בה. אבל כשיש שתי מצוות לפניו, עליו לבחור במצוה החמורה, וכדאיתא בירושלמי [פאה פ"ק] דתלמוד תורה שקול כנגד כל המצוות. ומכיון שזה ברור שהתורה חייבה לכל יהודי לשמור ולקיים את מצוות התורה, לכן צריך לומר שלמוד התורה לא פוטר מכל מצוות התורה" עכ"ל.

עוד ביאור בירושלמי כתב ה'פחד יצחק' [שבועות - מאמר מ' אות י"ב]: "נראה לפרש סברתם של רבותינו הראשונים שאמרו כי אין פטורא דעוסק במצוה נוהג במצות ת"ת, משום דיש בה במצות ת"ת תנאי של על מנת לעשות. וכוונת דברים אלו היא, דדינא דעוסק במצוה לא נאמר אלא שאין עליו להניח מצוה זו שהוא עוסק בה עכשיו, כדי לקיים מצוה אחרת שאין עוסק בה עדיין. אבל אופן שקיום מצווה השניה הוא תנאי בקיום המצוה הראשונה, שוב שאין זה נקרא שהוא מניח מצוה ראשונה כדי לעסוק בשניה, מאחר שגם בעסקו בשניה אין זה סילוק יד מן הראשונה, ובכהאי גוונא לא נאמר הדין דעוסק במצוה פטור ממצוה. ולהכי מכיון שעשיית המצוה וקיומא הוא תנאי במצוות ת"ת, ממילא נמצא דקיום מצוות בכלל אינו נקרא סילוק יד ממצות ת"ת, ושוב פקע כאן דינא דעוסק במצוה בכלל".

ח. ונראה דדעת התוס' הוא דעוסק במצוה פטור ממצוה השניה מטעם אנוס.

[ע' מ"ט עמודה ב שורה ל]

אבל ב'אשר לשלמה' [מועד סי' ה' הוצ"ח ס' כ"ד] חלק על רבינו בדעת התוס' וז"ל: "ונראה בזה דאף הראשונים דסברי דעוסק במצוה פטור מן המצוה הוא באופן שא"א לקיים שתיהם, מ"מ אין זה מטעם דמפרשי דטעם דעוסק במצוה פטור מן המצוה הוא משום שאין מצוה א' נדחית מפני השניה, אלא גם לדידיהן הוא הלכה מחודשת דעוסק במצוה פטור מן המצוה.

"ודבר זה מבואר בחי' הריטב"א סוכה דף כה א', דסובר דעוסק במצוה פטור ממצוה הוא רק באופן שאין יכול לקיים שניהם. והקשה דלפ"ז ל"ל קרא לזה פשיטא למה יניח מצוה זו מפני מצוה אחרת, ותיירץ דקמ"ל דאפילו בעי להניח מצוה זו לעשות מצוה אחרת גדולה הימנה אין הרשות בידו, סד"א איפטורי הוא שמיפטור אבל אי בעי למישבק האי ולמיעבד אחריתי הרשות בידו, קמ"ל דכיון דפטור מן האחרים ה"ה אצלו עכשיו כדבר של רשות ואסור. ועוד למדנו הכתוב דאפילו דאיכא עליו מצוה קבועה לזמן וכמו ק"ש ושחיטת פסח וקודם לכן באה לו מצוה אחרת שתבטלנו מזו, רשאי לעשותה ואינו נחשב כפורק עצמו ממצוה ע"כ. ומבואר מדבריו דקרא דעוסק במצוה פטור ממצוה מלמד לן דכשעוסק במצוה אחת, מה שפטור מהשניה אין זה משום דהשניה אינה דוחה למצוה זו הראשונה, אלא משום דכשעוסק במצוה כל התורה עכשיו אצלו כדבר של רשות, ולכן פטור מכל המצוות" עכ"ל.

ט. ודעת הר"ן ז"ל הוא דעוסק במצוה הוא פטור לגמרי [ע' מ"ט עמודה ב שורה ל"ו]

בס' 'ברכת רפאל' [סוכה ס' ע"ה ענף א'] כתב: "ע"כ נראה דגם הר"ן יכול לסבור דעוסק במצוה חשיב כאונס לקיים מצוה אחרת. ולכן גם לדידיה אם לא התפלל משום שהיה עסוק במצוה חייב בתשלומין. אלא דס"ל דהיכא דצריך לטרוח בשביל מצוה, התורה לא חייבתו לטרוח לקיים מצוה אחרת כיון שעוסק במצוה, אבל הגבירא נשאר בר חיובא במצוה זו ולא נפטר ממנה. ולכן שייך למימר דחשיב כאונס ואית ביה תשלומין לתפלה" עכ"ל. וע"ש שהאריך בזה והוכיח כן מזה שקי"ל כשיטת הר"ן שגם באפשר לקיים המצוה השניה פטור, אז איך הט"ז [הובא דבריו בהמשך הסימן] כתב שעוסק במצוה שלא התפלל, יש תשלומים. מבואר שעוסק במצוה הוא אנוס ולא פטור דלא כמו דקי"ל כהר"ן. וכ"כ ב'ברכת אברהם' [סוכה דף כ"ה ע"א בענף ב' אות ז'] ע"ש.

י. כ"ז עולה יפה להסוברים דעוסק במצוה פטור ממצוה אינו אלא מטעם אנוס. [ע' נ עמודה א שורה ל"ב]

ולכאורה לדעת המ"ב אפשר לישב קושית רבינו, שכתב ה'אשר לשלמה' [תנינא - סי' ע"ה הוצ"ח מועד ס' כ"ה]: "ובמ"ב ס' ע' סקי"ח הביא מש"כ בפרמ"ג דאע"ג דהעוסק בצרכי ציבור פטור מק"ש, מ"מ אם פסק וקרא שפיר י"ח, דלא פטור ממש מק"ש אלא שהוא אז עסוק במצוה אחרת ע"כ. וצ"ב במש"כ דאינו פטור ממש, והרי כתב במ"ב סוס"י צ"ג דהעוסק בצרכי ציבור ועבר זמן תפלה ליכא דין תשלומין. ולשיטה זו מוכרח דדינא דעוסק במצוה פטור ממצוה אינו בגדרי אנוס, אלא שפטור לגמרי וכמבואר בנקה"כ יו"ד סי' שמ"א. וצ"ל בכוונתו דעוסק במצוה אינו מופקע מהמצוה, ורק דפטור מחיוב, ובזה כל שקיים מצוה השניה נפטר מחובתו. וזה כמש"כ במ"ב ס' תע"ה לגבי אכילת מצה בזמן שהוא עוסק במצוה.

"מ"מ לענין דין תשלומין בתפלה, כ' במ"ב כשיטת הדרישה והש"ך והמג"א דעוסק במצוה דינו כאונן ולא כאנוס, והוא משום דדין תשלומין בתפלה הוי רק אם היה חייב בפועל בזמן תפלה ולא התפלל אם מחמת אונס או מסיבה אחרת. ולענין זה דמי עוסק במצוה לאונן, דבתרווייהו ליכא חיוב בפועל בזמן תפלה. אבל בעיקר פטורו ממצות חלוק אונן ממשמר את המת, דבאונן מופקע מהמצוה, ובמשמר את המת רק נפטר מחיובו בפעל כעת" עכ"ל.

ולפי דברי ה'אשר לשלמה' מבואר שעוסק במצוה פטור מהמצוה, אבל הגברא עדיין חייב, ואם קיים המצוה אז יצא יד"ח. ולפ"ז לא דמי עוסק במצוה לת"ת, שבועוסק במצוה הגברא עדיין חייב אפילו שבפועל פטור, אבל בת"ת אם מקיים מצוה אין גם על הגברא חיוב ודו"ק.

סימן טז

לענין תפילה שהחסיר בה ברכה או הזכרה

א. ויסוד מחלוקתם דלדעת התוס' גם היכא ששכח הזכרה יצא ידי תפלה, ודעת ר"פ דלא יצא. [ע' נ עמודה ב שורה כ"ו]

כדברי רבינו בביאור פלוגתת הראשונים, מובא בשם ר' חיים ב'חידושי הגר"ח על הש"ס' בברכות, וגם ב'הר צבי' [או"ח ס' ס"א]. אבל ב'אשר לשלמה' [מועד ס' א'] הק' על ביאור זה, וביאר ביאור אחר, וז"ל: "ונראה בזה, דהנה בתוס' ברכות דכ"א א' ד"ה איבעיא להו כ' דבתפלת מוסף ל"ש תשלומים משום דעבר זמנו בטל קרבנו, ורק בשאר תפלות דרחמי נינהו והלואי שיתפלל כל היום כולו אין כאן עבר זמנו בתפלה אחרת. ולפ"ז דין תשלומין של מנחה הוי רק בקשת רחמים, אבל בעיקר תפלת מנחה ל"ש תשלומין משום דעבר זמנו. ומעתה נראה בשיטת הר"י דאף דהיכא ששכח של ר"ח במנחה הוי כאילו חסיר ברכה, אבל מ"מ לא צריך להשלים בלילה. דהרי מה שישלים בלילה נתבאר דהוא רק דין בקשת רחמים, והכא כיון דכבר התפלל מנחה אף שחסיר של ר"ח ולא קיים עיקר מצות תפלה, מ"מ גם בתפלה כזו איכא בקשת רחמים, וא"כ למה ישלים, כיון שבלילה אין מוסיף על בקשת רחמים הקודמת.

"ובשיטת הראשונים דבשכח של ר"ח צריך לחזור ולהתפלל בלילה, אפשר דסברי דדין תשלומין דתפלת מנחה ל"ה רק בקשת רחמים גרידא, אלא דהוי עלה חיובי וגדרי תפלה. ולכן היכא דשכח במנחה של ר"ח כיון שחסר לו עיקר תפלה צריך להתפלל בלילה מדין תשלומין, ואף דבקשת רחמים כבר נתקיים במנחה, מ"מ דין תפלה לא קיים, וחייב להתפלל בלילה מדין תשלומין" עכ"ל, ע"ש עוד שהרחיב בזה, והבאתי את עיקר התירוץ.

ב. ועפ"ז נראה לבאר היטב דברי הר"מ ז"ל שבתוס' כ"ט ב' ד"ה טעה. [ע' נ"א עמודה א שורה ל"ז]

ביאור אחר בדברי הר"מ כתב ב'אשר לשלמה' [מועד ס' א' בד"ה ובשו"ע] וז"ל: "ואולי יתכן לומר לפמש"כ הר"ן בסוף ר"ה דבירושלמי מבואר דמה שאין הש"ץ מוציא

בתפלתו, הוא משום דצריך שכל אחד יבקש רחמים על עצמו. ולפ"ז אף אי נימא דבחסר יעו"י חסר לו בעיקר התפלה, אבל כיון דנתבאר דיש כאן בקשת רחמים שבתפלה, ומה שצריך לחזור הוא רק משום עיקר חובת תפלה, בזה יכול לסמוך על הש"ץ שיוציאו. אבל בחסר ברכה אחת צריך לחזור בעצמו, ולא לסמוך על הש"ץ משום בקשת רחמים שבברכה זו".

ג. כפי הנראה המהר"ש גראמיזן זצ"ל קאי בשיטת חכמי פרובינצא דגם בהחסר הזכרת ר"ח הו"ל כלא התפלל. [ע' נ"א עמודה ב שורה ל"ה]
 וכדברי רבינו בביאור פלוגתת הפר"ח והר"ש גראמיזאן ז"ל כתב באריכות בספר 'שיח השדה' [שער ברכת ד' ס"ח] ע"ש.

ד. אך אפשר דהפר"ח סבר דאפילו אי לא יצא כלל ידי תפלתו החיובית מ"מ הא מיהא שעסק בתפלה. [ע' נ"ב עמודה א שורה ט]

בספר 'דברות יוסף' [ברכות כ"ו ע"ב] רצה לבאר סברא זו ע"פ דברי ה'מעדני יו"ט' [תפילת השחר אות ת], שכתב בטעמא שהקדים תשלומים לא יצא, וז"ל: "נראה בעיני שלכך אמרו שאם הקדים התשלומים שלא יצא, לפי שיש לחוש שע"י כן תתבטל תקנתא ויבא להתפלל אותה אפילו שלא בזמן תפלה שניה לה. אבל מכיון שאפילו אם התפללה קודם לשל חובה צריך שיחזור ויתפלל אותה של תשלומים, לא אתי לידי פשיעה זו שיתפלל אותה לאחר זמנה וקודם זמן תפלה שניה".

ממילא אפשר לומר שבשביל גזירא זו מספיק שהתפלל לכוונת תפילת חובה, אפילו שלא יצא וחסר אפילו ברכה שלימה מהתפילה, בגלל שלא יבאו כבר לטעות ולהגיד שאפשר להתפלל שלא בזמן תפילת חובה.

וגם אפשר להסביר דברי רבינו לפי דברי ה'ערוך השולחן' [ס' ק"ח ס' ט'], וז"ל: "אלא ודאי דאין עולה תפלת תשלומין קודם תפלת חובה. ונ"ל הטעם דתפלה הוה כעומד לפני המלך הרי בהכרח לשלם חובתו ההוה תיכף ומיד, ואם לאו הרי הוא כמורד במלכות. ואח"כ יבקש על אשר לא עמד לפניו יתברך מקודם. ואיך יבקש מחילה על העבר ומורד עתה בעמדו לפניו".

ולפי דברי ה'ערוך השולחן' אפשר לומר שאם התכוון להתפלל תפילת חובה אע"פ שטעה וחסר בתפילה, אבל מורד במלכות שמים הוא לא, ויכול להתפלל תשלומים לפני שחזור ומתפלל תפילת ההוה. אבל לטעם ה'לבוש' [בס' ק"ח ס"א] שתדיר קודם. ולטעם הט"ז [בס' ק"ח סק"י] שחובת שעתיה עדיף. ול'אליהו רבה'

[ס' ק"ח סק"א] שתפילת תשלומין מתקבל אגב תפילת קבע. לכארה אי אפשר להגיד שיועיל תפילת התשלומין אחרי תפילה שלא יוצא בה ידי חובה בגלל טעות, ודו"ק.

ה. איכא לאיסתפוקי במי ששכח יעו"י דר"ח והיה בזמן שצ"ל טו"מ ואמר טל ומטר כדינו, וחזר להתפלל והזכיר דר"ח ושכח טו"מ. [ע' נ"ב עמודה ב שורה י"ג]

כדברי רבינו פסק למעשה ב'הר צבי' [או"ח ס' נ"ד], וז"ל: "ועפ"ז השבתי, במי שהתפלל בר"ח כסלו והזכיר יעלה ויבא ושכח לומר טל ומטר, וכשחזר והתפלל שנית הזכיר טל ומטר אבל שכח לומר יעלה ויבא. ואמרתי שזה תלוי בשתי שיטות אלו. שלדעה הראשונה שידי חובת תפלה יצא אלא שחסר לו הזכרת מעין המאורע, בנידון זה א"צ לחזור ולהתפלל שלישיית. שהרי בתפילה הראשונה הזכיר יעלה ויבא, ומה ששכח לומר טל ומטר הרי הזכיר בתפלה השניה. אבל לדעה הראשונה שהוי כלא התפלל כלל, צריך לחזור ולהתפלל שלישיית. ולכן הוריתי שכדין לצאת ידי ספיקא יתפלל שלישיית בתורת נדבה".

אבל בשו"ת 'גור אריה יהודה' [סי' י"ז] פסק בהנ"ל שלא יחזור להתפלל ע"פ המ"א בס' קכ"ו ס"ק ב'. אבל ב'מגן גבורים' [ס' קי"ד בס"ק י"ד], ובשו"ת מהרש"ג [ח"א ס' נ"ב אות א'] פסקו שיחזור להתפלל בתורת ודאי.

ו. והיה בזמן שצ"ל טו"מ ואמר טל ומטר. [ע' נ"ב עמודה ב שורה י"ד]

מדברי רבינו מבואר שותן טל ומטר דינו כמו יעלה ויבא. והסובר שלא חוזר ומתפלל ויעלה ויבא גם ושכח ותן טל ומטר אינו חוזר ומתפלל. וכך מוכח מדברי המג"א [סי' ק"ח ס"ק ט"ז] שכתב: "והוא הדין אם שכח ותן טל ומטר או משיב הרוח" כמו שדייק בדבריו ה'הר צבי' [או"ח ס' נ"ד].

מצד שני ב'חידושי הגר"ח על הש"ס' על ברכות כתב: "אולם בטל ומטר אין להקשות כן, משום דטל ומטר הוא מסדר התפלה וכשלא אמר הוי משנה ממטבע שטבעו חכמים, וכאילו לא התפלל כלל. אבל יעלה ויבא רק חיוב הזכרה היא, ולא הוי כלא התפלל, רק שחייב להתפלל שנית כדי שיזכיר יעלה ויבא. וע"כ שפיר מקשו מה מהני כשיתפלל ערבית שתיים" עכ"ל.

אבל בשו"ת 'חסד לאברהם' [תנינא ס' כ'], אחרי שהביא המחלוקת בתוס' בשכח יעלה ויבא כתב בזה"ל: "ולא מצינו מחלוקת בזה בשכח להזכיר מוריד הגשם במנחה טרם שפוסקים להזכיר, אי מתפלל בלילה להשלים אותה תפילה. וכדומה אני שזה מטעם שאמרנו, דאף בלא שאלה והזכרה יצא ידי חובת תפילה, אלא

שחוזר ומתפלל לצאת ידי חובת הזכרה ושאלה. וזה שכבר עברה זמן שאלה והזכרה והו"ל מעוות לא יוכל לתקון, לכן פשיטא דאינו חוזר ומתפלל לערב להשלים" עכ"ל.

מבואר שלוש שיטות בדבר: דעת המ"א שהמחלוקת ביעלה ויבא, אותה מחלוקת גם בותן טל ומטר. דעת הגר"ח שבותן טל ומטר לכו"ע חוזר. ודעת ה'חסד לאברהם' שותן טל ומטר לכו"ע לא חוזר.

סימן יז

בדין טעות בתפילה

א. כתב הח"א המתנמנם בתפלתו ואינו יודע באיזה ברכה, נ"ל שמתחיל מברכה שיודע בודאי שלא אמרה. [ע' נ"ב עמודה ב שורה כ"ט]

כדברי ה'חיי אדם' שמספק לא חוזר, לכאורה מבואר ב'שו"ע הרב' [סי' תקפ"ב ס"ב], וז"ל: "וכן הדין בהמלך המשפט. ואם נזכר לאחר ששהה כדי שיעור הזה שאמר מלך אוהב צדקה ומשפט אינו צריך לחזור לראש, כיון שהזכיר לשון מלכות. ויש אומרים דאם נזכר קודם שסיים תפלתו חוזר לראש ברכת השיבה. ולענין הלכה ספק ברכות להקל. ולפיכך אם נזכר קודם שסיים תפלתו אין צריך לחזור לברכת השיבה, כדי שלא יברך ברכה לבטלה" עכ"ל.

וכתב בשו"ת 'ארץ צבי' [ס' כ"ד ד"ה והנה] "והנה בספרי [סי' י'] הבאתי דברי ח"א כלל כ"ד במסופק בשמו"ע באיזה ברכה עומד לא יאמר הברכה המסופקת. והקשיתי דהא ברכות מעכבות זא"ז, כמ"ש הט"ז [סי' ק"ד], ואיך מותר לו להתפלל הלאה דילמא חיסר ברכה המסופקת והוי שאר ברכות לבטלה עיי"ש אריכת דברים בזה. אחר זמן מצאתי ראייה לזה בשו"ע הרב ז"ל [סי' תקפ"ב ס"ב] דאם אמר בעשי"ת מלך אוהב צדקה ומשפט יש ב' דעות אם צריך לחזור לראש השיבה, וכ' דמספק לא יחזור ויתפלל הלאה. וק' ג"כ כנ"ל דילמא צריך לחזור והוי שאר ברכות לבטלה, וע"כ צ"ל דכיון דמצד סד"ר לקולא פטור ודאי ול"ח ס' כלל. וכעין דברי מג"א [סי' קנ"א סקט"ו] דבנוטל ידיו בס' נטילה, מצד סד"ר להקל מותר לברך ג"כ דהוי כודאי נטילה כשירה.

"אך יש לדחוק לפי דעה א' בתוס' ברכות [כו:]: דאף בחיסר יעו"י ומחזירין אותו, מ"מ י"ח שמו"ע. ה"נ י"ל דאף בלא אמר המלך משפט דמחזירין אותו מ"מ י"ח. וע"כ לא חשיב כחיסר ברכות ואין שאר ברכותיו לבטלה" עכ"ל.

ב. ולענ"ד צ"ע טובא בזה, דגם על הברכות דלהלן יהא הדין ספק ברכות להקל, ולא יהא יכול לומר גם ברכות דלהלן. [ע' נ"ג עמודה א שורה ל"ב]

כטענת רבינו על החיי אדם, כבר נמצא בספר 'שערי ברכה' לג"ר אברהם חיים אייזהארין זצ"ל [שער מ' אות כ"ו], וז"ל: "ובספק אם דילג, כגון המתנמנם בתפלתו

וא"י באיזה ברכה עומד, אם הוא בג"ר חוזר, ובג"א חוזר לרצה, ובאמצעות חוזר עד מקום שידוע שבודאי אמר, כמ"ש הראב"ן הביאו בח"א כלל כ"ד. דלא כמ"ש בנ"א שם להשיג עליו. דבכ"מ קיימ"ל ספק בתפלה חוזר, ומכש"כ בזה אם לא יחזור יש לחוש שמא הניח איזה ברכה ויהיה כל הברכות שלהלא לבטלה". וכך טוען על ה'חיי אדם' ב'עולת יצחק' [ס' קנ"ג] ע"ש.

ג. וא"כ גם על הברכות דלהלן יהא הדין ספק ברכות להקל ולא יהא יכול לומר הברכות דלהלן. [ע' נ"ד עמודה א שורה ז]

בביאור שיטת ה'חיי אדם' כתב ב'שיח השדה' מהגר"צ פרומר זצ"ל [שער ברכת ד' ס' ו']: "יש לחקור אם ס' דרבנן לקולא חשיב פטור ודאי או רק פטור ספק. ובההוא ענינא יש לדון במי שעומד בתפלתו ואינו יודע באיזה ברכה עומד אם יאמר הברכה המסופקת או לא, וראיתי בח"א ס' כ"ד שהעלה דלא יאמר הברכה המסופקת עיי"ש. ולענ"ד זה תלי בחקירתנו הנ"ל, דאי נימא דסד"ר אינו רק פטור ס', אם יעשה כהח"א שלא יאמר ברכה המסופקת רק השאר, א"כ כל ברכותיו שמתפלל הלאה הם ס' לבטלה שמא ל"א המסופקת והוי למפרע, ועם כ"ז עדיין בס' עומד שמא לא קיים עדיין חובת שמו"ע, דאם דילג ברכה א' לא יי"ח כלל. משא"כ אם יאמרנה אף דהוא ס' לבטלה מ"מ בטוח עכ"פ דמקיים חובתו ויי"ח תפלה. אך אם נימא דסד"ר חשיב ודאי פטור וחשיב כאילו אמרה, ל"ש לומר שמעכבת השאר, וכמו בשבתות ויו"ט דאין ברכות האמצעיות מעכבות כיון דפטור לאמרן מדינא. כן בנ"ד דפטור מס' פטור גמור ל"ש לומר שמעכבת השאר" [הלשון שלא כסדר הספר].

ועדיין יש לדון בדבריו שאפילו שפטור בודאי, אבל בפועל לא בירך את הברכה בודאי, ושאר ברכותיו לבטלה. ולא דמי לשבת שלא חייב בשמו"ע ברכות מעיקר התקנה. אבל בספק בירך חייב מעיקר התקנה רק מדין ספק דרבנן לא חייב, ודו"ק. רק אם נאמר חידוש, שספק דרבנן לקולא הכוונה שדנים כאילו שעשה. וכך כתב בס' 'הערות' מהגרי"ש אלישיב זצ"ל [ברכות טז א], "וקושיא זו קשה רק אם נאמר שספק דרבנן לקולא היינו שאף שאי"ז נחשב כמקיים את המצוה מ"מ פטורו חכמים, אך אם נאמר שספק דרבנן לקולא היינו שמחשבינן ליה כאילו עשה את המצוה אין מקום כלל לקושיא זו, שהרי כיון שנחשב שבירך שאר ברכות שמ"ע אין כאן בעיה של ברכות מעכבות זא"ז, שהרי נחשב כאילו בירך כל הברכות ואין ברכתו לבטלה כלל. ונראה באמת שבמקום שספק דרבנן לקולא, היינו משום דשוין ליה כאילו קיים המצוה, ולכך אין מקום לקושית הקה"י כמבואר". ע"ש עוד שהאריך.

ד. ומצאתי במ"א שכ' דמשמע דבשאר ימות השנה אם יודע ברכה אחת יאמרנה. [ע' נ"ד עמודה א שורה י"ב]

כדברי רבינו שהנידון של הח"א תלוי בדין המ"א כתב ה'שיח השדה' מהגר"צ פרומר זצ"ל [שער ברכת ד' ס' ו'], וז"ל: "ואשוב לדין הנ"ל במי שעומד באמצע תפלתו ומסופק בברכה א' אם אמרה, אם צריך לחזור ולאמרה. וע"פ האמור דב"ז תליא בפלוגתת המג"א והא"ר סי' תקצ"ג הנ"ל, אם ברכות שמו"ע מעכבות זא"ז. ולדעת הא"ר אם לא יאמר ברכה המסופקת גם השאר לא יוכל לומר מספק שמא חיסר ברכה א'". מבואר מדבריו שהסביר את דברי ה'חיי אדם' לפי דברי המ"א דלא כרבינו בסוף דבריו.

ה. ולכאורה לפ"ז אין לו לומר אלא ברכה א', וגם אם כבר אמר איזו תחנון אין לברך. [ע' נ"ד עמודה א שורה כ"ו]

מבואר מדברי רבינו שהק' על המ"ב שלוש שאלות. שאלה ראשונה למה יאמר יותר מברכה אחת, הרי ידי דאורייתא יוצא בברכה אחת. שאלה שניה אם כבר אמר באותו היום ברכה או תחינה ויצא ידי חובת תפילה דאורייתא, איך יברך עוד ברכה משמונה עשרה, הרי כבר יצא יד"ח מדאורייתא. שאלה שלישית למה שיברך ברכה בשביל לצאת חובת דאורייתא, ולא מספיק שיגיד בקשה בעלמא לצאת חובת דאורייתא.

ובספר 'שיח השדה' מהגר"צ פרומר זצ"ל [שער ברכת ד' ס' ח'] ד"ה עוד נלע"ד, כתב לבאר דעת המג"א, וז"ל: "מדברי המג"א סי' תקצ"ג שכ' שבשאר ימות השנה אם אינו יודע כל הי"ח ברכות אומר מה שיודע ואין מעכבות זא"ז. ותמהתי ע"ז במק"א, דהרי אפילו בשכח יעלה ויבא ועקר רגליו חוזר לראש ול"מ אם יתחיל רצה, וע"כ דכל הי"ח מעכבות זא"ז והאחת בלי חברתה אינו כלום. דאי נימא דאם יודע איזהו ברכות יוצא ידי אותן ברכות, עכ"פ למה צריך לחזור לראש, יתחיל ברכת רצה וזיל הכא איכא חצי וזיל הכא איכא חצי, וע' ט"ז ס' ק"ד.

"וע"פ האמור א"ש דאף דכל הי"ח ברכות צריכין להיות יחד, ואם אינו אומר כל השמונה עשרה בזאח"ז בלי הפסקה חיסר מצוה, ודב"ז מעכב דצריך לחזור לראש מחמת חיוב זה. מ"מ אם אינו יודע רק החצי ג"כ יוצא יד"ח אותה חצי. ומינה דאם יתפלל חצי עכשיו וחצי אח"כ יצא יד"ח תפלה, רק שחיסר חיוב זה דצריך לאמרן יחד, ומ"מ אין זה מעכב גוף התפלה. אף דצריך לחזור כל התפלה בעבוד זה היכא דאפשר, מ"מ גם אם אינו אומר כל השמו"ע יחד יצא יד"ח תפלה, כנלע"ד עכ"ל. ואפשר שגם כוונת המ"ב כך הוא, ודוחק. וע' ב'ברכת מרדכי' [ברכות ס' ט'] בזה. וע'

ב'שלמי צבור' [הלכות תפלה - תשובה בענין הזכרת גשמים] [בהוצאה חדשה עמוד רפ"ח] שכתב יסוד זה.

ו. נלענ"ד דודאי גם המג"א מודה דאסור להחסיר בתפלתו ברכה. [ע' נ"ה עמודה א שורה ט]

כדברי רבינו כתב ה'עולת יצחק' [ס' קנ"ג]: "ויש לישב קצת דברי הח"א לפי מה שכתב המ"א בסי' תקצ"ג דבברכות שאינה של ר"ה אם אינו יודע כלום, יאמר מה שהוא יודע. א"כ אפשר דאף אם לא אמר איזה ברכות השאר שאומר אינם לבטלה, דמה שאינו אומר הברכות המסופקת אפשר לדמות קצת לנידון דהמ"א. אבל אין הנדון דומה דהתם אינו יודע קצת ברכות כלל, אבל הכא יודע לאומרם ואם לא אמרם הוה מעוות לא יוכל לתקון.

"גם כל הברכות הם לבטלה כיון שחיסר מהם איזה ברכה, כמו שכתב הרא"ש בר"ה פרק רביעי אות י"ד, וז"ל של תשע של ר"ה הן כמו שבע של שבתות ויו"ט, וכמו שאי אפשר לדלג מאותן שבע כו' עכ"ל. אלמא דלא דוקא דר"ה, אלא אם אינו יודע מקיל המ"א בשאר ימות השנה. גם משמע שם שכולן לבטלה אם מחסר אחת. יע"ש שכתב וז"ל דאם מתפלל שבע יהיו כולן לבטלה כיון שחיסר מן הברכה עכ"ל. ולפי דבריו דמדמה שבע של שבתות ויו"ט לתשע של ר"ה, וכמו שמחסר מן ברכות של ר"ה הוה לבטלה, כן אם מחסר בשאר ימות השנה הוה כולם לבטלה."

ז. ולפ"ז בענייננו דאיירינן באדם שיודע להתפלל בע"פ או מתוך הסידור אין דברי המג"א ענין להם כלל. [ע' נ"ה עמודה א שורה י"ט]

שלא כדברי רבינו שכתב שכל דברי המ"א זה בלא יודע, אבל ביודע ומספק לא אומר לא דיבר המ"א, כתב ה'תהלה לדוד' [ס' ק"ח אות ט"ז]: "ופסק הרב ז"ל בסי' י"ח שיחזור ויתפלל בתורת נדבה, והיינו בגמר כל התפלה. אבל באמצעות שצריך לחזור לראש הברכה, וכבר סיים הברכה מה יעשה, דא"א להביא קרבן שחציו חובה וחציו נדבה, ולכן א"א לחזור בתורת נדבה. ואם לא יחזור שמא הלכה שצריך לחזור, וכיון שאינו חוזר יהיו ברכותיו מכאן והלאה לבטלה, דהא י"ח ברכות מעכבין זא"ז. ומדברי הרב ז"ל בסי' תקפ"ב ס"ב מבואר דס"ל דאינו חוזר, ואי דקשה דהוי ספק ברכות לבטלה, נראה דכיון דמספק אינו יכול לחזור דמי לאינו יודע את כולם שאינן מעכבין זא"ז כמבואר בס' תקצ"ג וצ"ע."

ח. יקשה מדוע פסק דבג"ר וג"א חוזר לראש, הרי יכול לומר המקצת שבודאי לא אמרן בתורת רחמי. [ע' נ"ה עמודה ב שורה ל"ו]

כעין קושית רבינו על ה'חיי אדם', כתב בספר 'פתחי תשובה' [ס' קי"ט ס"ג] אחרי שהביא את דברי ה'חיי אדם' שיש הבדל בין ג' ראשונות לברכות אמצעיות, כתב וז"ל: "וצל"ע דלא שייך לפלוגי בין ראשונות לאמצעיות רק בסידור, אבל לא בדילוג לגמרי".

ט. מיהא י"ל דהתם שאני דהוא פלוגתא דאמוראי וכדלא איפסקא הלכתא, כל היסוד דעביד לא חישוב ברכה לבטלה. [ע' נ"ז עמודה א שורה ד]

כדברי רבינו כתוב בספר 'שיח תפלה' [סימן קי"ט אות ב'] על שאלה אחרת, וז"ל: "ויש להעיר מדברי שו"ת הרשב"א ח"א סי' ל"ה [מובא בב"י סי' תקפ"ב ב"ה נשאל], דכתב לגבי ש"ץ שטעה ואמר בעשי"ת הקל הקדוש ותיקן תוכ"ד ואמר המלך הקדוש, דלשיטת הגאונים בסוגית הגמ' בברכות דף י"ב ע"א יצא ולשיטת רש"י שם לא יצא. וכתב שם הרשב"א וז"ל: "ודברי רש"י ז"ל נוחין לי בפירוש אותה הלכה יותר, וכן כתבתי שם במקומה. ומכל מקום לעשות מעשה כנגד הגאונים ז"ל ולחייב לחזור אין בנו כח, ושב ואל תעשה טפי עדיף". עכ"ל. ודברי הרשב"א לכאורה צ"ב דהתינח לגבי לחזור שנית או לא, שייך לומר שוא"ת עדיף, אבל היאך אמרין דיצא וממשיך בתפלת שמו"ע הרי לגבי מכאן ולהבא יש לחוש לשיטת רש"י שלא יצא ונמצא מברך מכאן ולהבא לכתחילה ברכות לבטלה, ולגבי זה לכאורה לא שייך לומר שוא"ת עדיף. ומצאנו לכאורה סייעתא לדברי הח"א מתשובת הרשב"א הנ"ל דאע"ג שאינו חוזר על הברכות שמסופק בהם בכ"ז ממשיך ומתפלל שאר ברכות.

"וממו"ר הגרש"ז אויערבאך שליט"א שמעתי דאינו דומה, דבשלמא בנידון הרשב"א בזה ס"ל לרשב"א דמכח ספק ברכות להקל סמכין על שיטת הרמב"ן ודיעמיה דיצא י"ח, ונמצא דלשיטתם התפלל כראוי. ולאחר שפסקין כן ממילא ממשיך ומתפלל ואין כאן שאלה של ספק ברכות משא"כ בנידון של הח"א דלא הוי ספק בהלכה, כ"א ספק במציאות אי אמר ברכה זו או לא, שם ספק ברכות להקל רק אומר שא"ל לברך שנית, אבל היאך זה יתיר להמשיך ולהתפלל, הרי אין שום הכרח שאמר ברכה זו שמסופק עליה, ולא דומה לדברי הרשב"א שאמרין מכח ספק ברכות להקל דיצא י"ח בברכת אתה קדוש ושפיר ממשיך ומתפלל עכ"ד".

י. אחר זמן מצאתי תלי"ת דין זה מבואר בהדיא באור זרוע הלכות מגילה סי' שע"ג. [ע' נ"ז עמודה א שורה כ"א]

וכן כתבו עוד ראשונים, ב'אבודרהם' [סדר שחרית של חול ופירושה גבי שמונה עשרה עמוד קי"ב] כתב וז"ל: "נקוט הא כלל בידך, מי שטעה באחת משלש ברכות ראשונות חוזר לראש התפלה, ובאמצעיות אם נזכר באיזה ברכה טעה חוזר ואומר מאותה ברכה שטעה בה על הסדר, ואם אינו נזכר באיזה ברכה מהם טעה חוזר לאתה חונן. ואמרינן בירושלמי בפרק אין עומדין [פ"ה ה"ג], טעה ואינו יודע היכן טעה חוזר למקום הברור לו".

ובספר 'אוהל מועד' [שער התפלה - נתיב י"א] כתב: "המתפלל וטעה בג' ראשונות חוזר לראש, באחרונות חוזר לעבודה, באמצעיות חוזר לראש אותה ברכה שטעה וגומר עד סוף. לא היה יודע היכן טעה חוזר לאתה חונן או למקום הברור לו בין יחיד בין ש"ץ".

וכך פסק ה'חסד לאלפים' [סי' ק"ז], והחזו"א, הובא דבריו ב'אורחות רבינו' [חלק ג' עמוד ר"ז], וגם ב'בירור הלכה' [חלק רביעי ס' קי"ט] וע"ש אריכות בכל הענין.

יא. ושוב מצאתי בירושלמי פ' אין עומדין ה"ג, טעה ואינו ידוע היכן טעה חוזר למקום הברור לו. [ע' נ"ז עמודה א שורה ל"ט]

וכבר כתוב בספר 'פתחי תשובה' [סי' קי"ט ס' ג'] להוכיח מהירושלמי דלא כה'חיי אדם', וז"ל: "כתב החיי אדם [כלל כ"ד] באינו יודע באיזה ברכה עומד, אם בג' ראשונות חוזר לראש התפלה, ואם בג' אחרונות חוזר לרצה, ובאמצעיות מתחיל בברכה שידוע בודאי שלא אמרה, אבל מה שמסתפק א"צ לחזור וע"ש בנ"א. וצל"ע דלא שייך לפלוגי בין ראשונות לאמצעיות רק בסידור אבל לא בדילוי לגמרי. ועי' בחיבורי תוספת ירושלים מ"ש בזה מהירושלמי".

וב'תוספת ירושלים' [בסי' קי"ט ס"ג] כתב: "ואיתא בירושלמי דברכות [פ"ה ס"ג] טעה ואינו ידוע היכן טעה חוזר למקום הברור לו. ופירוש המפרש שידוע בודאי שלא אמרה, משמע דעל ספק אינו חוזר. ולא דמי לספק התפלל דחוזר ומתפלל, דהכא באמצע תפילה לא שייך שיחזיר ברכה אחת בתורת נדבה. אבל לא משמע כן בירושלמי [פ"ב], דאיתא נתפלל ומצא עצמו בשומע תפילה חזקה כיון על כל הסדר, והביאה הב"י לעיל [סימן ס"ד] בשם הרשב"א, משמע הא בל"ז חוזר על ספק. ובאמת יש לפרש חוזר למקום הברור לו, היינו שברור לו שאמר הוא על ספק חוזר וכן פי' שם הפ"מ".

סימן יח

בעניין טעות בהזכרות שבתפילה

א. צ"ע מאי קושיא הלא דברי רבינו ה'אבי עזרי' ז"ל ודברי רבינו אלחנן ז"ל שני עניינים הם. [ע' נ"ח עמודה א שורה י]

כדברי רבינו כתב ב'חידושי הגהות' [טור בסי' קי"ד אות ה'] בשם מהר"ח, וז"ל: "ולוי נראה שאין לתמוה כלל שמה שכתב רבינו כאן דברי ראבי"ה, היינו לומר שכל שאמרו מחזירים אותו כל שלא התחיל בברכה שלאחריה אין צריך לחזור, אלא מזכירו בין ברכה לברכה, גם הרא"ש מודה בזה כמו שכתב גם הב"י שם. אבל לקמן הביא דברי הר"ר אלחנן שכתב אף בדבר שאין מחזירין אותו כל שלא התחיל בברכה שלאחריה יחזור לראש הברכה, ועל זה כתב רבינו שהרא"ש חולק משום ברכה לבטלה. ואין להקשות למה לא כתב הרא"ש שיזכיר אותו בין ברכה לברכה, זה אינו דכיון שאמר אין מחזירין אותו גם אם היה מזכיר בין ברכה לברכה הוי הפסק בתפילה. אבל כאן שדינו לחזור, כתב ראבי"ה שכל שלא התחיל בברכה אחרת יזכיר אותו בין ברכה לברכה וזהו יותר טוב משיחזור לברך לבטלה, וגם הרא"ש מודה בזה ומבואר הוא למבין, [מהר"ח]".

ב. ואולם באמת קושית הב"י נכונה דמדברי הטור בסי' רצ"ד משמע ודאי שלא לומר כלל את ההזכרה. [ע' נ"ח עמודה א שורה י"ח]

יש שיטה במפרשים שכותבת שבכלל אין סתירה בין הדברים, והוא ה'מעדני יום טוב' [בתפלת השחר אות ז'], וז"ל: "לכן נ"ל יותר לומר דרבינו לא מיירי הכא אלא בענין חזרה לאותה ברכה עצמה. ובהא הוא דוקא שאינו חוזר והוי ברכה לבטלה, ובהכי מיירי דברי הר"ר אלחנן וגם סוף דברי רבינו, אבל בענין הזכרת הטעות בין ברכה לברכה בהא לא קמיירי הכא. ואע"פ שלדברי הר"ר יונה שכתב רבינו בכאן הוי דינו דאינו רשאי להזכיר אפילו בין ברכה לברכה, דהא כתב דמיד שסיים חשבינן ליה בטעות. ורבינו לא מצי ס"ל הכי מהא דכתב דלראבי"ה בריש תענית, מ"מ מייתי ליה שפיר לסתור לדברי הר"ר דמיד שסיים הברכה חשבינן ליה בטעות ואינו חוזר לברכה עצמה.

"אבל לא הביאו לעיקר דין זה הנשמע מכלל דבריו שאף להזכיר בין ברכה לברכה שאינו רשאי, וכמבואר יותר מסוף לשונו שכתב דאם סיים בברכת אתה חונן אינו חוזר הואיל ויכול לאומרה על הכוס ש"מ שאף להזכיר בכאן אינו רשאי, דבהא לא קמיירי רבינו הכא כלל אלא בריש תענית. וניחא השתא דאע"ג דלא ס"ל כדברי הר"ר יונה בענין הזכרה שבין ברכה לברכה, מ"מ עיקר ראייתו וטעמו ס"ל נמי דלחשביה לטעות מה שסיים הברכה, ומשום כך אין לחזור לעבודה. דאהא הוא דמייתי ליה דלא מיירי הכא אלא בכגון זה דלחזור לעבודה, אבל להזכיר בין ברכה לברכה בהא לא קמיירי הכא כלל אלא התם בריש תענית. ואינו מחלק בזה בין דברים שמחזירין לדברים שאין מחזירין, אלא דבכולם כל שלא התחיל בברכה של אחריה מזכיר שם כך נראה בעיני."

סימן יט

שייך קצת לדף כז

בהא דלרב נעילה פוטרת של ערבית

א. ונראה ליישב שיטת הרי"ף ז"ל דבאמת לענין זמן תפלת נעילה פוסק כריו"ח דזמנה ביום, ומ"מ שפיר פוסק דפוטרת של ערבית. [ע' ס עמודה א שורה ל"ב]

כדברי רבינו כתב ב'פרי יצחק' [ח"א ס"ט ד"ה ולפי]: "ולפי מה שכתב הרמב"ם וכן"ל, יש ליישב בזה סוגית הגמ' בשלהי יומא דאמר רב תפלת נעילה פוטרת של ערבית כו'. מיתבי אור יוה"כ מתפלל שבע ומתודה כו' בנעילה מתפלל שבע ומתודה ערבית מתפלל שבע מעין שמנה עשרה רחב"ג אומר מתפלל שמנה עשרה שלימות כו'. ופרש"י קתני נעילה וקתני ערבית, ומשני תנאי היא דתניא כל חייבי טבילות טובלין כדרך ביוה"כ כו', בעל קרי טובל והולך עד המנחה, אבל ראה קרי מן המנחה ולמעלה אין מותר לטבול אלא ימתין עד שתחשך ויטבול. דס"ל לרבנן דתפלת נעילה בלילה ולדידהו פוטרת של ערבית כרב, והא דקתני אינה פוטרת ר' יוסי היא כו', אלמא קסבר תפלת נעילה אין זמנה בלילה ולדידיה אינה פוטרת של ערבית ע"ש.

"והנה לכאורה צע"ג, דבפשוטו הו"ל לשנויי דלעולם ס"ל לכ"ע דתפלת נעילה זמנה ביום ומ"מ לא קשה על רב מהברייתא, ומשום דרב אזיל לטעמיה דהוי מצלי של שבת בע"ש, ומשום דס"ל כר' יהודה דתפלת המנחה עד פלג המנחה ומשם ואילך הוי זמן תפלת ערבית, ולכך שפיר ס"ל דתפלת נעילה פוטרת של ערבית דנהי דזמן תפלת נעילה הוא ביום, מ"מ הא גם תפלה ערבית זמנה ביום, דלאחר פלג המנחה מתחיל זמן תפלת ערבית ויש להתפלל של מוצאי יוה"כ מיד לאחר פלג המנחה וכמו של מוצ"ש בשבת, ולכך תפלת נעילה פוטרת של ערבית. אולם הברייתא אפשר דס"ל כרבנן דתפלת המנחה עד הערב ואין להתפלל של שבת בע"ש או של מוצ"ש בשבת וכמבואר בברכות שם בסוגיא, ולכן ס"ל דתפלת נעילה אינה פוטרת של ערבית, משום דתפלת נעילה זמנה ביום ותפלת ערבית זמנה דוקא בלילה, ולכאורה צע"ג.

"אולם לפמש"כ הרמב"ם הטעם דלפיכך מתפללין של שבת בע"ש ושל מוצ"ש בשבת משום דתפלת ערבית רשות, אולם למ"ד תפלת ערבית חובה אין להתפלל

של מוצ"ש בשבת כנ"ל, לפ"ז מיושב שפיר. דהנה שם בסוגיא פריך לרב דאמר תפלת נעילה פוטרת של ערבית והאמר רב תפלת ערבית רשות, ומשני לדברי האומר חובה קאמר ע"ש. ולפ"ז הרי א"א לומר דלעולם ס"ל לרב תפלת נעילה ביום, אלא דרב לטעמיה דס"ל כר"י ומצלי של שבת בע"ש, וא"כ גם זמן תפלת ערבית הוא ביום, ולכך תפלת נעילה פוטרת של ערבית. דהא רב קאמר לדברי האומר חובה, ולדידיה אין להתפלל של מוצ"ש בשבת. וה"ה לא של מוצאי יוה"כ ביוה"כ.

"ולכך הוכרח הגמ' לומר דס"ל לרב דתפלת נעילה זמנה בלילה ולכך פוטרת של ערבית. שוב מצאתי בהגמ"י בפ"ג מה' תפלה שכתב וז"ל: ול"נ דאין לדקדק מזה דאית ליה לרב דתפלת נעילה בלילה מדקאמר תפלת נעילה פוטרת של ערבית, שהרי גם זמן תפלת ערבית ס"ל שזמנה ביום מפלג המנחה ואילך כדאיתא בפ' תפה"ש דרב צלי של שבת בע"ש כו' ע"ש. אולם דברי הגהמ"י צע"ג, דהא בגמ' מוכח בהדיא דס"ל לרב תפילת נעילה בלילה, דהא להכי מוקי לה כתנאי דפליגי אי תפילת נעילה זמנה ביום או בלילה, דלא תקשה לרב מהברייתא ומשום דס"ל לרב תפילת נעילה בלילה ולהכי פוטרת של ערבית וכפרש"י, עכ"ל. ע' עוד באריכות ב'תורת רפאל' [ס' צ"ח ד"ה מיהו - בדף ק"מ ע"ד] שכתב כדברי רבינו.

ב. וזהו משום דגם תפ"ע זמנה ביום לפום מאי דקיי"ל כרב דצלי של שבת

בע"ש. [ע' ס עמודה ב שורה ב]

כתב ב'שמועת חיים' [יומא סי' פ"ב] על דברי רבינו, וז"ל: "ויש להעיר דלפ"ז הא דפסק הרי"ף דנעילה פוטרת ערבית הוא משום דרשאי להקדים ערבית מבעו", וא"כ הרי דין זה הוא רק במי שמתפלל מנחה קודם פלג המנחה, אבל מי שהתפלל מנחה אחר פלג המנחה כרבנן איהו אינו רשאי להקדים ערבית קודם הלילה. ויש ראשונים דס"ל דאינו רשאי יום א' לעשות כרבנן ולהתפלל מנחה אחר פלג המנחה, וביום אחר לעשות כר' יהודה ולהתפלל ערבית אחר פלג המנחה. והמאירי ס"ל דבשני ימים רשאי לעשות כן ורק ביום א' אינו רשאי לעשות כן להתפלל מנחה אחר פלג המנחה וערבית קודם הלילה [והו"ד בקה"י ריש ברכות]. ונמצא דאם ביוה"כ התפלל מנחה אחר פלג המנחה א"כ לכו"ע אינו רשאי להתפלל ערבית קודם הלילה. וא"כ כל דינו של הרי"ף דנעילה פוטרת ערבית הוא רק בהקדים להתפלל מנחה קודם פלג המנחה, ומסתימת דברי הרי"ף לא משמע הכי.

"ואפשר דלדעת המאירי כיון דבשני ימים רשאי לעשות חד כרבנן וחד כר"י ולא חיישינן להא דסתרי להדדי, והוא משום דספקא דרבנן לקולא אף בתרתי דסתרי. א"כ הא דביום א' אינו רשאי למעבד כתרואהו לכאורה אין זה מעיקר הדין, אלא

רק משום מראית העין דבאותו יום נראה יותר כסותר את עצמו. ולפ"ז י"ל דזהו רק במתפלל ערבית ממש, אבל המתפלל נעילה והיא צריכה לפטר את ערבית, אין נראה כן סתירה במעשיו, ולכן אף שהתפלל מנחה אחר פלג המנחה מתפלל אח"כ נעילה והיא פוטרת של ערבית. שמעיקר הדין זמן ערבית אף קודם הלילה, ורק אם מתפלל ערבית ממש קודם הלילה ובאותו יום התפלל מנחה אחר פלג המנחה בזה אינו יוצא דהו"ל כב' שבילין שבאו לישאל בב"א דאסרינן לתרוויהו מדרבנן, כיון דנראה לפנינו סתירת הדברים. אבל כשמתפלל נעילה ואינו מורגש לפנינו סתירת מעשיו פוטר שפיר את ערבית" עכ"ל, ע"ש עוד שהאריך.

ג. אפ"ל לפמש"כ הרמב"ם ז"ל פ"ג מתפלה ה"ז דהא דרשאי להקדים תפלת ערבית מבעו"י הוא משום דתפ"ע רשות. [ע' ס עמודה ב שורה ח]

כתב ב'שמועת חיים' [יומא סי' פ"ב] להעיר, שב'לחם משנה' [בהלכות תפילה פ"ג ה"ז] כתב, וז"ל: "וכן יתפלל ערבית של מוצאי שבת בשבת לפי שתפלת ערבית רשות וכו' שם [כ"ז ע"ב]. ומה שהוצרך רבינו ז"ל לתת טעם לפי שתפלת ערבית רשות, אע"ג שבגמרא [כ"ז ע"א] לא משמע דהוי טעמא אלא משום דקיימא לן כר' יהודה דעד פלג המנחה הוי זמן תפלת המנחה ומשם ואילך הוי זמן תפלת ערבית, שכן אמרו שם אמר רב חסדא נחזי אנן וכו' שמע מינה הלכה כרבי יהודה וכו'. וי"ל דרבינו לא צריך להאי דתפלת ערבית רשות לומר דאמאי צלי של שבת בע"ש, דהוא ודאי היא מצוה משום קבלת שבת, ואפילו מאן דס"ל דתפלת ערבית חובה שפיר מצלי ליה אי אית לן כר' יהודה. אלא מה שהוצרך לטעם זה הוא למאי דאמרינן דמצלי של מוצאי שבת בשבת, דזה ודאי נראה כעושה מקודש חול ולא הוה לן למעבד הכי, לכך אמר לפי שתפלת ערבית רשות וכו'". ע' ב'פרי יצחק' [ח"א סי' ט'] וב'משנת יעבץ' [סי' ב'] שהאריכו עוד בביאור הרמב"ם כדרך הנ"ל. ולפי זה העיר ב'שמועת חיים' [הנ"ל], וז"ל: "ולפ"ז יש לדון ולומר דרק המתפלל בשבת תפלת חול בעינן לטעמא דת"ע רשות, וכן אם ביוה"כ ירצה להתפלל ת"ע מבעו"י בעינן לטעם זה דת"ע רשות. אבל כשמתפלל נעילה מבעו"י ועי"ז נפטר מת"ע, הרי אין הוא נראה כעושה מקודש חול, וכיון דמעיקר הדין זמן ערבית הוא מבעו"י א"כ אף למ"ד ת"ע חובה יפטור נעילה של ערבית. ולפ"ז נדחה תירוצו של הקה"י שביאר דהגמ' ביומא ס"ל דת"ע חובה, ולכן אינו רשאי להקדימה מבעו"י. ולדברי הלח"מ הרי אף למ"ד זה רשאי להתפלל ערבית בימי החול מבעו"י, ורק בשבת אינו רשאי להקדים דעושה מקודש חול. והכא שמתפלל נעילה הרי אינו עושה מקודש חול ושפיר תפטור נעילה של ערבית אף אי ת"ע חובה".

ואפשר בדעת רבינו שלמד את הרמב"ם כמו ה'אבי עזרי' [בהל' תפילה פ"ג ה"ז], וז"ל: "וצ"ע הלא מפורש בגמ' בר"פ תפלת השחר דכ"ז א' הטעם שרב צלי של שבת בערב שבת משום דהלכה כר"י דאמר תפלת המנחה הוא עד פלג המנחה, ובסוף נשאר שם הגמ' דעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד. והרמב"ם כתב הטעם משום דתפלת ערבית רשות ועיין כאן בלח"מ שעמד ג"כ בזה.

"ונראה בזה, שהרמב"ם מפרש שזהו הטעם מה שאמרו כאן דעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד, שהוא לא משום דתפלה היא דרבנן וע"כ מקילין בספיקא לעשות איך שהוא רוצה, אלא שהוא משום דתפלת ערבית רשות, ולכך אפשר לסמוך על ר' יהודה ולהתפלל מעריב מפלג המנחה, שאין מדקדקין בזמנה. ומה שאמרו גם לענין תפלת מנחה דעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד, כמו שפוסק הרמב"ם למעלה בה"ד שיכול להתפלל מנחה עד הערב כחכמים כמ"ש שם הכ"מ, ובהכרח שהוא משום שתפלת מנחה היא דרבנן, ולכן מקילין בספיקא. וא"כ גם במעריב היה אפשר לומר כן, ולמה צריך הרמב"ם לכתוב טעם אחר שתפלת ערבית רשות היא.

"אולם נראה שמה שיכול להתפלל מנחה עד הערב הוא לאו משום ספק דרבנן, אלא שמעיקר הדין שאם אין לנו ראייה שהלכה כר"י, כמו שאמרו לענין תפלת שחרית שתנן בבחירתא כוותיה כדאיתא שם בגמ', ממילא הדין הוא יחיד ורבים הלכה כרבים והלכה כחכמים. אלא מאחר שלא איתמר מפורש הלכה כחכמים, לענין מעריב שרשות היא, כדאי הוא ר"י לסמוך עליו ואין מדקדקין בזמנה, ואי מתפלל מנחה עד פלג המנחה לית לן בה, ממילא כדי שיוכל להתפלל מעריב מפלג המנחה יש לו להתפלל מנחה עד פלג המנחה, אבל יכול להתפלל אף לכתחילה מנחה עד הערב, משום שהלכה כחכמים".

מבואר מדברי ה'אבי עזרי' שטעם הרמב"ם שתפילת ערבית רשות, זה גם על תפילת יום חול, ואתי שפיר דעת רבינו, שאם תפילת ערבית חובה לא יצא מפלג המנחה גם בלא ניכר ודו"ק.

ד. אלא דמשכ"ש לפרש דברי רב גופיה, דרב מודה דנעילה ביום ואפי"ה פוטרת ערבית מטעם זה דגם תפ"ע ביום וצ"ע ג. [ע' ס"א עמוד א שורה י"ב]

קושית רבינו על הגהמ"י הקשה ב'חתם סופר' [יומא דף פ"ז ע"ב ד"ה אור ליה"כ] ותירצו ע"ש.

ה. ועוי"ל דהעיקר קפידא הוא דאחרי שעשאו קודש היינו שצירפו כבר ללילה אינו שוב זמן מנחה, אך לשון המרדכי לא משמע הכי. [ע' ס"א עמודה ב שורה ל"ז] אפשר לבאר כוונת רבינו, שהיה אפשר לבאר כוונת המרדכי שכתב [סוף פרק ב' דשבת אות רצ"ו] "הלכך מי ששהה להתפלל מנחה וכבר ענה ברכו עם הקהל, הואיל וכבר עשהו קדש שוב לא יעשנו חול להתפלל תפלה שלא חול. אלא כמו ששנינו בפרק תפלת השחר [דף כו:] טעה ולא התפלל כו' מתפלל תפלת ערבית שתים של שבת כ"כ ה"ר שמואל מבייברק". שבגלל שכתב אמר ברכו עשה כבר את היום ללילה, ולכן לא יכול להתפלל מנחה ששייך ליום. אבל להתפלל תפילת ערבית בשבת אין בעיה. אבל בלשון המרדכי לא משמע כך, אלא משמע שהבעיה שחול שזה תפילת מנחה לא יכול להיות בקודש אחרי שקיבל שבת, וא"כ לכאורה גם חול שזה תפילת ערבית של מוצ"ש לא יכול להיות בשבת שזה קודש.

סימן כ

בדף לז

במעשה דר"ג וזקנים

א. ורבינו הגר"א ז"ל בשנו"א כאן פ"ו מ"ח. [ע' ס"ב עמודה א שורה י]

דברי הגר"א נמצאים גם ב'אמרי נועם' [ברכות ל"ז], וגם בשו"ע [סי' ר"ב אות ל"ד].
ועל עיקר הקושיא, עיין ב'חפץ ה'" [ברכות ל"ז] וב'פתח עינים' [ברכות ל"ז] וב'חסדי
דוד' [תוספתא ברכות פ"ד י"ב] וב'שואל ומשיב' [חלק ד' מהדורא ג' תשובה קכ"ז ד"ה והנה
בחורף].

ב. ורבינו הגר"א הקשה במה שאמר ר"ג למה מכניס ראשו במחלוקת, והלא

ע"כ מוכרח לעשות כאחד מהן. [ע' ס"ב עמודה א שורה י"א]

ב'משנה ברורה' [סי' קס"ח - שער הציון אות ע"א] כתב לתרץ וז"ל: "ואף דהדגול
מרבבה שדי בה נרגא, דהא מדאורייתא מסתברא דיוצאים במעין שלש במקום
ברכת המזון, ואם כן שוב אינו אלא מדרבנן [אז למה מספק מברך ברכת המזון].
יש לומר כיון דעל כל פנים מחיב לברך מן התורה היכא דיש ספק ממילא מחיב
לברך כל הברכות כתקונם. ובאמת יש ראייה לזה מברכות לז. שקפץ רבי עקיבא
וברך מעין שלש, אמר לה רבנן גמליאל, עד מתי אתה מכניס ראשך בין המחלקת,
אמר לו: למדתנו רבינו יחיד ורבים הלכה כרבים.

"וקשה, מה היה דעתו של רבן גמליאל בשאלתו, הלא כעל כל פנים מחלוקת
הוא ובכלל ספק הוא, ואם כן יותר טוב לברך ברכה אחת מעין שלש מלהרבות
בברכות? וצריך לומר, דאכל כדי שביעה דמחיב מן התורה לרבן גמליאל לברך
ברכת המזון, ועל כן היה לו לרבי עקיבא להחמיר בספקו ולברך שלש ברכות,
ולזה השיב לו רבי עקיבא דאין זה בכלל ספק, דהלכה כרבים. הרי מוכח מכאן
דהיכא דיש ספק בכדי שביעה אם לברך שלש ברכות או מעין שלש צריך לברך
שלש ברכות, אף שמן התורה יוצא במעין שלש במקום שלש", עכ"ל. ע"ש עוד
שהאריך.

ג. **ישוב בסי' מנח"ב שהביא קו' השנו"א.** [ע' ס"ב עמודה א שורה כ"ז]

ספר 'מנחת ברוך' בסי' ז'.

ד. **ושוב מצאתי בחזו"א שדעתו ז"ל הוא שגם לר"ג דסובר דמברך ג' ברכות על**

הז"מ, מ"מ אינו כנוסח בהמ"ז שעל הפת. [ע' ס"ד עמודה א שורה ל"ו]

כוונת רבינו שלפי החזו"א ברכת המזון לא פוטר את ז' מינים. ולכן אי אפשר להסביר כמו ה'מנחת ברוך' שברכת המזון פוטרת את הכותבת אם כותבת צריכה שלוש ברכות. אבל קשה על רבינו, שהחזו"א [בדפוס שלנו בסי' ל"ד ס' א'] כתב, וז"ל: "ברכות מ"ד א' מתנ' אכל ענבים כו' מברך עליהן ג' ברכות. נראה דאינו מברך כנוסח בה"מ שעל הפת, אלא כנוסח השייך להן, כמו נוסח מעין ג' לדידן, אלא שמסדרן בג' ברכות. ואפילו דיעבד אין בה"מ פוטרותן כמו דקיי"ל דברכת מעין ג' אין בה"מ פוטרותה, ואף אם צריך לברך בה"מ בשביל הפת מ"מ לא נפטרו הפירות. מיהו בתמרי ובמעשה קדירה וביין נפטר בבה"מ עכ"ל. מבואר מדבריו שעל תמרי ברכת המזון כן פוטר. ולכן קשה על רבינו שכתב שלפי החזו"א אי אפשר להסביר כמו ה'מנחת ברוך' בגלל שברכת המזון לא פוטר פירות, שהרי כתב החזו"א שכותבת ברכת המזון כן פוטר. ולכן לכאורה אפשר להסביר כמו ה'מנחת ברוך'.

ועל גוף דברי החזו"א היה אפשר לדון, שאם מברך שלוש ברכות לפי רבן גמליאל אז מברך כמו ברכת המזון.

וכך משמע בגמ' שהואכלת ושבעת וברכת שהולך על לחם הולך גם על פירות לר"ג, וכמו שברכת המזון על פת זה שלוש ברכות של ברכת המזון אז גם על שבעת המינים אותו דבר. ויש לדחות, ודו"ק.

סימן כא

דף לח

בעניין טרימא ומי פירות ומי שלקות

א. בש"ע פסק תמרים שמיעכן ביד ועשה מהן עיסה אפילו הכי לא משתנית ברכתן. [ע' ס"ד עמודה ב שורה ג']

נמצא מחלוקת ראשונים הנ"ל בעוד ראשונים. דהרמב"ן [חולין ק"כ ע"ב בד"ה והא דתניא הטבל] כתב: "ובטרימא בורא פרי העץ. וטרימא היינו תמרים שחוקין ושגומעין אותן, דתניא בתוספתא בפרק שני של מעשר שני [ה"ד] אין שורין את התמרים לעשות מהן שכר אבל שוחקין אותן ועושין אותן טרימא". מבואר שאפילו שנהיה משקה ברכתו בורא פרי העץ. אבל בריטב"א [ברכות ל"ח ע"א ד"ה תמרים] כתב: "ושמענין מינה דטעמא משום דבמלתייהו קיימי הא נתרסקו לגמרי עד שעברה צורתן לא, ואין מברכין עליהם אלא שהכל". וכך כתב הרא"ה [דף ל"ח ע"א ד"ה מאי טעמא].

ב. אך אכתי קשה מהא דלקמן דל"ט דמבואר דמיא דסילקא כסילקא, והרי מ"מ יפסידו ברכתן מטעם דנתרסק. [ע' ס"ה עמודה א שורה ו']

קושית רבינו נמצא בריטב"א [ל"ט ע"א ד"ה פשיטא]: "פשיטא לי מייא דסילקא כסילקא. יש מפרשים דכי היכי דמברך אכלהו שלקי בורא פרי האדמה הכא נמי במיא דידהו מברך בורא פרי האדמה. והאי פירושא ליתא, דמי עדיף מדובשא דתמרי דהוא גוף התמרים דאמרינן לעיל דמברך שהכל. ועוד דאפילו בגרגלידי דלפתא דפרמינהו פרימי זוטרי, הוה ס"ד לברך שהכל אעפ"י שהוא גוף הלפתות ממשי, אי לאו משום דרב יהודה דלאמתוקי טעמא עביד הכי. ועוד דאפילו בשלקות גופייהו פליגי אמוראי לעיל אי קיימי במילתייהו או לא, מימיהן מיבעיא. אלא ודאי הכי פירושא דאם בירך על השלקות בורא פרי האדמה נפטרו מימיהן באותה ברכה, ואפילו בשאין המים טפלים להם, ודי הוא שאם יש כאן פירות ויש כאן סחיטתן ובירך על הפירות שיפטרו מימיהן כיון דמגופייהו נינהו". וקושיית רבינו הוא לפי שאר הראשונים והשו"ע שלא חילקו כחילוקו של הריטב"א.

ג. ושו"ר דלק"מ, דהתרוה"ד עצמו הקשה שם מה דהומלתא דמבי הינדאי, ומתרץ דהומלתא עיקר תשמישיה בהכי כשהן מרוסקין. [ע' ס"ה עמודה א שורה ט"ו]

כדברי רבינו כתב הפרמ"ג [משבצות זהב סי' ר"ב אות ד']: "ומהא דאמר שם ל"ו א' קמחא דחטי פרי האדמה כמו שמן זית ומסיק התם לית עלויא אחרינא. עכ"פ ראינו אף שאין ניכר כלל צורת הפרי במילתיה קאי. וכן מי שלקות מירקות במילתיה קאי בדף ל"ח ע"ב, וכמבואר בשו"ע בסימן ר"ה [סעיף ב'], אלמא במילתיה קאי כל שכן בפוידלא. וצ"ל דהני אין דרך לכתוש ואדרבה עומדין לאכול כך משום הכי אם שינה שהכל, מה שאין כן זית וקמחא דחטי לרב יהודה ומי שלקות דרך הוא בכך". מבואר שכל מי שלקות שמברך בורא פרי האדמה, זה רק בדרכן בכך.

אבל ה'תהלה לדוד' [סי' ר"ב אות ו'] חולק וסובר גם באין דרכו בכך, ולכן תירץ תירוץ אחר, וז"ל: "והנה לפי דעת הרא"ש ז"ל דמי בישול פירות כמותן ומשמע להדיא אף באין דרכן בכך, דבדרכן בכך גם הרשב"א ז"ל מודה. ולכאורה זה דלא כדעת התה"ד שהביא הרמ"א ז"ל בס"ז, דפירות שנתרסקו לגמרי עד שאין תוארן ניכר ואין דרכו תדיר להיות מרוסק מברכין שהכל עמ"א סקי"ח, דמי בישול לא עדיף מנתרסק ועי' ט"ז סק"ד רמז לזה. ולכאורה היה אפשר לומר דהא דמי בישול כיון שגוף הפרי לא נשתנה. ואף אם אוכל המרק לבדו ואין הפרי מונח בתוכו, מ"מ הפרי בכל מקום שהוא לא נשתנה. והוא אוכל הטעם מפרי שלא נשתנה, ולכן הוא כמו הפרי, ואם באמת גוף הפרי נשתנה ונימוח ע"י בישול גם על מי בישול, מברך שהכל, דמי בישולם לא עדיף מהם עצמם".

ד. ועיקר דינא דהתה"ד יש לעשות קצת סמוכין מברכות דל"ט דאיכא מד"א גבי גרגלידי דליפתא ברכתן שהכל. [ע' ס"ה עמודה א שורה ל']

בישוב קושית רבינו אפשר [ע' בספר 'קומץ הארי' דף ל"ט ע"א] ע"פ דברי הרשב"א [בדף ל"ח ע"ב ד"ה אמרי ר"נ] שכתב וז"ל: "והיינו נמי דמשמע לכאורה לקמן גבי פרמי זוטרי דליפתא, דאי לאו רב יהודה דאמר דהאי בפרמינהו טפי כי היכי דנימתוק טעמיהו, הוה ס"ד למימר דלא מברכין בהו בורא פרי האדמה אלא שהכל, משום דקא ס"ד דמיפגם פגמינהו, דאלמא כל מידי דמיפגם בשלקיה מגרע גרעיה בברכתיה".

וכתב בשו"ת 'בית אפרים' [תשובה מ"ג], וז"ל: "אך בטור מביא בשם רב האי ובה"ג וכן דעת הטור גופיה דאדרבה אמבושל קאי, דבחי אין לברך רק שהכל. אך במבושל רצה לחלק בין פרימא רבה לזוטא, ולזה קאמר דרב יהודה אמר אידי ואידי בפה"א והאי דפרמיהו כי היכי שנמתיק כו'. ומצאתי כדבריהם בירושלמי דאיתא

שם ר"ז בשם שמואל ירקות ששלכו אם בעינן בפה"א, שחקן שהכל הרי מבואר להדיא דלענין שלוק קאי. וכ"כ בש"ג בשם וכן הלפתות בין שחתכן לחתיכות קטנות כו' שלוקין ומבשלים אע"ג שנימוחו בפה"א כו'. ובזה א"ש טעמא דמאן דסבר דפרימא זוטא שהכל משום שהוא סובר כיון דנשלך והוא פרימא זוטא ודאי שהוא נמוח, ובכה"ג לא במלתיה קאי, ולזה קאמר דליתא דהא דפרמינהו כי היכא דנמתיק כו'. ונראה ברור למעיין שגם שיטת הרשב"א כן הוא, דמפרש הא דקאמר הני גרגלידי דלפתא כו' מיירי בשלקות". עכ"ל ע"ש עוד.

מבואר שלדעת הרשב"א כל מה שכתוב בגמ' בגרגלידי יש סברא שברכתו שהכל בגלל שמבושל ולא בחי. ואתי שפיר הדעות שסוברות שגם בנימוח לגמרי ברכתו בורא פרי העץ, שמדובר שלא התבשל אבל בנתבשל ברכתו שהכל. וזה דלא כרש"י שמסביר שלא התבשל. ואפשר ששיטתו שבנימוח לגמרי ברכתו שהכל. וכך כתב ה'אור זרוע' [סי' קע"א]: "אמר ר' זירא כי הוינן בי רב הונא אמר לן גורגלידי דליפתא. פי' ראשי רפתות, פרמינהו פירמא רבה אומר בפה"א, פרימי זוטרי אומר שנ"ב דגריעותיה הוא. ופי' רבינו שלמה כשאכלו חי קאמר, כי אתאן לבי רב יהודה אמר אידי ואידי בפה"א והא דפרמינהו פירמי זוטרי לטעמא הוא דעבד. ואיני מבין אם כשאכלן חיין מה לי פירמא רברבא מה לי פירמא זוטרא דודאי תרוויהו אומר בפה"א, אלא נראה בעיני דבמושלין קאמר".

עוד תירוץ על שאלת רבינו כתב ב'שלמי ניסן' [סי' נ']: "ונראה לומר דבעלמא בכל טרימא דברכתה בפה"א היינו דוקא היכא דלא נשתנית לגריעותא, אבל היכא דנשתנה לגריעותא אף להרמב"ם כל שאין צורתו עליו מברך עליו שהכל. וכמו דאשכחן דלדידן שלקות ברכתם בפה"א, ואפ"ה אמרינן דבשלקות דאשתנו לגריעותא דהיינו דבר שדרכו וטוב לאכול חי ממבושל דמברך עליו שהכל. והכא נמי בטרימא כיון שהפרי נתרסק ואיבד צורתו אי אשתני לגריעותא מברך עליו שהכל. וכן מדוקדק לשון רש"י שכתב, פרימא זוטא גריעותא היא ובשאכלו חי קאי. ומבואר דאין הנידון בגמ' כאן משום דנשתנה צורת הפרי אלא משום דגריעותא לליפתא היא דפרמינהו פרימא זוטא. ולפי"ז אתי רב יהודה למימר דכיון דעביד הכי כי היכי דנמתיק טעמיה אין זה גריעותא עכ"ל ע"ש עוד. וכך כתב בקצרה ב'קובץ תשובות' [חלק ג' סי' ל"ב].

ה. ולהלכה כתב המ"ב דהעיקר כדעת הפוסקים דאפילו מרוסק לגמרי ברכתו בופה"ע אלא דלכתחילה יברך שהכל. [ע' ס"ה עמודה ב שורה ד]

לכאורה יש להעיר על רבינו, שהמ"ב [בסי' ר"כ ס"ק מ"ב] כתב וז"ל: "מכל מקום להלכה קיימא לן כדעת המחבר דהיכא שממשן קיים לא נשתנית ברכתו. ורק

בפאוידלא שאבד כל צורתו ולא נכר כלל מה הוא, אז לכתחלה מברך שהכל וכהכרעת הרמ"א, דבברכה זו יוצא על הכל בדיעבד". וע' עוד ב'ביאור הלכה' [ד"ה תמרים] בזה.

מבואר שביריסק לגמרי, אם ניכר מאיזה פרי התרסק עדיין ברכתו עליו כדעת המחבר, רק בנתרסק ונשתנה צורתו ולא ניכר כלל בזה לכתחילה ברכתו שהכל.

ו. בהא דמי פירות מברך שהכל ועל מיא דסילקא מברך בופה"ע אשר קשה טובא. [ע' ס"ה עמודה ב שורה ז]

בהאי קושיא מה ההבדל בין מי פירות לבין מי בישול פירות נמצא כמה שיטות בראשונים.

א. הרא"ש [פרק שישי אות י"ח] כתב: "ומיא דסלקא ומיא דליפתא ומי דשבתא בפה"א, דקיימא לן מיא שכולהו שלקי ומברכין עליהו בורא פרי האדמה. אף על פי שאין בו כ"א המרק וטעם הירקות מברך עליהן כמו שמברך על הירקות עצמן. ולא דמי למי פירות דאמרין לעיל דזיעה בעלמא הוא לפי שמשקה אין לו טעם הפרי".

ב. הרשב"א [דף ל"ח ע"א ד"ה דבש] כתב: "אלא משמע דטעמא קא דרשינן דכיון שלא חאיל שם תרומה אסחיטת הפירות. לבד מיין ושמן שמע מינה דלא חשיב משה אלא זיעה בעלמא. ולא דמיא למיא דשלקי ומיא דשיבתא, דהנהו כיון דרוב אכילתן הוא ע"י שליפה מי שלקתן כמותן, הא כל מידי דלית דרכיה למשלקיה ולא למיחטיה אלא למיכליה בעיניה, בהנהו לא אמרינן שיהיו מימיהן כהן".

ג. המרדכי [ס' קכ"ה] כתב: "מיא דכולהו שלקי כשלקי. פי' בין אם סוחט המשקה מהם בין אם בישלן במים. ודוקא ירקות שהמשקה שיוצא ממנו עיקרו לטבול בו קאי וחשיב מאכל כמקודם. דהא אמרינן פ' חבית [שבת קמ"ד.] משקה הבא לאוכל כאוכל דמי, אבל מי תותים ויין תפוחים שעומדים אחר סחיטתם לשתיה מברך שהכל נהיה בדברו ואחר כך בורא נפשות רבות".

ד. הריטב"א [דל"ט א' ד"ה פשיטא] כתב: "אלא ודאי הכי פירושא דאם בירך על השלקות בורא פרי האדמה נפטרים מימיהן באותה ברכה, ואפילו בשאין המים טפלים להם. ודין הוא שאם יש כאן פירות ויש כאן סחיטתן ובירך על הפירות שיפטרו מימיהן, כיון שמגופייהו נינהו". וכ"כ ה'מאירי' [דף ל"ט ע"א ד"ה מים].

ה. הרא"ש בתשובה [כלל רביעי אות ט"ו] כתב: "ולא דמי למיא דשלקי, דהנך עיקר בישולם בשביל הירקות. הלכך כיון שנתנו הירקות טעם בהם הולכים אחר הטעם".

[עין 'דרכי משה' [ס"ר"ה אות ב'] שהרא"ש בתשובה חולק על דבריו בפסקים, ועין ב'תהלה לדוד' ס"ר"ב ס"ק ה' שמיישב הדברים].
ו. כתב הראב"ד [הו"ד ברשב"א דל"ח ע"א ד"ה דבש]: "דאפשר דמר בר רב אשי סבר לה כותיה בהיכא דהוי זיעה, אבל היכא דכתשן לא דעיקר הוי, ולא גרע ממיא דסילקא".

ז. ובתוד"ה אלא מיהו תימא אמאי אמר דזיעא בעלמא הוא, הא טעם כעיקר דאורייתא. [ע' ס"ה עמודה ב שורה ל"ה]

ב'חידושי הגרי"ז' [בכורות דף ו' ע"ב ד"ה התוס'] תמה על דברי התוס' למה אסור מטעם טעם כעיקר, וז"ל: "התוס' בפסחים [דף כ"ד ע"ב ד"ה אלא] נשארו בצ"ע על הא דאמרינן דיוצא מן הפרי הוי זיעה בעלמא, והא טעם כעיקר דאורייתא ע"ש. וצ"ע דהא הכא לא הוי שום תערובות טעם, אלא דהיוצא מן הפרי הוא זיעה, וא"כ גם הטעם מותר מאחר שהוא זיעה בעלמא. ונראה דכוונת התוס' היא לפי מאי דמבואר הכא דאיכא איסור מיוחד על טעם לענין דלא בטל ולוקה על זה לשיטת התוס' כנ"ל, ולפי"ז כוונת התוס' דלהוי אסור המי פירות משום דהוי היוצא מן הפרי דאסור כמו ציר, ואף דלשון טעם כעיקר אינו כ"כ מבורר לזה, אבל זהו ביאור דברי התוס'. דאין כונתם שתערובות דהתם הוי זיעה בעלמא, כי אם דלהוי אסור משום שאין בו טעם הפרי, ולהוי אסור משום יוצא מן הפרי [והגרי"ד הראה דמצינו כיו"ב בריטב"א בחולין צ"ח ע"ב בסה"ד דקרי להך איסור "טעם" ע"ש].

ח. וקושייתם הוא לשיטתם בחולין דצ"ח דלוקין על קכע"ט, דהיינו על כזית מההיתר שבלע איסור לוקין עליו. [ע' ס"ה עמודה ב שורה ל"ז]

כדברי רבנו וכתירוץ הרש"ש דלהלן מבואר ב'מנחת ברוך' [ס"י נ"ט ד"ה ומה], וז"ל: "ומה שהקשו בתוס' פסחים שם על הא דאמרינן דזיעא בעלמא הוא, הא איכא בהן טעם כעיקר. הנה כוונת התוס' ג"כ הוא דאע"ג דמשקה היוצא מהפרי וטבכ"ע מה"ת. אמנם הרא"ש בברכות [לט.] שהקשה שם מ"ט על דבש תמרים מברכינן שהכל ועל שלקות מברכינן בפה"ע, ותי' דמשקין היוצאין מן הפרי אין בהן טעם הפרי כלל, ולדבריו מתורץ ג"כ קושית התוס'. מ"מ מבואר בהדיא כדברינו דאותו משקה היוצא מן הפרי אינו נכלל בכלל פרי, והרא"ש כתב שלא קיבל אפילו טעם של פרי.

"והנה עיקר קושית התוס' הוא להני רבוותא דס"ל דמשום טכ"ע ההיתר נהפך לאיסור ולוקין על כזית ממנו, משו"ה שפיר קשה דנלקי על מי פרות משום טכ"ע.

אבל להני רבוותא דס"ל דמשום טכ"ע אינו לוקה לא קשה כלל, כיון דמי פירות בעצמן לא נכללו בכלל הפרי, אלא דהוי זיעה בעלמא, משו"ה אע"ג שקיבלו טעם מהפרי הא זה הוה טעמו ולא ממשו שאין לוקין עליו לדעת רוב ראשונים. ולדעת הני רבוותא דס"ל דמשום טכ"ע ההיתר נהפך לאיסור ולוקין עליו בכזית, ע"כ צ"ל כדעת הרא"ש דמי פירות אין בהן טעם הפרי כלל".

ט. אבל להסוברין דאין לוקין כלל על טכע"ק ע"ש בתוס', אתי שפיר קושיא זו.

[ע' ס"ו עמודה א שורה א]

אבל ב'ברכת אברהם' [פסחים דכ"ד ע"ב ד"ה שם בסה"ד] כתב לבאר שגם אם אין היתר מצטרף לאיסור מובן קושית תוס', וז"ל: "לכאורה דבריהם סותרים מש"כ בחולין [צ"ח ע"ב ד"ה רבא] דכתב דאין לוקין על טעם כעיקר בדליכא כזית בכדי אכילת פרס, והביאו שם מחלוקת דלר"י יוסף מאורליינש לעולם אין לוקין, ולר"ת שפיר לוקין באופן דאיכא ממשו. אבל נראה ברור דהיכא דליכא אלא טעם אין לוקין, וכאן משמע דס"ל דסגי בטעם כעיקר ללקות על כזית טעם, דאל"כ לק"מ וצ"ע. ונראה דיש לבאר דבריהם דאם חזינן דאיכא איסור דאורייתא על טעם כעיקר, משמע מזה דאי"צ שם פרי, דהא פשיטא דאין שם פרי על הטעם. והקשו דא"כ שוב נימא דלוקה גם אזיעה בעלמא, דשפיר יש כאן כזית של ערלה, דכל זה מהפרי גם אם אין עליו שם פרי, ודו"ק היטב".

י. ולכן כיון שהמשקין בעצמותן אין להם מצד עצמן דין איסור של הפרי דלאו פרי מקרי.

[ע' ס"ו עמודה ב שורה ל"ב]

מדברי רבינו מבואר שתי ביאורים בדברי הגמ' שעל מי פירות מברך שהכל, בגלל שזה זיעא בעלמא. צד אחד זה "כיון שהמשקין בעצמותן אין להם מצד עצמן דין איסור של הפרי דלאו פרי מקרי אלא זיעה אין לאסרו". וצד שני "דבאמת המשקין הם חלק מהפרי, והא דאמרינן דאינו אלא זיעה בעלמא, זה לפי שאינם עיקר הפרי, ולכן כשיצאו פקע מהם שם פרי ונחשבו זיעא בעלמא". נסתפקו בספק זה האחרונים ע' בשו"ת 'חכם צבי' [שאלה כ'], ובחזו"א [או"ח סי' ל"ג ס"ק ה'], וע' באריכות בספר 'שערי ברכה' [בענינים סי' ה'].
ולכאורה כבר נחלקו בזה הראשונים, שרש"י [בדל"ח א' ד"ה זיעה] כתב: "זיעה בעלמא הוא. ואינו פרי לברך עליו בורא פרי העץ". וכך כתב הרא"ש [בסי' ג'].

מבואר שמי פירות זה לא פרי.

מאידיך בטור [סי' ר"ה ס"ג] כתב: "דודאי כשסוחטין אותם משתני לגריעותא, וראיה לדבר משקין היוצאין מן הפרי שמברכין עליו שהכל". וכ"כ רבינו יונה [דכ"ז ע"ב ד"ה מ"א]. מבואר שהמי פירות הם כן חלק מהפרי אבל אשתנו לגריעותא ולכן ברכתך שהכל.

ועל גוף הסברא שמי פירות הם לא חלק מהפרי, הקשה אמו"ר שליט"א שכתפוז וכדומה שיש כמעט רק מי פירות איך נאמר שהמי פירות הם לא חלק מהפרי. ע' באריכות ב'מורשת משה' [ברכות סי' נ"ב].

יא. ואכתי יש לעיין בהא דאין חייבין משום ערלה, והלא מ"מ עכ"פ טפל הוא להפרי. [ע' ס"ז עמודה א שורה ז]

כתב ב'דברות יוסף' [ברכות ל"ח ע"א ד"ה ונראה] לישב קושית רבינו, וז"ל: "ונראה שלפי התוס' לעיל ל"ו ע"כ ד"ה קלפי שכתבו להוכיח מזה שיש איסור ערלה בגרעיני הפרי, שגרעיני הפרי נחשבים לחלק מהפרי ומברכים עליהם בפה"ע. ומבארים האחרונים [ע' פנ"י] שס"ל שאם לא היו הגרעינים חלק מהפרי אז לא היה בגרעינים איסור ערלה מדין טפל לפרי, שלא נתרבה מקרא דאת פריו כל טפל לפרי רק קליפות שהיו שומר לפרי, אבל גרעינים שאינם שומר לפרי א"א לרבותם מקרא של את פריו, ומזה שנוהג בהם ערלה בהכרח שהיו עיקר הפרי. לא קשה קושית הקה"י, שגם מי פירות נרבה לאיסור ערלה מקרא דאת פריו, שלא נתרבה משם קליפות שהם שומר לפרי ולא כל טפל לפרי כגרעינים ומי פירות. וכל קושיתו זה רק לפי הרשב"א שפליג על תוס' וס"ל שגם גרעינים שאינם שומר לפרי התרבו מאת פריו משום שהוא טפל לפרי, וכל טפל לפרי התרבה מקרא זה, קשה שגם מי פירות נרבה אותם מקרא דאת פריו משום דהוי טפל לפרי" עכ"ל. וכבר ציין רבינו בפסחים סי' י"ז, וז"ל: "שוב העירוני שכבר ביארו בזה התוס' ב"ק ק"א א"א עכ"ל שם.

ותוס' בב"ק שם בד"ה ולא כתב, וז"ל: "אבל אמר לפרי דאיתרבו מאת פריו את הטפל לפריו, לא אמעיט משקה דידהו, וליכא למעוטי מפרי דביכורים, דביכורים ליתנהו לפרי בשומר לפרי כלל".

מבואר שרק שומר התרבה מאת פריו.

סימן כב

לסוף פרק כיצד מברכין

בענין ברכת התורה לפנייה ולאחריה

א. כתב הב"י ול"נ דל"ק דכיון דמצות הגיית התורה היא כל היום וכל הלילה לא שייך לברך לאחריה. [ע' ס"ז עמודה ב שורה ט]

בשו"ת הרשב"א [חלק ז' ס' תק"מ] אחרי שכתב את כל דבריו שמוכא בב"י, הוסיף ממש כדברי הב"י. וכנראה לא היה לב"י גירסא זו ברשב"א, וז"ל: "ואפילו לבני מערבא דמברכי לבתר דמסלקי תפילייהו אשר קידשנו במצוותיו וצונו לשמור חוקיו, הינו תפילין וכל הדומה להם שיש להן גמר לעשייתן, כגון תפילין שאין מצותן בלילה ועליהם כתיב ושמרת את החקה הזאת למועדה מימים ימימה ימים ולא לילות, מערבי סברי דבחוקת תפילין הכתוב מדבר, אבל קריאת התורה שאין גמר למצותה לכולי עלמא אין מברכין לאחריה" עכ"ל.

ב. דכיון דמצות הגיית התורה היא כל היום וכל הלילה לא שייך לברך לאחריה. [ע' ס"ז עמודה ב שורה י"ב]

ויש להקשות על דברי הב"י שאי אפשר לברך ברכת התורה לאחריה בגלל שאין אחריה. מדברי הגמ' בברכות דכ"א ע"א שהגמ' רוצה ללמוד מברכת המזון שיהיה ברכת התורה לאחריה, ולדברי הב"י איך יברכו וצ"ע. וע' בס' ברכת התורה ס' ל"ב.

ג. והא דלא השיב הרשב"א ז"ל אהא דאין מברכין על ת"ת לאחריה, משום דמצוותה תמיד משום דכיון דהכי הוא קושטא דמלתא. [ע' ס"ח עמודה ב שורה א]

אבל ב'שדי חמד' [כללים, מערכת ו' כלל ט"ו ד"ה ועל פי דברי] מבואר ביאור אחר למה הרשב"א לא תירץ כתירוץ הב"י, וז"ל: "אמנם דעת הרשב"א לפי הנראה היא כדעת הקדמונים שהביא הרדב"ז, שבק"ש שחרית וערבית יוצא ידי חובתו, ושאר לימוד כל היום אינו אלא רשות. ואם כן אם היה ניתן לברך על המצוות לאחריהן, היה צריך לברך אחר לימוד התורה. ומרן הב"י משמע ליה מסברא דלימוד כל היום חובה, ולא זכר שר שהוא מחלוקת הקדמונים, שאם כן בקל היה לו ליישב

דהרשב"א סובר דאינו אלא רשות, או שהוצרך לטעמו ליישב גם להסוברים שהוא רשות, כמובן". אבל מדברי תשובות הרשב"א שהוא לשונו לעיל בהערה א', מבואר שתירץ כמו הב"י, מבואר כדברי הקה"י, ודו"ק.

ד. נלענ"ד די"ל שבאמת דעת רבינו ישעיה דבת"ת יש בה ג"כ דין ברכה כעין ברכת הנהנין. [ע' ס"ט עמודה א שורה ה]

כדברי רבינו מבואר ב'לבוש' [בס' מ"ז בהגהה מתלמידו] וז"ל: "אבל היה נ"ל שאין כאן קושיא כלל משתי הברכות, כי האחת היא ברכת המצוה ולכן מברכין אשר קדשנו במצותיו וצונו לעסוק וכו', והאחת היא ברכת הנהנין כי הלימוד הוא הנאה כמו שכתב רבינו. וכמו שמברכין שתי ברכות על המצה של מצוה אפילו אין לו רק כזית, לפי שהנאת הגוף שיש בו מצות עשה מברכין ברכת המצוה וברכת הנהנין, וכן באכילת הפסח ושאר קרבנות וכו' עכ"ל, ע"ש עוד מזה.

ה. וזהו ע"פ מש"כ הט"ז הא דלא אמרינן בההיא דס' י"א להתיר מטעם מצוות לאו ליהנות ניתנו דבת"ת הנאה מיקרי. [ע' ס"ט עמודה א שורה י"א]

וכבר כתב אחד מהראשונים כדברי הט"ז, בספר 'פירוש רבינו אברהם מן ההר' [נדרים דף מ"ח ע"א ד"ה ספרים], "ואיכא מאן דמקשה והאין נאסרים לקרות בספרים, והלא מצוה היא ומצוות לאו ליהנות ניתנו. ולאו קושיא היא, דלא שייך טעמא דמצוות לאו ליהנות אלא במצוה שהיא תלויה במעשה, שכשאדם עושה אותה אינו מתכוון לשם הנאה, שאינו עושה אותה להנאת גופו אלא לעשות מה שנצטווה מאת השם, כמו שפירשנו באלו מותרים. אבל מצות לימוד, שהוא ענין ציור הלב וידיעת האמת, עיקר הציווי הוא כדי לצייר האמת ולהתענג וליהנות במדע לשמח לבבו ושכלו, וכדכתיב פקודי ה' ישרים משמחי לב.

"ומשום הכי אבל אסור לקרות בתורה ובנביאים ובכתובים, דלא משום שהם משמחים לבו על כרחו. הילכך לא שייך למימר במצות תלמוד דלא ניתן ליהנות, שעיקר מצותו היא ההנאה והתענוג במה שמשיג ומבין בלימודו הילכך כשהדירו זה את זה או הדיר זה את זה אסור לקרות בספר האוסר שהרי על כרחו מגעת לו הנאה מממונו" עכ"ל.

ו. ברכה ראשונה היא אקב"ו על ד"ת שזהו סגנון ברכות המצוות. [ע' ס"ט עמודה

א שורה ל']

אבל בספר 'מגן גבורים' [ס' מ"ז ס"ק ז' ד"ה אברא] כתב שגם ברכת וציונו זה ברכת השבת, וז"ל: "בה"ת כפי הנראה עיקרה נתקנה על הודאה למקום שנתן לנו תרתו. כמ"ש הרמב"ן ז"ל בס' המצות מצוה ט", שנצטוינו להודות לו על הטובה הגדולה שעשה אתנו בתתו תורתו אלינו, ואף שתיקנו ג"כ בלשון וצונו, אבל עכ"פ עיקרה נתקנה על הודאה אלא משום דמסתמא אין אדם מייאש עצמו מללמוד ואסמכוהו על הלימוד ותקנוהו בלשון וצונו" עכ"ל, ע"ש עוד שהאריך.

ז. והגר"א ז"ל שפוסק דמברכין על הרהור בד"ת, ודאי תפס לעיקר שגם על

מצות שבלב מברכין. [ע' ע עמודה ב שורה ה]

וע' לעיל בס' י"ד שרבינו כתב תירוץ אחר בדעת הגר"א, וז"ל: "אכן יש להכריח דכוונת הגר"א ז"ל הוא דאהרהור איכא מצות ברכת התורה מדאוריתא, דאס"ד שכוונת הגר"א ז"ל מצד ברכת המצות דמדרבנן תקשי לפמש"כ הב"י דאין מברכין על ביטול החמץ לפי שהביטול הוא בלב ואין מברכין אמצות שבלב, הובא בתשובת רעק"א ז"ל סי' כ"ט וסי' ל', והשתא מה"ט גופא אין לברך אהרהור בד"ת מדין ברכת המצוות. אע"כ דדעת הגר"א ז"ל שכתב לברך על הרהור ד"ת, הוא מצד מצות ברכת התורה דאוריתא. ובהאי מצוה דברה"ת דאוריתא לא אשכחן שום חילוק בין מדבר למהרהר, דדוקא גבי דין ברכת המצוות דרבנן כהיא דברכה על ביטול בזה הוא דכתב הב"י שלא אמרו חז"ל לברך על מצוה שבלב, אבל במצות ברכה"ת שהוא מדאוריתא אין חילוק בין מהרהר למדבר".

עוד תירוץ בדעת הגר"א אשכחן בתשובת 'בנין עולם' [תשובה ו']: "ובאמת לק"מ דש"ה גבי ביטול חמץ דעיקר מצותו הוא רק מחשבת לבו שיבטלנו בדעתו לעשותו הפקר כעפר ממש, והדבור שכל חמירא אינו אלא לגלות מחשבת לבו, ומן התורה אין חיוב אלא להשבית בלבו לבטל משא"כ בת"ת אין עיקרו הרהור לבד, ועיקר מצותו להתבונן במחשבתו היטב ולהעמיק בה להתבונן לידע להבין ולהורות. וגם עיקר מצותה בדיבור, חיים הם למוצאיהם בפה, כדאיתא בפ' כיצד מעברין [נ"ד א'] בעובד' דברוריה בההוא תלמידיה דהוה גריס בלחישא כו'. ובספרי איתא ושננתם בניך שיהיו ד"ת שנונים בפיו כו' ולכך שייך בה ברכה גם בהרהור".

ח. ובאמת צל"ע עמש"כ הב"י דאין מברכין על דברים שבלב דהא מדין שומע כעונה מברך. [ע' ע עמודה ב שורה כ"ז]

רבינו בס' י"ג אות ד' כתב לתרץ בדרך אחר ההבדל בין הרהור לשומע כעונה וז"ל: "והנה אם נפרש ענין שומע כעונה שהשמיעה נחשבת כאחד מסוגי דיבור, צ"ע מ"ש שמיעה מהרהור הא גם ההרהור כדיבור הוא לרבינא ומ"מ לא נאסר משום שאינם אלא דברים שבלב, לכאורה ה"נ השמיעה אע"פ שהיא כדיבור מ"מ אינה אלא כדברים שבלב. אבל אם נאמר שענין שומע כעונה הוא שמעשה המשמיע מתחשב גם לגבי השומע כקריאה וכעין ענין שליחות, אפשר להסביר קצת דשפיר נחשבו הישראל במעמד ה"ס כקורא בתורה בעצמו כיון דמתייחס הקריאה לכל הצבור, ויש לפלפל".

ט. דא"כ יצא דין חדש, שהמעייין בספר וע"י ראיית הדברים הוא מהרהר בהן חייב לברך. [ע' ע עמודה ב שורה ל"ה]

בגוף הנידון במהרהר מתוך הספר, נחלקו בזה האחרונים. שהפר"ח [סי' ס"ח] פשיטא ליה שגם מהרהר מתוך הספר פטור מברכות התורה ע"ש. אבל ב'מקור חיים' [סי' פ"ה ס"ב ד"ה ובכל מקום] כתב: "וכן ללמוד ולעיין בהלכה או במקרא ומדרש או ללמוד כן ולמגרוס בלי דיבור שפיר הוי לימוד לכל דבר. והרי כך דרך הלימוד רוב לומדים שבדורותינו, אף דערוכה בכל שמורה יותר, מ"מ ודאי מקרי לימוד". וכך כתב ב'מור וקציעה' [ס' מ"ז ד"ה כתב הרד"א]: "ואפשר לומר גם כן דלא פליגי, דהרד"א מיירי במהרהר מתוך הספר דקבע הוא, והאגור מיירי במהרהר בעל פה דרך עראי".

סימן כג

לדף מז ע"ב

בהא דר"א שיחרר עבדו להשלימו לעשרה

א. אע"כ דהא דאמרה הגמ' מצוה הבאה בעבירה היא אין הכוונה כבשאר דוכתי. [ע' ע"א עמודה ב שורה ל"ד]

וכעין תירוץ רבינו כתב ב'הגהות ברוך טעם' [ב'טורי אבן' - חגיגה דף ב' ע"ב], וז"ל: "ואם נאמר דמלבד שיש לאו הבא מכלל עשה מצד לעולם בהם תעבודו שיהיה על המשחרר עבירה בק"ו. עוד נלמד מפסוק זה דכשאינו משחררו ועובד בו מקיים מצוה. וכנראה מפשטות לשון הגמרא מפ"ק דסוטה לה יטמא חובה לעולם בהם תעבודו חובה, וכשם שהכוונה בלה יטמא חובה דהיינו קיום מצוה שיטמא וכמו שמציין שם בתוס' לה יטמא מצוה.

"וכן הוא בפירוש במס' זבחים [דף ק'] דהאי חובה פירושו מצוה. כמו כן לעולם בהם תעבודו פירושו ג"כ מצוה, דכשאינו משחררו מקיים מצוה במה שעובד בו. וכן מוכרח ממה שהוצרך ר"י לומר בשם שמואל דהמשחרר עבדו עובר בעשה, ת"ל דכבר נשמע מדר"ע דאמר לעולם בהם תעבודו חובה, הו"ל למימר הלכה כר"ע, א"ו דמר"ע נשמע רק שיש קיום מצוה במה שעובד בו בעודנו עבדו, והוסיף שמואל שכשמשחררו עובר בעשה [וכעין זה כ' בפ"י, והיינו לאו הבא מכלל עשה שלא ישחרר ואם משחרר מלבד שמתבטל מקיום המצוה עוד לעון יחשב לו שעבר עבירה. ובזה יש להמתיק כוונת הגמ' במס' ברכות [דף מ"ז ע"ב] מצוה הבאה בעבירה היא כו' יעו"ש].

ל"ק על הרמב"ן וי"מ מסוגיא דברכות. "דאף דלא תחנם ל"ש היכא שיש צורך להאדון לקיים מצוה בשחרורו דהוה כמוכר את העבד להנאתו, עכ"ז כיון דאין כאן אלא הנאת מצוה הרי לא נשתכר האדון כל, דהא כשלא ישחרר העבד יקיים ג"כ מצות עשה דלעולם בהם תעבודו, דמה לי קיום מצוה זו או מצוה אחרת, וממילא הוה כחונן את העבד ללא תועלת ריוח לעצמו, ע"כ מקשה הגמ' שפיר הא מצוה הבאה בעבירה היא, כלומר אף אם שקולות המצוות דלעולם בה"ת וצירוף עשרה מ"מ כיון דעכ"פ ליכא יתרון מצוה ואינו משתכר האדון, רביע עליה עבירה דלא תחנם. וע"ז מתרץ הגמ' מצוה דרבים שאני, כלומר שמרויח האדון שתחת קיום מצות דלעולם בה"ת שהיא מצוה

דיחיד זוכה בשחרורו לעשות מצוה דרבים, וכיון שיש לו להאדון המשחרר הנאה בתוס' מצוה הוה כמשחרר את העבד להנאת עצמו וליכא עבירה דלא תחנם". וע' עוד באריכות ב'אגרות משה' [או"ח חלק א' ס' קכ"ח].

ב. ולכאורה שיטה זו תמוה, דהתינח בגיטין שם אבל בברכות דבתר דמשני מצוה שאני מקשינן והא מצהבב"ע היא. [ע' ע"ב עמודה א שורה כ]

ב'שיעורי מרן הגרי"ש אלישיב' [ברכות - דמ"ז ע"ב ד"ה משחרר - וגם ב'הערות' עמ"ס ברכות] מתרץ שאלה זו, וז"ל: "ונראה דס"ל לרמב"ן שיש בזה מחלוקת הסוגיות ואמנם סוגיין ס"ל שאע"פ שעושה לצורך עצמו אסור, מ"מ ממה שבגיטין [ל"ח ע"ב] תירצו "מצוה שאני" ולא הוסיפו להקשות מצוה הבאה בעבירה היא כבסוגיין, משמע דהסוגיא בגיטין ס"ל שאין בזה עבירה כלל כיון שאינו עושה לצורך העבד אלא לצורך עצמו. ופליגי הסוגיות ביסוד זה גופא של הרמב"ן. וכיון שעיקר סוגיית עבדים היא בגיטין ואילו כאן לא הובא נדון זה אלא אגב גררא, לכן סובר הרמב"ן שסוגיית גיטין היא העיקר והלכה כמותה". וכוון הגרי"ש אלישיב זצ"ל בתירוץ זה לדברי ה'כתב סופר' [על התורה - פרשת בהר עה"פ לעולם בהם תעבודו] שהאריך בזה ע"ש.

ג. ושוב מצאתי שכבר קדמני בזה הח"ס בתשובותיו ח"ו סי' כ"ו. [ע' ע"ב עמודה ב שורה כ"ג]

חידוש זה של החת"ס מבואר בכמה מספריו, בשו"ת חלק אה"ע חלק ב' סי' קנ"א ד"ה וסברת, חידושים לגיטין דף ל"ח ע"א סוד"ה עובר, חידושים לבב"ב די"ג ע"א ד"ה והר"ן, 'חתם סופר על התורה' בריש חומש ויקרא - בית אם אות ח'. ובשו"ת 'חתם סופר' [חלק יור"ד תשובה שכ"ב בד"ה כתב] האריך וז"ל: ועוד נלענ"ד אין צריך דכבר כתב שם הרמב"ן דאין כאן שום מ"ע דלעולם בהם תעבודו כיון שאין עושה לטובת העבד. והאמת כי אם משום אפרושי רבים מאיסורי או משום מצוה דרבים. ומה שהקשה מג"א סי' צ' סק"ל ע"ז דא"כ מה פריך הש"ס פ' ג' שאכלו מצוה הבאה בעבירה היא תיפוק ליה כה"ג ליכא עבירה כלל.

"י"ל דמ"מ אי לאו דהוה מצוה דרבים היה ניכר שהוא לטובת העבד, דלא"ה מאי אולמא דהאי מ"ע מהאי מ"ע, דאי משחררו יקיים עשה של תפלה בציבור או קריאת התורה, ואי יהיה בשב ווא"ת משום לעולם בהם תעבודו, הרי גם בזה מקיים מ"ע וא"כ מאי אולמא, וע"כ רוצה הוא בתקנת העבד וה"ל מצוה הבאה בעבירה. ומשני מצוה דרבים שאני פי' כי מצוה דרבים עדיף טפי ממ"ע דיחיד ושפיר יש

לו לשחררו, ונמצא שאינו עובר כלל על לעולם בהם תעבודו כיון שאינו עושה לטובת העבד כי ה"ל כמוכרו ומרוויח במה שמחליף קיום עשה דיחיד בעשה דרבים ואינו עובר כלל על לעולם בהם תעבודו.

"ובזה מיושב מה שמקשים הא בעידנא דמיעקר לעשה דלעולם בהם תעבודו לא מקיים עשה ובחידושי ישבתי ע"ש. אמנם לשיטת הר"ן הנ"ל אתי שפיר טפי דאין כאן דחיה כלל, אלא כיון שהוא מ"ע דרבים ה"ל כמוכרו לו, וה"ה והוא הטעם נמי בהיה אמתא דעבדי בה אנשי איסורא דאין כאן איסורא כלל למשחרר משום דהוה כמוכרו לו. וכן צ"ל נמי בש"ס דע"ז ס"ד ע"א, דקאמר הש"ס מדר' יהודה נשמע לר"ע לאו מי אמר ר"י אסור ליתן להם מתנת חנם אבל למעוטי תפלה שפיר דמי, לר"ע נמי אע"ג דמקיים ביה כלאים לוקה למעוטי תפלה ש"ד. וקשה מה ענין זה לזה בשלמא דר' יהודה א"ש כיון דעביד למעוטי תפלה תו אינו נותן להם מתנת חנם דה"ל כמוכרו לו מה שאין כן במקיים כלאים לא שייך זה, אע"כ צ"ל כנ"ל דאי לאו דלמעוטי תפלה עדיף טפי טובי מלקיים מ"ע דאוריתא, לא היה ארוויח כלל במה שנותן מתנת חנם לעכו"ם כדי שעל ידי זה ימעט תפלה ומאי אולמא וק"ל".

ד. וקשה לפמש"ש הר"ן דכל שעושה לצורך מצוה אין זה מתנת חנם, א"כ מאי ראייה מהא דשרי מתנ"ח. [ע' ע"ג עמודה א שורה א]

על גוף שאלת החת"ס והגרע"א מהגמ' בע"ז על שיטת הר"ן, עיין ב'חידושי הר"ש איגר' [כתבים ס"ג ח'], ובשו"ת כת"ס [יור"ד סי' קנ"ד ד"ה אלא] ובשו"ת 'פרי יצחק [ח"א סי' ט"ז ד"ה ונראה] וב'אילת השחר' [עמ"ס גיטין דף ל"ח ע"א ד"ה כל המשחרר].

ה. ויש לפלפל בזה וקצרתי. [ע' ע"ג עמודה א שורה כ"ח]

ב'קהלות יעקב' [עבודה זרה סי' כ"ד] הוסיף לבאר למה למעוטי תפלה נקרא מצוה דרבים, וז"ל: "ונראה להסביר צד עדיפות של מעות"פ על מצוות אחרות [כגון איסורא דמתנ"ח ואיסורא דרוצה בקיומו], משום דאפ"ל לכאורה דמצות למעוטי תפלה נחשבת ג"כ בגדר מצוה דרבים, לפי שהיא מצוה המוטלת על הצבור בדרך כלל שיבערו את הע"ז ומשמשיה וכן שיעקרו את הכלאים. דאטו יש דין מיוחד על עקירת ע"ז על אדם זה [הנשכר לשבור ביי"נ] יותר מעל כל אדם מישראל, ואטו יש חיוב מיוחד לעקור הכלאים משדה הגוי על איש זה [העודר בשדה של גוי] יותר מעל שאר ישראל.

"אע"כ משמע דדין זה דמיעות"פ הוא מצוה כללית על כל הצבור, וכל מי שעושה עקירת התיפלה הרי הוא פוטר את עצמו ואת כל הצבור. וכמו קטן שאין לו אב שכל ישראל חייבים למולו וכשאחד מל הוא פוטר את כל הצבור מחובתן, וכל כה"ג אפשר דנחשב בגדר מצוה דרבים. והוי כעין שחרר עבדו לתפלה בצבור, אלא דהתם כששחרר עבדו עושה כל אחד מהרבים מצות תפלה בצבור, משא"כ הכא רק אחד עושה המצוה דלעות"פ, אלא שזה נחשב כקיום של כל הרבים כיון שהרבים נפטרינ ע"י קיום זה. אבל מ"מ אפשר שגם כה"ג חשיב כמצוה דרבים, וממילא שפיר איכא עדיפות בלמעות"פ נגד איסורין דמתנ"ח ודרוצה בקיומו שהם אינם אלא מצוה של יחיד. וכתבי כ"ז להעיר לב המעיין והוא יבחר, וצור ישראל יצילנו משגיאות ויראנו מתורתו נפלאות".

סימן כד

בדין קטן שהגיע לחינוך ואי קטן חייב במצוות מדרבנן

א. איך אפשר דריו"ח דקאמר התם הלכה היא בנזיר פליג נמי אהא דקסבר ר"ל דאשה אינה חייבת לחנך בניה במצוות. [ע' ע"ג עמודה ב שורה כ"ב]

וכבר נחלקו בזה המפרשים, שב'פירוש רבינו אברהם מן ההר' [בנזיר - דף כ"ט ע"ב ד"ה דאורייתא] כתב וז"ל: "ומסתברא דר' יוחנן סבר דבין אב בין אם חייבין לחנך במצוות אחד בן ואחד בת, דריש לקיש הוא דאצטריכין למימר קסבר וכו'". וכך כתב באריכות בס' 'אורח מישור' על נזיר ע"ש.

אבל ב'מחצית השקל' [סי' שמ"ג ס"ק א'], וז"ל: "הרי מבואר דאין האם מצווה לחנך הבן. ואע"ג דדברי הש"ס לריש לקיש ולא מצינו שרבי יוחנן חלק עליו בזה, מהיכי תיתי נמצא פלוגתא חדשה בין רבי יוחנן לריש לקיש. מסתמא גם רבי יוחנן מודה דאין האם חייבת לחנך".

ב. ומ"מ ודאי מודו התוס' דאיכא נמי מצות חינוך על האב לחנכם במצוות. [ע' ע"ד עמודה א שורה ט"ז]

כדברי רבינו שגם לדעת התוס' שהקטן מחויב מדבר, יש עדיין חיוב על האב לחנך את בנו. מבואר בשו"ת 'חקרי לב' [או"ח ס' ע' בסופו ד"ה והוצרכתי]: "ונראה שלדעתו [של הר"ן] ודעת התוספות עיקר חיוב חינוך על הקטן הוא שחייבוהו רבנן בכל המצוות. וע"כ חייב האב גם כן לחנכו. דבקצת מצות דיש בה חסרון כיס אם לא יחייבו את האב גם כן לחנכו, איך יחייבו הבן דלית ליה מגרמי כלום. דאיך יקיים מצות ציצית ותפילין ולולב וסוכה ודומיהן ואין לו אפילו פרוטה קטנה. וגם במצות שאין בהם חסרון כיס קרוב לודאי שהקטן איננו שומע לקול מורים ולא יקיים המצוות כלל. וע"כ ציוו גם כן את האב לחנכו שיקיים המצוות דמצוי אצלו ומוראו עליו, זה נראה בדעתם".

ג. אלא שהתו"י הקשו מחיובא דחינוך שעל האב, וא"כ אמאי אין ב"ד מצווין להפרישו. [ע' ע"ד עמודה א שורה ל"ט]

בס' 'משנת אליהו' [סוכה ס"ג] הביא את דברי רבינו, וכתב להקשות וז"ל: "אכן אין דברי התוס' מתישבים בביאור זה, דקושית התוס' הו"א ממאי דהילני המלכה יושבה היא וז' בניה בסוכה, דהיינו מעצם ישיבתם בסוכה, דכיון דאין מי שישתדל שישבו בסוכה, דליכא חינוך אלא באב, א"כ היאך הגיע הבנים לסוכה. וע"ז תירצו שמא הו"ל אב וחנכם בכך, ואת"ל דלא הו"ל אב היתה היא מחנכתם למצוה בעלמא. ואי נימא דמה שישבו בניה בסוכה היינו מפאת חיובה דידהו וכמשנ"ת, א"כ קושיא מעיקרא ליתא, דהא חייבים הם לישב בסוכה מפאת חיובא דרבנן דידהו. אלא משמע דהתו"י לית להו האי דינא דמחויבים הם מדרבנן לישב בסוכה. אלא אדרבא, כיון דס"ל דעליהו ליכא חיובא ועל אדם אחר נמי ליכא חיובא, להכי הוא דהקשו אמאי ישבו בסוכה וצ"ע"ע"כ"ל. וע"ש ביאור אחר בגמ' וישוב דעת התוס' ישנים.

ד. ולדעת הפוסקים הנ"ל דאקטן עצמו ליכא חיוב, יהא באמת ראייה שגם אמו חייבת בחינוך. [ע' ע"ד עמודה ב שורה כ"ט]

עוד ישוב דעת הראשונים שאין חינוך לאם מהגמ' בסוכה דב' שמבואר שיש חיוב חינוך, כתב ב'אבני נזר' [בס' תפ"א אות ז'], וז"ל: "ובהכי ניחא ליישב מה דקשה ריש סוכה [דף ב:], וכי תימא קטן שאין צריך לאמו מדרבנן הוא דמחייב והא בדרבנן לא משגחה, תא שמע כל מעשיה לא עשתה אלא על פי חכמים. קשה הא אפילו מדרבנן אין האם מחויבת לחנך בנה. אך למה שכתבתי דאיכא איסורא באכילה חוץ לסוכה, אם כן אסור להאכיל לקטן כמו תרומה טמאה עיין בתרומת הדשן סימן קכ"ה. ודוקא בצריך לאמו הוה ליה מצטער לישב בסוכה, אבל באין צריך לאמו אסור לגדול להאכילו מן התורה.

"ואשה אף שאינה מחויבת בעצמה בסוכה ואין איסור לדידה להאכיל לקטן גם כן, כדמוכח בבבא מציעא [דף י:] איש דאמר לאשה אקפי לי קטן וחשיב לה לאו בר חיובא אף שמאכלת לקטן איסור בידים במה שנעשה הקטן ניקף מזה מוכח דאין איסור מן התורה להאכיל לקטן רק במה שמוזהר בעצמו, מכל מקום מדרבנן אסור בכל גווני. ועיין בהשגות הראב"ד פרק י"ב מהלכות עכו"ם הלכה ה' ודו"ק" עכ"ל. וע' ב'ערוך לנר' [סוכה דף ב' ע"ב דס"ה ואי בדרבנן] שכתב כן בקיצור.

ה. ולדעת הפוסקים הנ"ל דאקטן עצמו ליכא חיוב, יהא באמת ראייה שגם אמו

חייבת בחינוך. [ע' ע"ד עמודה ב שורה ל"ב]

בס' 'דברות אריאל' [חגיגה סי' ב] כתב שרש"י לשיטתו שאין חינוך על הבן עצמו רק על האב, חייבים להסביר את הגמ' בסוכה דף ב' שיש חינוך גם לאם. שלא יכול להסביר שהילני המלכה חניכה מדין חינוך של הבן, שאין דין חינוך בבן. ולכן כתב בחגיגה דף ב' ע"א בד"ה איזהו קטן "הטילו חכמים על אביו ועל אמו".

אבל ה'תוס' ישנים' [יומא פ"ב ע"א בד"ה בן שמונה] כתב שאין חינוך לאם. לשיטתם בתוס' שיש חינוך לבן עצמו, ויכולים להסביר את הגמ' בסוכה, שהילני המלכה חניכה בניה מדין חינוך שעל הבן, ודו"ק. ע"ש באריכות.

ו. ולדעת התוס' בעירובין דגם אמו חייבת בחינוך, קשה בהא דנזיר דכ"ט הנ"ל.

[ע' ע"ה עמודה א שורה י']

עוד ישוב יש בשו"ת 'מהר"ם מרוטנבורג' [דפוס קרימונה ס' ר'] שכתב וז"ל: ונראה דאפילו אמו נמי לא מחייבא, כדמשמע בההיא דנזיר [דף כ"ט ע"א] איש אין אשה לא. ואע"ג דליכא ראייה מהתם כולי האי, דהא קאמר נמי התם בנו אין בתו לא, ואשכחנא בעלמא לעניין יום הכפורים שמחנכין התינוקות כמו התינוק".

מבואר מדבריו שיש הבדל בין נזירות לכל התורה, ובביאור החילוק כתב ה'קרן אורה' [שם] בנזיר וז"ל: "ע"כ נראה דחנוך זה לא דמי לשאר חינוך מצוה דצריך לחנך את הקטן לעשות איזה מצוה, דלזה צריך שיגיע לכלל דעת קצת, כל חד כדינו. וחינוך דהכא הוא להפריש מן המותרות ולהקדישו לשמים בזהירות ופרישות, לזה א"צ דעתו אלא על האב מוטל לשמרו מכל טומאה. וכדאשכחן גבי שמשון ושמואל שהזירום לה' מעת הולדם. ובחינוך כזה הוא דאמרינן דאיש חייב לחנך ולא אשה וכן בבנו חייב לחנכו ולא בתו משום דחינוך זה אינו בדבר המחויב, אלא אזהרה יתירה להרגילו בפרישות. ולא חייבו אלא האב לבנו דוקא אבל לא האם והבת, דנשים לאו בנות חינוך הם בזהירות ופרישות.

"אבל במצוה המחויבת ודאי דמחויב לחנך גם בתו, וכדמשמע מהא דיומא [פ"ב ע"א] דאחד תינוק ואחד תינוקת מחנכין אותן. וכן י"ל דאשה מחויבת לחנך במצוה חיובית וכעובדא דהילני המלכה [סוכה ב' ע"ב], אע"ג דמדין תורה אינה מחויבת אפילו למול את בנה כיון דלא שייכא בה כדאמרינן בקידושין [כ"ט ע"א], וא"כ כ"ש בשאר מצוות שהיא עצמה אינה מחויבת. מ"מ מדרבנן חייבת גם היא לחנכו" עכ"ל.

ע' ב'שיעורי רבנו משולם דוד הלוי' [נזיר דף כ"ט ע"א] בשם הבריסקר רב, על הרמב"ם בפ"ז ממאכ"א הלכ"ח. ודו"ק.

ז. ואשר י"ל לחומר הקושיא דנהי דלדעת רש"י המחויב מדרבנן מוציא את המחויב מה"ת, מ"מ בעינן שיהא בתורת מצוה זה מדאוריתא. [ע' ע"ה עמודה א שורה ל"ח]

וכבר כתוב הפנ"י תירוץ זה [מ"ח ע"א ד"ה רש"י בד"ה עד שיאכל] וז"ל: "והא דקשיא ליה לרש"י בקטן טפי מנשים שהיא עיקר השקלא וטריא דלעיל בפרק מי שמתו, דאם נשים בברכת המזון דרבנן לא מצו מפקו לבעלה ידי חובתו. אלא משום דאיכא למימר דשאני נשים דליתנהו בר חיובא כלל מדאוריתא, משום הכי לא קרינן בהו מחויב בדבר, משא"כ בקטן דאתי לכלל חיוב דאוריתא לכשיגדל". וביתר ביאור כתב ב'זכרון שמואל' [ס' י"ט - קיצרתי קצת בלשון]: "והמתבאר הוא דבהא דכל שאינו חייב בדבר אינו מוציא אחרים יד"ח. תרתי איתנהו ביה, חדא דכל שאינו חייב בדבר, הא הוי ברכה לבטלה דלא הוי ברכה כלל. ועוד אפילו במקום שיש לו רשות לעשות הברכה, מ"מ דינא הוא דלהוציא אחרים צריך שיהא חייב בדבר, וכל שאינו חייב בעצמו אינו מוציא אחרים. ועפי"ז נראה בדעת רש"י דס"ל דשאני קטן מנשים כיון דאתי לכלל חיוב לכשיגדל חשיב בר חיובא לברכה. "והא דקטן אינו מוציא אחרים הוא משום דכיון דמ"מ הא השתא בפועל אינו חייב לא חשיב חפצא דברכה כלל מדאוריתא. ולזה הוא דקשיא ליה, מ"ש מאכל כזית דשיעורא דרבנן הוא ומוציא מאן דאכל שיעורא דאוריתא, והרי דחשיבי חפצא דברכה דאוריתא. וע"כ כתב רש"י דקטן גם מדרבנן אינו חייב, ולא חשיב חפצא דברכה כלל, ורק על אביו רמיא לחנוכיה. וגדולה מזו כתב המרדכי דגם סומא חשיב חייב בדבר, כיון דאתי לכלל חיוב לכשיתפקח. ואפילו אי רש"י לא יסבור בזה כהמרדכי, מ"מ שאני קטן דחשיב בר חיובא כיון דהוא בכלל החיוב לכשיגדל. ומיושבים שפיר דברי רש"י עכ"ל.

ח. ומבואר דלרש"י ז"ל ליכא מצוה כלל באשה. [ע' ע"ו עמודה א שורה ב]

עוד תירוץ על שאלת רעק"א כתב ב'הערות' [ברכות דף מ"ח ע"א]: "אמנם נראה שאלבא דרש"י נשים אינם יכולות להוציא בברהמ"ז, אף שהם מחויבות בברהמ"ז וגריעא מקטן. והוא עפ"י המבואר לעיל [כ:]: בדברי רש"י שנשים אינם מחויבות בברהמ"ז כיון שלא קיבלו נחלה בא"י, וא"כ אין הם בכלל על הארץ אשר נתן לך. ויתירה מכ נראה שנשים פטורות משום שאינם מצווים בברית ותורה, ואמרינן לקמן [בע"ב] שמי שלא אמר ברית ותורה לא יצא, וכך נפסק בס' קפ"ט ע"ש. ולפי"ז א"ש דלא תיקשי קושית הגרע"א הנ"ל, שהרי כיון שהטעם שאשה אינה מוציאה יד"ח היא משום שאינה בכלל הזכרת ברית ותורה וארץ.

"ממילא קטן שהוא בכלל זה ומחויב הוא להזכיר ברית ותורה וארץ, שייך לומר שיכול הוא להוציא אחרים יד"ח ברהמ"ז, משום שאע"פ שחיובו הוא מדרבנן בלבד, מ"מ כל דתיקון רבנן כעין דאורייתא תיקון. ולכך הוצרך רש"י לטעם זה שבקטן אף חיוב מדרבנן ליתא, ובאמת אם היה עליו חיוב דרבנן יכול היה להוציא את הגדול יד"ח ברהמ"ז, וחלוק הוא מדין אשה לענין זה" עכ"ל. וביותר ביאור ב'שיעור מרן הגרי"ש אלישיב' [ברכות] ע"ש.

ט. שו"ר בהגהת הגרא"מ הורוויץ ז"ל בש"ס ווילנא דמישב דברי רש"י ז"ל. [ע']

ע"ו עמודה א שורה ד

דברי ראמ"ה נמצאים על תוס' בדף מ"ח ד"ה עד, וז"ל: "וגם רש"י ז"ל מוכרח לזה, דהא נשים אמר התם דלא מפקי אי הוי חיובייהו דרבנן. אלא דסבר דקטנים הוא בכלל ערבות כדאיתא במדרשות רבים, משא"כ נשים בהני דליתנהו בהו". מבואר מדבריו שנשים בגלל שלא מצוות בברכת המזון אז אין להם ערבות. וקשה הרי גם קטן לא מצווה, אז למה יש לו ערבות. ואפשר שבגלל שיהיה מצווה בעתיד, אז כבר עכשיו יש לו ערבות. ועוד אפשר שבעצם הוא בציווי, רק הוא אנוס בגלל שקטן. אבל עוד קשה אם קטן בערבות אז מה צריך בשביל להוציא שיהיה חייב מדרבנן. וי"ל שבשביל להוציא צריך גם ערבות וגם מעשה מצווה. כמו שכתב ה'זכרון שמואל', הובא דבריו לעיל בהערה ז' ודו"ק.

סימן כה

לדף מט

אי יוצאין סעודת שבת בפת הבאה בכסנין

א. שאלה מי שאכל בש"ק פת הבאה בכסנין, אי יוצא בזה חובת סעודת שבת

[ע' ע"ו עמודה א שורה י"ב]

מבואר מדברי רבינו שאם יוצאים סעודת שבת בפת הבא בכסנין, אם אכל בשבת בשחרית בקידוש פת הבא בכסנין יצא בזה סעודת שבת. ולכן אם שכח בסעודת שחרית רצה, לא צריך לחזור ברכת המזון בגלל שנקרא כבר סעודה שלישית, שכבר יצא סעודה ראשונה בפת הבא בכסנין. אבל ב'שמירת שבת כהלכתה' [פרק נ"ז הערה ל"ב] מובא בשם הגרש"ז אויערבך לחלוק על זה, וז"ל: "שמעתי מהגרש"ז אויערבך שליט"א, דהרי מה שנהוג שרבים מקדשים בבוקר ואוכלים מיני מזונות, כונתם ודאי רק לצאת ידי קידוש במקום סעודה, ולא לסעודת שבת שצריכה פת. אך מי שמכוון בפירוש גם סעודת שבת, נחלקו בזה האחרונים אם הכונה לסעודה מועלת גם לצאת ידי סעודה שניה. ועיין בקצוה"ש סי' פ"ב בבדה"ש ס"ק ג', עכ"ל". מבואר בדבריו טענה, איך יצא ידי סעודת שבת בקידוש בבוקר, הרי אין כוונתו לסעודת שבת.

ולכאורה הנידון הזה תלוי האם במצוות דרבנן מצוות צריכות כוונה.

המ"ב [בסי' ס' ס"ק י'] כתב: "כתב ה'מגן אברהם' בשם הרדב"ז, דזה דוקא במצוה דאורייתא, אבל במצוה דרבנן אין צריך כוונה. ולפי זה כל הברכות שהם גם כן דרבנן, לבד מברכת המזון, אם לא כון בהם לצאת יצא בדיעבד. אך בכמה מקומות בשלחן ערוך משמע שהוא חולק על זה, וכן מבאור הגר"א בסי' תפ"ט משמע גם כן שאין לחלק בין מצוה דאורייתא למצוה דרבנן".

כתב בשו"ת 'דברי דוד' [סי' כ"ו - הו"ד ב'ארחות חיים' סי' קפ"ח סי"א - וב'כף החיים' סי' קפ"ח אות מ']: "דאם לא היה לו פת בסעודה שניה וקבע סעודתו בפירות ומיני תרגימא, ובסעודה ג' קבע על לחם משנה ושכח רצה דינה כסעודה ג' דא"צ לחזור דספק ברכות להקל ע"ש".

מבואר מהדברים שקבע סעודה על מיני תרגימא יצא, אבל אין ראייה למקום שאכל מיני תרגימא בלי להתכוון לסעודת שבת.

[ואולי גם כוונת רבינו שאם יוצא סעודת שבת במיני תרגימא לא מברך שוב בסעודה של שחרית, דיבר רק בכוונה לצאת ידי סעודת שבת, ולא משמע.]

ב. ולפי המבואר בירושלמי פ"ו דברכות דגם בברכת מעין ג' צריך להזכיר מעין המאורע, י"ל דיוצאין יד"ח בפת כסנין. [ע' ע"ו עמודה ב שורה ז]

כדברי רבינו כתב ב'ערוך השולחן' [סי' תכ"ט ס"ג]: "ואם יש חיוב לאכול פת ביו"ט יש פלוגתא, התוס' בסוכה [כז.] והרא"ש שם כתבו שאין חיוב לאכול פת דווקא ויוצא בשארי דברים, וכן משמע שם בירושלמי. אבל התוס' בברכות [מט:] והר"ן בסוכה שם כתבו שיש חיוב לאכול פת ביו"ט. מיהו מדברי הר"ן שם נראה דלאו דווקא פת שמברכין עליו המוציא, אלא אפילו במה שמברכין עליו מזונות סגי ע"ש. "ולכאורה בהכרח כן הוא, דבמצה אמרינן לילה הראשון חובה מכאן ואילך רשות, והא איכא יום הראשון ביום ושביעי של פסח, אלא ודאי דיוצאין במצה עשירה ובליילה ראשונה אין יוצאין בזה. אמנם לעיל סי' קפ"ח פסקו בטור וש"ע דמי ששכח ולא הזכיר יעלה ויבא בברהמ"ז, ביו"ט מחזירין אותו כמו בשבת ע"ש, משמע דחייב לאכול פת. והרא"ש ז"ל אע"ג דבסוכה כתב שא"צ פת, מ"מ בברכות שם הביא שני הדיעות. ומיהו זהו ודאי דאפילו במזונות סגי. וזה שצריך לחזור לראש משום דגם בברכת מעין שלש צריך להזכיר של יו"ט". וכבר כתב כן בגליון שו"ע הרב [סי' קפ"ח ס"י] וז"ל: "שמעתי ממנו בסוף ימיו שחזר בו ולא הצריך לאכול כשיעור קביעות סעודה, שהרי גם בברכת מעין ג' יש בה הזכרה של קדושת היום".

ג. אלא דאפשר דהרא"ה ז"ל מיירי בברכת פירות כגון תאנים וענבים ולא בפת כסנין, ואינו תח"י לעיין בו. [ע' ע"ז עמודה א שורה ב]

בחידושי הרא"ה [ברכות מ"ד ע"א ד"ה רב חסדא] כותב: "ומאן דאכיל דיסא ופירות ושתי חמרא, כאיל לכולהו על הארץ ועל המחיה ועל הכלכלה ועל העץ ועל פרי העץ ועל הגפן ועל פרי הגפן ועל תנובת השדה וכו', וחתים בכלהו על הארץ ועל המחיה ועל הכלכלה ועל הפירות ועל פרי הגפן, וחדא נינהו דארץ נינהו דמפקא הני. ובירושלמי אמרינן דצריך להזכיר בה מעין המאורע כגון שבת ויו"ט וראש חדש, ובגמ' דילן לא אדכרו בה כלל. ואפשר דאפילו לסברא דירושלמי אם עבר ולא הזכיר יצא. דדוקא בברכת המזון אמרו דלא יצא משום דלא אכיל פת כדלקמן, והאי טעמא שיק בפת ולא בשום מידי אחרינא". משמע שדיבר בכל מעין שלוש שלא מעכב הזכרת מעין שלוש.

ד. ומסתברא דכיון דבקבע עליו מברך המוציא לחם מ"ה, אלמא דנחשב לחם, וא"כ גם באוכל כזית. [ע' ע"ז עמודה ב שורה כ"ג]

כתירוץ רבינו על השו"ע מקושית המ"א מבואר ב'מאמר מרדכי' [סי' קס"ח אות כ"ט] וז"ל: "מברך עליו [טרוקנין] בורא מיני מזונות וברכה אחת מעין שלש. כ"מ בש"ס הביאו מרן ז"ל ומבואר בש"ס דהוי לחם לענין מצה ויוצא בה ידי חובה בפסח עי' ב"י. ומכאן יש להקשות על הרב מ"א לעיל סעי' ז' ס"ק י"ו, שהקשה על הש"ע דמשמע מדברי הרמב"ם ז"ל דמה שהוא לחם לענין מצה מברך עליו המוציא. ועוד הקשה מס' קפ"ח יעו"ש. והרי הכא מבואר דאעפ"י שמברך בורא מיני מזונות יוצא ידי חובתו בפסח. וע"כ צ"ל דהיינו טעמא דכיון דכשקבע סעודתו עליו מברך המוציא יוצא ידי חובה בפסח דהוי לחם, וקצת משמע כן בב"י. ולאפוקי מעשה קדירה דאפילו קבע עליו לא הוי קביעות דאז לא הוי פת לענין מצה". וכ"כ רעק"א [בסי' קס"ח על המ"א ס"ק ט"ז]. וכ"כ ה'לחם משנה' [הל' ברכות פ"ג ה"ט].

ה. אלמא דנחשב לחם, וא"כ גם באוכל כזית ממנו הא אכל כזית לחם. [ע' ע"ז עמודה ב שורה כ"ה]

מבואר מדברי רבינו שפת הבא בכסנין הוא לחם גמור לכל דיניו, ולכן אם אכל בסעודת שבת כזית יצא. והמקור לזה הוא הב"י [סי' קס"ח ד"ה ומה] שכתב, "ותדע דהא עיסה שנילושה במי פירות תנן [חלה פ"ב מ"ב] דחייבת בחלה, ואפילו הכי אינו מברך עליה המוציא כל שלא קבע עליה. הילכך על כרחך לומר דלא במידי דמיקרי לחם תליא מילתא, אלא לא קבעו חכמים לברך המוציא ושלש ברכות אפילו בכזית, אלא בלחם שדרך בני אדם לקבוע עליו, דהיינו עיסה שנילושה במים לבד בלי שום תערובת. אבל כל שיש בה שום תערובת ממי פירות או מתבלין, כיון שאין דרך בני אדם לקבוע סעודתן עליו לא חייבוהו לברך המוציא ושלש ברכות, אלא אם כן אכל שיעור שדרך בני אדם לקבוע עליו".

אבל ב'מנחת חינוך' שהביא רבינו מבואר, שאם לא קבע סעודתו על הפת הבא בכסנין אין עליו תורת לחם. וכך כתב ב'שיטה מקובצת' [ברכות דמ"ב ע"א ד"ה כל]: "ומצינו השתא תחילה בורא מיני מזונות ולבסוף שלוש ברכות. דפת הבאה בכסנין תורת דייסא עליו ותורת פת, תורת דייסא עליו כשאין קובע סעודתו עליו, ותורת פת כשהוא קובע סעודתו עליו".

וכך כתב הרשב"א [ברכות ל"ח ע"ב ד"ה כיון]: "דפת הבאה בכסנין כי לא מברכינן עליה המוציא אפילו על אכילת כזית, היינו משום דחשבינן ליה כמשתנה ממינו.

ותדע לך שהרי בפת דעלמא מברכין עליה המוציא בכזית, ובפת הבאה בכסנין לא מברכין אלא בורא מיני מזונות, אלא כשקובע עליו סעודה עשאו כפת דעלמא". ועיין ב'שלמי תודה' [סוכות - סימן ג' אות ג'] שהאריך במחלוקת זו.

ו. והמנ"ח הסביר דבאוכל פת כסנין בליל פסח המצוה קובעתו ונחשבת אכילת קבע ומברך המוציא. [ע' ע"ח עמודה א שורה ג]

מבואר שנחלקו ה'מנחת חינוך' ורבינו אם יש סברא של מצוה קובעת, או שצריך קביעות בסעודה עצמה ונמצא בקדמונים מחלוקת זו.

כתב ה'מהר"ח אור זרוע' [סי' ע"א]: "שבת קובעת דאפילו אכילת עראי חשיבא קבע למעשר. נראה דגם לענין פת הבאה בכיסנין שכתב אבא מרי זצ"ל שאם אחר ברכת המזון הביאו לפניו דיסתקא וכיוצא בזה המתובלת הרבה בתבלין, ומתוך כך אין אוכלין ממנה כי אם מעט, מברך עליה בתחלה מברך עליה המוציא ולבסוף ברכת המזון גמור, ונראה דכל אכילת שבת חשיבא קבע כמו למעשר". מבואר מדבריו חידוש גדול שכמו ששבת קובע למעשר, שבת קובע לברכת המזון, ואם אכל קצת מזונות מברך ברכת המזון.

אבל ב'גינת ורדים' [כלל ג' סי' י'] כתב לדחות סברא זו, וז"ל: "ומה אית לך למימר דשאני אכילת עראי דגבי טבל מאכילת עראי דפת הבאה בכסנין, דאכילת עראי דטבל הוי באיכות, אמנם עראי דפת הבאה בכסנין וקביעתה אינה תלויה באיכות אלא בכמות. שאף שאם הוא קבע עצמו כדרך שהמלכים עושים בהסיבה ודרך חירות וטבל פתו במלח ואכל פת הבאה בכסנין, לא מפני זה יחויב עליו ברכת המוציא. אמנם הקביעות המחייבו לברך ברכת המוציא הוא תלוי בכמות, שצריך שיאכל ממנו שיעור שהעולם מספיק להם אכילה זו ליעודה" עכ"ל. ע"ש עוד האריך.

וגם ה'ברכי יוסף' [סי' קס"ח ס"ה] הביא את דברי ה'מהר"ח אור זרוע' וגם את דברי ה'גנת ורדים' וכתב, "ודברי הרב גנת ורדים נכונים בטעמן, דלענין כסנין כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת, דעל אכילת עראי מברך מיני מזונות ומעין שלש וכן עמא דבר". אבל כסברת ה'מנחת חינוך' שהקביעות של מצוה מועיל גם שיקרא פת. נמצא כמה אחרונים, ב'ראשון לציון' [ברכות דף ל"ז ע"ב ד"ה טרוקנין], וב'מעשה רוקח' [הל' ברכות פ"ג ה"ט], וב'ברכת יונתן' [סי' קס"ח על מג"א סקט"ז] וב'מגן גבורים' [סי' קס"ד ס"ק י"ד].

ז. ויסודו לענ"ד אינו דומה, דנהי דמצוה משוי לה קבע, מ"מ לא אשכחן דהמצוה משוי לה קבע כסעודה של כדי שביעה ממש. [ע' ע"ח עמודה א שורה ט"ז] כדברי רבינו כתב ב'ערך שי' [סי' קס"ח ס"ז], וז"ל: "ולכאורה י"ל כ"ז דאכילת חובה חשוב קבע לעולם, וכדאיתא כה"ג בביצה ס"פ המביא אכילת שבת חשוב קבע, וע"כ במנחות דאכילתן חובה חשוב קבע וכן במצה. ומצאתי בישע"ק כתב ג"כ דהיכי דאכילתו חובה חשוב קבע, ומוכח לה מסימן תרל"ט דיוצא ליל ראשון בכזית עיי"ש. ולע"ד אין ראייה משם דהא קי"ל יותר מכביצה אסור לאכול חוץ מסוכה דל"ח ארעי, ולענין המוציא בכסנין אפילו יותר משני בצים ל"ח קבע עד שיאכל כדי שביעה גמורה עיין מג"א לעיל ס"ק י"ג ובחצה"ש שם. א"כ נהי דמצוה אחשביה לקבע אבל לא חשוב כשביעה".

ח. ועוד יש לתמוה על דמיון דסוכה לנד"ד, דבנד"ד אין לאכילה כזה שם מצוה אלא בתר שתאמר שהיא קבע. [ע' ע"ח עמודה א שורה כ"ח]

כסברת רבינו נמצא ב'שערי תשובה' [סי' תרל"ט אות ח'] וז"ל: "ועין במחזיק ברכה [סק"ה] שהבאתי דבריו לעיל [סק"ה] דפת גמור בעינן לענין ברכה, ולכן כתב דבלילה הראשונה לא יצא עם פת כסנין עיין שם. ולכאורה היה אפשר לומר, כיון דכזית אכילת עראי ואפילו הכי חיוב לילה הראשונה משוי ליה קבע, ואם כן הוא הדין לענין פת כסנין דמהני ביה קביעות לענין ברכה, והוא הדין לילה הראשונה משוי ליה קבע. ואפשר לומר דדוקא לענין פת גמור אלא דבצר ליה שיעורא שאין בו כביצה, מהני חיוב לילה הראשונה למישוי ליה כקבע. מה שאין כן היכא כשהגרירות מצד הלחם, שאינו אכילת קבע אפילו כביצה ויותר, ממילא דלא מהני חיוב סכה דלילה ראשונה למישוי קבע ללחם זה, שאין דרך לאכל לחם כזה לקבע".

ט. וכיון דלהרי"ף ז"ל יוצאין בכובא דארעא ובפת כסנין ידי מצה ומשום דנחשב לחם היה נראה דיוצאין בו ידי סעודת שויו"ט. [ע' ע"ח עמודה ב שורה י"א]

מבואר שיש שלוש דעות בפת הבא בכסנין. דעה ראשונה סוברת שלא יוצאים סעודת שבת אפילו בקבע [מ"א - כפי שהבינו ה'מנחת חינוך'. אבל קשה מהמג"א בסי' ר"פ בסופו וב'מחצית השקל' שם שמבואר שבקבע כן יצא]. דעה שניה סוברת שאם אכל מפת הבא בכסנין כדי שביעה יצא ידי סעודת שבת [מנחת חינוך]. שיטה שלישית שאפילו בכזית מפת הבא בכסנין יוצא ידי סעודת שבת [קה"י]. ונמצא ב'שו"ע הרב' הו"א ומסקנה בענין זה, שבסי' קס"ח קו"א אות ד' מבואר

שבשביל לצאת ידי חובה בפת הבא בכסנין צריך קביעות סעודה. שכתב וז"ל: "וביו"ט אינו יוצא י"ח אלא ע"י קביעות, משום דאין שמחה אלא בלחם חשוב שקבעי עליה". וגם בסי' קפ"ח סי' כתב "ומיני לחמים שאין קובעין עליהם סעודה צריך לאכול מהם כשיעור קביעות סעודה", אבל לאחר זמן חזר בו וסבר שמשפיק כזית. שכתב בהגהת מהרי"ל על הגליון [שם], וז"ל: "שמעתי ממנו בסוף ימיו שחזר בו ולא הצריך לאכול כשיעור קביעות סעודה, שהרי גם בברכת מעין ג' יש בה הזכרה של קדושת היום".

ויש נדון גדול בזה באחרונים. רעק"א [בגליון שו"ע על סי' קס"ח מ"א ס"ק ט"ז]. בשו"ת 'יוסף אומץ' [סי' מ"ח]. ב'שערי תשובה' [סי' רע"ד ס"א]. 'מחצית השקל' [סי' רע"ד ס"א]. שו"ת מהרש"א אלפנדרי [סי' ה']. 'דעת תורה' [סי' רע"ד ס"ד]. 'אורחות חיים' [רע"ד אות ג'], 'ערוך השולחן' [תקכ"ט ס"ג]. 'קצות השולחן' [סי' פ"ב אות ג']. 'שמירת שבת כהלכתה' [פנ"ז ס"ט].

י. וכן תפס המג"א דכל דנחשב לחם לענין מצה, נחשב נמי לחם לענין סעודת

שויו"ט. [ע' ע"ח עמודה ב שורה ל"ג]

אבל ב'שו"ע הרב' [סי' קס"ח קו"א אות ד'] מבואר לחלק בין מצה לבין סעודת שבת. וז"ל: "ומה שהקשה המ"א לא קשה מידי, כיון דע"י דקביעות מברך ברכת המזון לחם גמור הוא לכל מילי, אלא משום דלא קבעי אינשי אינו מברך בלי קביעות כמו שכתב הב"י. ואף ש"ל וביו"ט אינו יוצא י"ח אלא ע"י קביעות, משום דאין שמחה אלא בלחם חשוב דקבעי עליה, עיין רא"ש פ"ז דבעינן לחם שהוא עיקר אכילה".

יא. אבל לדעת הטור לפמש"כ הב"י בשיטתו דסובר דכובא דארעא אי לא הוי

ברכתו המוציא בדלא קבע אין יוצאין בו. [ע' ע"ט עמודה ב שורה ט"ז]

כדברי רבינו [שהמקור שלו הוא ה'מנחת חינוך'] בדעת ה'טור' שסובר שעל טרוקנין מברך המוציא גם בלא קבע, מבואר בב"ח ובדרישא בסי' קס"ח. וגם בב"י בהו"א כך כתב, אבל במסקנת דבריו כתב לא כך. וז"ל: "ולפיכך צריך לומר דמה שכתב רבינו ואם קובע סעודתו עליו מברך המוציא אטרוקנין קאי. ולא בא אלא לפרש שמה שכתב בתחלה דטרוקנין מברך עליו המוציא, היינו דוקא בדקבע סעודתיה עליה אבל לא קבע לא. אבל טריתא כיון דאין תורת לחם עליו אע"ג דקבע סעודתיה עליה, אינו מברך אלא בורא מיני מזונות. כך נראה לי שאנו מוכרחים לדחוק ולפרש דברי רבינו, אע"פ שמפשט דבריו אינו נראה כך".
כך העיר ב'אמרות משה' [חלק א' עמוד קכ"א] על ה'קהילות יעקב'.

יב. מ"מ אחרי דנחלקו הפוסקים ז"ל מהו פת כסננין, ועכ"פ כל מיני מזונות אינם אלא ספיקא. [ע' ע"ט עמודה ב שורה ל"ב]

כל דברי רבינו זה לפי הבנת הב"י, ששלוש הדעות בפת הבא בכסננין חולקים אחד על חבירו, ולכן פת הבא בכסננין זה ספק פת. אבל לפי דברי ה'מאמר מרדכי' [סי' קס"ד ס"ק י"ד - הו"ד ב'ביאור הלכה' ד"ה והלכה] שכתב שאין מחלוקת וכולם מודו זה לזה, וז"ל: "ולפק"ד דברי מרן ז"ל נכונים בטעמם והכי הוא ביאור דבריו ז"ל, דכיון דיש מחלוקת בין הפוסקים בפירוש פת הבאה בכיסנין דמר אמר הכי ומר אמר הכי, וכבר אפשר דלא פליגי לענין דינא דכל אחד יודה לחבירו, דכל שהוא משונה בטעם ובתואר פת דעלמא שדרך העולם לקבוע סעודתם עליו, יצא מתורת לחם ואין מברכין עליו המוציא וג' ברכות. נקטינן כדברי כולם להקל דהיינו שלא לברך ג' ברכות". לפי דבריו אין צירוף שאולי פת הבא בכסננין דינו כפת.

יג. וע"כ לדינא צע"ג בזה, ומסתברא דראוי להחמיר ליטול ידיים פעם שנית ולאכול ויברך ברכת המזון. [ע' פ עמודה א שורה ט"ו]

לענין דינא, מובא בשם רבינו דברים בשם החזו"א - ב'ארחות רבינו' [חלק ג' עמוד רל"ה]: "אמר לי מו"ר זצוק"ל שהוי עובדא אצל מרן החזו"א זצוק"ל, שאחד מב"ב קידש בשבת שחרית על מזונות ובירך מעין שלש והזכיר של שבת, וכעבור כשעה אכל הסעודה ושכח לומר רצה, ונטה דעת מו"ר שהמזונות נחשב לסעודת שחרית והסעודה לסעודה שלישית ולא צריך לחזור על ברכת המזון. ואמר כן למרן החזו"א ואמר מרן שכן מסתבר, וזה לא כמ"ב. ואף שבספרו קה"י ברכות סי' ט"ז [מהדורה חדשה סי' כ"ה] משמע שנוטה מו"ר כמ"ב, והעיר למו"ר ע"כ חתנו הגאון הגרש"ב שליט"א שהיה באותו מעמד, מ"מ אמר לי מו"ר שמסתבר שהמזונות נחשב לסעודה משום דכן סובר מרן החזו"א".

סימן כו

בעניין שומע כעונה בברכת הגומל

א. אבל כנראה דהרא"ש ז"ל לא סבר הכי אלא דעתו הוא שגם דין שומע כעונה ומודה על תוכן הדברים. [ע' פ עמודה ב שורה כ"ד]

כדברי רבינו כתב ב'זכרון שמואל' [ס' י"ח בהגהה א'] וז"ל: "ויעוי' בהשגות הגרע"א ז"ל על השו"ע סי' רי"ט ס"ד, שכתב וז"ל: "וצ"ל דהכא ל"ש שומע כעונה דהא הוא צריך לומר בנוסחא אחרת דהיינו שגמלני, אלא דע"י אמן דהוא כמו שהוא ג"כ משבח ומודה יצא. ועיי"ש שתמה אמאי לא כתבו הטור והרא"ש סברא זו. אכן צ"ל דס"ל - וכן ס"ל להשיטמ"ק כדלהלן - דדין שומע כעונה אינו דוקא על לשון הברכה, אלא גם על תוכן וענין הברכה ודו"ק". מבואר מדבריו בדעת הטור והרא"ש, שבשומע כעונה יש גם על גוף המילים וגם על תוכן הענין. ולפ"ז לא קשה שאלת רבינו לקמן, איך יוצא אחד מחבירו שאומר ברכת הגומל אם שומע כעונה זה על תוכן הענין, בגלל ששומע כעונה זה גם על המילים ולכן יוצא. ובלא"ה אולי אפשר לומר ששומע כעונה זה רק על התוכן, ואעפ"כ יוצא בברכת הגומל מחבירו. בגלל שתוכן הברכה זה אותו ברכה, ולא צריך גם את התוכן שעליו נאמר הברכה ודו"ק.

ב. צ"ע שהא"מ הדין נותן שנחשבים כבר חיובא, כיון שגם הם בדין זה לברך הגומל. [ע' פ"א עמודה ב שורה ל]

כשאלת רבינו הקשה ב'זכרון שמואל' [ס' י"ח בהגהה א']: "ובעיקר מה שתירץ הרא"ש, אכתי צ"ע דלמה לא יוציא גם בלא עניית אמן מדין ערבות וכדקי"ל לענין ברכת המזון, דמדאורייתא יכול להוציא ואפילו לא אכל כזית דגן. והא דצריך כזית דגן כדאיתא בברכות דמ"ח, כתבו התוס' שם דהוא משום דאיל"ה א"י לומר שאכלנו משלו. וברא"ש שם כתב בשם הירושלמי דילפינן מואכלת ושבעת וברכת, מי שאכל הוא יברך, וע"ש ברא"ש שמצדד דהוי אסמכתא בעלמא ע"ש. "וא"כ לענין ברכת הגומל הא דומה ממש לברכת המזון שמוציא מדין ערבות, וכמו בעלמא דקי"ל דאע"פ שיצא מוציא.

ועי' בהג' הגרעק"א שם בס"ה שכתב שמשמע מזה דבכל ברכת המצוות דקי"ל אם יצא מוציא, מ"מ כיון דאין המברך מחויב עתה בברכה זו, לא יצא בה בלי עניית אמן עיי"ש. וצ"ע דלא משמע כן בשום מקום. ובפמ"ג [סי' רי"ג במשבצות סק"ג] כתב בזה"ל: "והנה ברכת המצוות אפילו שיצא מוציא לכאורה צריך המחויב לענות אמן כמו הגומל. וי"ל התם אין מחויב, וכאן מחויב מיקרי מדין הערכות דמה"ט אעפ"י שיצא מוציא עכ"ל. וצ"ע דלמה לא נימא דגם בברכת הגומל מחויב מיקרי משום דין הערכות וכמו שהבאנו בבהמ"ז".

ג. אבל זה נסתר ממש"כ התוס' והרא"ש דאע"פ שהוא לא אכל כדי שביעה יכול שפיר להוציא למי שמחויב. [ע' פ"ב עמודה א שורה ז]

אולי אפשר לומר שמה שנקרא בר חיובא בברכת המזון אפילו שלא אכל, בגלל שיכול לאכול ובתורת אכילה. אבל ברכת הגומל הוא לא בתורת הברכה, בגלל שלא יכול להביא עליו חיוב זה.

ד. הגרעק"א כתב דמקרי ב"ח אלא דמ"מ כיון דעכשיו אינם חייבים בברכה צריך לענות אמן. [ע' פ"ב עמודה א שורה כ]

בביאור דברי הגרעק"א מסביר ה'חידושי רבי אריה לייב' [סי' ה'] וז"ל: "ונראה דבאמת תרי דינים חלוקים המה. הא דמברך לאחרים אע"פ שכבר יצא יד"ח דכתבו הראשונים שהוא מטעם ערכות, הביאור הוא דיכול לברך בשביל אחרים וזהו הדין דערבות. ודין שומע כעונה הוא להיפוך דהברכה הוי ברכת עצמו והשני יוצא י"ח בשומע כעונה, דהברכה הוי בשביל אחרים, והוי דין לכתחילה בברכות שיכול לברך ברכה בשביל אחרים, ואינה כלל ברכת עצמו שהוא כבר יצא ידי חובתו ואינו צריך לבוא כלל מטעם שומע כעונה. אף שצריך שישמע כל הברכה, משום שמברך בשבילו, ובאופן אחר לא שייך לברך לאחרים. ושומע כעונה הוא היכא שהברכה מברך לעצמו, והשני יוצא בזה משום שומע כעונה הוי ג"כ כמברך, או מטעם העונה אמן אחר ברכה כמוציא ברכה מפיו.

"משא"כ היכא דמברך לכתחילה רק בשביל אחרים, הברכה היא ברכת אחרים. וראה מפורשת לדין זה שחידשנו, דהיכא דאינו חייב ברכה רק מברך לאחרים לא יצא בלא עניית אמן, מסימן רי"ט ס"ד אם אחד בירך אשר גמלך כל טוב וענה אמן יצא ולא מהני שומע כעונה, ועיין ברעק"א שם שהביא מדברי הטור דהטעם משום דאינו חייב בברכה משו"ה לא שייך שומע כעונה, וכן בסעיף ה' דאם מחויב לברך לעצמו אז מהני שומע כעונה, ומפורש כל דברינו להדיא. ועיין ברעק"א

שדקדק מזה לשאר ברכות המצוות ולא נתבארו הדברים, ולדברינו מבואר הכל היטב דשני דינים חלוקים המה, והיכא דאינו מברך כלל לעצמו רק לאחרים לא שייך שומע כעונה."

ה. הקשה באבנ"ז דבתקיעת שופר אמרינן אעפ"י שיצא מוציא, והתם לא שייך עניית אמן. [ע' פ"ב עמודה ב שורה ה]

קושיית ה'אבני נזר' תלויה בהבנת הגדר בתקיעת שופר, כמו שמבואר מתוך דברי ה'אבני נזר' ע"ש.

דאם מצות תקיעת שופר הוא מצוה רק בשמיעה כמו שכתב החזו"א [באו"ח ס' כ"ט אות ד']: "וכן לענין תקיעת שופר אינו יוצא בשמיעה אלא בקול שופר של מצוה, והלכך אינו יוצא מחשו"ק ולא ממתעסק". אז לא קשה שאלת האבנ"ז, בגלל שלא צריך להגיע לשומע כעונה שיצטרך לענות אמן, אלא השומע יוצא בעצם השמיעה.

וגם אם נאמר שהתקיעה היא גם חלק מהמצוה, אבל כתב ב'יום תרועה' [ר"ה כ"ט א' ד"ה חש"ו]: "ויראה לומר דמצות ר"ה התקיעה והשמיעה שניהם יחד. ועיקר המצוה היא השמיעה, ולחלוקת מצות תקיעה עושה שליח לחברו שיתקע בעדו, וכיון דשומע ממנו התקיעה יוצא". ע"ש שהאריך איך מועיל השליחות. ולפ"ז גם לא קשה שאלת האבנ"ז, בגלל שלא יוצא מדין שומע כעונה שיצטרך ענית אמן, אלא יוצא בתקיעה מדין שליחות, ולכן לא צריך ענית אמן.

אבל כל הקושיה זה לפי הבנת ה'ישועות יעקב' [סי' תקפ"ה ס"ק א']: "ואמנם ביאור הדבר כמו מקרא מגילה וכדומה, דמברכין 'על מקרא מגילה' ועיקר המצוה היא קריאת המגילה, ומ"מ השומע יוצא בקריאת האחרים והוא שומע. והענין הוא שמי שהוא שומע יוצא בקריאת האחרים. והוא הדין בתקיעה, השומע יוצא בתקיעת האחרים, ומ"מ העיקר הוא התקיעה. זהו דעת הסמ"ג". מבואר מדבריו שתקיעת שופר מועיל מדין שומע כעונה. אז קשה שאלת האבנ"ז [וכך מבואר מדבריו ע"ש] למה מועיל בלי עניית אמן.

ו. במקרא מגילה ל"ש שיועיל עניית אמן כיון דבעינן קריאה בכתב וכלשונה, ויש לפלפל. [ע' פ"ב עמודה ב שורה י"ג]

אפשר להסביר את ה'יש לפלפל' שכתב רבינו, ע"פ דברי עצמו בס' י"ג. שכתב לישב ראיית החזו"א ששומע כעונה אין הכונה שיוצא בשמיעה עצמה שהיא ממני הדיבור, שא"כ איך יוצא בקריאת המגילה הרי זה בע"פ. ותירץ הקה"י

בזה"ל: "יש לצדד דכיון שהשומע שומע קריאה בכתב, מחשב גם השמיעה שמיעה מתוך הספר ולא כקורא בע"פ ויש לפלפל". ולפ"ז אפשר להסביר שעניית אמת בקריאת המגילה נחשב שקורא מתוך הכתב ודו"ק.

ז. והנראה דדעת הרא"ש ז"ל דגבי ברכת הגומל לא נחשב חבירו מחויב בדבר.

[ע' פ"ב עמודה ב שורה ט"ז]

כעין דברי רבינו בביאור דברי הטור בשם הרא"ש כתב ב'זכרון שמואל' [סי' י"ח אות ב'], וז"ל: "וביאור הדברים דבהא דכל שאינו חייב בדבר אינו מוציא אחרים י"ח, תרתי איתנייהו ביה. חדא דכל שאינו חייב בדבר הוי ברכה לבטלה דלא הוי ברכה כלל, וע"כ גם בעונה אמן לא מהני. דאף דעונה אמן הרי הוא כמברך, מ"מ כיון דלא הוי ברכה כלל אי"ז כעונה אמן אחר ברכה כלל. ועוד דאפילו במקום שיש לו רשות לעשות הברכה, ודין ברכה עלה. מ"מ דינא הוה דלהוציא אחרים י"ח בעי שיהא מחויב בדבר, וכל שאינו חייב בדבר בעצמו אינו מוציא אחרים. "אלא דבכה"ג מהני בעונה אמן, והוא משום דעונה אמן הרי הוא כמברך בעצמו. ולכן בברכת הודאה אפילו כשאינו חייב בה מ"מ כיון שיש לו רשות לברך ול"ה ברכה לבטלה ודין ברכה עלה, ע"כ שפיר יוצא י"ח בעונה אמן דחשיב כמברך. אבל באינו עונה אמן אינו יוצא, דכללא הוא דאינו מחויב בדבר אינו מוציא את אחרים י"ח אפילו בגוונא דדין ברכה עלה. ועכ"פ מבואר מהנ"ל דחלוק דין שומע כעונה מדין העונה אמן. דשומע כעונה אינו כעונה ומברך בעצמו ממש ורק דהמברך מוציאו י"ח בברכתו ומשו"ה בענין שיהא המוציא מחויב בדבר. אבל עונה אמן הרי הוא כמברך בעצמו ממש ולא בעינן שיהא מחויב בדבר".

ח. מ"מ י"ל דבברכה שאני דגם האיני מחויב בדבר פוטר את חבירו. [ע' פ"ג

עמודה א שורה י"ד]

צריך להבין את דברי רבינו:

א. מה החילוק בין ברכה לשאר דברים.

ב. במשנה בסוכה ל"ח ע"א מדבר על ברכה - על ברכת הלל כמו שכתב שם רש"י, אז למה לא מוציא בענית אמן.

ג. הרמב"ם [פ"א ברכות הי"א] כתב וז"ל: "כל השומע ברכה מן הברכות מתחלתה ועד סופה ונתכוון לצאת בה ידי חובתו יצא, ואע"פ שלא ענה אמן. וכל העונה אמן אחר המברך הרי הוא כמברך, והוא שיהיה המברך חייב באותה הברכה. היה המברך חייב מדברי סופרים והעונה חייב מן התורה לא יצא ידי חובתו, עד שיענה

או ישמע ממי שהוא חייב בה מן התורה לא יצא ידי חובתו, עד שיענה או ישמע ממי שהוא חייב בה מן התורה כמותו" עכ"ל. מבואר לכאורה שגם בברכה כתב הרמב"ם שבשביל להוציא צריך שהמוציא יהיה חייב באותו ברכה כמותו. וכך כתב ה'הר צבי' [או"ח ס' קי"ב]: "ובמה שסיים הרמב"ם וכתב 'והוא שיהיה המברך חייב באותה ברכה', הנה שפתי דברי הרמב"ם ברור מללו שגם בעונה אמן יוצא יד"ח אא"כ שיהיה המברך חייב ג"כ באותה ברכה. וזה דלא כמ"ש הטור [סימן רי"ט] לחלק בענין זה, בין היכא דלא ענה אמן דאז אין יוצא השומע אא"כ כשהמברך חייב ג"כ בברכה זו, ובין כשהשומע ענה אמן דאז הוא יוצא אעפ"י שאין המברך חייב בברכה זו. וכ"מ ברמ"א שם [סעיף ה'] יעו"ש בחידושי רעק"א.

"אולם גם לדעת הרא"ש זה אינו אלא כשהמברך בדרך כלל הוא בר חיובא, אלא שעתה אין הוא חייב בברכה זו. אבל אם המברך אינו בר חיובא כלל, אינו יכול להוציא את חבריו יד"ח גם אם חבריו עונה אמן". לפי סוף דברי ה'הר צבי' מיושב קושית רבינו על הטור והרא"ש מהמשנה בסוכה. שכל דברי הטור והרא"ש שמועיל לצאת מאינו מחויב בדבר בענית אמן, זה רק מאחד שהוא בר חיובא בעצם רק עכשיו על מעשה זה הוא פטור, אבל אם המוציא בברכה הוא פטור לגמרי לא יכול להוציא בענית אמן, ועל זה מדובר בסוכה, על חש"ו ודו"ק.

ט. הרמב"ם כתב כל השומע ברכה ונתכוין לצאת בה יצא, וכל העונה אמן ה"ז

כמברך. [ע' פ"ג עמודה א שורה כ]

על גוף דברי הרמב"ם שכתב 'וכל העונה אמן אחר המברך ה"ז כמברך'. כתב ב'הר צבי' [או"ח ס' קי"ב]: "אפשר שכוונתו בזה דהרי"ז כמברך ולא צריך כוונת המשמיע, דבענית אמן הרי"ז כמברך בעצמו. וכמ"ש השיירי קרבן בדברי הירושלמי סוכה [פ"ג ה"ט, ד"ה בעונה אחריהן אמן], וז"ל: שכל שהוא מכוין לברכתו ועונה אחריו אמן אעפ"י שלא כיון המברך להוציא יצא. דאמן קבלת דברים הוא כאילו בריך הוא בעצמו והוציא הדברים בפיו, כדמצינו בשבועה וכו'. וכן מבואר בשיטה מקובצת ברכות [דף נ"ד ע"ב] בהא דרב יהודה חלש ועל לגביה רב חנא בגדתאה ורבנן, ואמרי ליה בריך רחמנא דיהבך ניהלן וכו', ואמר להו פטרתון יתי מלאודי וכו', הא איהו לא קא מודה, ל"צ דעני בתרייהו אמן.

"וכתב שם השטמק"ו, דאעפ"י שהיוצא בשמיעה מחבירו, יוצא אף בלא עניית אמן, מ"מ הכא אינו יוצא כשאינו עונה אמן, לפי שהמברך לא נתכוין להוציא את המחויב לברך, יעו"ש. וע"ע פמ"ג [סי' רי"ט מש"ז אות ב'] שכתב וז"ל: ומכאן מוכח דהשומע צריך לכוון אבל המברך משמע אע"ג דלא כיון וכו' עיי"ש. אבל

בשו"ע [סימן רי"ג] מבואר דאף בעונה אמן א"י יד"ח אא"כ כיון גם המברך להוציאו, שכתב שם וז"ל: אין יוצא יד"ח בשמיעת הברכה אפילו יענה אמן, אא"כ ששמעה מתחילתה ועד סופה ונתכוין לצאת בה יד"ח, והמברך נתכוין ג"כ להוציאו יד"ח עכ"ל ה'הר צבי'. וכ"כ ב'זכרון שמואל' [סימן י"ח אות ג']. וע' עוד ביאור בדברי הרמב"ם [סי' י"ט אות ז'].

סימן כז

בענין כוונת התפילה ועוד איזה הערות

א. וכבר עמד מזה המ"ב בסימן ק"א בבה"ל ע"ש. [ע' פ"ד עמודה ב שורה ט]
לכאורה מדברי המ"ב ב'ביאור הלכה' שהק' איך ממשיך להתפלל בלא כוון באבות, מבואר שאם לא כוון באבות תפילתו לבטלה ולא יצא גם ידי תפילה. וכך מבואר מדבריו במ"ב [סי' ק"א ס"ק ג'] שהיודע שלא יכוון באבות, שלא יתפלל. אבל ק' שהמ"ב [תקצ"ג ס"ק נ'] פסק, שאם יודע לברך אפילו חלק מהברכות ולא זוכר את כל הברכות, שיברך ויתפלל את הברכות שזוכר, ע"ש ב'ביאור הלכה'. ולפי דבריו גם אם לא כוון באבות לכאורה יכול להמשיך להתפלל, שלא גרע מאחד שרק יודע את כל הברכות חוץ מאבות שמתפלל ודו"ק וצ"ע.

ב. וצ"ל דנהי דבלא כוון לבו חוזר ומתפלל, מ"מ אין הענין דבלא כוונה הוי ברכה לבטלה. [ע' פ"ד עמודה ב שורה י']

כדברי רבינו כתב ב'שיח השדה' להגר"צ פרומר זצ"ל [שער ברכת ד' ס"ח בד"ה ונלע"ד], וז"ל: "ונלע"ד עוד דלענין כוונה המעכבת בתפלה בברכה ראשונה לכה"פ, ומדינא דגמ' היו חוזרין בשביל חסרון כוונה [רק היום שאין מכוונין וקרוב שגם פעם ב' לא יכוון לכן אין חוזרין כדאיתא בשו"ע סי' ק"א]. היינו ג"כ מצד חובת כוונה עצמה שחייב לכוון בשעת תפלה משום זה צריך לחזור, אבל אפילו לא התכוון יצא יד"ח גוף התפלה. וחילי דאלת"ה א"כ אם התחיל לומר השמו"ע, ואחר ברכה ראשונה יודע בעצמו שלא כיון בה ראוי להיות הדין שלא יתפלל הלאה, כיון דכוונה מעכבת וכמאן דלא צלי מדי וכל ברכותיו יהיו לבטלה ויצטרך לעקור רגליו, ולא אשתמיט בפוסקים לפרש דין זה. כיון דקימ"ל בכ"מ דהיום אין מכוונים כדאיתא בשו"ע סי' צ"ח וסי' ק"א וע' תוס' סו"פ היה קורא, וא"כ דבר זה מצוי מאד כיון דסומכין ע"ז לדינא, וא"כ היה ראוי לפרש כן בשו"ע דאם נזכר אחר שהתחיל להתפלל שלא כוון באבות לא יתפלל יותר.
וואף דלכתחלה מחייבין אותו להתפלל, היינו משום דתלינן שיכוון [וגם זה ק"ק דכמו בלא נתכוון אי"צ לחזור משום דקרוב שגם בפעם ב' לא יכוון, א"כ איך מותר

לו לכתחילה להתפלל], מ"מ כיון דכבר התחיל ויודע בעצמו שלא כוון איך מותר לו להתפלל הלאה. וגם תימה גדולה לומר על רוב ישראל שאין מקיימין מצוות תפלה ח"ו, כיון דאין מכוונים וכוונה מעכבת. אבל לפי האמור א"ש דלעולם מצוות תפלה עצמה מקיים גם בלי כוונה. והא דצריך לחזור בשביל חסרון כוונה, היינו מחמת חובת כוונה בשעת תפלה. וחוב זה מעכב א"ע אבל לא את התפלה. והיום שאין מכוונים אין חוזרין בשביל חסרון כוונה, ומ"מ גוף התפלה יוצא אף בלי כוונה עכ"ל.

ג. ונפק"מ שאם א"א לו לכוון בשום אופן מ"מ כשהתפלל בשביל אמירת התפילה עביד נמי מצוה. [ע' פ"ד עמודה ב שורה ט"ז]

בדברי רבינו מבואר חידוש, שהיודע שלא יוכל לכוון באבות יתפלל. וכך מבואר גם מדברי ה'חדושי רבנו חיים הלוי' [הלכות תפלה פ"ד] ע"ש היטב. וכך כתב ב'חסד לאלפים' [סי' ק"א ס"א], וז"ל: "ולפום ריהטא היה נראה דכיון דדינא יתיב שצריך לחזור, ש"מ שלא יצא י"ח תפלה. ואם בריא לו שלא יכוין יותר טוב שלא יתפלל. אבל יש לצדד ולומר דעכ"פ יוצא י"ח תפילה ואין ברכותיו לבטלה, דאל"כ היה להם לומר דאם נזכר אחר שאמר ברכה א' שלא כיון בה, יפסיק אפילו באמצע ברכה".

אבל לכאורה מדברי המ"ב [סי' ק"א ס"ק ג'] בשם השו"ע הרב מבואר שאם יודע שלא יכוון באבות שלא יתפלל, וז"ל: "ואם הוא משער שאפילו באבות לא יכוון, לא יתפלל כלל עד שתתישב דעתו שיהיה יוכל על כל פנים לכוון באבות".

ד. והנה מצאתי מרגניתא טבא בהרוקח שורש עבודת ה' והתפלה, אם אינו יכול לכוון בכולן יכוון באבות או בהודיות. [ע' פ"ד עמודה ב שורה כ"ב]

בראשונים יש שלוש שיטות בענין כוונה במודים. ה'אגודה' [ברכות ס' ק"כ] כתב וז"ל: "בריתא, המתפלל צריך שיכווין את לבו בכולו, ואם אינו יכול, יכוין את לבו באחת מהן. חד אומר באבות וחד אומר בהודאה". וכעין דעת ה'אגודה' כתב ב'ראבי"ה' [ס' פ"ט], וז"ל: "אם יכול לכוון לבו, לכל הפחות בברכת אבות יתפלל אי נמי בהודאה".

משמע מדבריהם שיש מחלוקת אם הכונה המעכבת זה אבות או מודים. ב'ספר חסידים' [ס' קנ"ח] כתב שיטה שניה בענין זה, וז"ל: "לכך תכוין בכל הברכות, ואם אי אפשר יכוין בברכת אבות או בברכת הודאה". וכך כתב ה'רוקח' בתחילתו [הלכות חסידות] משמע שמספיק לכוון או באבות או בהודאה.

שיטה שלישית כתב בסמ"ק [סי' י"א], וז"ל: "ואם אינו יכול לכוון בכל הברכות כל שמנה עשרה, יכוון באבות ומודים. ואם אינו יכול לכוון בשתיים יכוון באבות". וכך כתב ה'כל בו' [סי' י"א] ע"ש.

מבואר שלכתחילה צריך לכוין גם באבות וגם במודים, כדיעבד באבות לבד מספיק.

וכל הנ"ל הם נ"מ רבתי שיש להתאמץ מאוד לכוין במודים, שיש אומרים שלא יוצא בלי כוונה במודים. כמו שכתב המ"ב [ס' ק"א ס"ק ג']. ועוד נ"מ שכתב רבינו, שאם לא כוון באבות שיכוון במודים, שי"א שנקרא תפילה בכוונה, ודו"ק.

ה. אבל לכאורה יש לחלק דגבי יו"ט אינו אלא עשה שהרבים עסוקים בה אבל אינו צורך מצוה לרבים. [ע' פ"ו עמודה ב שורה ט"ו]

חילוק זה כתוב ברא"ש [מועד קטן פ"ג אות ג']: "וה"ר יהודה ז"ל הקשה על דברי ה"ג מהא דאמר בפ' השולח [דף לח:] מעשה בר' אליעזר שבא לבית הכנסת ולא מצא שם עשרה ושחרר את עבדו והשלימו לעשרה, ומסיק דעשה דרבים דחי עשה דלעולם בהם תעבודו. ואע"ג דלעולם בהן תעבודו דאוריתא ועשה דתפלה דרבנן, ולא אתי עשה דיחיד דאוריתא ודחי תפלה דרבנן. ויש לומר דשאני התם דזכה את הרבים, הלכך אלים האי עשה אע"ג דהוי דרבנן, אבל בקיום אבילות אין בו זכות לרבים".

ו. וצ"ע דהא האי על הארץ הכוונה על ארץ ישראל. [ע' פ"ז עמודה א שורה ח]
ע' מה שכתבו בזה ה'פשט ועיון' [מהג"ר משה שטרנבוך] ברכות מ"ט ע"א. ומה שכתב ב'משמרת מועד' [מהג"ר משה מרדכי קארפ] ברכות מ"ט ע"א.

סימן כח

ענין ברכת שהחיינו במילת תאומים

א. ע"ד מילת תאומים לפי מסקנת הש"ך דמילת שני תינוקות לא יביאם בב"א אלא בזאח"ז. [ע' פ"ז עמודה ב שורה א]

מבואר מרבינו שבשני תינוקות אפילו של אב אחד מברכים שתי ברכות. וכך סובר החזו"א [מובא ב'ארחות רבינו' ח"ג עמוד קנ"ה]. והגרש"ז אויערבאך זצ"ל [שלמי שמחה' עמוד תקכ"א - וב'מעדני שלמה' עמוד רע"ה], וה'שבט הלוי' [ח"י סי' קסח], ו'אבן ישראל' [ח"ז סי' ל"ו], אבל הגרי"ש אלישיב זצ"ל [הסכמה ל'אוצר הברית' - קובץ תשובות ח"א סי' ק"א] דעתו שבתאומים יש ברכה אחת.

ב. ואין בידי ספר נה"ש לעיין בו, אבל נראה ברור שאילו כתב שם שווין לברך שהחיינו היה הד"ט מעתיקו. [ע' פ"ח עמודה ב שורה ל"ג]

בספר 'נהר שלום' [סוף סי' קמ"ז] כתב: "ומ"מ כשבא מעשה זה לידי בב' בני תאומים שחנני ה', הוא יתברך ישמרם ויזכני לגדלם גדולי הקדש על התורה ועל העבודה. צויתי להביא לבית הכנסת ראשונה הנולד ראשון ולמולו ולברך עליו כל הברכות, ואחר שיצא הוא מבית הכנסת הביאו האחר ועליו ג"כ חזרנו לעשות ככל הסדר הראשון. ובזה נראה שגם ע"פ דברי הרמג"א יצאתי מידי גמגום. והיא הסברא הזכיר הב"ח סימן רס"ה עיין עליו".

ג. ונתבאר הכרעת הדרכ"נ ז"ל לברך שהחיינו גם על השני. [ע' פ"ט עמודה א שורה י"ח]

בספר 'מעדני שלמה' [בשם הגרש"ז אויערבאך זצ"ל] בעמוד רע"ו כתב: "ובנוגע לברכות אמר מרן דפשיטא שיש לברך גם בברית השניה את הברכות של הברית. אלא שהספק הגדול הוא לענין ברכת שהחיינו אם יש לחזור ולברך גם בברית השניה, אולם המנהג לברך שוב. ויש המהדרים לקחת פרי חדש או בגד חדש, ומ"מ אין זה אלא הידור ואף בלא זה המנהג לברך שוב שהחיינו".

סימן כט

בענין נשיאת כפיים במנחה דתעניתא

א. בגמרא תענית דכ"ו איכא בזה פלוגתא דתנאי במה הכהנים נושאים כפיים בתענית. [ע' פ"ט עמודה א שורה כ"ג]

גוף דברי סימן זה, נראה שהם תשובה על דברי ה'זה השולחן' [חלק ב' - על שו"ע סי' קכ"ט] שהאריך לחלוק על החזו"א ע"ש. ורבינו כתב לישב דברי החזו"א בסימן זה.

ב. ונסתפק מרן זצללה"ה בספרו חזו"א. [ע' פ"ט עמודה ב שורה י']

לשון החזו"א [או"ח סי' כ' במהדורתנו]: "תענית כ"ו ב' והאידנא מ"ט פרשי כהני כו' כיון דבסמוך שקה"ח קא פרשי, כתפלת נעילה דמיא. אפשר דכיון דבזמן חתימת התלמוד קבעו דפרשי ידיהו במנחה דתעניתא, אין לנו לשנות מנהגן אף אם מתפללין מנחה בעוד היום גדול, שאנו נגרין אחר מנהג רבותינו בנ"כ במנחה דתעניתא אף שאין אצלנו הטעם שהיה בזמנם. ואפשר דלא הוקבע הדבר אלא במתפלל סמוך לשקה"ח. ואת"ל דלא הוקבע אלא במתפלל סמוך לשקה"ח, יש לעי' כשאנן נהיגין להתפלל מנחה סמוך לשקה"ח בכל יום וליכא לדידן היכרא, אי נושאין כפיים במנחה דתעניתא.

"ואפשר שבזה לא מפלגינן. עוד יש לעי' לדידן דאנו מקדימין מנחה דתעניתא למנחה של כל יום, ובכל יום אנו מאחרין ובתעניתא אנו מקדימין, אי חשיב נמי היכרא דלא אתא לאיחלופי במנחה דעלמא, או אין לנו אלא מה שאמרו בגמ'. וכיון שאם עלה לא ירד כמ"כ הר"מ פי"ד מה' תפלה ובטוש"ע סי' קכ"ט, ואין כאן רק ספק אם יש בזה משום גזירת חכמים שלא יעלה, אפשר דבספק יעלה וצ"ע".

ג. ועיין בפר"ח יור"ד סימן קטז, ועיין עוד בגליון יו"ד שם בדפוס ווילנא במטה יהונתן. [ע' צ עמודה א שורה כ"א]

ה'פרי חדש' [סי' קט"ז ס"ב] כתב, וז"ל: "ונראה ליישב זה דשיבתא אף בזמן התלמוד לא נתפשט בכל המקומות, וכן לענין גילוי יש מקומות הרבה דלא שכיח בהו כלל

נחשים ועקרבים, וכן לענין זוגות מסיק הש"ס בפרק ערבי פסחים [ק"י, ב] דכל דקפיד קפדי בהדיה, גם בענין מלח סדומית אינו דבר שישנו בכל המקומות אלא בסדום ובבנותיה, וכן בעיירות הסמוכים להם הנראים עמהם וכיוצא. "אם כן בכל הני בודאי כשאסרו תחלה לא אסרו אלא במקום שיש חשש, אבל באיים הרחוקים שאין מלח סדומית מצוי שם וכן במקומות דלא שכיח נחשים שם וכן במקומות שאין שיבתא מצויה שם לא גזרו ולא נכנסו מתחלת הגזרה. וזה לא שייך בגבינה משום דאף במקומות שמעמידין בעשבים אפשר שיבוא זמן שלא יעמידו בעשבים, או לאיזו סיבה גם הם יעמידו בעור קיבת נבלה, ומשום הכי לא פלוג רבנן במילתייהו. אבל שאלה בהלכות פסח קודם לפסח שלשים יום, וכן עשיית מלאכה בערב פסח, שהיו תקנות קבועות כלליות מפני הקרבן אף שבטל הטעם לא בטלה התקנה".

וב'מטה יהונתן' [שם] כתב וז"ל: "וההפרש האמיתי הוא, דודאי כל מה שאסרו חכמים בלי שום תנאי, כגון דלא לעשות מלאכה בערב פסח אחר חצות [פסחים נ, א] משום הקרבת הפסח, או שלא לאכול סמוך למנחה בערב פסח [שם צ"ט ב'] לדעת הסוברים דסמוך למנחה גדולה תנן ומשום פסחא, ואף דהשתא ליכא קרבן פסח, דבטל הטעם, מכל מקום כיון דכבר נאסר במנין מבלי שום תנאי, השתא ליכא קרבן פסח, דבטל הטעם, מכל מקום כיון דכבר נאסר במנין מבלי שום תנאי, השתא נמי אסור. מה שאין כן היכא דבשעה שנאסר היה בה תנאי, כמו חלב של גוי שצריך להיות ישראל יושב ורואהו, והיינו מפני שהוא מערב בו חלב טמא [ע"ז לה, ב']".

"והלכך כיון שאם ישראל רואה מתחלה לא נאסר, השתא נמי שאין בינינו דבר טמא אם כן הוי כמו ישראל רואה דאף בשעת הגזירה לא נאסר בכהאי גוונא. וכמו כן נמי גילוי, דמתחלה לא נאסר גילוי אלא משום ארס של נחש, ואם ידוע שלא היה שם נחשים מותר. אם כן השתא דלא שכיח נחשים הוי כמו דהיה משמרה וראה שהנחש לא שתה מזה. ועל זה וכיוצא בזה לא היתה הגזירה מתחילה, ולא שייך בזה כל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו".

ד. ובבית מדרשו היו נושאים כפים במנחה דתעניתא דהתפללו שם מנחה גדולה. [ע' צ"ב עמוד ב שורה ה]

מנהג החזו"א מובא גם בדינים והנהגות [או"ח סי' י"ט אות א'], וגם ב'ארחות רבינו' [ח"א עמוד ס"ז], וגם ב'חידושים וביאורים' [תענית דכ"ו ע"ב], וע"ש שהביא מנהג קדמון בירושלים שנהגו לשאת כפים גם במנחה גדולה, וכך מובא הנהגה זו בספר 'תורת חיים' [על שו"ע סי' תקסו אות י"ב].

אבל מאידך מצינו הרבה שסוברים שאין לישא כפים במנחה גדולה. ואלו הם: שו"ת רב פעלים [ח"ד ס"ה] וגם בספרו בן איש חי [פ' תצוה אות כג], כף החיים [סי' קכ"ט אות ז'], גינת ורדים [חלק א סי' ל"ד], מזבח אדמה [או"ח סי' קכ"ט], לוח ארץ ישראל [תענית צום גדליה], 'שבט הלוי' [ח"ח סכ"ג אות ד'], 'הליכות שלמה' [סי' י' אות כ"א], אור לציון [ח"ב נשיאות כפים פ"ח]. ועיין עוד שדנו באריכות בענין זה ב'זה השולחן' [ח"ב על שו"ע סי' קכ"ט], 'מועדים וזמנים' [ח"ז סי' רמ"ח], 'בירור הלכה' [קמא - חמישי סי' קכ"ט], ו'ברכת הורי' [סי' י"ח הערות י"א - י"ד].

ה. דפשוטו קסברי דלא היה מעולם תקנה מיוחדת לקדש בביהכנ"ס. [ע' צ"ב

עמודה ב שורה מ]

כסברת רבינו שלא היה תקנה לקדש בבית הכנסת כתב הב"ח [סי' רס"ט ד"ה ונוהגין], וז"ל: "וקשיא לי דאין הנדון דומה לראיה, דבמעין שבע וש"ץ שחוזר התפילה אשכחן בתלמודא [שבת כ"ד ע"ב] שתקנת חכמים היא. אבל לקדושי בבי כנישתא לאו תקנה היא כלל אלא מעצמם נהגו, כדמוכח מלישנא דתלמודא בפרק ערבי פסחים [ק' ע"ב]. דהכי איתא התם, אותם בני אדם שקידשו בבית הכנסת אמר רב ידי יין לא יצאו ידי קידוש ייצאו, ושמואל אמר אף ידי קידוש לא יצאו, אלא לרב למה לי לקדושי בביתיה כדי להוציא בניו ובני ביתו. וכתבו התוספות [ק"א ע"א ד"ה ולשמואל] ולרב למה לי לקדושי בבי כנישתא, להוציא אותם שאין להם בני בית שלא יצטרכו לקדש בביתם עכ"ל.

"וקאמר תו תלמודא, ולשמואל למה לי לקדושי בבי כנישתא לאפוקי אורחים ידי חובתם דאכלו ושתו וגו' בבי כנישתא. ואזדא שמואל לטעמיה דאמר שמואל אין קידוש אלא במקום סעודה, ופירש רש"י ואם קידש ולא סעד לא יצא ידי קידוש. שמעינן להדיא דבין לרב בין לשמואל לא היתה תקנת חכמים לקדושי בבי כנישתא, אלא דלרב נהגו כך מפני אותם שאין להם בני בית שלא יצטרכו לקדש בביתם, דלרב ודאי אי אפשר לומר דחכמים תקנו בשביל כך לקדושי בבי כנישתא אלא שנהגו כך מעצמם, וכן לשמואל נהגו כך מפני האורחים המוטלים על הציבור שהיו שרויין בחדרים הפתוחים לבית הכנסת ושם אכלו ושתו וגו' ועשו קידוש בבי כנישתא להוציאם ידי חובת קידוש".

ו. והנה מרן החזו"א זצללה"ה שם במוסגר הוסיף עוד דברים. [ע' צ"ג עמודה א שורה ל"ז]

לשון החזו"א [סי' כ']: "וכ"מ בריטב"א שאם יש צבור המתפלל בעוד היום גדול אין נושאים את כפיהן. וראה לפ"ז דגם אנן צריכין לחלק בזה. ומיהו דברי ריטב"א הם לדעת האומרים דאף ביש נעילה נושאים כפים במנחה, אבל למאי דקיי"ל דדוקא במקום דליכא נעילה י"ל דכל שאין נעילה נושאים כפים במנחה. והא דאמר בגמ' כיון דבסמוך שקה"ח כו', ר"ל דבתענית דאיכא נעילה אי הוו נושאים כפיהם גם במנחה, ניכר הדבר דבמנחה היא המחייבת את נ"כ, ויאמרו דגם במנחה דעלמא כן. אבל השתא דאין נ"כ במנחה בתענית דאיכא נעילה, הרי חזי דלא פרשי ידיהו במנחה, וכמש"כ במנחה בתענית דליכא נעילה יאמרו שהוא חובת התענית לישא כפים ב' פעמים ובמקום נעילה נ"כ במנחה.

"וכן נראה דלאו בזמן תליא דלא מצינו שהיו מתפללין מנחה גדולה, והלא אדרבה עיקר זמנה בזמן מנחה קטנה וכדאיתא בשו"ע סי' רל"ט. ול' רש"י ז"ל בסוגין צ"ע לפרשו. והא דאמר סמוך לשקה"ח קא פרשי, ר"ל שאין נ"כ אחר בין שקה"ח לנ"כ דמנחה, אלא נ"כ דמנחה הוא האחרון סמוך לשקה"ח, והוי נ"כ זה במקום נ"כ דנעילה. ואף אם מתפללין מנחה גדולה הדין כן, שהרי הכל יודעין שאין נעילה אחרי כן והוי מנחה במקום נעילה. וכ"מ ל' הר"מ וטוש"ע שלא כתבו הדבר בתנאי שאם מתפללין מפלג המנחה ולמעלה, אלא סתמו הדבר משמע דלעולם נ"כ במנחה דתעניתא."

ז. וזה דחוק דהא עיקר מצוות מנחה הא בזמן מנחה קטנה ע"ש. [ע' צ"ד עמודה א שורה י"א]

מה שכתב החזו"א שלכתחילה מתפללים מנחה סמוך לשקיעה ושכך כתב השו"ע. הדין תלוי במחלוקת, שהב"י [סי' רל"ג ד"ה וזמנה] כתב "ומדברי רבינו נראה דזמן מנחה לכתחלה הוא משש שעות ומחצה ולמעלה. וכן נראה מדברי תשובת הרא"ש [כלל ד' סי' ט'] שכתב רבינו בסימן שאחר זה. אבל הרמב"ם כתב בפ"ג מהלכות תפלה [ה"ב] כבר אמרנו שתפלת המנחה כנגד תמיד של בין הערבים תקנו זמנה, ולפי שהיה התמיד קרב בכל יום בתשע שעות ומחצה תקנו זמנה מתשע שעות ומחצה, והיא הנקראת מנחה קטנה.

"ולפי שבערב הפסח שחל להיות בערב שבת היו שוחטין את התמיד בשש שעות ומחצה, אמרו שהמתפלל אחר שש שעות ומחצה יצא. ומשהגיע זמן זה הגיע זמן חיובו והיא הנקרא מנחה גדולה. נראה מדבריו שעיקר תקנת זמן תפלת המנחה

דלכתחלה היא מתשע שעות ומחצה ולמעלה. וזמן מנחה גדולה שאמרו היינו לומר שאם התפלל תפלת המנחה משהגיע אותה שעה יצא ידי חובתו".
מבואר מדבריו שנחלקו הראשונים אם לכתחילה צריך להתפלל סמוך לשקיעה, או שאפשר לכתחילה להתפלל בשש שעות ומחצה. ולפ"ז לא קשה לכאורה על רש"י שכתב שדרכם בזמן חז"ל להתפלל בשש שעות ומחצה, שאפשר שדעתו של רש"י שלכתחילה אפשר משש שעות כמו הטור והרא"ש.
וכך כתב בדעת רש"י ה'גאון' [סי' רל"ג ס"א] "ופירש הרמב"ם [תפלה ג' ב'] דזמן מנחה גדולה הוא לענין דיעבד. אבל רש"י [שם ד"ה מנחה גדולה] מפרש אף לכתחילה, אלא דעיקר זמנה מזמן מנחה קטנה. וכן דברי הטור ושאר פוסקים".
עיי' בכ"ז ב'זה השולחן' [ח"ב עמוד ל"ד].

ח. לכאורה אפשר לומר בפשוטו דודאי בזמן ר"נ דפסק כר' יוסי לא היה נשי"כ במנחה. [ע' צ"ד עמודה ב שורה י']

כתב בספר 'ברכת הורי' [סי' י"ח ס"ג הערה י"ד] לבאר בדרך אחרת שאלת הריטב"א, ואין ראייה שהמנהג לשאת כפים היה בזמן קדום. וז"ל: "אלא דהקה"י שם בסוה"ד העיר דמלשון הר"ח משמע שהמנהג להתפלל מנחה סמוך לשקיעה נתחדש מאוחר יותר בתקופת חתימת התלמוד. והביא ראייה דלשון האידנא משמע על תקופה מאוחרת. ולענ"ד נראה דגם הריטב"א מודה בזה. ומה שתמה הריטב"א דאם במנחה בתענית שיש בה נעילה איכא נ"כ, א"כ למה הוצרכו לפסוק הלכה כר' יוסי. לא קאי תמיהתו על ר"נ למה הוצרך לפסוק כר"י, אלא על סתמא דהש"ס שפסק והילכתא כר' יוסי. ובאותו זמן שפסקו כן ודאי כבר נהגו להתפלל מנחה סמוך לשקיעה ח. וכן מדויק מלשונו שכתב למה הוצרכו לפסוק ולא כתב למה הוצרך ר"נ לפסוק. וממילא ליכא משמעות מדברי הריטב"א דס"ל דהיה זה מנהג קדום".

סימן ל

בדין מים שנעשו בהם מלאכה לענין נטילת ידיים

א. נשאלתי בדבר הכלי הנקרא מקרר שמניחים בתוכו קרח, והקרח הולך ונמוח אי אותן מים כשרים לנט"י. [ע' צ"ה עמודה א שורה כז]

בנידון רבינו האם המים שזבו מגוש קרח כשר לנטילת ידיים, עיין ב'קרבן לדוד' [או"ח סי' מ"ו], וב'מהרש"ג' [ח"ב סי' רל"ז], וב'פסקי תשובה' [סי' מ"ז בהגהה], וב'הר צבי' [ח"א סי' פ"ט], וב'דעת תורה' [סי' ק"ס בהגהה], וב'דבר יהושע' [ח"א סי' צ"ח], וב'באר משה' [ח"ז אלקטרי ס"ב], וב'אז נדברו' [ח"ז סי' נ"ה - וח"י סי' כ"א אות א'].

ב. ולענ"ד נראה דכשרים, חדא דהמים פנים חדשות הם ובהם לא נעשה מלאכה. [ע' צ"ה עמודה ב שורה א]

בסברא זו שבנמס הקפור פנים חדשות באו לכאן. כתב לדון בשו"ת מהרש"ג [ח"ב סי' רל"ז]: "וע"ד שאלתו השנייה בקרח שמשמין בתיבה ותולין למעלה בשר שלא יתקלקל ואח"כ נימס הכפור, אם מותר לטול ידיו בהמשקין שנעשו מהמסה של כפור, דהרי נעשה בהכפור מלאכה. הנה על ראייתו ממקוה שאוב שהגליד, ושוב נימוס דנטהרו מידי שאיבתן. יש לפקפק דמבואר שם בתוספתא דמים טמאים שהגלידו ושוב נמחו חזרו לטומאתן הישנה. א"כ מנ"ל לדמות נטילת ידיים לשאובין, אפשר דומה לטומאה דלא מועיל מה שנעשה קרח" עכ"ל.

וגם בשו"ת 'קרבן לדוד' [סי' מ"ו] כתב לדון בזה, וז"ל: "ותו נראה להתיר גם מטעם הב' הנ"ל שכתב גם מעכ"ת נ"י. דאפילו אי מקרי מלאכה, מ"מ כיון שהמלאכה נעשה בעודו קרח, א"כ המים הזבים ממנו הו"ל פנים חדשות באו לכאן. כמו דקיי"ל דמותר לעשות מקוה בשלג אפי' להביאו בכלים, דכשנפטר פנים חדשות בא לכאן. וכמו כן קיי"ל מה"ט דמקוה שאוב שהגליד כשר להקוות עליו, כמבואר ביור"ד סי' ר"א סעי' ל"א. ועי' בש"ך שם דלהקוות עליו הוא לאו דוקא, אלא אפילו כל המקוה מזה כשר. וכיו"ב איתא במתני' דפ"ג דטהרות מ"א הרוטב והגריסים והחלב בזמן שהן משקה טופח הרי אלו תחלה, קרשו הרי אלו שניים, חזרו ונימוחו כביצה מכוון טהור.

"וכתב הרע"ב משום דיצא מהן תורת אוכל וירד עליהם תורת משקה, ופרחה טומאתן כשנשתנו ואין למשקה זה מי שיטמאנו וכו' עיי"ש. וכן פסק הרמב"ם בפ"ט מה' טומאת אוכלין דפרחה טומאתן הראשונה. אולם הר"ש שם הקשה ע"ז דטומאה שבהן להיכן הלכה כדמקשה בפסחים [דל"ג ע"ב], ומכח זה כתב דלאו לגמרי טהור אלא דלא ליהוי ראשון כדין משקה אלא שני כדין אוכל עיי"ש. אבל הרא"ש שם בפ"י המשנה חולק עליו בזה, וכ' דטהור לגמרי עיי"ש שיישב קושיית הר"ש מפסחים. א"כ לענין טומאת אוכלין אי אמרינן פנ"ח בא לכאן תליה בפלוגתת הר"ש והרא"ש, ודעת הרמב"ם הנ"ל נראה כהרא"ש.

"וגם לענין מקוה מצינו בזה פלוגתא בין הראב"ד והר"ה. דדעת הראב"ד דהא דקתני במתני' דהעידו אנשי מידבא דמותר לעשות מקוה בתחלה משלג היינו אף שהביאוהו בכלים. והר"ה כ' ע"ז דמנ"ל דעובדא זו בהביאוהו בכלים מיירי, דילמא בהמשכה ע"ג קרקע היה, ומזה פסק דכשהובא בכלים איה"נ דפסול אף כשהופשר ול"א פנים חדשות בא לכאן. עכ"פ נמצינו למדין מכ"ז דהך מילתא אי אמרינן פ"ח בא לכאן לאו מילתא דפסיקא הוא. ומ"מ לענין נט"י פשיטא שיש לסמוך ע"ז להקל, דאפילו לענין שאובין דעת רוב הפוסקים דלא כשיטת הר"ה הנ"ל. ומכש"ל לענין נט"י דרבנן דאפילו אינו אלא ספק קיימ"ל כל ספק בנט"י לקולא. וכבר כ' הב"י בסימן ק"ס בשם התה"ד דגם בספק פלוגתא דרבוותא אזלינן לקולא מה"ט עיי"ש, עכ"ל ע"ש עוד שהאריך.

ג. ועוד דעיקר הדבר לומר שהקרח נעשה בו מלאכה אין זה נראה, שהרי נהנה

מאליו מהקור היוצא ממנו. [ע"צ"ה עמודה ב שורה ט"ו]

כסברא זו כתב בשו"ת מהרש"ג [ח"ב סי' רל"ז]: "אך באלה"כ נראה להכשיר לטול ידיו במים הללו, משום דלא נעשה מלאכה כלל בהקרח. דהקרח קירר רק את האויר והאויר מקרר את הבשר, א"כ אין הקרח רק גורם ולא חשוב נעשה בו מלאכה. ואפילו בשוקל נגד מי חטאת לא חשיב נעשה בו מלאכה, כ"ש זה. ולא נפנית לעיין יותר" עכ"ל.

וגם בשו"ת 'קורן לדוד' [סי' מ"ו] האריך בסברא זו, וז"ל: "מכל מקום נראה דגם לטעם הר"ש לא מיפסל אלא כשעשה המלאכה במים עצמן. אבל כשלא נעשה המלאכה במים ממש אלא ע"י גרמתו, כמו בנ"ד ל"ה בכלל מים שנעשה בהם מלאכה. דכן מצינו לענין עושה מלאכה במי חטאת בגיטין [דנ"ג ע"ב], דאמרינן גבי שקל בהן משקולות הא בגופן הא בכנגדן. פרש"י בגופן - כגון בכלי שי"ב שנתות ונותנין הבשר לתוך המים ויודעין מגובה המים משקל הבשר, בכה"ג מקרי נעשה

בהן מלאכה ופסולין. אבל בכנגדן כגון שהם בכף מאזנים ונותן בשר בכף שניה, כיון דלא נעשה המלאכה במים עצמן כשרים עי"ש. ומכש"כ דלא מקרי נעשה מלאכה לענין נט"י דפשיטא דקיל ממי חטאת. וכמש"כ הב"י בשם תה"ד לענין מים ששתו מהן תרנגולים עי"ש. וכ"פ בשו"ע הרב תניא, דבשקל משקולות כנגדן כשרים לנט"י.

"וא"כ ה"ה בנ"ד דלא נעשה המלאכה בגוף הקרת, אלא ע"י גרמתו לקרר האויר על ידו ודאי לא עדיפא משקל בהן כנגדן. משא"כ בנ"ד לא מקרי מלאכה בגופן, כיון דאין הקרח מונח על האוכלים ומשקין עצמן, רק שמקרר הרוח וע"י גרמתו נתקררו האוכלין. ומה שמקרר הקרח להאויר, לא מסתבר דיחשב מלאכה, דאויר א"ב ממש. דאטו אם העמיד כלי עם מים קרים בבית ונתקרר החדר עי"ז, דהוי נעשה בהם מלאכה, דזה לא שמענו מעולם. אמנם מצאתי להרשב"א והריטב"א בגיטין שם שהקשו על פרש"י, דאמאי בכנגדן לא מקרי מלאכה, וכתבו בשם ר"ח דאפילו כשהבשר בכף מאזנים שני, נמי הוי בכלל בגופן דפסולין. ובכנגדן היינו ששקל בהן משקולות ובאותן משקולות שוקלין בשר. ואי משום משקולות גופיהו, איכא לאוקמי כשלא נתכוון למשקולות בשעה ששוקלה, אלא שלא לצורך היה שוקלה, ואנן בעינן עובד דומיה דעבד עכ"ל.

"א"כ ס"ל דאפילו לא נעשה המלאכה במים עצמן, אלא ע"י גרמתן נמי מקרי מלאכה בגופן. ולפי"ז היה מקום לומר דהה"ד בנ"ד מקרי מים שנעשה בהן מלאכה. אלא דבאמת גם לפר"ח אין ראיה מזה לנ"ד, דהתם י"ל דמקרי שפיר מלאכה בגופן, דהרי המים שבכף מאזנים הם עושין המלאכה במקום שהן שמכבידין המאזנים, אף שאין תכלית המלאכה אלא להכריע בכף שניה, מ"מ מלאכת הכבדת כף מאזנים נעשה במים עצמן. משא"כ הכא שהקרח בעצמו במקום שהוא אינו פועל כלום, דמה שמקרר האויר לא מקרי מלאכה כנ"ל. והמלאכה אינה אלא מה שמקרר המאכלים וזה לא נעשה בגופן אלא ע"י גרמתן".

ד. מ"ש מניח דגים חיים דלא חשיב נעשה בהם מלאכה, ואילו הניח בהם ירקות

נחשב נעשה בהם מלאכה. [ע' צ"ו עמודה א שורה ג]

בביאור החילוק בין דגים לעלי ירקות, כתב ב"ד אפרים' [סי' ק"ס על המ"א ס"ק ה' - הו"ד בשער הציון ס"ק י"ז], וכנראה זה כוונת רבינו, בזה"ל: "וצריך לומר דסבירא ליה דלא דמי לירקות שלא יכמושו, דהתם המים הם פועלים בגוף הירקות עצמם שהם מכניסים כח הלחלוחית שבהם בעצמותם של הירקות, וע"י פעולה זו אינם נכמשים. והיינו דמדמי להו לצינון יין במים, שע"י כח הצינון שבמים מכניסים

אותו לתוך עצמותו של יין וגורם בתוכו פעולת הצינון. אבל בדגים שלא ימותו אינו עושה פעולה בעצמותן של דגים, אלא המים משמרים אותן שאין שולט בהן כל כך האויר. שע"י שאין יכולין לסבול אויר היבשה הם מתים, והמקום גורם שיש בו מים שבטבעם שיחיו וניצולים ממיתה. אבל מכל מקום אין המים פועלים שום דבר בעצמותן של דגים כלל". וכ"כ ב'מחצית השקל' על המ"א.

ועל גוף דברי המ"א שבירקות שלא יכמושו המים נפסלים מנטילת ידים, לאו כו"ע סבירא להווא כן. שה'אליהו רבא' [סי' ק"ס ס"ק ג'] כתב: "עוד כתב [המג"א שם] אם שרה הירקות שלא יכמושו מיקרי מלאכה, דלא גרע מצינו יין במים ע"כ. לענ"ד נראה דמותר, דדמי לאם היין כבר צונן בס"ק ו". וכ"כ הדרישה [ס"ק א']. וע' במ"ב [ס"ק י"א] במחלוקת זו.

ה. פסול מלאכה להר"ש משום דנשתנה, ולהרמב"ם משום דנעשו כשופכים.

[ע' צ"ו עמודה א שורה ל"ג]

כדברי רבינו שכתב שיש מחלוקת בין הר"ש לרמב"ם בטעם פסוק מלאכה לנטילת ידים, כתב ה'בית יוסף' [סי' ק"ס ס"ב] וה'אליהו רבה' [סי' ק"ס ס"ב]. אבל בשו"ת 'דבר יהושע' [ח"א סי' צ"ח] כתב שאין מחלוקת, וז"ל: "ובפרט כי נלענ"ד עיקר שאין שום מחלוקת בין הר"ש והרמב"ם ז"ל. ודבר זה למדתי מדברי המג"א בס"ק ג', שכתב שם הטעם דעשה במים מלאכה פסולין משום שנשתנו מתורת מים. ואח"כ כתב המג"א בזה"ל, וז"ל הרלב"ח סי' קכ"ג דכשהאדם עושה במים דבר שיש לו צורך נעשו כשופכין שעומדים לשפיכה עכ"ל, וכ"כ הרמב"ם עכ"ל המג"א. וכתב המחמה"ש זה טעם אחר ממ"ש תחילה שנשתנו מתורת מים, דטעם נשתנו כתב הר"ש עיין ב"י עכ"ל.

"אבל האמת עד לעצמו דכוונת המג"א לומר דאין כאן שום מחלוקת בין הר"ש והרמב"ם, אלא שניהם אמרו דבר אחד. ואת זה הביא מהרלב"ח, אלא שקיצר מלשון רלב"ח כדרכו בקודש. דז"ל הרלב"ח דכשהאדם משתמש במים ועושה בהן דבר שיש לו צורך, בטלן מתורת מים ועומדין לשפיכה עכ"ל. הרי שהרכיב הרלב"ח טעם הר"ש דבטלן מתורת מים, על טעם הרמב"ם דעומדין לשפיכה. ומפרש דאף כוונת הר"ש דבזה שעומדים לשפיכה בטלן מתורת מים, ושניהם אמרו דבר אחד. וזה כוונת המג"א דאחר שהביא דברי הר"ש דהטעם משום דנשתנו מתורת מים, הביא דברי הרלב"ח שמפרש כוונת הר"ש דע"י שנעשו כשופכין בטלו ונשתנו מתורת מים. וע"ז כתב אח"כ וכ"כ הרמב"ם דמחמת שנעשו שופכין נפסלו, וז"ב לפענ"ד. וכדברי המג"א נקטינן הלכה למעשה".

ו. ובאמת צל"ע דבפיה"מ פ"ק ידידים כתב הר"ן ז"ל משום שנשתנה. [ע' צ"ו

עמודה א שורה ל"ז]

צריך להבין כוונת רבינו, בגלל שבפירוש המשנה [פ"א מ"ג] כתב הרמב"ם: "כששורה באותן המים פת, הרי כבר הפסידן ועשאן מכלל השופכין ואין נוטלין לידיים".

ז. ויש לחלק. [ע' צ"ו עמודה ב שורה י"ט]

סברא נוספת כתב ב'הר צבי' [ח"א סי' פ"ט] להתיר, וז"ל: "עוד יש לדון בזה להיתרא מטעם אחר, שהרי עיקר פעולת הקרח היא לשמור את התבשילים שמניחים בתוך המקרר שלא יתחממו ולא יתקלקלו. ולכאורה שתי פעולות אלו אינן נחשבות כמלאכה לגבי נט"י. שהפעולה המצילה את המאכלים שלא יתקלקלו, לכאורה דומה להא שכתב המג"א [סימן ק"ס ס"ק ה'] שאם נתן במים דגים חיים שלא ימותו לא מקרי מלאכה, דאין המים פועלים בהם כלל רק מצילין ממיתה. ואשר לפעולה שהמאכלים לא יתחממו, אם כי בשו"ע [שם סעיף ב'] כתב, שאם צינן יין במים פסולים, כבר כתבו האחרונים שזה דוקא ביין חם שהמים מצננין אותו, אבל אם העמידו צוננים במים כדי שלא יתחממו לא נקרא שנעשה בהם מלאכה וכשרים [עיין אליהו רבה ס"ק ו' בשם ע"ת].

"אולם, אם מכניס מים במקרר כדי שיתקרר יותר, ואצ"ל אם שם את המים על הקרח שיתקרר, אפשר שזה דומה להעמיד חמים בתוך מים שיתקררו. דעיקר הנ"מ בין חמין לקרים כפי שמשמע בדברי האחרונים הוא שהחמין כדי שיתקררו עושים המים פעולה של חדוש ממש, שהופכים את המים מחמין לקרים. משא"כ במעמיד צוננים במים כדי שלא יתחממו, אין המים עושים פעולה של חדוש, אלא שומרים את המצב הקיים שישארו כמו שהם ולא יתחממו. ולכאורה אם הקרח עושה את המים ליותר קרים, יש מקום לומר שיש כאן פעולה של חדוש, ויש לעיין בזה".

ח. דבסוטה דט"ו מוכח דנשתנו ונעשה בהם מלאכה תרי ענינים הם. [ע' צ"ו

עמודה ב שורה כ"ב]

לכאורה אפשר לישב. דהנה ה'קרבן לדוד' [סי' מ"ו] כתב וז"ל: "הנה גרסינן במתני' פ"א דמס' ידיים מ"ג עשה בהם מלאכה או ששרה בהם פתו פסולים. והטעם כתבו הר"ש והרע"ב שם משום דבטלן ונשתנו מתורת מים. וכוונתם צריך ביאור דמה טעם יש בה שיהיה בטלים מתורת מים ע"י מלאכה. ונ"ל בכוונתם משום דמים עיקרו עומד לשתייה או לרחיצה, וכן משמע במדרש תדשא על הפסוק על מי

מנוחות ינהלנו. יש מים יפים לשתייה ואין יפים לרחיצה, ויש מים שיפים לרחיצה ואינם יפים לשתייה וכו' עי"ש. משו"ה כיון דעשה בהן מלאכה ביטלן מתורת מים. וילפינן ליה מקידוש ידיים ורגלים מן הכיור דבעי' מים שלא נשתנו, כמ"ש הב"י בשם הרא"ה לענין שינוי מראה עי"ש, עכ"ל.

מבואר שהטעם לפסול במלאכה בגלל שנשתנה זה חידוש, וצריך לימוד מיוחד מכיור. ולכן גם אם לא פוסל מלאכה לענין מי סוטה, אבל אם השתנה באמת לגמרי אפשר שכן פוסל ודו"ק.

ט. דבסוטה דט"ז מוכח דנשתנו ונעשה בהם מלאכה תרי ענינים הם. [ע' צ"ו

עמודה ב שורה כ"ג]

כל קושית רבינו זה לפי הבנת רש"י בסוגיא, שהסביר על מה שהגמ' אומרת שנתאכמו פסול "הושחרו פניו על ידי האור", "וכלי זה בעינן דלא נשתנה". אבל לרמב"ם דרך אחרת בסוגיא, שכתב בהלכות סוטה [פ"ג ה"ט], "ואחר כך מביא כלי חרש שלא נעשה בו מלאכה מעולם ולא יראה ככלי בלה מאורך הזמן" עכ"ל. וכתב הכ"מ: "ומשמע לרבינו דהא דאמר רבא ל"ש אלא שלא נתאכמו פניו, לרבי ישמעאל קאמר שאע"פ שהוא חדש אם נתאכמו פניו פסול" עכ"ל.

מבואר שהרמב"ם למד שנתאכמו הכוונה שהתישן. ומדובר למד"א שסובר שצריך כלי חדש, יש תוספת שצריך שיהיה גם חדש וגם לא ישן.

ולפ"ז הסוגיה לא מדברת על ענין של שינוי כמו שיטת רש"י. וממילא אפשר שגם דעת הר"ש שפסול מלאכה הוא בגלל שינוי, אבל הסוגיא לא מדברת על שינוי, אלא על חדש שלא נעשה מלאכה וגם לא התישן ודו"ק.

י. בעיקר מש"כ הג"א דברכות הנ"ל, דבריית המים כשר לנט"י [ע' צ"ח עמודה ב

שורה א]

מבואר בשו"ע [סי' ק"ס ס"י]: "נוטלים לידיים בכל דבר שתחלתו מן המים כגון יבחושיין". ויש לעיין, דבגמ' בזבחים [דף כ"ב ע"א] כתוב: "אמר ר"ל כל המשלים למי מקוה משלים למי כור, לרביעית אינו משלים. למיעוטי יבחושיין אדומים אפילו בעיניהו נמי". פרש"י "אפילו לרביעית נמי" - דכל זמן שנפסלו משתיית בהמה בין בכלי בין בקרקע פסולין הא לא נפסלו כשרים". "אפילו בעיניהו נמי" - אם כל המקוה נעשה מהן כשר וריש לקיש נקט לישנא דהשלמה'. עכ"ל רש"י. ויש לעין למה לענין פרה שותה כתוב אפילו רביעית, ולענין יבחושיין כתוב אפילו בעיניהו. וכתב ב'לקוטי הלכות' [פירוש 'זבח תודה' - עמוד י"ג ע"ב ד"ה אי פרה],

"לכאורה משמע להמעין בסוגיא דדוקא להשלים שרי, אבל אי כל המי כיור או רובו מזה לא. דאלת"ה היה מקשה הגמרא אפילו בעינייהו נמי כדמקשה אח"כ. ומרש"י ד"ה אפילו לרביעית נמי וכו' משמע דאפילו המים כולה הוא מטיט כזה ג"כ כשר. ואפשר דהא עדיפא ליה לגמרא להקשות, אבל א"כ יהיה ראייה ממה דמקשה הגמרא אח"כ לענין יבחושי אדומים אפילו בעינייהו נמי, ולא מקשה אפילו לרביעית נמי דלנט"י פסולין, ובשו"ע סימן ק"ס פסק דכשרים. וע"כ צ"ל דקושיית אפילו בעינייהו עדיפא להקשות, וא"כ חזרה קושיתנו הנ"ל וצ"ע בפוסקים".

מבואר מדבריו, שמהגמ' מוכח אחד מהשנים, או שטיט הנירוק מועיל רק להשלים אבל לכל המקוה לא. או שיבחושי לא מועילים לנטילת ידים. ולפ"ז קשה השו"ע שפסק [סי' ק"ס ס"ט ו'] שטיט הנירוק מועיל גם כולו, וגם פסק שיבחושי כשרים לנט"י. וכך הקשה הגר"א שם.

יא. וזהו ודאי כוונת הגר"א ז"ל, אך רש"י ז"ל פי' שקושיית הגמ' על לשון משלים. [ע' צ"ח עמודה ב שורה כ]

לכאורה משמע מרבינו שהבין שהב"י הבין קושית הגמ' שאומרת 'אלא למעוטי יבחושי אדומים אפילו בעינייהו נמי דהא תניא וכו', כוונתה שאם כשר גם לנטילת ידים, קושית הגמ' למה כתוב שפסול לנטילת ידים. ולכן רבינו כתב שרש"י לא הסביר כך. אבל אפשר לומר שגם כוונת הב"י ללמוד בגמ' כמו רש"י, למה לא מועיל שכל המקוה עשוי מהיבחושי. אבל מזה שמועיל למקוה יש ק"ו שמועיל גם לנטילת ידים ואין מחלוקת ודו"ק.

חלק ב'



סימן א

שייך לסימן א

סתירה בר"ן בדין ספק דרבנן לקולא

דברי הר"ן במגילה שבספק י"ד או ט"ו קורא בי"ד

כתב הר"ן במגילה [דף ב' ע"א מדפי הרי"ף ד"ה ולענין]: "ולענין עיירות המסופקות אם הן מוקפות חומה מימות יהושע בן נון או לא, הורו הגאונים ז"ל שהולכים בהן אחר רוב עיירות שרובן אינן מוקפות חומה מימות יהושע וקורין בהן בי"ד. ועוד שאפילו תאמר שהוא ספק שקול ה"ל ספק של דבריהם ולקולא, ונמצא פטורות בשניהם ומבטל ממנו בודאי מקרא מגילה, לפיכך קורא בראשון ופטור בשני. ודאמרינן בגמרא [דף ה ע"ב] אטבריא והוצל שהיו קורין בהן מארבע עשר ובחמשה עשר, במדת חסידות היו נוהגין כן משום ספקא דטבריא דתליא במגניא ומכסיא ובהוצל, מפני שהיו נחלקין בה בקבלתו, זה אומר מוקפת וזה אומר אינה מוקפת, והיו קורין בלא ברכה. דספק בדבריהם לא בעי ברוכי, כדאיתא בפרק במה מדליקין [דף כ"ג ע"א], אלא שראוי לברך בארבעה עשר מפני שהולכין אחר רוב העולם" עכ"ל.

דברי הר"ן בפסחים שבספק איזה כוסות להסב מיסב בכולם

והקשו האחרונים מדברי הר"ן בערבי פסחים [דף כ"ג ע"א בדפי הרי"ף בד"ה והשתא], שהולך על הגמ' שם, שיש ספק אם צריך להסב בשני כוסות ראשונים של ליל הסדר או בשני כוסות אחרונים, ומספק מסיבים בהכל. וכתב הר"ן וז"ל: "והשתא דאיתמר הכי ואיתמר הכי כולו בעי הסיבה. ואע"ג דבעלמא קיימא לן איפכא בכל ספקא ברבנן לקולא, הכא כיון דלאו מילתא דטירחא היא עבדינן לרווחא דמילתא כך פירשו ז"ל. ולי נראה דעל כרחך בעי למיעבד הסיבה בכולהו, דאי ניזיל לקולא אמאי נקיל בהני טפי מהני, ואי נקיל בתרוייהו הא מעקרא מצות הסיבה לגמרי" עכ"ל.

מבואר מדברי הר"ן במגילה, שבספק קורין רק בי"ד ולא בט"ו. ומאידך בר"ן בפסחים מבואר שמספק צריך להסב בכל הכוסות, ולא רק בב' כוסות ראשונים וצ"ע.

א. ישוב האחרונים שאם שיעקר תקנת חז"ל מחמירים

תירוץ ה'משנה למלך' שאם יש צד שנעקר התקנה מחמירים

וכתב ב'משנה למלך' [בהלכות מגילה פ"א הלי"א]: "ונראה דיש לחלק בין כשהספק הוא בתקנת חכמים, דאז כדי שלא תעקר תקנתם צריך לקיים בכל מאי דאפשר שתקנו, כגון במצות הסיבה דאי אמרת דדוקא קמאי צריכי, את"ל דתקנת חכמים היתה בכסי בתראי נמצא שנתבטלו תקנת חכמים מכל וכל וכן איפכא. אבל גבי מגילה בתקנת חכמים במקומה עומדת, אלא דיש קצת עיירות שמסופקות באיזה יום יקרא, נהי דלא מהני טעמא בספק של דבריהם לפוטרו מכל וכל, מ"מ היכא דקרא בי"ד מהני טעמא בספק של דבריהם לפוטרו מקריאה בט"ו".

תירוץ החתם סופר שאם יש צד שנעקר התקנה מחמירים

גם ב'חתם סופר' [בתשובה או"ח ס' קס"א] כתב כדברי ה'משנה למלך', וז"ל: "והנלענ"ד מדברי ר"ן הללו, דלא אמרינן ספיקא דרבנן לקולא היכי דודאי יעבור אדרבנן כגון ספק מוקף חומה. נהי בכל יום יכול לדחות דלמא היום לא יומא חיובא דיליה הוא וספיקא דרבנן לקולא. מ"מ אחר שעברו שני הימים ולא קרא בשום א' מהם יודע שעבר בודאי אדרבנן שהרי לא קרא בשום א' מהם, ובזה לא אמרינן ספיקא ברבנן לקולא. ועל כן יקרא ביום הראשון שיפגע בו, ואז ממילא הוי בשני ספק קרא ספק לא קרא ופטור דספיקא לקולא. ומיהו בהא דהסיבה לא הוי סגי אי מסובין בתרי כסי קמאי, דהרי ספק הוא לכל ישראל, ואי כולי עלמא יסבו בקמאי ואי קמי שמיא גליא בתקנתא דרבנן קמאי היה למיסב בבתראי ולא בקמאי, והשתא מחמת הספק יסבו כולי עלמא בקמאי ולא בבתראי, נמצא נעקר תקנת רבנן בהסיבה לגמרי דהסיבה דקמאי לא תקנו ודבתראי לא ניסב נמצא בטלו תקנתן לגמרי, ובכי הא לא אמרינן ספיקא למיעקר לגמרי לקולא. ועיין סברא זו תוס' נדה מ"ד ע"ב סוף ד"ה דקים לן בגוה וכו' ע"ש. ולא דמי לספק מוקף חומה דאי נמי כל הספיקות יקראו בי"ד מ"מ יקיימו תקנתא דרבנן בעיירות שהם ודאי מוקפות. וליכא ספיקא אלא אקרקפתא דהני גברי המסופקים והם יקראו בי"ד בפגעו בו בתחילה ויפטרם בשני" עכ"ל.

קושית ה'יצחק ירנן' מלשון הר"ן

ועל ביאור זה הקשה בספר 'יצחק ירנן' [רמב"ם פ"א הלי"א מהלכות מגילה]: "ולענ"ד קשיא לי אם כן כשצדד הר"ן וכתב וז"ל הכא בעי למעבד הסיבה בכולהו, דאי נזיל לקולא אמאי בהני טפי מהני כו', והו"ל למימר עדיפא מינה דאי נזיל לקולא אפשרי דלא נעבד התקון חכמים דתקנת חכמים הוא בזולתם".

ב. ישוב האחרונים שבמגילה קרא בי"ד יצא אפילו שחיובו בט"ו

תירוץ ה'תורת חסד' והגר"א בסתירה בר"ן שבי"ד יוצא

עוד תירוץ על הסתירה בר"ן כתב ב'תורת חסד' [סי' ל"ח אות ה'], וז"ל: "וי"ל לפי מה דאיתא בירושלמי בפ"ק בשקלים ובפ"ק במגילה, א"ר חלבו אר"ה בשם ר"ח רבה הכל יוצאין בי"ד שהיא זמן קריאתה [דאפילו כרכים שקורין בט"ו מ"מ יוצאין ג"כ בקריאת י"ד], אר"י לר' אחא לא מסתברא אלא לשעבר אבל להבא לא [היינו דהא דאר"ח דיוצאין בקריאת י"ד הוא רק בדיעבד, דבכרכים נמי אם קראו בי"ד בדיעבד יצאו, אבל לכתחילה צריכין לקרות בט"ו דוקא]. ועכ"פ לפי המבואר בירושלמי דבכרכים יוצאין ג"כ בדיעבד בקריאת י"ד, מיושב בפשיטות קושיית המל"מ מדברי הר"ן בפסחים הנ"ל דכולהו כוסות צריכי הסיבה. דבספיקא דרבנן היכא דאיכא תרי קולי דסתרי אהדדי צריך להחמיר בשניהם כנ"ל. והכא שאני דאין זה בגדר תרי קולי דסתרי אהדדי כלל, מאחר דבממ"נ יצא בקריאת י"ד ואין כאן שום חיוב מדינא אח"כ לקרות בט"ו רק ממדת חסידות כנ"ל". כדברי ה'תורת חסד' כבר כתב ה'גאון' [תרפ"ח ס"ג], "והגאונים הורו שלא יקרא אלא בי"ד דאזלינן בתר רובא דעלמא ועוד ספק דבריהם לקולא, אלא דלא תבטל ממנו מקרא מגילה יקרא בי"ד ופטור מט"ו, מ"מ ור"ן. ור"ל שבי"ד יוצא בדיעבד וכמש"ל שזהו טעמו של הרמב"ם שכתב ולא יכרך כו', ובמשנה למלך האריך בחנם בזה".

מחלוקת אחרונים האם בן ט"ו יוצא בי"ד

ותירץ זה בדעת הר"ן, תלוי במחלוקת האם הבבלי חולק על הירושלמי. דהפר"ח [סי' תרפ"ח ס"א] כתב: "וכן מוכח בירושלמי דגרסינן התם ריש פ"ב בן עיר מהו שיוציא בן כרך י"ח, ייבא כהדא כל שאינו חייב בדבר אינו מוציא את הרבים י"ח. בן כרך מהו שיוציא בן עיר י"ח, יידא כהדא כל שאינו מחויב בדבר כו', או ייבא כהדא דאמר ר' חלבו בשם ר' חייא רבה הכל יוצאים בי"ד שהוא זמן קריאתה. כלומר וכיון דבדיעבד יוציא מחויב בדבר קרינן ביה, דבעיא בתרייתא לא אפשיטא ומיהו נקטינן לה לחומרא, דבש"ס דילן משמע במוקפין אינן יוצאין בי"ד, וגרסינן בריש מכילתין ואימא פרזים בי"ד מוקפין אי בעי בארביסר אי בעי בחמיסר, אמר קרא בזמניהם זמנו של זה לא כזמנו של זה. ומשמע דלעכובא הויא, והכי נקטינן". יוצא מהפר"ח שכן ט"ו לא יוצא בי"ד לפי הבבלי, ולכן אין להסביר את הר"ן כמו הגר"א, שכן ט"ו יוצא בי"ד.

והפמ"ג [במשבצות זהב בסי' תרפ"ח ס"ק ד'] ישב דעת ה'גאון' מטענת הפר"ח שהבבלי חולק על הירושלמי, מזה שכתוב שזמנו של זה לא כזמנו של זה, וז"ל: "ומ"ש הפר"ח בש"ס דילן משמע דחולק על ר' חייא רבה דאמר זמנו של זה לא כזמנו

של זה, אימא לכתחילה קאמר ולא לאפושי מחלוקת". מבואר מדבריו שבן ט"ו יוצא בי"ד, אבל לכתחילה לא יצא בי"ד ועל זה כתוב בגמ' שזמנו של זה לא כזמנו של זה.

קושיה על ביאור הגר"א מלשון הר"ן ותירוץ

יש להקשות על ביאור הגאון' בדעת הר"ן שסובר כמו ה'ירושלמי' שבין ט"ו יוצא בי"ד, מזה שהר"ן כתב, וז"ל: "אלא שראוי לברך בארבע עשר מפני שהולכין אחר רוב העולם". ולכאורה לפי הגאון' הר"ן היה יכול להגיד שמברכים בי"ד בגלל שבן ט"ו שקרא בי"ד יוצא, ואין ספק כלל. אבל אפשר ליישב דעת הגר"א ולומר, שמה שהר"ן לא כתב שמברכים בי"ד בגלל שבדיעבד יוצאים בי"ד, משום שאין ברכה על דבר שהוא בדיעבד, כמו שכתב הגר"ח על הרמב"ם [הלכות שחיטה], וז"ל: "כמו שפסק כן גם בדין נולד מהול וגם שנתגייר כשהוא מהול, דאין מברכין על הטפת דם ברית, ואע"ג דלדעת הרמב"ם שם חיובו ודאי ולא מספק, אלא בכל שאין המצוה בשלימות אין מברכין עליה".

קושיא על ביאור הגר"א ממידת חסידות לקרא בט"ו

ועוד קשה על ביאור הגר"א בדעת הר"ן, מזה שכתב הר"ן שיש מידת חסידות לחזור ולקרא בט"ו, אע"פ שקרא בי"ד. ולכאורה, אם יצא בדיעבד בקריאת י"ד, מה הענין לקרא בט"ו אחרי שכבר יצא ידי חובתו. וכי אדם יכול לקיים מצוה אחרי שכבר קיים את המצווה.

דברי הבית הלוי והגר"ח שאי אפשר לקיים הידור ביצא המצוה

כמו שכתב ה"בית הלוי" [ח"ב ס' מ"ז]: "וזה כמה נסתפקתי במי שנטל לולב כשר ביו"ט של סוכות, ואח"כ נזדמן לו לולב יותר נאה אם יש עליו חיוב ליקח הנאה. די"ל דאע"ג דבתחילה אם היו לפניו שניהם ביחד הוא מחויב ליטול הנאה, אבל עתה שכבר נטל ויצא בו דאין עליו חיוב של מצוה א"כ במה יתנאה זה בלא מצוה". וכך כתב ב'מקרא קודש' [סוכות ח"ג ס"ל], "אומרים בשם הגר"ח מבריסק בעובדא שהיו לו שני אתרוגים אחד מא"י ודאי כשר ולא מהודר, והשני מקורפו מהודר אבל ספק פסול, שהעלה לברך על ספק פסול קודם, ואח"כ על האתרוג של א"י. שאם יטול מקודם את האתרוג שהוא ודאי כשר, לא יקיים אח"כ את ההידור מצוה בשני, מכיון שהוא כבר קיים את המצוה והשני הוא הידור בלא מצוה, והידור בלא מצוה 'אינו כלום'".

דעת ה'ברכי יוסף' שאפשר לקיים מצוה בהידור ביצא המצוה

אם לא שנאמר שדעת הגאון' כמו דעת ה'ברכי יוסף' [בס' רע"ב ס"א] גבי יין מגולה שאפילו שיוצא בדיעבד, יכול לחזור ולקדש על יין שאינו מגולה. וז"ל: "מ"מ אפילו יהבינן כל דיליה [שבדיעבד יצא במגולה], בנידון דידן יש לצדד דצריך לקדש פעם אחרת מדאמרינן במנחות דף ס"ב וכו', והוא הדין לנידון דידן אפילו תימא דיצא ידי קידוש ביין מגולה, אפילו הכי אמרינן ליה שיקדש פעם אחרת על הקנקן הכשר. כיון דביין מגולה איכא משום הקריבהו" עכ"ל. ע"ש עוד. ע' באריכות ב'שיח השדה' ס' ה'. מבואר מדבריו שחולק על הני אחרונים שסוברים שאי אפשר לעשות הידור אחר שיצאו את עיקר החיוב. ולפי דבריו אפשר שגם דעת הגר"א כך, ולכן גם אחרי שיצא ידי מגילה ביום י"ד יש מידת חסידות לקרא בט"ו.

קושית ה'אבי עזרי' על הגר"א ממידת חסידות לקרא בט"ו

אבל כבר הקשה קושיה זו על הגאון' ב'אבי עזרי' [הלכות מגילה א' י"א]: "אח"כ ראיתי בביאור הגר"א באו"ח סימן תרפ"ח שכתב על מה שהמחבר הביא לשון הרמב"ם בעיר שהיא ספק אי היא מוקפת חומה מימות יהושע בן נון או לא שקוראין בי"ד ובט"ו, ולא יברכו רק בי"ד משום שהוא זמן קריאה לרוב העולם. ע"ז כתב הגר"א שם שהטעם הוא משום שאף בני הכרכין יוצאין בי"ד כדאיתא בירושלמי בפ"ב במגילה ה"ג, ולכן צריך לברך בי"ד. וכתב שם שהמל"מ האריך בזה בחנם ע"ש. ודבריו צ"ע טובא א"כ מ"ט צריך לקרות מספק גם בט"ו, מאחר שבדיעבד יצא בקריאתו בי"ד ומאחר שמברך בי"ד, א"כ הרי מכון לצאת בו, ומה שייך שיקרא עוד בט"ו וי"ל".

דברי החזו"א שמידת חסידות זה תקנת חז"ל

וכתב לישב קושיא זו החזו"א [סי' קנ"ג ס"ק ב']: "ובמקום ספק קבעו חכמים לקרות בט"ו מחמת ספק, וקבעו לברך בי"ד ולא בט"ו, דבי"ד קיים מצוה בודאי אף אם היא מוקפת, ובט"ו הוי ספק מצוה" עכ"ל. ע"ש שמקור דבריו מירושלמי בפ"ק במגילה ה"א שכתוב "ר' חלבו ר' חונה בשם ר' חייה רבה הכל יוצאין בארבעה עשר שהיא זמן קריאתה, והא תני מקום שנהגו לקרותה בשני ימים קורין אותה שני ימים, אמר ר' מנא ויאות אילו מי שקרייה בארבעה עשר וחזר וקרייה בחמשה עשר שמא אין שומעין לו אם אומר את כן שמא נמצאתה עוקר זמן כרכים בידך" עכ"ל הירושלמי בדילוג. ופירש ה'קרבן עדה', "שמא אין שומעין לו" וכי מוחין בידיו, "אם אומר את כן" שעיר שהיא ספק כי אם קרא בי"ד שאסורין לקרות בט"ו, עקרת זמן הכרכים בידך ובטלת תקנת חכמים שאמרו שהכרכים יקראו בחמשה

עשר לחלוק כבוד לארץ ישראל. וכיון שאין מוחין בידן, לא קשיא לר' חלבו, דלכך קורין שני ימים אע"פ שיצאו בקריאת ארבע עשר, כיון דלא אפשר עכ"ל. מבואר מדבריו, שהיתה תקנה מיוחדת שבספיקות יקראו גם בט"ו שלא יתבטל דין כרכים שקוראים בט"ו. ולכן מובן דעת הרמב"ם, שאפילו שקרא בי"ד חוזר וקורא בט"ו. אבל עדין קשה שיטת הגאונים שמובא בר"ן שהקריאה בט"ו זה רק ממידת חסידות, ולא היה תקנה לקרא. אז למה יש ענין לקרא אחרי שיצא בי"ד, אם לא לדעת ה'ברכי יוסף' הנ"ל, שגם אחרי קיום מצוה בדיעבד אפשר לקיים מצוה לכתחילה כנ"ל. וע' ב'תורת חסד' ס' ל"ח אות ה' מזה.

ג. ישוב האחרונים שתלוי אם שתי הספקות באים בבת אחת

תירוץ ה'תורת חסד' לסתירה בר"ן שבפורים אין הספק בב"א

עוד תירוץ בסתירה בדברי הר"ן כתב ה'תורת חסד' [סי' ל"ח אות ב']: "ועוד יש לחלק כאן באופן אחר, דדוקא לענין קריאת המגילה בספק מוק"ח מיב"נ דהספק הוא על הזמן באיזה יום חל עליהם החיוב לקרות, וכיון שיום י"ד הוא מקודם, חל עליהם החיוב מספק לקרות בו ביום [ועדיין לא חל החיוב של מחרת], ואחר שקראו בי"ד ממילא אח"כ בהגיע יום ט"ו לא חל עליהם החיוב עוד, דה"ל אז כשאר ספיקא דרבנן דלקולא. משא"כ גבי ד' כוסות אף שא"א לשתות כסי בתראי קודם ששתה קמאי, מ"מ כבר חל עליו החיוב בזמן א' באותו לילה לשתות כל הד' כוסות. וכיון דאמרין מאי חזית כו' ממילא יש עליו חיוב לשתות כולם בהסיבה וא"א לחלק ביניהם" עכ"ל.

תירוץ ה'קהילות יעקב' לסתירה בר"ן שבפורים אין הספק בב"א

וביותר ביאור כתב תירוץ זה ה'קהילות יעקב' [ברכות ס' א' אות ה'], "ולפי משנ"ת דכוונת דברי הר"ן ז"ל בפסחים הוא משום ששני הספיקות הוא בב"א ונעשו מוכיחות זל"ז [כהיא במקואות פ"ב מ"ג וכו"ל], ונחשב בב"א משום דבתחילת התקדש ליל חג הפסח רמיא כבר עליו כל מצוות לילה זו. א"כ ניחא בפשיטות דדוקא התם הוא מוכיחות אבל בהיא דעיירות המסופקות שהספק הוא על שני ימים נפרדים, אין שם ענין באו בב"א, דביום י"ד אין עליו עכשיו לדון איומא דט"ו. וכל שאינו בב"א שפיר מודה הר"ן ז"ל, דאע"פ שאין להקל בשניהם מ"מ יכול הוא להקל בצד א' ולהחמיר רק צד הב'. ולכן כתב במגילה באילו היה מהעירות המסופקות ספק השקול, היה צריך לקרות בי"ד ופטור בט"ו עכ"ל. ע"ש עוד.

סימן ב

שייך לסימן ה

אוכל בלי ברכה מבטל מצוה או עובר איסור

יש להסתפק האם מי שאוכל ר"ל בלי ברכה, האם עובר על ביטול מצוה דרבנן שחייבו לברך בלבד, או שגם עובר על איסור, שעד שלא בירך האוכל לא שייך לו.

מחלוקת מפרשים באוכל בלי ברכה אם גוזל הברכה או החפץ

לכאורה נחלקו המפרשים בנדון הנ"ל. דהנה כתוב בגמ' בברכות [דף ל"ה ע"ב]: "א"ר חנינא בר ספא כל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה כאילו גוזל להקב"ה וכנסת ישראל, שנאמר גוזל אביו ואמו ואומר אין פשע". וכתב רש"י בד"ה "גוזל להקב"ה" את ברכתו עכ"ל. אבל המהרש"א [בחידושי אגדות ד"ה ל"ק] כתב: "ל"ק כאן קודם ברכה כו'. וענינו כי הכל ברא לכבודו ליתן לו כבוד מעין ברכותיו, אבל להנות בלא ברכה אין כאן כבודו ועדיין שלו הוא. ומה שפירש גבי כאלו גוזל להקב"ה את ברכותיו כו', א"צ אלא גוזל ממש להקב"ה אותו דבר שאוכל ונהנה ממנו, דקודם הברכה שלו הוא". לכאורה נחלקו רש"י והמהרש"א בנדון הנ"ל, שלפי המהרש"א מי שאוכל בלי ברכה עובר גם על איסור גזילה. אבל לרש"י לא עובר על גזילה, רק על ביטול מצוה דרבנן.

ונראה שנחלקו הראשונים בזה בעוד מקום, שכתוב בגמ' בברכות ל"ה ע"א: "אלא סברא הוא אסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה". וכתב הריטב"א [ד"ה אלא סברא], "אלא סברא הוא אסור שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה. פי' משום דכתיב לה' הארץ ומלואה כדלקמן, והאיך יטול אדם מה שאינו שלו, ולא יטול ממנו רשות". אבל רש"י [בד"ה אלא סברא] כתב: "אלא סברא הוא דכיון דנהנה צריך להודות למי שבראם".

לכאורה, נחלקו בהנ"ל שלפי הריטב"א לפני ברכה שייך להקב"ה, ואם אכל בלי ברכה גוזל את הקב"ה. אבל לרש"י לא נקרא גזילה בלי ברכה, ולכן כתב שהסברא שצריך להודות ולא כתב שגוזל כהריטב"א. עי' בס' 'מורשת משה' [ברכות ס' מ"ג] שהאריך.

א. מחלוקת ראשונים בספק חייב בברכה אם יכול לאכול

מחלוקת ראשונים בספק חייב לברך אם יכול לאכול בלי ברכה

כתב התוס' [ברכות דף י"ב ע"א ד"ה לא]: "ופירש רב אלפס השתא דלא אפשריטא בעין אזלינן לקולא, ואפילו פתח בחמרא וסיים בשכרא יצא. ור"י היה אומר לחומרא דצריך לברך פעם אחרת" עכ"ל.

מבואר שנחלקו הראשונים בספק ברכה אם מותר לאכול, או שצריך לברך אם רוצה לאכול.

דברי רעק"א והריטב"א שאם יש איסור מספק לא יאכל

וצריך ביאור פלוגתתם, וכתב ב'גליון הש"ס' [שם]: "ולא שייך הכא לומר ספק ברכות לקולא, דכבר כתב הרש"א בפסחים ק"ב ע"א בפ' רשב"ם ד"ה להודיעך כחו, דלא שייך כן אלא בברכת המצות דהברכות אינן מעכבות, אבל בברכת הנהנין אסור לאכול בלא ברכה ע"ש. ולא הוי כאן חשש ברכה לבטלה, דאם לא יברך יהא אסור לו לשותות". מבואר מדבריו שהשיטה שבספק ברכות הנהנין לא יכול לאכול בלי לברך היא בגלל שיש איסור לאכול בלי ברכה, ולא רק מצוה לברך.

וכיון הגרעק"א לדברי הריטב"א [שבת דף כ"ג ע"א ד"ה אמר אביי]: "ומיהו תמהני בברכת הנהנין לפניו היאך חוזר ואוכל בלא ברכה מפני ספק, והרי מכניס עצמו בקום עשה לאכול במה שהוא כנהנה מקדשי קדשים. כדאיתא בפ' כיצד מברכים שהיה ראוי שיחזור ויברך על הספק או שלא יאכל יותר" עכ"ל.

ביאור פלוגתתם אם יש איסור או רק ביטול מצוה, באכילה בלי ברכה

ולפי הנ"ל, אפשר להסביר שהמחלוקת הראשונים בספק ברכת הנהנין אם אפשר לאכול בלי ברכה, או שצריך לברך, תלוי בחקירה של ברכת הנהנין הנ"ל, האם זה רק מצוה ומספק שאין עליו חיוב לברך יכול לאכול.

כמו שכתב המרדכי שמי שיש לו בגד עם ארבע כנפות בשבת שלא יכול להטיל ציצית, יכול ללכת בבגד בלי ציצית. היות שכל הדין בציצית זה מצוה להטיל ומי שלא מטיל ציצית מבטל חוב זה, ואין איסור על הלבישה עצמה, ולכן אם אנוס על ההטלה בגלל ששבת אז מותר ללבוש הבגד בלי ציצית.

אותו דבר בברכת הנהנין, שאם זה רק מצוה לברך והאוכל בלי לברך ביטל מצוה זו, אז מספק שלא יכול לברך יכול לאכול. אבל השיטה שסוברת שאסור מספק לאכול בלי ברכה סוברת שיש איסור לאכול בלי ברכה חוץ מהחיוב לברך, ולכן מספק אי אפשר לעשות איסור.

ביאור פלוגתתם אם בספק איסור לכתחילה מחמירים

אפשר להגיד שלכו"ע יש איסור לאכול בלי ברכה, ואפילו הכי מספק יש סברא להגיד שיהיה מותר לאכול בלי ברכה. דהנה ה'קהילות יעקב' [ברכות סי' ה'] הקשה על הגרעק"א הנ"ל שהסביר סברת האוסרים לאכול בספק ברכת הנהנין, שדעתם שיש איסור באכילה, וז"ל: "ודבריו ז"ל צריכין ביאור, דבפשוטו כמו דבברכות המצוות לא יברך מספק מטעמא דהן מדרבנן ולקולא, הלא מה"ט נמי אין לומר בברכת הנהנין שבמקום ספק אי בריך אסור לו לאכול. דהא איסור זה דאסור ליהנות מעוה"ז בלא ברכה נמי אינה אלא מדרבנן, דרק בהמ"ז לאחריה [ולכמה פוסקים ברכת התורה לפניה] הוי דאורייתא, ושאר ברכת הנהנין דרבנן, וכללא הוא בספק דרבנן לקולא. ומה זה שכתב מרן הגרע"א ז"ל דאין כאן חשש ברכה לבטלה משום דאסור לו לשתות אם לא יברך, ולמה יהא אסור לו לשתות הלא אינו אלא ספיקא דרבנן ולקולא" עכ"ל.

ומיישב קושיא זו, וז"ל: "ונראה דצדקו מאוד דברי הגרעק"א ז"ל. דדין זה דספק דרבנן לקולא יש בו חילוק, דכל "מצוה" דרבנן ספקו לקולא בכל אופן אפילו אין בו הפסד ולא טורח כמו שיתבאר בעה"י. אבל ספק "איסור" דרבנן לא שרינן אלא אם כן יהיה לו פסידא א"נ טורח גדול לתקן, אבל בדליכא פסידא ולא טורח גדול אסור גם בסיפקא דרבנן עד שיתקן", ע"ש עוד בזה.

לפי"ז אפשר שנחלקו הראשונים בזה גופא, אם בספק איסור מותר לכתחילה כמו בספק מצוה, או שספק איסור אסור אם לא בהפסד או טורח גדול. וע' עוד ביאור לקמן באות ו' מדברי ה'מנחת שלמה'.

ב. מחלוקת ראשונים באונן אם אוכל בלי ברכה

מחלוקת ראשונים באונן אם אוכל בלי ברכה

כתוב בגמ' ברכות [דף י"ז ע"ב] לגבי אונן "מי שמתו מוטל לפניו וכו' ואינו מברך". ופרש"י "ואינו צריך לברך ברכת המוציא". אבל ב'כל בו' [סוף הלכות אבילות] כתב, "יש מי שאומר שאבל כשמתו מוטל לפניו ועליו לקברו שפטור מכל המצות האמורות בתורה, שאינו מברך המוציא. ולי נראה שמברך מפני שאסור לאכול בלא ברכה עכ"ל.

מבואר שנחלקו הראשונים האם אונן חייב בברכה ראשונה או לא.

ביאור פלוגתתם באוכל בלי ברכה יש איסור או ביטול מצוה

צריך להבין במאי פליגי, ב'ברכי יוסף' [יור"ד סי' שמ"א ס"ה הו"ד בביאור הלכה ס"ס ע"א ד"ה מי שמת] כתב: "דכלהו לאוין מדאוריתא ודרכנן האונן חייב וזה דבר פשוט". מבואר שרק מצוות עשה האונן פטור, ולא של לאוים. ולפי"ז אפשר לבאר שנחלקו הני ראשונים האם ברכת הנהנין זה מצות עשה ואונן פטור, או שזה איסור ואונן חייב. ע' בשלמי ניסן [ברכות סי' א'] בזה.

ג. מחלוקת ראשונים בפועלים אם חייבים בברכה ראשונה

מחלוקת ראשונים בפועלים אם מברכים ברכה ראשונה

בגמ' ברכות [דף ט"ז ע"א] כתוב: "והתניא הפועלים שהיו עושין מלאכה אצל בעל הבית קורין ק"ש ומתפללים ואוכלים פתן ואין מברכים לפניו וכו'", ופרש"י "ואין מברכין לפניו שאינה מן התורה". אבל הרא"ש [בפ"ב סי' י"ד] גורס אחרת "ת"ר הפועלים שהיו עושין מלאכה אצל בעל הבית קורין קריאת שמע ומתפללין בכל יום ג"פ י"ח ואוכלין פתן ומברכין לפניו ומברכין לאחריה". מבואר שנחלקו הראשונים אם פטרו פועלים מברכה לפניו או לא.

ביאור פלוגתתם אם אכילה בלי ברכה יש איסור

וכתב ה'עמק ברכה' [ברכת הנהנין אות ב'], "ברכות ד' ט"ז: תניא הפועלים שהיו עושין מלאכה אצל בעה"ב אוכלין פתן ואין מברכין לפניו, כן גרסת רש"י ותוס', וטעמא מפני שאינה מן התורה. אבל גרסת הרי"ף והגאונים: ומברכין לפניו, וצ"ל בטעמם, דאף בברכת הנהנין אינו אלא מדרכנן, מ"מ לא התירו לפועלים אלא מצות, אבל לא איסורים ואסור ליהנות בלא ברכה" עכ"ל. ולפי דבריו אפשר שנחלקו הראשונים האם באכילה בלי ברכה זה איסור ולא התירו לפועלים, אבל אם אכילה בלי ברכה זה ביטול מצוה ולא איסור אז מובן שהתירו ברכה. ע' בזה ב'שלמי ניסן' [ברכות סי' א'].

ד. מחלוקת אחרונים באכל מצה בלי ברכה, האם יצא

מחלוקת אחרונים אכל מצה בלי ברכה אם יצא

כתב ב'האלף לך שלמה' [סי' שכ"א]: "נלפענ"ד שאם אכל מצה בלי ברכת המוציא תחילה דאינו יוצא בו. כיון דאסור לאכול בלי ברכה, ואחז"ל כל הנהנה מעוה"ז בלי ברכה כאילו גוזל את אביו וכו', נמצא דהאכילה באיסור הוי מצוה הבאה

בעבירה. כמו במצה גזולה שאינו יוצא בה. ואף באיסור דרבנן אמרינן מצוה הבאה בעבירה כמו שמשמע בכמה דוכתא וכו', כן נראה בדעת פשוט" עכ"ל. אבל בשו"ת 'יד סופר' [סימן נ"א] כתב על דברי ה'אלף לך שלמה' הנ"ל, "ולענ"ד יש לפלפל בזה, דאע"פ דאמרו חז"ל דהאוכל בלי ברכה הוי כגוזל את אביו וכו', מ"מ אינו שוה למצה גזולה עד שנאמר דאינו יוצא בה משום מצוה הבאה בעבירה. דלא אמרו כן אלא דרך הפלגה, ללמד דחייב ברכת הנהנין עולה על חיוב ברכת המצות בחומרתה. ובבריתא אמרו דהנהנה בלא ברכה מעל ור' יהודה א"ש כאילו נהנה מקדשי שמים, ור' חנינא בר פפא אמר כאילו גוזל להקב"ה עיי"ש, מ"מ ברור דלא התכוונו לומר דהוי ממש כמועל או גוזל" עכ"ל. ע"ש עוד שהאריך להוכיח כן.

ביאור פלוגתתם אם אכילה בלי ברכה זה איסור או ביטול מצוה

וצריך להבין במאי פליגי הני גדולים, ואפשר שאם האוכל בלי ברכה עובר על איסור גזל אז מובן שזה מצוה הבאה בעבירה, אבל אם רק ביטול מצות הברכה אז לא נקרא מצוה הבאה בעבירה. וה'יד סופר' [שם] כתב בזה"ל: "ובאמת אין זה דומה כלל לאוכל איסור אלא שהחסיר מצוה וחובת גברא דהטילו חז"ל על מי שבא לאכול", מבואר כנ"ל. וע' בזה ב'שיעורי מרן הגרי"ש אלישיב' [ברכות דף ל"ה ע"א ד"ה סברא] ובהערות שם שהאריך.

ה. קושיא גדולה על הדעה שיש איסור לאכול בלי ברכה מדין בעל קרי

קושיא ה'אבני נזר' מבעל קרי שאוכל בלי ברכה

אבל יש קושיא גדולה על המהרש"א ודעמיה מהמשנה [בברכות דף כ' ע"ב]: "בעל קרי מהרהר בלבו ואינו מברך לא לפניה ולא לאחריה, ועל המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו". וכתב ה"אבני נזר" [או"ח סי' ל"ז אות ח']: "נחזור לעניינינו דברכה נראה חיוב גברא, וממילא כשנהנה בלא ברכה מעל, לא שעיקר טעם הברכה משום מעילה. וראיה לזה בעל קרי אוכל בלא ברכה עד שיטבול וכמו שאר איסורי אכילה מדרבנן שאסורים אפילו לחולה שאין בו סכנה, אלא ודאי מצוה בעלמא לברך וכשאסור לברך לא רמיא חיובא עליה".

קושיית הפרמ"ג מבעל קרי שאוכל בלי ברכה

וכך כתב הפרמ"ג [משבצות זהב סי' קס"ז סק"י]: "והנה י"ל דיש כח ביד חז"ל לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה לא בקום ועשה, כמבואר ביבמות צ' ב'. וא"כ ברכת המזון העמידו דבריהם בבעל קרי. מה שאין כן ברכת המוציא דאפילו ע"י הרהור לא יברך ויאכל כך, א"כ איך אוכל באיסור ומיעקרא דין תורה בקום ועשה מפני תקנת עזרא בבעל קרי [בב"ק פ"ב א']. וי"ל דוגמא בציצית בשבת בסימן י"ג [סעיף ג' בהגה] דלובש בקהל טלית פסוקה, דלבישה לאו איסור, דלא אמרה תורה לא תלבש בלא ציצית, רק ציצית תעשה לך, ושב ואל תעשה נדחה מפני כבוד הבריות. הוא הדין זה, דמי אמרה תורה לא תאכל בלי ברכה, אלא מצות עשה לברך קודם, ומכל מקום מי שלא בירך המוציא אוכל ביטל "כעין" מצות עשה שלא בירך, אבל אכילה לא הווה באיסור. ודיו לבוא מן הדין, מה ברכה שאחר אכילה לא אכילה באיסור הווה אף על פי שלא בירך, דאין עונשין ברכת המזון, הוא הדין זה". עכ"ל.

וצריך לדעת לפי המהרש"א ודעמיה מה יענו על טענה זו וע' להלן באות ז' תירוצ' על זה.

ו. ביאור אחרונים שהאיסור לאכול נובע מהחיוב לברך

דברי ה'מנחת שלמה' שאסור לאכול מכח חיוב ברכה

עד כאן נתבאר שתי צדדים, האם בלי ברכה זה איסור או ביטול מצוה. ולהלן יבואר צד שלישי בכל ענין זה שכתב ב'מנחת שלמה' [חלק א' סי' י"ח אות ח'], "והנלע"ד בזה, דהנה ידוע ומפורסם דעת המהרש"א בפסחים ק"ב ע"א ד"ה להודיעך דלא אמרינן ספק ברכות לקולא אלא בברכת המצוות דהברכות אין מעכבות, משא"כ בברכת הנהנין דאסור לאכול בלא ברכה שפיר צריך לחזור ולברך, משום דאל"כ יהיה אסור לו להנות מספק בלא ברכה. וכ"כ גם האבן העזר בסי' רי"ד, ועיין גה"ש ברכות י"ב ע"א. וחזינן מהכא דס"ל שעיקר חיוב הברכה הוא משום דסברא הוא שאסור ליהנות מן העוה"ז בלא ברכה וכמאמרם שחשיב כאילו גזל או מעל, ונמצא דלדידהו עיקר חובת הברכה הוא כדי להתיר את ההנאה. אולם להלכה לא קיי"ל הכי וכמבואר בשו"ע או"ח ס' קס"ז סעיף ט' "אם הוא מסופק אם בירך המוציא אם לאו אינו חוזר ומברך", וכן הוא גם בסי' ר"ט סעיף ג' עיי"ש שלא נזכר כלל דאסור לאכול מספק.

"ונלענ"ד ליתן טעם נכון להוכיח שכן הוא, דהרי בברכות כ' ע"ב בעל קרי מברך על המזון לאחריו ואינו מברך לפניו, והיינו משום דכיון דברכה שלפניו לאו דאורייתא היא ולכן לא אצרכוהו רבנן. ופשוט הוא דבכה"ג מותר לו לאכול ולשתות כמה שירצה, ולא אמרינן דעבר על איסור גזל של נהנה מן העוה"ז בלא ברכה ויאסר באכילה ושתיה עד שיטבול. ומצינן נמי גבי אונן דפטור מכל המצוות דאינו מברך כלל לא ברכת המוציא ולא ברכת המזון. ואפי"ה כתבו האחרונים ביו"ד סי' שמ"א שחייב עכ"פ בנטילת ידים, משום דכיון דהוי גזירה משום סרך תרומה לכן חייב בנטילה, כיון דכולהו לאווין דאורייתא ודרבנן האונן שפיר מוזהר עליהם, דרק מן המצוות הוא דפטור, אבל אינו רשאי כלל לעבור על איסורין. וכיון שכן קשה דלדעת המהרש"א שעיקר חיוב הברכה הוא להתיר את האיסור ליהנות מן העוה"ז בלא ברכה, א"כ גם אונן אמאי אוכל בלא ברכה, ותפ"ל דפטור רק מן המצוות אבל לא לעבור על איסורין, ומה טעם רשאי לאכול כמה שירצה בלא ברכה. אלא ודאי דעיקר חיוב ברכת הנהנין הוא משום דחייבו חכמים להודות ולהלל לד' קודם שהוא אוכל ושותה, וחיוב זה סברא הוא משום מידת דרך ארץ וכדמצינן שחייבו לברך בברכת המצוות. אלא ההבדל הוא רק בזה, דאילו גבי מצוות לא אלמוהו כ"כ את החיוב עד כדי כך שיהא אסור לעשות מצוה בלא ברכה, ושפיר מותר להניח טלית ותפילין באמצע התפילה ולברך אח"כ. משא"כ גבי ברכת הנהנין אלמוהו רבנן לחיוב הברכה ואמרו דכל זמן שלא בירך הוי כאילו מעל או גזל, וכדאיתא בברכות ל"ה ע"א.

"ונמצא לפי"ז בטעמא דחשיב גזל הוא רק משום דמחויב לברך, אבל לא שהברכה באה להתיר את האכילה. ומשו"ה בעל קרי ואונן כיון דלא מחייב בברכה שפיר מותר להם לאכול ולשתות בלא ברכה, כיון שעיקר איסור הנאה בלא ברכה אינו כלל איסור עצמי, אלא מסתעף רק ממה שחייבוהו חכמים בברכה, ולכן כל שהוא פטור מן הברכה אינו עובר כלל בשום איסור. והרי זה דומה להא דאסור לאכול ולשתות קודם התפלה או קודם קידוש והבדלה, דאין הקידוש בא להתיר את האכילה אלא אדרבה הוא דכיון דרמיא עליה מצוות קידוש והבדלה לכן אסור חכמים לאכול ולשתות קודם שיקדש או יבדיל, וכמו כן הכא. כיון דנתבאר דמה שאסור לאכול בלא ברכה הוא רק משום חיוב הברכה, וממילא אמרינן שפיר דבכה"ג דהוי ספיקא ואינו מחויב לברך, דשפיר מותר לאכול גם בלא ברכה. וגם אסור להחמיר ולברך משום חשש עבירת לא תשא" עכ"ל. וכיסוד זה כתב ב'עמק ברכה' [ברכת הנהנין אות ב'] ע"ש.

ישוב סתירה במ"ב לפי יסוד האחרונים הנ"ל

ולפי יסוד זה של האחרונים בביאור האיסור של אכילה בלי ברכה שנובע מהחיוב לברך, מבאר בספר 'ברכות איש' [ברכות דף ל"ה ע"א] סתירה במ"ב. הביאור הלכה' [סוף סימן ס"ב ד"ה שלא] כתב: "עיין במשנה ברורה [סק"ט] במה שכתבנו לענין השתיה במרחץ ששלא כדין הוא. ובאמת לעניות דעתי דבר פשוט מאד דאין להתיר משום שהוא אנוס על הברכה שאינו יכול לברך, דזה היה שייך לומר רק אם היו אומרים חז"ל שהוא מצוה לברך, ובאמת הלא אמרו חז"ל ברכות דף ל"ה ע"א דאסור להנות בלי ברכה. ולבד זה הלא יכול לצאת מהמרחץ ולברך ולשתות, או על כל פנים לכנס בבית אמצע של מרחץ ויהרהר שם הברכה" עכ"ל. מבואר מדבריו בטענה הראשונה שאפילו שאנוס על הברכה, אבל אסור לאכול, שיש איסור באכילה. אבל במ"ב [סי' ע"א ס"ק ד'] כתב על אונן שפטור מן המצות, וז"ל: "וכן מכל הברכות אפילו ברכת הנהנין" עכ"ל. מבואר לכאורה שאין איסור לאכול בלי ברכה, שהרי לא התירו לאונן איסורים רק לא חייבו מצוות. ואפשר לישב הסתירה ע"פ האחרונים הנ"ל שיש אסור מכח החיוב ברכה, ולכן בבית מרחץ אפילו שלא יכול לברך אבל הגברא חייב, שהרי מחוץ למרחץ יכול לברך, ולכן האיסור עדיין קיים. ולכן כותב ה'ביאור הלכה' שאפילו שאנוס בברכה אבל האיסור קיים, אבל לגבי אונן שפטור מהברכה לגמרי אז אין גם איסור ואתי שפיר.

ז. ביאור חדש במהרש"א שהאיסור נובע מחיוב לברך

ביאור חדש בדברי המהרש"א לפי הסבר האחרונים הנ"ל

מדברי ה'מנחת שלמה' הנ"ל מבואר שלמד במהרש"א וכל הני אחרונים שאוסרים לאכול בספק ברכה, שלומדים שיש איסור בעצם והברכה מתירה את האיסור, ולכן הקשה עליהם מאונן ומבעל קרי. אבל אולי אפשר לומר שגם הם מודים לכל דברי ה'מנחת שלמה' שכל האיסור נובע מזה שחייבים לברך, ולכן בעל קרי ואונן שפטורים לברך אין איסור. אבל הם סוברים שבספק ברכה אפילו שלא יכולים לברך מכח הספק אבל להצד שלא ברכו עדיין יש איסור, ולא דמי לאחד שפטור לגמרי, ולכן בספק דעתם שאסור לאכול.

דברי הריטב"א שיש איסור בלי חיוב ברכה

אבל כל זה אפשר להסביר בדעת המהרש"א ודעמיה, שאומרים שאסור לאכול בספק ברכת הנהנין. אבל לכאורה בדעת הריטב"א בברכות [דף ל"ה ע"א] הובא

דבריו בתחילת הסימן, שכותב "אלא סברא הוא אסור שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה. פי' משום דכתיב לה' הארץ ומלואה כדלקמן, והאיך יטול אדם מה שאינו שלו, ולא יטול ממנו רשות". מבואר בדעתו שגם בלי חיוב ברכה יש גזל, שהרי כותב שחיוב הברכה זה בגלל הגזל ולא הפוך. ולדעת הריטב"א עדין קשה מבעל קרי שלא מברך, איך יכול לאכול ולעבור איסור כנ"ל באות ה'.

סימן ג

שייך לסימן י

מחלוקת ראשונים במוצא כלאים על חבירו אם חייב להפשיטו

א. מחלוקת ראשונים במוצא כלאים בבגד חבירו אם מפשיטו

דברי הרא"ש שמוצא כלאים על חבירו אינו מפשיטו מעליו

כתוב בגמ' בברכות [דף י"ט ע"ב] "אמר רב יהודה אמר רב המוצא כלאים בבגדו פושטן אפילו בשוק, מ"ט אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה', כ"מ שיש חלול השם אין חולקין כבוד לרב". ונחלקו הראשונים בדין זה.

הרא"ש [בנדה פרק ט' בהלכות כלאי בגדים ה"ו] כתב, "בכלאים דאורייתא, ודאי המוצא כלאים בבגדו אין חכמה ואין תבונה לנגד השם, וצריך לפושטו אפילו בשוק. אבל אם אדם רואה כלאים בבגדי חבירו והלובש כלאים אינו יודע, אין לומר לו בשוק עד שיגיע לביתו דמשום כבוד הבריות ישתוק ולא יפרשנו משוגג".

דברי הרמב"ם שמוצא כלאים על חבירו פשטו מעליו

אבל הרמב"ם [כלאים פ"י הלכ"ט] כתב, "הרואה כלאים של תורה על חבירו, אפילו היה מהלך בשוק, קופץ לו וקורע עליו מיד. ואפילו היה רבו שלמדו חכמה, שאין כבוד הבריות דוחה איסור לא תעשה המפורש בתורה". מבואר שנחלקו הראשונים ברואה כלאים בחבירו אם צריך להוריד לו הכלאים או לא.

דברי ה'ישועות יעקב' שנחלקו במעשה חבירו אם נקרא קום ועשה

וצריך להבין במאי פליגי.

וכתב ב'ישועות יעקב' [או"ח סי' י"ג אות ג'], "דהנה הרא"ש כתב דאף דכלאיים של תורה מחויב לפשוט אפילו בשוק, מ"מ אם רואה חבירו לבוש בכלאים בשוק א"צ להודיע, כיון שהוא לא קעביד מעשה חשוב שוא"ת מה שאינו מודיעו. ושאר פוסקים חלקו עליו, ודעתם כיון שהלובש קעביד מעשה חייב להודיעו".

דברי ה'קהילות יעקב' שנחלקו במעשה חבירו אם נקרא קום ועשה

וביתר ביאור כתב ה'קהילות יעקב' [ברכות סי' י'], "כתב הרמב"ם ז"ל דהמוצא כלאים בבגד חבירו בשוק פושטו ממנו, והוא משום שגרסת הרמב"ם ז"ל היתה המוצא כלאים בשוק [ולא כגרסתנו "בבגדו"], והיינו כשמצא על חבירו כלאים פושטו כו'. וחזינן מזה דמפאת שהעבירה בכלאים היה בקו"ע אצל חבירו, מחויב אדם אחר המוצא את הכלאים לפושטו ממנו. אע"פ שבמניעתו מזה אינו אלא עבירה בשוא"ת, מ"מ כיון שאצל חבירו שלבוש בהכלאים הוא עבירה בקו"ע, מחויב המוצא לפושטו ממנו.

"אבל דעת הרא"ש ז"ל הוא דדוקא מוצא בבגדו על עצמו פושטו כו' משום שהוא עושה עבירה בקו"ע, אבל המוצא על חבירו כלאים אינו פושט ממנו אם הוא שוגג [דאם הוא מזיד הלא אז הלוּבש עצמו מחויב לפשוט, וכשאינו פושט עובר במזיד על ד"ת, וכו"ע צריכין לכופו לאפרושי מאיסורא]. והוא משום דכשהלוּבש שוגג עליה ידידה עצמו לא חל חובת הפשטה כל זמן שאינו יודע מהאיסור, ולגבי אחרים שמכירין הכלאים אינו אלא איסור בשוא"ת מה שאינם מודיעים לו שזה כלאים ולא מפשיטין בגדם ממנו".

מחלוקת בתוס' אם מעשה חבירו נקרא קום עשה

כמה אחרונים [ה'שאגת אריה' ס' נ"ח, ה'דברי חיים' או"ח סל"ה, ה'עמק שאלה' סי' קכ"ג אות י"ז, וה'קהילות יעקב' ברכות סי' י'] כתבו ביאור זה בביאור הרמב"ם והרא"ש. והוסיפו שכבר נחלקו בזה שתי תירוצים בתוס', שבתוס' בשבועות [ד"ל ע"ב ד"ה אבל] כתבו, "ומיהו תימה דהכא שב ואל תעשה הוא [גבי ת"ח שצריך להעיד בבי"ד אפילו שזה בזיון בשבילן], ובפרק מי שמתו בברכות [דף י"ט ב'] מוכח דשרי אפילו באיסור. וי"ל דהתם גנאי גדול הוא למת, ועי"ל דכשעושיין איסור על ידו לא מקרי שב ואל תעשה" עכ"ל התוס' בדילוג מילים. מבואר שלתירוץ א' בתוס' מה שאחר עושה על ידו נקרא שב ואל תעשה, ולתירוץ ב' נקרא קום ועשה.

טעם האחרונים למה מעשה חבירו נקרא קום עשה

ובביאור הדבר למה לתירוץ ב' של תוס' וגם דעת הרמב"ם לפי הסבר הנ"ל נקרא קום ועשה, כתב ה'קובץ שיעורים' [חלק ב' קונטרס דברי סופרים סי' ג' אות כ"ח]: "והטעם לזה נראה מהא דקיי"ל כל שיש בידו למחות ואינו מוחה נתפס בעון חבירו, וכיון דחבירו עובר על ידו בקו"ע, יש עליו ג"כ חומר האיסור של קו"ע, ואינו נדחה מפני כבודו אף שאינו עושה מעשה כלל".

עוד ביאור למה נקרא קום עשה כתב ה'קהילות יעקב' [ברכות סי' י'], "ויש להסביר באופן אחר קצת, והוא בדין זה שעבירה בשוא"ת נדחה מפני כה"ב. הלא התורה

היא שאמרה כן שיהיה אדם מבטל מצוה בשוא"ת בשביל כה"ב, ולגבי התורה אין נפק"מ אם ראובן עושה העבירה או שמעון, וכל שיש אצל אחד עבירה חמורה בקו"ע כבר היא עון אשר התורה אינה מתרת לדחותה בשביל כבוד הבריות".

ביאור 'הקהילות יעקב' שנחלקו בטעם החילוק בין קום עשה לשוא"ת

ועל גוף המחלוקת אם נקרא מה שחבירו עושה על ידו קום ועשה או שב ואל תעשה. כתב ה'קהילות יעקב' [ברכות סי' י'] לבאר על פי חקירה של ה'קובץ שיעורים' [חלק ב' קונטרס דברי סופרים סי' ג' אות כ"ז], "ואצתי צריך לברר בהא דמפלגין לענין כבוד הבריות בין קו"ע לשוא"ת מהו טעמו של חילוק זה, אם הטעם הוא מפני מדרגת חומר איסורן של קו"ע ושוא"ת, וא"כ צריך לפרש דקו"ע ושוא"ת הן בגוף האיסור. או שהטעם הוא דהמצות וכה"ב הן שני דברים שאין דוחין זל"ז וממילא שוא"ת עדיף. וא"כ הכל תלוי באיזה אופן עוברין על המצוה אם ע"י מעשה בידים או שיושב ואינו עושה כלום".

כתב ע"פ דברים אלו ה'קהילות יעקב' [הנ"ל], "ומשמע דבהא פליגי, דדעת הרמב"ם ז"ל הוא כמש"כ בשיטת התוס' דהא דשאני עבירה בקו"ע משוא"ת הוא משום דעבירה בקו"ע חמירה, ולכן כל שיש כאן עבירה חמורה דקו"ע לא נתנה בו התורה דין שתהא נדחה מפני כה"ב. ודעת הרא"ש ז"ל הוא דעבירה וכה"ב שקולין הן, וכששניהם מתנגדים זל"ז דינא הוא שאין א' דוחה את חבירו וממילא נשאר בשוא"ת. ולפ"ז גם אם אחר עושה בקו"ע מ"מ הלא הענינים שקולים הם, ורק דהעושה מעשה אסור לו המעשה דקו"ע אף שיש בזה כה"ב, משום דראוי להיות בכיו"ב שוא"ת כיון דשקולין הם. אבל אחרים שאינם עושים מעשה רק מניעת תוכחה, אצלם הוא איפכא שאינם רשאים לבזות חבירו בקו"ע כיון שהאיסור וכה"ב שקולין הם".

קושית ה'פרי יצחק' על ביאור האחרונים הנ"ל

על ההסבר של האחרונים בדעת הרא"ש שלא צריך להפריש חבירו בגלל שזה שב ואל תעשה, הקשה ה'פרי יצחק' [סי' כ"ו ד"ה ולכן] וז"ל: "והנה דאם אחד לבוש כלאים במזיד דצריך לפושטו אפילו בשוק, ואם אינו פושט חבירו קורעו מעליו וכמש"כ הרמב"ם. ובודאי אין לומר בזה דמ"מ לגבי הרואה הוי שוא"ת מה שלא יקרע מעליו ויהיה נדחה משום כ"ה. דדבר זה בטל הוא, ומשום דכיון דהלובש מחויב לפושטו ולא נדחה לגביה משום כ"ה ממילא גם חבירו קורעו מעליו.

"ולפ"ז ה"ה אם הוא לבוש שוגג, כיון דאיסור שוגג לא נדחה לגבי הלובש משום כ"ה ממילא חייב הרואה להודיע. ולפ"ז אינו ענין כלל למה שפלפלו התוס' בשבועות שם בהא דצריך להעיד באיסורא, וס"ל להתוס' בתי' הראשון דמה

שאינו מעיד הוי רק שוא"ת, והא דמעיד באיסור הוא משום דהוי רק גנאי קטן. והיינו משום דהתם כבוד הבריות הוא לגבי המעיד לענין עצם העדות דאין כבודו לילך ולהעיד, ולכך שפיר ס"ל להתוס' בתי' הראשון דאף היכא דעושין איסור על ידו בקום ועשה, מ"מ לגבי המעיד הרי לא יעבור רק בשוא"ת אם אינו מעיד, וכיון דאין כבודו להעיד נדחה בשוא"ת משום כ"ה שלו. ולכך הקשו התוס' שפיר, ותי' רק משום דהוי גנאי קטן. אולם הרואה לחבירו שהוא לבוש כלאים בשוגג דכ"ה הוא גבי הלושב, וכיון דאיסור שוגג של הלושב לא נדחה משום כ"ה ממילא צריך הרואה להודיעו. ולפ"ז שיטת הרמב"ם ניחא שפיר גם לפי תי' הראשון בתוס' שם, אף אי נימא דגם כשעושין איסור ע"י לא מקרי קו"ע אלא שוא"ת וכן"ל".

ב. ביאור ה'נודע ביהודה' שנחלקו האם הלושב בשוגג נקרא שב ואל תעשה

ביאור ה'נודע ביהודה' שנחלקו בלושב בשוגג אם נקרא קום עשה

עוד ביאור במחלוקת כתב ה'נודע ביהודה' [או"ח סי' ל"ה ד"ה והנה], "ובדין זה נחלקו הרמב"ם והרא"ש, הרמב"ם גורס בדברי רב יהודה המוצא כלאים בשוק ואינו גורס בבגדו, וקאי על המוצא על חבירו כלאים בשוק שמחויב לפשוט מעל חבירו. נמצא אף שלגבי המוצא מחשב זה שב ואל תעשה, מ"מ הואיל וגבי הלושב הוא קום עשה מחויב זה לפשוט מעליו. והרא"ש גורס המוצא כלאים בבגדו, וקאי על המוצא עצמו לבוש בכלאים בשוק שמחויב לפשוט, מפני שהוא עובר בקום עשה שהוא לבוש כלאים. ולכן פסק הרא"ש בהלכות כלאים שאם מוצא על חבירו כלאים בשוק, אם הלושב הוא שוגג לא מקרי לגביה קום עשה, ולגבי המוצא שרואה לבוש ושותק הוא שב ואל תעשה".

מבואר שנחלקו האם הלושב בשוגג נקרא שעובר בקום ועשה או בשב ואל תעשה.

ביאור ה'קהילות יעקב' למה לובש בשוגג לא נקרא קום עשה

לביאור הדעה שנקרא שעובר בשב ואל תעשה כתב ה'קהילות יעקב' [ברכות סי' י" בסופו]: "ויש להסביר הדבר עד"ז, דכל החומר שיש בקו"ע על שוא"ת, הוא משום שהחוטא בקו"ע הוא מרידה גדולה יותר מהחוטא בשוא"ת שאינו אלא נמנע מלקיים מה שנתחייב. וכ"ז במזיד אבל בשוגג שאינו בגדר מרידה רק שעצם הדבר הוא נגד מה שציוותה תורה, בזה י"ל דאין חילוק בזה בחומר העון מקו"ע לשוא"ת. ויש לפרש באופן אחר, שהרי אנוס פטור לגמרי ואנוסא כמאן דלא עבד, ורק שוגג מחויב חטאת דהו"ל שלא לשכוח א"נ הו"ל לברר, וזהו עיקר החטא

שלו במה שלא נזהר לזכור ולדעת את המעשה אשר יעשה, וזה הרי אינו אלא שוא"ת מה שלא נזהר שלא יבא לכלל שגגה. ונמצא שגם החוטא בשוגג בקו"ע יסוד חטאו הוא בגדר חטא דשוא"ת וכמשנ"ת וקצרת"י. ולפי זה מבואר שנחלקו הרמב"ם והרא"ש בסברות הנ"ל האם בגלל הסברות שכותב ה'קהילות יעקב' הנ"ל זה סיבה שיקרא שב ואל תעשה או לא.

ג. ביאור ה'ארצות החיים' שנחלקו בלא פושט כלליים בשוגג,

אם נקרא קום עשה

ביאור ה'ארצות החיים' שלא נקרא קום עשה בגלל שלא יודע שצריך לפשוט
עוד הסבר במחלוקת מבואר מתוך דברי ה'ארצות החיים' [ארץ יהודה סי' י"ג אות ב'], שכתב לבאר דעת הרא"ש שלא צריך להוריד את כללים מחבירו, וז"ל: "י"ל דשם שאני דהא חברו לבוש כללים ואינו עושה מעשה עתה רק מה ששוהא בכללים, ושהיה לא חשיב מעשה, אך ע"י שצריך לפשוט ואינו פושט חשבינן השהיה כמעשה. ממילא כשאין חברו מגיד לו ואינו יודע מאומה אינו צריך לפשוט כיון שא"י, וממילא לא הוה השהיה כמעשה".
מבואר מדבריו שהטעם שכללים במזיד נקרא מעשה, בגלל שצריך לפשוט ולא פושט.

וכדבריו כתב הריטב"א [מכות דכ"א ב' ד"ה אמר רב ביבי]: "ועוד הביאו ראיה מדאמרין במסכת ברכות המוצא כללים בבגדו פושטו אפילו בשוק, דלא אתי כבוד הבריות ודחי לאו דכללים. ואותבינן מדתניא והתעלמת פעמים שאתה מתעלם כגון זקן ואינו לפי כבודו, ופרקינן שב ואל תעשה שאני, כלומר הא דלבוש כללים פושטו ואפילו בשוק דהוי קום עשה. ואמאי דהא בכללים נמי שב ואל תפשוט בגדיך הוא, אלא ודאי ש"מ דכיון דיכול לפשוט ואינו פושט חשבינן ליה כאילו הוא לובשו עכשיו".

[ואפילו שנאמר בדעת הריטב"א שבשביל שהיה קום ועשה צריך גם את הלבשה כמו שכתב ב'אבני נזר' [או"ח סי' צ"ב], אבל צריך גם שיכול לפשוט ודו"ק].

דברי התוס' שנקרא קום עשה שבתחילה בא במעשה

ולהסביר את דעת הרמב"ם שגם כללים על חברו צריך להוריד, ולא אומרים הסברא הנ"ל שלא נחשב מעשה בגלל שלא צריך להוריד שלא יודע. אפשר להסביר ע"פ דברי התוס' בשבועות [י"ז א' ד"ה אן] שכתבו למה נקרא מעשה באופן אחר, וז"ל: "וחשיב שהיה כמעשה כיון בתחילת הלבשה ע"י מעשה".

מבואר שעצם זה שהתחלת הלבישה ע"י מעשה עושה שנקרא מעשה. ולכן סובר הרמב"ם שגם אם חבירו שוגג ואין עליו חיוב עכשיו להוריד, אבל עצם זה שהגיע עליו הכלאים ע"י מעשה, נקרא שעושה מעשה. לפי הנ"ל מבואר שהמחלוקת הרא"ש והרמב"ם תלויה בהבנת הדין למה כלאים נקרא מעשה, האם עצם זה שלבש ע"י מעשה, או זה שלא פושט מחשיב למעשה. וע' בזה בשאגת אריה' [החדשות ס' י"ב סד"ה אלא] שמדבר על זה.

ד. ביאור ה'ישועות יעקב' שנחלקו אם בעבירת לאו בשוגג צריך כפרה

ביאור ה'ישועות יעקב' שנחלק אם שוגג בחייב לאוין צריך כפרה

עוד הסבר במחלוקת הרמב"ם והרא"ש מבואר ב'ישועות יעקב' [או"ח סי' י"ג אות ג'] בסברת הרא"ש שכתב שעל חבירו אין צריך להפרישו, וז"ל: "והנה בענין השוגגין מצינו שחייבה תורה להביא קרבן, הרי דאף השוגגין צריכין כפרה. ואמנם היינו בדבר שחייבין על זדונו כרת או מיתת ב"ד, אבל חייבי לאוין אם עשו הדבר בשגגה אין חייבין עליו קרבן, דהיא גזירת הכתוב לחייב השוגג בדבר שזדונו כרת ולפטור בחייבי לאוין, וכיון שכן הדבר פשוט דדוקא בכלאים שהוא רק חייבי לאוין ושוגגין א"צ כפרה. ולשיטת החולקים על הרא"ש דס"ל דאף בכלאים מחויב חבירו להודיעו. נלע"ד דהיינו דוקא במל"ת, שמעשה הזה מתועב בעיני השם יתעלה, לכך כיון שהוא יודע שחבירו יגיע לכלל עבירת מל"ת, משא"כ בביטול מצות עשה". מבואר מדבריו שנחלקו הראשונים האם עבירה בלאוים שאין בו כרת בשוגג הוא עושה עבירה או לא.

דברי הרמב"ן שבשוגג בלאוים אין חטא

ולכארה בנידון זה מצאנו סתירה בדברי הרמב"ן, שהרמב"ן בויקרא [א' פסוק ב'] כתב: "ואולי בעבור שפירש הכתוב בחייבי מיתות ב"ד ובחייבי כריתות עונשן במזיד ובשוגג, ופירש דחייבי מיתה בידי שמים עונשן במזיד למיתה, ובחייבי לאוין למלקות, ולא פירש בהם שום עונש בשוגג. נראה להם לחכמים שכל העונש שבהם פרשו הכתוב, כי למה יפרש עונשן של אלו במזיד ובשוגג, ויפרש עונש האחרים במזיד ולא יפרש אותו בשוגג, ויאמר שיהא מחויב להביא בהן עולה. ולכן ראו שאין בחייבי מיתה בידי שמים ובחייבי מלקות אלא עונשן המפורש בהן במזיד, אבל בשוגג אין עליהם שום נשיאות חטא ואין צריכין רצוי כלל". מאידך ב'שער הגמול' כתב הרמב"ן [פ"א אות י"א], "הרי שאכל חלב בשוגג נקרא

חוטא שכן קראתו התורה בכל מקום ומהו חטאו, שלא נזהר בעצמו, ולא היה ירא וחרד על דברי המקום ב"ה שלא יאכל ולא יעשה דבר עד שיבדוק יפה יפה ויתגלה לו הדבר שהוא מותר וראוי לו לפי גזירותו של הקב"ה. ועל הדרך הזו הוא טעם חטא השגגה בכל התורה כולה. ועוד שכל דבר האסור מלכלך הנפש ומטמא אותה, דכתיב [ויקרא י"א מ"ג] ונטמתם בם, לפיכך נקרא השוגג חוטא". ולכאורה לטעם הראשון של הרמב"ן גם בעבירה שאין כרת זה חטא, על זה שלא נזהר להכשל. וכך משמע ב'נתיבות המשפט' [סי' רל"ג אות ג'], "ואפשר דאף דבאיסורי תורה אפילו אוכלן בשוגג צריך כפרה ותשובה להגין על היסורין. מ"מ באיסור דרבנן א"צ שום כפרה וכאילו לא עבר דמי". משמע שרק דרבנן לא צריך כפרה אבל כל דאורייתא צריך כפרה.

ה. ביאור ע"פ הב"ח שנחלקו אם אפרושי מאיסורא זה דאורייתא

דברי הב"ח בדעת הרא"ש שאפרושי מאיסורא זה דרבנן

עוד מהלך במחלוקת ראשונים מבואר ע"פ דברי הב"ח [יור"ד סי' ש"ג ד"ה כתב הרמב"ם] שהסביר את דעת הרא"ש, וז"ל: "אבל הרא"ש מפרש דוקא שהלבוש בעצמו מצאו, שהשתא הוי מזיד אם אינו פושטו צריך לפושטו אפילו בשוק. אבל אם הלבוש אינו יודע אין צריך לומר לו בשוק וכו', דכיון דאין חיוב אמירה זו אלא מדרבנן דאסמכוה אולפני עור לא תתן מכשול [ויקרא י"ט י"ג], גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה, ואין צריך לומר לו בשוק עד שיגיע לביתו". מבואר מדבריו שהדין אפרושי מאיסורא זה דין דרבנן, ולכן נדחה מפני כבוד הבריות אפילו אם האיסור בקום ועשה.

דברי ה'פרי יצחק' שלאפרושי מאיסורא זה דרבנן

וכדעת הב"ח שאפרושי מאיסורא זה דרבנן כתב ה'פרי יצחק' [ח"א סי' כ"ו ד"ה גם הנה], "נראה דעיקר החיוב מה שצריך להודיע לחבירו להפרישו מאיסור אין זה רק דרבנן, דמאיזה ענין יהיה חייב מה"ת להפריש לחבירו מאיסור, דמקרא דלפני עור לא תתן מכשול לא נלמד רק דאסור להכשיל לחבירו באיסור, אבל להודיע לחבירו להפרישו מן האיסור מנ"ל זה מה"ת. וכיון דא"צ להודיע לחבירו רק מדרבנן, לפ"ז א"צ לדון בזה שאינו מודיעו הוי שוא"ת, אלא משום דרבנן אף קו"ע נדחה מפני כבוד הבריות. אם לא דנאמר דחייב מה"ת להפריש לחבירו משום ליתא דמצות תוכחה וצ"ע".

דעת ה'שאגת אריה' שאפרושי מאיסורא מדאורייתא

אבל להסביר דעת הרמב"ם שכן צריך להפריש את חבירו. דעתו שלהפריש חבירו מאיסור זה דין דאורייתא. וכך סובר ה'שאגת אריה' [סי' נ"ח] "וכיון דמה"ת מחויב להפריש את חבירו מאיסורא משום כבוד הבריות לא דחינן ליה". וגם בכת"ס [יור"ד סי' פ"ג ד"ה ואחר] כתב, "ואם הרא"ש קאי בשוגג פשיטא שמצווה להפרישו כ"ש שלא יסייעוהו, ולא היה צריך לדון קו"ח דהרי בנדה ובהלכות כלאים סי' י"א מביא הרא"ש ירושלמי ברואה כלאים צריך להודיע. ועי"י נב"י קמא חאו"ח סימן ל"ה, ולדעתו דבר זה דאורייתא הוא מהוכח תוכח". ולפי ביאור זה נחלקו הרמב"ם והרא"ש האם להפריש חבירו מאיסור זה דאורייתא או דרבנן.

קושית ה'פרי יצחק' על הביאור הנ"ל

אבל גם על ביאור זה הקשה ה'פרי יצחק' [הנ"ל] למה לא צריך להודיע ולהפריש, הרי הכבוד הבריות נמצא אצל השני ולא אצלו עיין בסוף אות א' באריכות ודו"ק.

ו. ביאור ה'פרי יצחק' שנחלקו אם כבוד הבריות דוחה איסור שוגג

ביאור ה'פרי יצחק' בדעת הרא"ש שעבירה בשוגג קיל

עוד הסבר במחלוקת מבואר בדברי ה'פרי יצחק' [חלק א' סי' כ"ו ד"ה ולכן], וז"ל: "הנה לשיטת הרמב"ם אין חילוק בין אם עובר הל"ת במזיד או בשוגג, וכמו דאין כ"ה דוחה בקו"ע באיסור מזיד כן גם איסור שוגג אין נדחה משום כ"ה, דהא גם בשוגג עבירה היא ואין לעבור על איסור שוגג משום כ"ה. אלא דעל העובר בשוגג גופיה אין מה לדון כלל דכיון שאינו יודע מה יעשה, אבל לגבי אחר שרואה לחבירו שהוא לבוש כלאים בשוגג מחויב להודיעו ולהפרישו מאיסור דאורייתא בשוגג אף במקום כ"ה, כיון דאין כ"ה דוחה איסור ל"ת בשוגג לגבי הלוכש ממילא צריך הרואה להודיעו להפרישו מאיסור.

"אולם בשיטת הרא"ש נראה דס"ל להרא"ש דנהי דקי"ל דכבוד הבריות אין דוחה ל"ת שבתורה בקום ועשה היינו דוקא באיסור מזיד, אבל איסור שוגג קיל ממזיד, ויש בכח כ"ה לדחות ל"ת באיסור שוגג. ואפשר דהטעם הוא משום דמבואר בברכות שם הטעם דפושטו אפילו בשוק, משום דכל מקום שיש חילול ה' אין חולקין כבוד לרב. וח"ה מקרי דוקא במזיד, אבל עבירה בשוגג נדחה משום כ"ה. וחלול ה' דהכא אין פירושו בפרהסיא, כ"א האיסור עצמו מקרי ח"ה, עי' בשו"ת נו"ב שם והיינו מזיד דוקא" עכ"ל.

דברי ה'נודע ביהודה' שחילול ה' זה לאו דווקא בפרהסיא

וביאור דברי ה'פרי יצחק' בדעת הרא"ש שחילול ה' זה דוקא במזיד. דהנה ה'נודע ביהודה' [בסי' ל"ה ד"ה ועדיין] כתב, "הא דפסק בלובש כלאים שפושט מעל חבירו אפילו בשוק, כלאים בשוק שאני שכל הרואה יראה בעיניו שזה לבוש כלאים. אף שהלובש שוגג מ"מ הכל רואים שהוא לבוש כלאים, ואין הכל יודעים שהוא שוגג ויש כאן חילול השם, ולכן אין חולקין כבוד. וכן דייק לישנא דרב יהודה אמר רב שם בברכות ד' כ"א המוצא כלאים וכו' מ"ט אין חכמה ואין תבונה ואין עצה נגד ה', כל מקום שיש חילול השם אין חולקין כבוד לרב. הרי דוקא במקום שיש חילול השם, ועל זה הוא דמסיק לחלק בין קום עשה לשב וא"ת. אבל במקום דלא שייך חילול השם אפילו בקום עשה חולקין כבוד, ואמרינן גדול כבוד הבריות לדחות ל"ת שבתורה אפילו בקום עשה. אומר אני דהא ליתא דעבירות העבירה מה שנעשה האיסור קורא רב יהודה חילול השם, בין אם ירבו הרואים ובין לא" עכ"ל. ע"ש שהוכיח כן.

מבואר מדברי ה'נודע ביהודה' שהיה לו הו"א שחילול השם זה דוקא בפרהסיא, והוכיח שזה אינו אלא עצם העבירה זה חילול השם. ועל זה כתב ה'פרי יצחק' שאפשר לומר שחילול השם זה דוקא במזיד שאז על ידי המרידה כביכול מחלל את השם, אבל בשוגג אין חילול השם.

נמצא לפי ה'פרי יצחק' שנחלקו הרמב"ם והרא"ש האם גם בשוגג יש חילול השם שלא דוחה בקום ועשה, או דוקא במזיד אבל שוגג דוחה גם בקום ועשה.

סימן ד

שייך לסימן יא

מחלוקת הפוסקים אם אפשר להוציא חברו בחצי ברכה

מחלוקת אחרונים במוציא חברו בחצי ברכה

ישנה מחלוקת האם אפשר לצאת מחבירו בחצי ברכה, שחבירו יברך את כל הברכה והשומע ישמע רק חצי מהברכה האם יצא יד"ח. שבמ"ב [סי' קכ"ד ב'שער הציון' אות מ"ז] משמע שאפשר, אבל החזו"א [סי' כ"ט אות ו'] כתב שאי אפשר. בהאי ענין של לצאת חצי בשמיעה וחצי באמירה יש הרבה ראיות לכאן ולכאן [חלק מהראיות אפשר לדחות].

א. ראיות לצד שאפשר להוציא בחצי ברכה

א. הגמ' בסוכה [דף ל"ח ע"ב]: "הוא אומר ברוך הבא והן אומרים בשם ה', מכאן לשומע כעונה". ע' בהר צבי [או"ח סי' ס'].
 ב. בירושלמי [סוכה פ"ג הלכה י'] "בעון קומי ר' חייא בר בא מנין אם שמע ולא ענה יצא, אמר לון מן מה דאנן חמיין רבניין רברבייא קיימיין בציבורא ואילין אמרין ברוך הבא ואילין אמרין בשם ה' ואלו ואלו יוצאין ידי חובתן". וכתב ב'קרבן העדה',

"גדול הדור שעומדין אצל הציבור ושמעין שקצת מהציבור אומרים ברוך הבא ואחרים שותקין ושומעין מה שאלו אומרים, ואח"כ אומרים בשם ה' ושותקין הראשונים, והראשונים וגם האחרונים יוצאין בקריאה זו, אע"ג שאלו לא אמרו רישא דקרא ואלו לא אמרו סיפא דקרא. שמעין מנייה דהשומע ולא ענה יצא". ע' בהר צבי [או"ח סי' ס'].
 ג. ברבינו יונה [ברכות דף לה. בד"ה לא יזרוק]. "א"נ כגון שלא נפטר עדין מחיוב הברכה, ורוצה עכשיו לפטור עצמו בעניית אמן, צריך שבשעה שיגיע החזן לחתימת הברכה שלא יזכיר אותה עמו, שאם יאמר הברכה עם החזן ויאמר אמן אחר שיסיים אותה החזן הוה ליה כעונה אמן אחר ברכותיו".

וכתב הקה"י [ברכות סי' א], "משמע דעכ"פ יד"ח יצא אלא דעביד איסורא שענה אמן אחר ברכתו. והרי מיירי שכל הברכה כולה לא אמר עם החזן רק החתימה, דהא קאי אדבריו דלעיל שמיירי שבא לצאת יד"ח בשמיעה מהחזן. א"כ מבואר מזה בדעת התר"י ז"ל הוא שיכול לשמוע חלק מהברכה ומקצתה יאמר בעצמו ויוצא בזה יד"ח" [בשם פותח דברים].

ד. כתב הטור [ס' נ"ט], "כתב אדני אבי ז"ל בתשובה, ברכת יוצר אור בערבית אני אומר עם שליח ציבור בנחת, כי אין אדם יכול לכוין תדיר עם שליח ציבור בשתיקה". וכתב הב"י, "וכבר היה אפשר לו לעשות בדרך אחרת, שיאמר עם החזן תיבה בתיבה עד שיגיע לחתימה, ואז ישתוק ויענה אחר חתימת החזן אמן". ע' ב'שומע ומשמיע' [ס' ל"ו].

ה. כתב רעק"א [ברכות דכ"ע ב"ד"ה ובהגהת], "וי"ל דס"ל דזהו ודאי דאין נשים חייבות בהזכרת ברית ותורה, אלא דהאיבעיה אם מכח זה פטורים מכל בהמ"ז, או דמ"מ חייבות לברך מה"ת בלי הזכרת ברית. ומה שאמר נ"מ לאפוקי רבים יד"ת, היינו דהרבים יאמרו ברית ותורה בעצמם, ושאר הבהמ"ז יהיו יוצאים בשמיעה מהנשים". ע' בחזו"א [או"ח - כ"ח ו'].

ו. ב'אשל אברהם' [ס' תצ"ב], "צויתי שיברך ברכת התורה הק' וברכת השחר לפני העמוד מי שלא ניעור כל ליל שבועות ויכוון לפטור הנעורים. אך האיש שעמד לפני העמוד אמר במהירות ואני עניתי אחריו בפי כל התיבות שאינן שמות ק'. וכמו שכתוב בשו"ע הק' שיש לחוש שמא אינו שומע איזה תיבה או אות או מסיח דעת באמצע מלשמוע, ועל ידי הברכות שחיובם ודאי ואחר מוציא ידי חובתו נכון לענות כולם, וכברכת המזון בזימון דידן. והברכות שחיובן ספק יש לענות תיבות שאין שמות ק' וכן"ל". ע' ב'שיח השדה' [ברכת ד' ס' ד' אות ג'].

ז. בספר 'יש נוחלין' [פרק ראשון בהגהה ג'] כתב, "לשון ספר חסידים [ס' י"ח] אם לא התפלל בכונה כשהתפלל בלחש, יכוון לבו כשהשליח צבור מתפלל, ויאמר כל תיבה ותיבה עמו עד כאן. והנה מאחר שכתבו הפוסקים שהאידינא אין חוזרין בשביל חסרון הכונה, נראה לי שלא יאמר עמו חתימות הברכות, רק יכוין לבו וישמע אותן משליח צבור. ואין סברא כלל שיהא דוקא או כלו בשמיעה או כלו באמירה". ע' "שיח השדה" [הנ"ל].

ח. ב'פתח הדביר' [ס' רע"ג אות ד'], "נחזי אנן בהא דנהגין באמירת קידוש היום בשבתות וי"ט, שאחד מבני הבית נוטל הכוס בידו והוא מברך ברכת היין. ומתחיל לברך ברכת קידוש היום פתיחת הברכה הוא לבדו, וכל הזכרים העומדים שם אומרים עמו אמצע כל הברכה בקול רם עד שמגיע לחתימתה, והוא חותם הברכה לבדו, ועונין אחריו אמן". ע' בכל דבריו שהצדיק המנהג.

ט. כתב ב'פנים מאירות' [תשובה נ"ז], "וא"כ בדורותינו, בשביל שאי אפשר לכוון, שכל אחד מברך בלחש פרח זימון מנייהו ונפל ברכת הזימן בבירא. ופשיטא שלא יפה הם עושין המסובין שמברכין בקול רם עם המברך, שכמעט שלא נשמע קול המברך. ואני אומר שזה יותר טוב שבתחילת הברכה ובסופה ישתוק ויכוון לברכת המברך, דזה בקל יכול לכוון. ומעיקרא מחינן ליה במפרזפתא דנפחא עד דמכוון

דעתיה, ובאמצע הברכה שהברכה ארוכה, יאמר מלה במלה בלחש עם המברך כדי שלא יסיח דעתו. ובזה יוצא אליבא דכ"ע, מקיים מצות ברכת הזימון כתקנה". י. המ"ב [סי' קכ"ב ס"ק מ"א], "והאידנא שנוהגין איזה חזנים לומר המודים בתחלתו בלחש, לא יוכל לצאת תפלתו על ידי השליח צבור". וכתב ב'שער הציון' [אות מ"ז]: "ואפשר דיאמר אלו התבות בלחש בפני עצמו, דומיא דמקל הפרי מגדים [סי' תר"צ א"א סק"ז] לענין מגלה לומר בעצמו איזה תבות בעל פה בלחש, שלא שמע אותן מפי השליח צבור".

יא. המ"ב [סי' קפ"ג ס"ק כ"ו], "ותלוי בזה דאם לא גמר המברך עדין את הברכה, חוזרין המסבין ומברכין בעצמן ממקום שפסקו לשמע לדברי המברך". יב. כתב המ"ב [סי' תרפ"ט ס"ק ה'], "ודע דמי שכבדו אזניו או שהוא רחוק מן הבימה ואינו יכול לשמע היטב מן הקורא, יזהר לקרות לעצמו ממגילה כשרה, או על כל פנים יאחז חמש והתבות שיחסר לו יאמר תכף מן החמש".

ב. ראיות לצד שאי אפשר להוציא בחצי ברכה

עד כאן מבואר השיטות שכן יוצאים חצי בשמיעה חצי באמירה, מכאן ואילך ראיות שלא יוצא חצי בשמיעה וחצי באמירה.

א. כתב התוס' בברכות [דף מ"ו ע"א בד"ה ולמאן], "לכן נראה פירוש רב אלפס, דקאי אבני אדם, והכי קאמר ברכת זמון בשנים ושלשה בני אדם היכא שכל אחד אינו יודע כי אם ברכה אחת למאן דאמר שנים ושלשה קא סבר עד הזן, כלומר ברכת הזמון עד הזן שמברך עד סוף הזן דכולה כברכה אחת של זמון היא. ולהכי קאמר שנים או שלשה, כלומר לפעמים נשלמה בשנים והוא הדין באחד, אבל נקט שנים לרבותא, ופעמים בשלשה בני אדם שאחד יברך עד הזן והשני נודה לך והשלישי עד בונה ירושלים, אבל חצאין אין לברך אם האחד אינו יודע כי אם החצי ברכה".

וכתב ה'מאירי' [שם]: "והדבר ידוע שברכה אחת אינה נחלקת לשנים, וכמו שאמרו מהיכן הוא מתחיל, מתחילת ברכה שטעה זה ולא מאמצע ברכה".

ב. כתוב במשנה [ברכות דף ל"ד ע"א], "העובר לפני התיבה וטעה, יעבור אחר תחתיו ולא יהא סרבן באותה שעה. מהיכן הוא מתחיל, מתחלת הברכה שטעה זה".

וכתב המאירי [שם], "ולא באמצע ברכה שאין ברכה אחת נחלקת לשנים". וכתב בחידושי הרא"ה [שם] "פי' ולא באמצע ברכה שאין ברכה אחת נחלקת לשני בני אדם, כלומר לשמוע אותה בשניהם ולהפטר על ידם, כדמוכח לקמן בכיצד מברכין [צ"ל ג' שאכלו], וכדמפרש התם בס"ד".

ג. כתב בשו"ת 'רב פעלים' [חלק א' שאלה י'], "ועוד תמיהא לי בדברי הגאון רע"א ז"ל, מה שהעלה להלכה שהיא תאמר נוסח הקידוש עם הקטן בלי פתיחה וחתימה, דהנה בזה יש לפקפק חדא דלא מצינו ענין כזה שקצת הברכה יוצאין בה באמירה וקצתה בשמיעה. ואדרבה מצינו בש"ע סוף סי' קצ"ב הלכה פסוקה להפך, דאיתא התם אם אחד יודע חצי הברכה ואחד חצי השני, אין ברכה אחת מתחלקת לשנים. ומקור זה בתוספות בברכות דף מו, ועיין בסי' הלבוש ובש"ע של ר"ז ז"ל, והרי התם קאמר הכי אפילו על ברכה שניה ושלישית שאין בה שם ומלכות בתחילתם, ועכ"ז לא אריך למעבד הכי לצאת י"ח הברכה חציה בקריאה וחציה בשמיעה. ולכן איך כאן אמצע הברכה תהיה בקריאה, ופתיחה וחתימה בשמיעה, דאע"ג דהמקדש אומר כל הברכה כולה".

ד. ב"ד אליהו' [לרבי אליהו רגולר זצ"ל, חלק ב' עמוד י"ח ע"א], "אלא עדיין קשה לי על תירוץ התוס' שכתבו בטעמא משום דנשים ליתנהו לא בברית ולא בתורה, דא"כ אפילו אי נימא נשים בבה"מ דאורייתא איך יוציאו את האנשים. ודוחק מאד לומר שברית ותורה האשה תאמר, והאנשים יאמרו בפיהם ממש, מה שהיא אומרת לפניהם, וכל הבהמ"ז יצאו האנשים בשמיעתם מהאשה. ועוד יש לעיין בש"ע [סי' קצ"ב], דאם אחד יודע רק חצי ברכה הראשונה והשני יודע חצי האחרונה, א"א שיוציא אחד את חבירו בחצי ברכתו שיודע. אלמא שאין ברכה אחת מתחלקת בשנים לומר חצי בשמיעה וחצי באמירה. ואולי ה"נ כן הוא, דא"א שיצא מקצת ברכה של ברכת הארץ בשמיעה, ומקצת באמירה, ודוחק לחלק ביניהם".

ה. החזו"א [סי' כ"ט אות ו'], "כתב הגרעק"א דאם קטן מקדש לאשה והוא בן י"ג שנה וספק הביא ב"ש דמדאורייתא לא סמכינן אחזקה דרבא, וצריך שתענה האשה אחריו וכמ"ש המ"א. לא תאמר הפתיחה והחתימה דכיון דיוצאת ממנו הוי ברכתה לבטלה, אלא שתענה אמצעית הברכה ובזה יוצאת מה"ת. ומבואר בדבריו ז"ל דשפיר נפיק בשמיעת חצי ברכה, והשאר גומר בעצמו. וצ"ע בגמ' ברכות מ"ו א' בה"מ דדי ובג', והסכימו הפוסקים לדעת הרי"ף דאם אין אחד יודע ברכה שלמה אין מחלקין ברכה אחת לשנים, וכמש"כ לקמן ס' ל' ס"ק ב' וג' צ"ע".

ג. פסק החזו"א בדין השלים מילים שלא שמע בקידוש

דברי ה'נחלת אליהו' בשם החזו"א בענין חצי ברכה

לסיום הענין מובא דבר מענין בספר 'נחלת אליהו' [לר' אליהו דושניצר זצ"ל בעמוד שט"ז אות נ"ג], "שאלה: אם לא שמע איזה תיבות מהש"ץ של הבדלה, ואמר בעצמו

התיבות אלו ברחוק מן הכוס אם חשיב הבדלה על הכוס או לא. זה שאלתי מהגה"צ בעל חזון איש, ואמר דבכה"ג לא חשיב על הכוס משום דהיה מיוחד לכוס של שליח צבור ולא ליחידים, ועוד יש חסרון בזה משום דשומע כעונה היינו דוקא כל הברכה בשמיעה, אבל מקצתו בשמיעה ומקצתו בדבור לא מהני". על הענין השני שאמר ה'חזון איש', שחציו בדיבור וחציו בשמיעה לא יוצא, הוא לשיטתו כמובא לעיל שכתב בספרו שלא יוצא. אבל לפי המ"ב שכתב פעמים שחציו בדיבור וחציו בשמיעה יוצא, אז גם פה יצא.

מחלוקת אחרונים לצאת בקידוש בכוס שביד אחר

ועל הענין הראשון שכותב, שלא יוצא באמירת קידוש על הכוס המונח ביד חבריו, לשטתו בספרו 'חזון איש' [ס' כ"ט אות ג'], "ולפי פי' זה בתוס' פסחים, נראה שאם שנים מברכים על כוס אחד, ודאי לא קיימו מצות על הכוס. וה"ט או שאין יכול לצאת כשהכוס ביד חברו, או שאין שנים מברכין על כוס אחד, וכ"מ בשו"ת רע"א ס' ז' ועי' בס' מ"ב ס' רע"א בבה"ל".

אבל המ"ב [ס' רע"א בסוף ביה"ל ד"ה מיד], "ומה שכתבתי עוד דאפילו יאמר עם הקטן מלה במלה גם כן אין כדאי הוא משום דהלא כיון שאינו יוצא בהקדוש כלל צריך להיות כוס לפניו, ואפשר לומר דכיון שהוא סומך ברעיונו על הכוס שעומד לפני התינוק די בזה. וכעין זה שכתב בשערי תשובה לקמן בסימן רצ"ו בשם הגהות יש נוחלין עין שם דגם שם אינו מכון לצאת בברכתו ומאי מגרע לן בעניננו שהוא קטן. אבל מדברי התוספת שבת בסימן זה משמע שכל שלא הגיע ל"ג שנה אינו מועיל אפילו אם יאמר עמו מלה במלה. ובתשובת הגרעק"א [ס' ז'] שאביא בסמוך משמע שאינו סובר כל עיקר דברי השערי תשובה בשם הגהות יש נוחלין הנ"ל, ולכן כתבתי דנכון למנע אפילו באפן זה". מבואר שנחלקו בזה הפוסקים, אם אפשר לצאת קידוש בכוס שביד חברו.

דברי המג"א בקידוש של קטן

והיסוד שעליו בנוי המחלוקת הנ"ל, זה במ"א [ס' רע"א שס"ק ב'] שכתב: "ופשוט שקטן אינו מוציא האשה. ועוד נראה לי דאפילו בן י"ג שנה, חיישינן שמא לא הביא ב' שערות. דבמילי דאורייתא לא סמכינן אחזקה שהביא ב' שערות עד שיתמלא זקנו, כמו שכתוב בחו"מ ס' ל"ה לכן תקדש האשה לעצמה, ועיין מה שכתבתי ריש סימן קצ"ג". ושם כתב שטוב שהאשה תאמר עם המברך מלה במלה, אז גם כאן האשה תאמר מלה במלה עם הקטן ותצא בזה.

ביאור רעק"א במ"א

וכתב הגרע"א [בשו"ת סי' ז'] על דברי המ"א, "אולם עודני נבון דלכאורה כיון דמברכת לעצמה לא שייך לומר דיוצאת ג"כ בשמיעה, דאם באת לומר דיוצאת בשמיעה דשומע כעונה א"כ ברכתה שבפיה לבטלה. ובההיא דסי' קצ"ג באמת י"ל דאומרת עם המקדש נוסח אמצעית הברכה, אבל הפתיחה והחתימה יוצאת בשמיעתה, דהמעט הזה מבינה בלה"ק. אבל לענין הקידוש שמקדש זה בן י"ג שנים, דכיון דחישנין שמא לא הביא ב"ש אינו מוציא אותה, וצריכה לצאת באמירתה עמו, ע"כ צריך שתברך גם הפתיחה והחתימה. א"כ אם באמת הביא ב"ש והיא רוצה לצאת בשמיעתה ממנו כדי שיהיה קידוש על הכוס, מה שמברכת לעצמה הוי לבטלה. ואולי יש לומר דגם בזה אומרת לעצמה רק נוסח הקידוש בלי פתיחה וחתימה ומדאורייתא יוצאת בזה, ולגבי דרבנן סמכינן שהביא ב"ש ויצאת בשמיעתה" עכ"ל. מבואר ברעק"א שהיה פשוט לו שאי אפשר לצאת בכוס שביד חברו, שאם אפשר לצאת לק"מ, שהאשה מברכת על כוס שביד הקטן. ולכן נדחק שהאשה אומרת את אמצע הברכה ויוצאת את הפתיחה וחתימה מהקטן.

ביאור הרב פעלים' במג"א

בשו"ת "רב פעלים" [חלק א' תשובה י'] כתב להסביר דברי המ"א כפשטותם, "ולי אנא עבדא נראה בס"ד, דכונת המג"א הוא, שתאמר מלה במלה עם המקדש מתחלה ועד סוף גם הפתיחה והחתימה, והנה היא יוצאת י"ח באמירתה דוקא, ולא בשמיעתה. ומה שפלפל הגאון ועשה מן פלפולו הכרח לדבריו, נראה לי פשוט דאין מכל זה הכרח כלל, דבאמת היא אינה צריכה לזה המקדש כלל, כיון דאומרת הברכה כולה והיין לפניו בכוס שביד זה המקדש, וה"ז חשיב שפיר קדשה על היין כתקנת חז"ל. דאע"ג שצריך המקדש לאחז הכוס בידו, אין זה אלא לכתחילה, ובדיעבד אפילו שלא אחוז בידו אלא לפניו יצא י"ח קדוש על היין. וכ"כ להדיא הגאון רבינו זלמן בש"ע ס' רע"א סעיף כח, וכן ראיתי להגאון חיד"א ז"ל בברכי יוסף [סי' רצ"ה אות ד'], בשם מהר"י זיין ז"ל, דלכתחילה צריך לאחוז הכוס ביד, אבל בדיעבד סגי ברואהו ביד אחרים". וע' בכל זה ב'שלמי תודה' [פורים ס' י"ט].

סימן ה

שייך לסימן יג

שומע כעונה זה לצאת בשמיעה או לציבור בדיבור

ספק החזו"א בשומע כעונה אם יוצא בשמיעה או בדיבור חבירו

כתב החזו"א [או"ח ס' כ"ט אות א' וג'], וז"ל: "הא דאמרינן שומע כעונה אי פירוש שיוצא במעשה השמיעה לחוד והשמיעה היתה נחשבת כאחד ממנו הדיבור. או שמתחיל אליו גם הדיבור של המשמיע ע"י שמיעה ויוצא ידי חובה בשיתוף השמיעה והדיבור של חבירו, שענין שומע כעונה הוא התאחדות השומע והמשמיע זה בדיבור וזה בשמיעה עד שמתחיל גם הדיבור למצות השומע" עכ"ל.

מבואר שנסתפק החזו"א האם שומע כעונה הביאור שיוצא בעצם השמיעה שזה ממני הדיבור, או שיוצא בדיבורו של חבירו כעין שליחות.

א. מחלוקת ראשונים בשומע קדושה באמצע שמו"ע אם מפסיק לשמוע

מחלוקת ראשונים בעומד בשמ"ע אם ישתוק לשמוע קדושה

כתב תוס' [ברכות דף כ"א ע"ב בד"ה עד שלא הגיע], וז"ל: "וכתב רש"י בסוכה פרק לולב הגזול דאדם המתפלל ושמע מפי החזן קדיש או קדושה, אינו יכול להפסיק ולענות עם הציבור, אלא ישתוק וימתין מעט דשומע כעונה. ור"ת ור"י היו אומרים דאדרבה אי שומע כעונה הוי הפסקה אם שותק, ומ"מ נהגו העם לשתוק ולשמוע וגדול המנהג" עכ"ל.

מבואר שנחלקו הראשונים האם אדם באמצע שמונה עשרה שלא יכול לענות קדושה וקדיש, האם ישתוק וישמע מהש"ץ ויצא בשומע כעונה, או שימשיך בתפילתו מבלי לצאת מהש"ץ בגלל שזה הפסק.

ביאור ה'משנת יעבץ' שנחלקו אם שומע כעונה יוצא בשמיעה

וצריך להבין במה תלוי המחלוקת, האם שומע כעונה זה הפסק או לא. וכתב ב'משנת יעבץ' [סי' כ'] וז"ל: "ואשר נראה לומר בביאור מחלוקת זו, דרש"י וסייעתו סברי דשומע כעונה לא הוי כעונה ממש ואין על שמיעתו תורת דיבור, אלא דשומע כעונה הוא היינו שהשומע מצטרף לעונה והוא יוצא בשמיעתו ע"י המברך שמוציא את השומע, אבל אין השומע כמברך בעצמו. ולפ"ז שפיר כתב רש"י דאדם המתפלל ושמע מפי החזן קדיש או קדושה אינו יכול להפסיק ולענות עם הציבור, אלא ישתוק וימתין מעט דשומע כעונה, ואין זה הפסקה בתפילתו שהרי שומע כעונה לא הוי כעונה ממש אלא שהמברך מוציא את השומע, אבל השומע לא הוי כמברך בעצמו, ולכן לא הוי הפסקה בתפילתו, אע"פ שהוא יוצא מדין שומע כעונה. אולם ר"ת ור"י סוברים דשומע כעונה הוא כעונה ממש, והיינו שיש תורת דיבור על שמיעתו והרי הוא כמברך בעצמו. ואשר ע"כ כתבו דאדרבה אם הוא שותק בתוך התפילה, והוא יוצא מדין שומע כעונה הרי זה הפסקה בתפלתו" עכ"ל.

ביאור אחר בפלוגתתם ע"פ ה'קהילות יעקב'

אבל אפשר שלכו"ע בשומע כעונה יוצאים בעצם השמיעה, ואפילו הכי אפשר לומר שלא נחשב הפסק.

ה'קהילות יעקב' [ברכות ס' י"ב] כתב וז"ל: "ולכאורה היה נראה דדוקא דיבור בפיו הוי הפסק לתפילה שמתפלל בפיו, אבל דיבור שע"י הרהור נהי דנחשב כמדבר מ"מ לא בפיו מדבר אלא בלב, ואין זה הפסק לדיבור התפילה שבפה. וכה"ג היה נראה דגם להסוברים דכתיבה כדיבור דמי, מ"מ כשיכתוב באמצע תפלתו איזו דברים לא יהא נדון כמפסיק שיחזור לראש, דנהי דכתיבה כדיבור דמי מ"מ אינו מדבר בפיו אלא בידו, ודיבור שע"י יד לא חשיב הפסק לדיבור פה.

"אך נראה לכאורה דדבר זה במחלוקת שנויה, דהנה התוס' כתבו בשם רש"י ז"ל בסוכה דהשומע קדיש או קדושה באמצע שמ"ע ישתוק ויכוון לצאת דשומע כעונה. ור"ת ז"ל ור"י ז"ל כתבו דאם נאמר דשומע כעונה א"כ הוי הפסק לתפלתו, ומ"מ המנהג הוא כרש"י ז"ל וגדול כח המנהג עכ"ד התוס'. ולכאורה בהכי פליגי דרש"י ז"ל סובר דלא נחשב הפסק לדיבור פיו אלא כשמעשה ההפסק הוא ג"כ בפיו, ולכן אע"פ דשומע כעונה אין זה הפסק לתפלתו. ודעת החולקים הוא דבכל גווני חשיב הפסק כיון שהגברא נחשב מדבר באמצע תפלתו" עכ"ל.

מבואר מדבריו שאפילו שנאמר שהשמיעה זה ממניי הדיבור, אבל אפשר לומר שלא חשיב הפסק לדיבור של שמונה עשרה. ואף שהשמיעה זה ממניי הדיבור, אבל דיבור חזק יותר משמיעה, לכן לא חשיב הפסק.

עוד ביאור בדעת רש"י ע"פ רבינו יונה'

אבל אפשר לומר בדעת רש"י עוד סברא, שאפילו ששמיעה זה ממיני הדיבור אפילו הכי לא חשיב הפסק ע"פ דברי רבינו יונה [ברכות דף י"ג ע"ב בד"ה יש שמקשים] וז"ל: "ונחלקו המפרשים אם שותק בשעת התפילה בשעת עניית הקדיש אם לא. יש מפרשים שאינו שותק כלל דהא קי"ל שומע כעונה ואשתכח דהוי הפסקה כמו אם היה עונה, וזו היא דעת רבינו יעקב ז"ל. אבל רבינו האי גאון וסיעתו ורי"ף ז"ל אמרו ששותק, דכי אמרין שומע כעונה והוי הפסקה דוקא בדברים אחרים, אבל בזה שהוא שבחו של מקום לא דיינינן ליה הפסקה ושרי. ודבר זה שתלוי בעמודי עולם אין לנו כח להכריע ביניהם, ודעבד כמו עבד ודעבד כמו עבד ובלבד שיכון לבו לשמים מפי מורי הרב נרו" עכ"ל.

ביאור השיטה של רש"י לפי דבריו הוא, שלא חשיב הפסק, בגלל שעונה לשבחו של מקום והוא כחלק מהתפילה. אבל אם היה עונה לדברים שהם לא שבחו של מקום היה חשיב הפסק.

ויש להבין אם כן מדוע לא יענה בפיו ממש, אם לא חשיב הפסק בגלל שעוסק בשבחו של מקום. אך מזה שכתבו שישתוק לקדושה ולא כתבו שיענה משמע שאסור לענות וצ"ב.

ב. מחלוקת ראשונים האם בעל קרי שמותר בהרהור מותר בשומע כעונה

דעת התוס' שבעל קרי מותר בהרהור ולא בשומע כעונה

כתוב בברכות [דף כ' ע"ב] 'במשנה' - "בעל קרי מהרהר בלבו, ואינו מברך לא לפניה ולא לאחריה". ובגמ' כתוב "אמר רבינא זאת אומרת הרהור כדיבור דמי, דאי סלקא דעתך לאו כדיבור דמי למה מהרהר. אלא מאי הרהור כדיבור דמי יוציא בשפתיו כדאשכחן בסיני" עכ"ל.

וכתב התוס' [ד"ה כדאשכחן בסיני], "פירוש אף ע"ג כדבור דמי לענין שיצא, מ"מ לא כדיבור דמי לענין שיהא בעל קרי אסור להרהר. כדאשכחן בסיני דהיה שם דיבור והיו צריכין לטבול ואע"פ שהיו שותקין שומע כעונה" עכ"ל. מבואר בתוס' שבעל קרי אפילו שמותר בהרהור, אבל בשומע כעונה אסור וחשיב דיבור.

דעת הריטב"א שגם שומע כעונה מותר בבעל קרי

אבל הריטב"א ביאר [ברכות שם] ביאור אחר בגמ', וז"ל: "אלא מאי הרהור כדיבור דמי יוציא בשפתיו, כיון דהרהור ודיבור דינם שווה. ומשני כדאשכחן בסיני, כלומר אע"פ שיוצא מקריאת ק"ש בהרהור כמו בדיבור, אפ"ה לענין טהרה אין דינם שווה, שלא נחוש אלא לדיבור דוקא, שכן מצינו בסיני שהזהרן על אשה ואי אפשר שלא יהיו שם בעלי קריין, ולא נאסר אלא הדיבור כדילפינן מדכתיב והדעתם לבניך וסמך ליה יום אשר עמדת לפני ה' אלקיך, והידיעה אי אפשר אלא בדיבור, וכי היכי דהתם לא הזכיר בטהרה אלא לענין הדיבור, ה"נ לא נחוש אלא לדיבור אבל הרהור מותר. דהתם נמי כיון שכולם היו במעמד הר סיני אי אפשר בלא הרהור" עכ"ל.

מבואר שבמעמד הר סיני היו בעלי קרין, ואפילו הכי שמעו את מעמד הר סיני. מכאן שהרהור מותר בדברי תורה. ולכאורה הרי היו שם שומע כעונה שזה כמו דיבור, והיות שדיבור אסור אז איך שמעו בהר סיני. לכאורה רואים בריטב"א שרק דיבור ממש אסור, אבל שומע כעונה זה כמו הרהור ומותר לבעל קרי. דלא כתוס' שלמד שבמעמד הר סיני לא היו בעלי קרין, ואפילו שהרהור מותר, אבל דיבור אסור, ושומע כעונה אסור כמו דיבור.

ביאור ה'שיח השדה' שנחלקו בגדר שומע כעונה

וצריך להבין במאי פליגי אם שומע כעונה אסור בבעל קרי או מותר, וכתב ב'שיח השדה' [חלק ג' על ברכות כ' ע"ב], וז"ל: "גם י"ל דמחלוקת תוס' ורנ"ג [והריטב"א] תליא בפלוגתא של החזו"א והבית הלוי, ע' קה"י ברכות ס' י"ג" עכ"ל. וביאור דבריו שאם השמיעה ממני הדיבור ויוצא בשמיעה עצמה, אז כמו שדיבור אסור לבעל קרי אז גם שמיעה אסור. אבל אם שומע כעונה מתייחס אליו דיבורו של חברו אז לא נקרא שהוא עצמו קרא, ולכן מותר לבעל קרי לשמוע.

ביאור אחר בדעת הריטב"א

ואפשר לכו"ע שומע כעונה זה לצאת בשמיעה עצמה והיא ממני הדיבור, ואפילו הכי אפשר להגיד ששומע כעונה מותר בבעל קרי, שאפילו שיוצא בשמיעה אבל זה לא חזק כמו דיבור בעצמו. ולכן כמו למד"א שהרהור כדיבור בבעל קרי מותר הרהור, אז אפשר שמותר גם שמיעה שזה דרגא פחותה מדיבור עצמו. וזה מוכח בסיני לפי הריטב"א, שאפילו שהיה שם שמיעה והיה שומע כעונה היה מותר, ע"כ שמין דיבור שהוא בשמיעה מותר שלא חזק כמו דיבור בעצמו.

ביאור ה'שיח השדה' בדעת הריטב"א

ועל גוף דברי הריטב"א בביאור דברי הגמ' בברכות הק' ב'שיח השדה' [הנ"ל] וז"ל: "ותימה וא"כ למה הוצרכו כלל לטבול אם לא היה אלא הרהור והיה מותר. וביאר גיסי הר"ר שאול זצ"ל דכונתו דבודאי מצוה על כ"א מישראל לחזור את הדבר ולשנן אותם וללמדם ולכן הוצרכו לטבול. אבל אם אירע שא' ראה קרי בליל שבועות ולא הספיק לטבול, ע"כ שמע הדברות ולא למד, א"כ ש"מ דבשמיעה לחוד אין איסור אלמא הרהור מותר" עכ"ל.

ג. מחלוקת ה'בית הלוי' והחזו"א אם שייך בברכת כהנים שומע כעונה**דברי ה'בית הלוי' שאין שומע כעונה בברכת כהנים**

כתב ב'בית הלוי' [על התורה סוף חומש בראשית בענינים שונים בענין שומע כעונה בברכת כהנים], וז"ל: "מה שאמר חכם אחד בברכות כהנים דכהן אחד יכול לומר ברכת כהנים ושאר הכהנים ישמעו ושומע כעונה. עיקר הדבר לא נהירה כלל, דשומע כעונה שייך רק בדבר דאין צריך בו אלא אמירה לחודא, אבל ברכות כהנים דצריך קול רם כאדם האומר לחבירו, וכמו דנפקא לן בסוטה מקרא דאמור להם, ובזה לא שייך שומע כעונה, דהרי ענייתו של כהן השומע הרי אינו נשמע להעם השומעים, ולא עדיף הן כהן השומע מאם היה אומר מפורש בפה רק בלחש דלא יצא" עכ"ל.

מבואר מדבריו של ה'בית הלוי' שאי אפשר לצאת בשומע כעונה בברכת כהנים, בגלל שצריך קול רם ובשומע כעונה אין קול רם.

דברי ה'חזון איש' שיש שומע כעונה בברכת כהנים

וכתב על דברי ה'בית הלוי' בחזו"א [או"ח ס' כ"ט אות ג'], וז"ל: "וכיון שענין שומע כעונה הוא התאחדות השומע והמשמיע זה בדיבור וזה בשמיעה, עד שמתייחס גם הדיבור למצות השומע. לכן אף במצות שאינו יוצא בדיבור כל דהו אלא שצריך תנאים בדיבורו מ"מ יוצא בשמיעה. וכן כששומע מגילה שאם היתה השמיעה כדיבור אכתי הוי קראה על פה ולא יצא, אלא שכל קריאת המשמיע הוי כדידיה. ונראה דזהו שנסתפקו בתוס' פסחים צ"ט ע"ב ד"ה לא יפחות שיהא צריך כוס לכל השומעים, דה"ט דנהי דשומע כמדבר מ"מ לא הוי על הכוס. ומיהו למאי דקיי"ל שא"צ כוס לכל אחד, ע"כ ה"ט דדיבור המשמיע הנשלם בכל תנאי המצוה כדידיה דמיא.

"ולפי האמור יש לעיין במש"כ בס' בית הלוי להגרי"ד זצ"ל הגאב"ד בריסק שאין שומע כעונה בברכת כהנים משום דצריך קול רם, ולפי האמור כיון שנשלמו תנאי

הדיבור במשמיע סגי ליה לשומע, בקצרה כיון דכל שומע גם הדיבור של משמיע הוא לעולם הנשאוי של המצוה עד שיתכן להגדרה בתנאים מיוחדים כמו שתהיה מתוך הכתב ועל הכוס וכיו"ב, שפיר יתכן בה גם תנאי של קול רם, ומנ"ל שוב לחדש שלא יהא בזה דין שומע כעונה" עכ"ל.

מבואר מדבריו בביאורו ב'בית הלוי', שלא מועיל שומע כעונה בברכת כהנים, משום ששומע כעונה יוצא בעצם השמיעה וזה לא בקול רם. אבל החזו"א לומד שיוצא בדיבור של השני בשומע כעונה ומתייחס גם הקול רם, ולכן יוצא בברכת כהנים גם בשומע כעונה.

ביאור ה'עמק ברכה' ב'בית הלוי'

ואפשר לומר שלכו"ע דין שומע כעונה זה שמתייחס אליו דיבורו של המשמיע, ואפילו הכי סובר ה'בית הלוי' שחסר בקול רם. שכתב ה'עמק ברכה' [ענין נשיאת כפים אות ה'] על דברי החזו"א הנ"ל, וז"ל: "ולענ"ד נראה דדברי הבית הלוי נכונים, משום דהא דבעינן בברכת כהנים קול רם לאו דהוא תנאי בהדיבור שיהא בקול רם, אלא עיקר הדין דבעינן שיהא כל הקהל שומעים את דיבורו. וזהו דדרשינן שהיא בסוטה דף ל"ח ע"ב אמור להם באדם שאומר לחבירו, ובספרי מפורש כן להביא אמור להם שיהיו כולם שומעים, ובטור ס' קכ"ח משמע דדרשת הספרי עם דרשת הגמ' הוי הכל דבר אחד יעו"ש, וכן הוא במרדכי פ"ג דמגילה ס' תתט"ז. וא"כ נהי דמתייחס הדיבור אל השומע והוי כמדבר בקול רם, מ"מ הרי אינם שומעים את דיבורו של השומע, ולזה לא מהני כאן שומע כעונה, וזהו כונת הבית הלוי והוא דבר ברור" עכ"ל.

מבואר מדבריו להסביר את דעת ה'בית הלוי', שאפילו שמתייחס אליו דין קול רם של המשמיע, אבל לא יועיל לשומעים לצאת בברכת כהנים, בגלל שיש דין שישמעו ממנו ואפילו שיש לו דין קול רם אבל לא שומעים את זה.

ביאור הגרי"ז הלוי ב'בית הלוי'

וכן כתב בחידושי הגרי"ז על התורה [סטנצל החדשות באות ס"ה], על דברי החזו"א שהק' על ה'בית הלוי' וז"ל: "אכן מרן אמר בכונת 'בית הלוי' דהא דלא מהני שומע כעונה בהו, הוא משום דבברכת כהנים נאמר דינא דאמור להם, וע"כ אף דמהני שומע כעונה דחשיב כאילו כל הכהנים אומרים הברכה, מ"מ אין זה אמור להם. דלאמור להם לא מהני הא דשומע כעונה דאמור להם לא הוה, דאף דלגבי הכהן הוי שומע כעונה, מ"מ השומעים הא לא שמעו ממנו, ובברכת כהנים צריך לשמוע מהם דכתיב בזה אמור להם" עכ"ל.

ביאור פלוגתת ה'בית הלוי' והחזו"א לפי הגרי"ז

ולפ"ז מבואר שנחלקו החזו"א וה'בית הלוי' בגדר קול רם של ברכת כהנים, שהחזו"א למד שזה תנאי בדיבור שיהיה בקול רם, כמו שיש תנאי בקידוש שיהיה על הכוס ותנאי במגילה שיהיה מתוך הכתב, ואין דין שישמעו הציבור, ולכן שייך על זה שומע כעונה. אבל ה'בית הלוי' למד לפי הגרי"ז, שיש דין שישמעו מהכהן את ברכת הכהנים, וזה נאמר בבקול רם. ולכן לא יעזור על זה שומע כעונה, בגלל שבפועל לא שמעו הקהל את הכהן. אבל לפי החזו"א זה תנאי בקול, אבל אין דין שהקהל ישמע. ולכן יכול לעבור התנאי לשומע, כמו שקידוש על כוס עובר לשומע, בגלל שהכוס הוא תנאי באמירת הקידוש.

מנהג אטליא שכהן מוציא שאר כהנים בנש"כ

על גוף הדין אם מועיל שומע כעונה בברכת כהנים, כתב בשו"ת 'ראשית בכורים' [בסו"ס ד'] וז"ל: "ומנהג קהילת קודש טריעסט יצ"ו אטליא דנושאים כפים בשבת גם כן, וכשהייתי שמה בחדש אלול שנת בברכ"ת לפ"ק והתפללתי בש"ק פ' שופטים בבהכ"נ ספרדים שם, כבדוני אז בעז"ה להיות הכהן המברך כל ברכת כהנים לבדי בקול, וכל הכהנים שבבית הכנסת שעלו עמי יחד לדוכן שתקו אז ושמעו ממני לבד. שכך מנהגם שם שכהן אחד לבד מברך לעם בקול ושאר הכהנים שעולין עמו יוצאין בזה ע"י שומע כעונה לבד" עכ"ל. וכתב בספר 'מנחה חריבה' [סוטה דף ל"ט בד"ה ולא נשאתי], וז"ל: "ושמעתי מפי הגאון הגדול מהר"ז כהנה שפירא זצ"ל, שהגאון בית הלוי אמר שאילו ידע דברי הרב בשם מנהג חכמי איטליא הוה מבטל דעתו לזה, ויל"ע להלכה" עכ"ל.

ד. מחלוקת הפוסקים בשומע כעונה שדיבר באמצע השמיעה אם יצא**דברי ה'מעט מים' ששומע כעונה יוצא גם בדיבור**

כתב בתשובות 'מעט מים' [סי' ס"ב], וז"ל: "אני עני להלכה דאם השומע הברכה שח דבור חול אחד או שתיים בדיעבד, ואומר לנו דבודאי הוא שמע הברכה כולה בשלימות מפי המברך כולה בשלימות מפי המברך, שפיר גם הוא יוצא ידי חובת הברכה ולא אכפת לו במה שהוא סח באמצע" עכ"ל. מבואר מדבריו שאם דיבר באמצע השמיעה שצריך לצאת בה, יוצא אם ברור לו ששמע כל מה שצריך לשמוע.

דעת המ"ב ששומע כעונה לא יוצא בדיבור

אבל המ"ב [סי' קס"ז ס"ק מ"ה] כתב, "דאם ברכת על נטילת ידים היה בשעה שיעקב ברך המוציא דלא יצא, דהרי צריך להבין ולשמוע מה שאומר המברך ולא להפסיק בדברים אחרים, ואז שומע כעונה" עכ"ל. וכתב בשעה"צ [אות מ"ג], "ומסתברא דאפילו אם יאמר שכונתי אז בליבי לברכת המברך גם כן לא יצא. כיון דמה שיוצא בשמיעה הוא רק מפני דשומע כעונה וזה שייך דוקא כששותק, אבל אם אז דיבר לא עדיף מהמברך בעצמו ברכת המוציא כשהפסיק באמצע בדברים אחרים דלא יצא" עכ"ל.

מבואר מדבריו שאם השומע דיבר באמצע, חשיב הפסק ולא יצא.

דברי ה'קהילות יעקב' בשומע כעונה שדיבר

'ובקהילות יעקב' החדשים [ברכות ס' יא'] כתב: "נשאלתי באחד שרצה לצאת הבדלה מהמבדיל, אולם בשעה שהמבדיל הבדיל הוא בירך ברכת הנר, אבל ברור לו ששמע מלה במלה מהמבדיל. והנה בשו"ע ס' קפ"ג ס"ו מבואר דבדיברו המסובין לא יצאו. אך התם יש לפרש משום דאז אינו שומע היטב הברכה, אבל הכא דטוען ברור ששמע אולי שאני. שוב הראני בני שליט"א בס' קס"ז במ"ב סקמ"ה ושם בשעה"צ מ"ג ותוכ"ד השעה"צ הוא מדין הפסק ע"ש, וא"כ יש לחלק בין ברכה ארוכה לקצרה, דברכה ארוכה אין הפסק פוסל כשהוא שוגג" עכ"ל.

ביאור ה'וזאת הברכה' בנידון הנ"ל, שתלוי בגדר שומע כעונה

וצריך להבין במאי פליגי ה'מעט מים' והמ"ב האם חשיב הפסק או לא. כתב ו'וזאת הברכה' [בשאלות ותשובות תשובה י"ג באות י'], וז"ל: "השומע ברכה שיוצא בה אין לו לדבר בשעה ששומע את הברכה, ואם דיבר לא יצא בברכת המברך מאחר שצריך לכוון את ליבו למה שאומר המברך, כגון שיצא בברכת המוציא של חברו ובאמצע ששמע את הברכה בירך בעצמו על נטילת ידים, לא יצא בברכת המוציא כיון שאינו יכול לשמוע בעת שמדבר קס"ז מ"ב מ"ה. ומוסיף השעה"צ שאף אם כיון ליבו למה שאמר המברך לא יצא, שלא עדיף מהמברך עצמו ברכת המוציא כשדיבר באמצע בדברים אחרים שלא יצא. אכן יש לעיין לדעת החזו"א ששומע כעונה הוא שיוצא בברכת חברו, הרי כאן המברך בעצמו לא הפסיק, וממילא צריך עיון אם הפסיד את הברכה וצ"ע" עכ"ל.

מבואר מדבריו שהנידון הנ"ל תלוי מזה שומע כעונה, שאם יוצא בשמיעת עצמו, אם דיבר הפסיק את השמיעה ולא יוצא. אבל אם שומע כעונה יוצא בדיבור חברו, אפשר לומר שגם אם דיבר זה לא מפסיד הברכה ויוצא בדיבור חברו.

ה. מחלוקת ראשונים ואחרונים אם שומע כעונה זה לכתחילה

דעת התוס' ששומע כעונה זה לא לכתחילה

כתב התוס' [סוכה דף ל"ח ע"ב בד"ה שמע ולא ענה], "מי שאינו יודע לקרות ולא לענות, אם שמע וכיון את לבו לשמוע אף על פי שלא ענה יצא. וכן למתפללין בצבור ושלח צבור אומר קדושה או יהא שמיה רבא מברך ישתקו מתפלתן וישמעו והרי הן כעונין ולכשיגמור קדושה יחזרו לתפלתן, וכן יסד רב יהודאי גאון כדפירש בקונטרס. וקשה מהא דאמרינן פרק מי שמתו אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע שליח צבור לקדושה יתפלל ואם לאו לא יתפלל, ולמה לן כולי האי יתפלל כדרכו ולכשיגיע שם ישתוק, אלא ודאי אם היה שותק היתה שמיעתו הפסקת תפלתו. ומיהו שמא אע"ג דשומע כעונה מ"מ עונה עדיף ומצוה מן המובחר עכ"ל.

מבואר בתוס' בדעת רש"י ששומע כעונה זה לא מצוה מן המובחר. וכן כתב ה'מאירי' [סוכה דף ל"ח ע"ג] וז"ל: "ומ"מ שומע כעונה דוקא בשומע מפי המחויב בדבר ואף זו בדיעבד ולא לכתחילה" עכ"ל. מבואר שלצאת בדין שומע כעונה זה דין בדיעבד.

דעת הרשב"א ששומע כעונה זה לכתחילה

ולעומת זה כתב הרשב"א [בתשובה חלק ה' סימן י"ג] וז"ל: "דשומע כעונה ואפילו לכתחילה, ולפיכך מסתברא כמ"ד דבתפילה אפילו לשתוק אינו רשאי, דשתיקתו כענייתו. וכן נראית לי ראייה מדאמרינן הנכנס לבית הכנסת ומצא צבור מתפללין אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע ש"ץ לקדושה יתפלל, ואם לאו אל יתפלל. ואם איתא דרשאי לשתוק, יתחיל וכשיגיע הש"ץ לקדיש ישתוק והרי הוא כעונה, ושומע כעונה אפילו לכתחילה, וכדגמרי הלכתא מהלילא" עכ"ל.

מבואר מדבריו שבגלל ששומע כעונה זה לכתחילה, מוכח ששומע כעונה זה הפסק בתפילה. שאם זה לא הפסק למה שלא יתחילו להתפלל אחרי שהציבור התחיל להתפלל, אפילו שלא יגיע לקדושה, וישמע מהש"ץ, שהרי זה לכתחילה. ולא סובר את תירוץ של התוס' שזה לא מצוה מן המובחר. מבואר שנחלקו הראשונים האם שומע כעונה זה רק בדיעבד, או גם לכתחילה.

מחלוקת אחרונים אם שומע כעונה זה לכתחילה

וגם האחרונים נחלקו בדין זה כתב 'העולת שבת' [ס' רע"ג אות ה'], "ושולחן ערוך לפניו יוצא וכו'. משמע אפילו יודע לקדש יוצא בשחבירו מכוין להוציאו. מיהא נראה לי דעדיף יותר לקדש בפיו כשיודע, דהכי אמרינן בכל המצות מצוה בו יותר מבשלוcho" עכ"ל. מבואר מדבריו שעדיף לא לצאת בשומע כעונה.

אבל ה'תוספת שבת' [סי' רע"ג אות י'] הביא את דבריו, וכתב עליהם וז"ל: "וליתא, דהא אפילו בית המדרש מבטלין משום ברוב עם הדרת מלך, מכל שכן הא. ולא שייך בזה לומר מצוה בו וכו', דכיון דקי"ל שומע כעונה מקרי בו ממש" עכ"ל. מבואר מדבריו שבשומע כעונה אין מצוה בו יותר מבשלחו, וזה ממש בו.

ביאור פלוגתתם אם שומע כעונה יוצא בשמיעה או בדיבור חבירו

וצריך להבין במאי פליגי האם שומע כעונה זה לכתחילה או בדיעבד. ושמעתי מהרה"ג מיכאל שילוני שליט"א, שאם שומע כעונה זה שיוצא בשמיעה עצמה, אז זה מצוה של עצמו, אז גם לכתחילה יכול לצאת. אבל אם שומע כעונה זה יציאה בדיבור של השני, אז לכתחילה עדיף לברך לבד ולא לצאת מהשני, כמו שעדיף מצוה בו מבשלחו.

אבל דחה את זה ואמר שאפשר שלכו"ע השמיעה עצמה זה המצוה, אבל אפשר לומר שעדיף דיבור. כמו שהרהור לא מועיל למד"א שהרהור לאו כדיבור, שאפשר שהסברא שצריך דבר יותר החלטי בשביל לצאת, אז גם אם יוצאים בשמיעה, אבל דיבור זה יותר החלטי, ולכן לכתחילה עדיף דיבור.

אך אפשר שלכו"ע שומע כעונה זה יציאה בדיבור השני, ואפילו הכי אפשר לומר שאין ענין להגיד בעצמו לכתחילה, בגלל שלא דומה לשליחות שמתיחס אל המשלח ולא עושה כלום. אבל בשומע כעונה הוא פעיל במעשה בזה ששומע, אז אפשר שנקרא עושה וגם לכתחילה יוצא בזה.

דברי ה'ארצות החיים' שאם שומע כעונה זה שליחות עדיף בגופו

וכעין ההסבר במחלוקת האם שומע כעונה זה לכתחילה, שתלוי האם יוצאים בשמיעה עצמה או ע"י הדבור של השני, מוצאים ב'ארצות החיים' [סי' ח' אות ה'], וז"ל: "הנה למ"ש כל האחרונים דמה שאחד מוציא את חברו הוא מטעם שליחות, ואם כן הרי מבואר בריש פרק האיש מקדש דמצוה בו יותר מבשלחו בכל המצוות, והיה נראה לפי זה דיותר נכון שיברך הוא בעצמו. ולפי סברא זו י"ל ג"כ דאילים אינו יוצא בברכת האחר, דכל מידי דהוא לא מצי עביד שליח נמי לא מצי שויהא כמ"ש בנזיר. אך הטור וש"ע פסקו דאילים יכול לשחוט אם אחר מברך. וע"ק למ"ש בברכות דף כ' ע"ב דקטן מברך ברכת המזון לאביו בשאכל שיעורא דרבנן, וקשה הא אין שליחות לקטן. לכן נראה עיקר דמה שיוצא בברכת האחר אינו מטעם שליחות כדברי האחרונים, אלא משום דשומע כעונה, והוה כאילו מברך בעצמו. ואין חבירו מוציאו כלל, רק שהוא מוציא את עצמו במה ששומע הברכה. ובזה נכון היטב מה שברירה בידם אם ירצו אחד מברך לכולם, משום דשומע ועונה אמן הרי הוא כמברך" עכ"ל.

מבואר מדבריו, שלפי האחרונים ששומע כעונה זה מטעם שליחות, אז עדיף שהמשלח יגיד בעצמו שמצוה בו יותר מבשלוחו, אבל אם יוצא בשמיעה עצמה ולא מחבירו, אז אין עדיפות שיברך בעצמו.

ביאור דעת החזו"א שאין עדיפות בדיבור

לכאורה האחרונים שמביא ששומע כעונה זה מטעם שליחות, אין כונתם כמו החזו"א שזה התאחדות השומע והמשמיע. שאם זה כוונתם, אז לא קשה השאלות של ה'ארצות החיים', שזה לא ממש שליחות שהרי צריך שישמע, ובכל שליחות מועיל גם שלא בפניו. לכן אין את הדין של שליחות של כל מאי שלא מצי עביד לא מצי משוי שליח. אם כן, מובן למה אילם יוצא בשומע כעונה. וגם מובן למה קטן יכול להוציא, בגלל שזה לא הגדרים הרגילים של שליחות, שבזה קטן התמעט, אלא זה התאחדות השומע והמשמיע. ובזה יכול להיות שקטן כן יכול להוציא.

ו. מחלוקת מפרשים אם שומע כעונה צריך עמידה כמו המברך

דעת המ"א ששומע כעונה צריך לעמוד

כתב המ"א [סי' תר"צ אות א'], וז"ל: "בין יושב. ע' ריש סימן ח' דמשמע דהברכה תהיה בעמידה, ועס"ס קמ"א מ"ש עכ"ל. וכתב ה'מחצית השקל' [הובא דבריו ב'שער הציון' אות א'], וז"ל: "אבל כאן דהשומע ג"כ צריך לברך, אלא שהמברך מוציא בברכתו כל הקהל והוי השומע כעונה וכאילו הוא מברך, ולכן צריך השומע לעמוד כמו המברך מצד הדין" עכ"ל. מבואר מדבריו שבגלל ששומע כעונה, אז אם המברך צריך לעמוד אז גם השומע צריך לעמוד.

דעת הרי"ף גיאות' ששומע כעונה לא צריך לעמוד

אבל ב'רי"ף גיאות' [הלכות סיפר"ה - הובא דבריו ב'ביאור הלכה' בס' תפ"ט ד"ה ומצוה], כתב וז"ל: "ואנו כן קבלנו מרבותינו אסמכתא לספירת העומר בעמידה מדכתיב מהחל חרמש בקמה, שאין תלמוד לומר בקמה ללמדך שבקומה ובעמידה. ובמוצאי שבת שאומרים לאחר תפילת ערבית ויהי נעם וקדושה דסדרא כשהן יושבין, נהגו ראשונים לברך ש"ץ מעומד וכל הקהל עונים אמן בכונה, שלא להטריח הציבור לחזר ולעמד" עכ"ל. מבואר מדבריו שגם דבר שחייבים לעמוד אבל השומעים לא צריכים לעמוד.

ביאור פלוגתתם אם שומע כעונה זה יצאה בשמיעה עצמה

וצריך להבין במה תלוי המחלוקת הזאת, האם בשומע כעונה צריך לעמוד. אפשר שנחלקו האם יוצא בשמיעה עצמה שהיא ממני הדיבור, אז צריך לעמוד כמו אם קורא בעצמו. אבל אם יוצא מדיבורו של השני, אז לא צריך לעמוד בגלל שלא מברך בעצמו.

ז. מחלוקת הפוסקים אם בחזרת הש"ץ צריך לעמוד

דעת הרמ"א שהשומעים חזרת הש"ץ צריכים לעמוד

כתוב ברמ"א [ס' קכ"ד סי' ד'], "יש אומרים שכל העם יעמדו כשחוזר השליח ציבור התפלה". וכתב המ"ב [בס"ק כ'], "יעמדו טעמם כיון שמכונים ושומעים משליח צבור ושומע כעונה, וכאילו מתפללין בעצמם דמיא" עכ"ל. מבואר שבגלל שהקהל הם שומע כעונה צריכים לעמוד.

דעת ה'אור גדול' שהשומעים חזרת הש"ץ מותרים לשבת

אבל ב'אור גדול' [משניות, ראש השנה פרק ד' משנה ט'] כתב, וז"ל: "ע' באו"ח ס' קכ"ד בהגה שכל העם צריך לעמוד בשעה שהש"ץ חוזר התפלה, ויעויין בד"מ שכתב זה בשם הגהות מנהגים שהביא קצת ראייה. ולפענ"ד נראה ראיות מבוארות להיפך, ואולי גם המנהגים לא כתב זה אלא לחומרא בעלמא" עכ"ל. מבואר מדבריו שהקהל לא צריך לעמוד בזמן חזרת הש"ץ.

ביאור פלוגתת הפוסקים הנ"ל

וצריך להבין במה תלוי המחלוקת. היה אפשר לבאר שתלוי האם יוצאים בשמיעה עצמה, שהשמיעה ממני הדיבור אז צריך לעמוד, אבל אם יוצאים בדיבורו של הש"ץ כעין שליחות אז לא צריך לעמוד.

אבל ב'אור גדול' [שם] מבואר לא כך, שכותב וז"ל: "ואף לפירוש הראשונים דבעת חזרת הש"ץ קרי מעומד, מ"מ י"ל משום דהצבור צריכים לעמוד. בעת התקיעות. ועוד לפמ"ש הרמב"ן במלחמות א"כ הנוהג היה להתפלל שבע ובמלכויות זכרונות שופרות לצאת מש"ץ, א"כ שפיר צריכין לעמוד, כיון דיוצאים מן ש"ץ משום שומע כעונה, א"כ שפיר צריכין להיות בעמידה. עכ"פ היכא דיצא והתפלל בעצמו מבואר מכל הני ראיות הנ"ל דאין צריך לעמוד" עכ"ל. מבואר שאם שומע כעונה וצריך לצאת צריך לעמוד. והסברא בחזרת הש"ץ שלא צריך לעמוד, בגלל שכבר יצא ידי תפילה.

ביאור פלוגתתם בגדר שמיעת חזרת הש"ץ

ולפ"ז אפשר להסביר שנחלקו מה היה התקנה בתפילת חזרת הש"ץ, לפי הרמ"א תיקנו שהציבור ישמע ויצא ידי תפילה עוד פעם מדין שומע כעונה, ולכן צריך לעמוד. אבל לפי ה'אור גדול' תיקנו שהחזן יתפלל, אבל הציבור לא יוצא בתפילה של החזן, ולכן לא צריך לעמוד.

ה. מחלוקת הפוסקים אם יש שומע כעונה בספירת העומר

דברי הרשב"א שלא יוצאים בשומע כעונה בספירת העומר

כתב הרשב"א [בתשובות חלק א' תשובה קכ"ו], "שאלתם מפני מה שליח ציבור אומר הברכה בקול רם, שהרי אינו בא להוציא שום אדם, שכל אחד ואחד חייב לברך לעצמו, ואין אחר יכול להוציאו. תשובה: תחילת כל דבר דע ששליח ציבור מוציא את השומעים שהשומע כעונה, ואפילו לכתחילה כמו שאמרו במסכת סוכה בפרק לולב הגזול. וכל שכן כאן שאין עיקר המצוה הברכה אלא הספירה, ואם ירצה השומע יוצא ידי חובה על ידו מן הברכה, ואחר כך אחד סופר לעצמו כדרך שאנו נוהגים בברכת הלל" עכ"ל.

וכתב המ"א [סי' תפ"ט ס"ק ב'] וז"ל: "לספור לעצמו. ואם ירצה שומע הברכה מהש"ץ וסופר לעצמו, דכל הברכות אע"פ שהוא בקי יוצא מש"ץ, חוץ מב"ה וק"ש ותפלה, רשב"א בתשובה ס' קכ"ו. הרי דס"ל דעכ"פ צריך לספור בעצמו וכמ"ש בג"מ וספרתם שתהא ספירה לכל אחד ואחד, כדרך שאמרו גבי לולב ולקחתם שתהא לקיחה לכל אחד ואחד" עכ"ל. מבואר שדעת הרשב"א לפי המ"א, שלא יוצאים בשומע כעונה בספירת העומר.

דעת הרי"ף גאות' שיוצאים בשומע כעונה ספירת העומר

אבל ברי"ף גאות' [הלכות ספירה] כתב וז"ל: "ואנו כך קבלנו מרבתינו אסמכתא לספירת העומר בעמידה מדכתיב מהחל חרמש בקמה, שאין תלמוד לומר בקמה ללמדך שבקומה ובעמידה. ובמוצאי שבת שאומרים לאחר תפילת ערבית ויהי נועם וקדושה דסדרא כשהן יושבים, נהגו ראשונים לברך ש"ץ מעומד וכל הקהל עונים אמן בכונה, שלא להטריח הציבור לחזור ולעמוד" עכ"ל. וכתב ה'ביאור הלכה' [סי' תפ"ט ד"ה מצוה על כל אחד] וז"ל: "ומשמע מזה דיוצאים בספירות, דאם כונתם הוא שאין יוצאים רק בברכה גרידא, ואם כן על כל פנים צריכים לעמוד בשביל הספירה גופא שצריכה להיות מעומד וכנ"ל" עכ"ל. מבואר שלדעת הרי"ף גאות', יוצאים בספירה עצמה בשומע כעונה. מבואר שנחלקו הראשונים האם יוצאים בשומע כעונה בספירת העומר.

מחלוקת אחרונים אם יוצאים ספירת העומר בשומע כעונה

וגם האחרונים נחלקו בזה. ב'לבוש' [ס' תפ"ט] כתב: "ומצוה על כל אחד מישראל לספור לעצמו, ואין אחד יוצא בספירת חבירו אפילו אומר אמן. שכן משמעות וספרתם לכם שתהא ספירה לכל אחד ואחד" עכ"ל. מבואר שלא יוצא בשומע כעונה. אבל הפר"ח [סי' תפ"ט אות א'] כתב, וז"ל: "אבל לעולם דגם בספירה אם שמע יצא דשומע כעונה, כן נראה לי. ומשמע ודאי דאף לכתחילה ודלא כדכתיבא לעיל, והכי מוכח מתשובת הרשב"א דלעיל ע"ש. ולאפוקי מהלבוש בדין זה ע"ש" עכ"ל. מבואר שגם בספירת העומר יוצא בשומע כעונה.

ביאור פלוגתתם בגדר שומע כעונה

וצריך להבין במאי פליגי.

בשו"ת 'להורות נתן' [חלק ה' ס' ל"ב] כתב וז"ל: "ובעיקר הפלוגתא אם אמרין שומע כעונה בספירת העומר, יתכן דתליא במידי שכתבו תוס' ברכות ד"ה עד בשם רש"י, דאם המתפלל ושמע מפי החזן קדיש או קדושה אינו יכול להפסיק ולענות עם הציבור, אלא ישתוק וימתין מעט דשומע כעונה. אבל ר"ת ור"י היו אומרים דאדרבה אם שומע כעונה הא הפסקה אם שותק עיי"ש. ומבואר דפליגי בגדר שומע כעונה, דלרש"י ז"ל שומע הוא רק כדין עונה ואינו כעונה ממש, אלא שיוצא ידי חובתו כאילו היה עונה ולכן לא הוא הפסק.

"אבל ר"ת ור"י סבירא להו דאם שומע כעונה א"כ הוא כעונה ממש כאילו אמרו בעצמו, ונמצא דהוי הפסק דיבור. ומעתה י"ל דכיון דבספירה בענין ספירה לכל אחד ואחד, א"כ אם ננקוט כר"ת ור"י דשומע כעונה ממש, נמצא דעל ידי השמיעה איכא ספירה ממש לכל אחד ואחד. אבל אם נימא דהשמיעה מועלת כאילו עונה אבל אינו כעונה בפועל, א"כ י"ל דבספירה בעינן דוקא ספירה בפועל ממש, ולא הוי בגדר ספירה לכל אחד אלא כשסופר בעצמו ממש" עכ"ל. ואפשר שכונתו שאם שומע כעונה זה יציאה בשמיעה בעצמה, אז כאילו ספר לעצמו. אבל אם יוצא בדיבור של השני, אז לא ספר בעצמו.

דברי 'המשנת יעבץ' שנחלקו בגדר שומע כעונה

וכ"כ ה'משנת יעבץ' [סימן כ"ו], וז"ל: "מעתה נראה דספיקת המג"א אם בספירת העומר הוא יוצא בדין שומע כעונה, זה תלוי במחלוקת רש"י והרמב"ם ור"ת ור"י הנ"ל, דלדעת רש"י והרמב"ם דשומע כעונה לא הוי כעונה ממש ואין על שמיעתו תורת דיבור אלא שהמברך מוציא את השומע, א"כ בספירת העומר דכתיב וספרת שתהא ספירה לכל אחד ואחד, אינו יוצא בשומע כעונה שהרי

אינו כסופר לעצמו. אבל לדעת ר"ת ור"י דשומע כעונה הוא כעונה ממש, ויש על שמיעתו תורת דיבור, א"כ גם בספירת העומר הוא יוצא מדין שומע כעונה שהרי זה כסופר לעצמו" עכ"ל.

ביאור נוסף במאי פליגי הני מפרשים

אבל אפשר שלכו"ע שומע כעונה זה כמו החזו"א שיוצא בדיבורו של השני, ואפילו הכי יש סברא שאפשר לצאת בשומע כעונה. בגלל שכתוב ב'אליהו רבה' [סי' תפ"ט אות א'], "ובאליהו זוטא הקשיתי דהאי דקאמר בפרק ר' ישמעאל מנחות דף ס"ה ע"ב וספרתם לכם לכל אחד ואחד, היינו לאפוקי מספירה דשמיטה דנמסר לב"ד כמ"ש בכלבו ואבודרהם. אבל מנ"ל דאם אחד מכין לצאת לחבירו וחבירו מכין לצאת דאינו יוצא ידי ספירה, כיון דקי"ל בקידוש ומצות דתליין באמירה דשומע כעונה. ולא דמי ללולב דאמרינן ולקחתם שתהא לקיחה בכל אחד, דהתם לא תליא באמירה" עכ"ל.

מבואר מדבריו, שכל מה שצריך פסוק ספירה לכל אחד זה לאפוקי שלא נגיד שבי"ד יספור ואין מצוה על כל אחד, קמ"ל שיש מצוה על כל אחד, אבל לצאת בשומע כעונה אולי כן יוצא. ולפ"ז אפשר לומר שאפילו ששומע כעונה זה יציאה בדיבורו של חבירו, אבל אין לימוד שלא יוכל לצאת בדיבורו של חבירו, רק לאפוקי שהחויב של ספירה הוא על בי"ד. אבל בדעת הלבוש אפשר שסובר שבגלל שלמדו את הלימוד מספירה לכל אחד, ואם יוצא מחבירו בדיבורו של חבירו לא נקרא שיש לו ספירה בעצמו. אז אפשר ללמוד שלא יוצאים בשומע כעונה שזה המשמעות של ספירה לכל אחד, שצריך לספור בעצמו, ואם יוצא בספירה של השני, זה לא נקרא שיש לו בעצמו ספירה.

ט. מחלוקת הפוסקים אם יש שומע כעונה בחצי ברכה

דברי 'הגהות אשרי' בדין אשה בברכת המזון

כתוב בברכות [דף כ' ע"ב], "א"ל רבינא לרבא נשים בברכת המזון דאורייתא או דרבנן, למאי נ"מ לאפוקי רבים ידי חובתו, אי אמרת דאורייתא אתי דאורייתא ומפיק דאורייתא. ואי אמרת דרבנן הוי אינו מחויב בדבר, ולכל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתו".

כתב 'הגהות אשרי' [מגילה פ"ק ס' ד'] וז"ל: "ונשים חייבות בברכת המזון מן התורה, אבל אינן מוציאים את האנשים שאינן יכולים לומר ברית" עכ"ל.

ביאור רעק"א בדברי 'הגהות אשרי'

והקשה על דבריו ב'חידושי רעק"א' [ברכות דף כ' ע"ב], וז"ל: "ולכאורה תמוה הא אמרין בסוגיין נ"מ לאפוקי רבים ידי חובתן, הרי דאם חייבות מדאורייתא יכולין להוציא אנשים. וי"ל דס"ל דזהו ודאי דאין נשים חייבות בהזכרת ברית ותורה. אלא דהאיבעיה אם מכח זה פטורים מכל ברכת המזון, או מדמ"מ חייבות לברך מה"ת בלי הזכרת ברית. ומה שאמר נ"מ לאפוקי רבים יד"ח היינו דהרבים יאמרו ברית ותורה בעצמם, ובשאר הבהמ"ז יהיו יוצאים בשמיעה מהנשים, מ"ש בהג"א אבל אין מוציאות את האנשים היינו בהזכרת ברית" עכ"ל.

דעת רעק"א שיש שומע כעונה לחצי ברכה

מבואר מדבריו שהספק של הגמ' הוא, האם אשה חייבת מדאורייתא בברכת המזון אפילו שלא חייבת בברית ותורה. או שלא חייבת מדאורייתא בברכת המזון בגלל שלא חייבת בברית ותורה. אבל לצד שחייבת מדאורייתא, האיש שיוצא ממנה צריך להשלים בעצמו את הברית והתורה. וזה כוונת 'הגהות אשרי' שאשה חייבת בברכת המזון אבל לא מוציאה את האיש, הכוונה בברית ותורה שאת זה לא חייבת, ואת הברית ותורה האיש צריך להגיד בעצמו ולצאת את שאר ברכת המזון מהאשה. אם כן מובן ברעק"א שאפשר להוציא בשומע כעונה גם בחצי ברכה, שהרי האשה מברכת בלי ברית ותורה ומוציאה את האיש בברכה, והאיש מוסיף ברית ותורה.

דעת החזו"א שאין שומע כעונה לחצי ברכה

וכתב החזו"א [ס' כ"ח אות ו'] על דברי רעק"א, וז"ל: "ולמש"נ לקמן ס' ל' סק"ב דאין דין שומע כעונה אלא אם שומע ברכה שלימה, צ"ל דהא דאמר נ"מ לאפוקי כו' היינו להוציא אנשים בברכת הזן, אבל בברכת הארץ אינן מוציאות אפילו אי נשים בבה"מ דאורייתא" עכ"ל.

מבואר בדעתו שאי אפשר להוציא בחצי ברכה. ולכן מסביר את 'הגהות אשרי' שהאשה מוציאה את האיש בברכת הזן, אבל בברכת הארץ בגלל שלא יכולה להוציא בברית ותורה, אז נשאר חצי ברכה, ובחצי ברכה לא יכולה להוציא.

דברי התוס' שאין שומע כעונה לחצי ברכה

וראיתו של 'החזון איש' זה מהתוס' [ברכות דף מ"ו ע"א] בד"ה 'ולמאן דאמר' בשם הרי"ף וז"ל: "ופעמים בשלשה בני אדם, שאחד יברך מנברך עד הזמן והשני נודה לך והשלישי עד בונה ירושלים, אבל לחצאין אין לברך אם האחד אינו יודע כי אם החצי ברכה" עכ"ל. מבואר שאי אפשר להוציא בחצי ברכה. וז"ל החזו"א: [סי' כ"ט אות ו'] "ומבואר בדבריו של הגרע"א ז"ל דשפיר נקפיק בשמיעת חצי ברכה

והשאר גומר בעצמו, וצ"ע דגמ' ברכות מ"ו א' ברכת המזון בב' ובג', והסכימו הפוסקים לדעת הרי"ף דאם אין אחד יודע ברכה שלימה אין מחלקין ברכה אחת לשניים, וכמ"ש לקמן ס' ל' ס"ק ב' וג' וצ"ע" עכ"ל.

ביאור ה'קהילות יעקב' לישיב דעת רעק"א

ולישב דעת הגרע"א מהגמ' בברכות כתב ב'קהילות יעקב' [ברכות ס' י"א], וז"ל "ונראה ליישב דברי הגרע"א ז"ל, דבאמת לומר שעל מקצת ברכה ליכא דין שומע כעונה, קשה מהא דמבואר בסימן תר"ץ ס"ד גבי מגילה, וע"ש במ"ב ס"ק י"ט בשם פמ"ג דבאותן תיבות שלא ישמע מהש"ץ מפני שהנערים מכין את המן יאמר אותן תיבות בעצמו ע"ש, ומשמע דאפילו חצי פסוק יוצא בשמיעה וחציו השני בקריאה נמי שפיר דמי. לזאת לענ"ד דהגדר הוא כן, דתקנ"ח הוא שאין אדם מוציא את חברו אלא א"כ המוציא אומר דבר שלם, אבל אינו יכול לומר חצי ברכה בשביל להוציא את האחרים בחצי ברכה הזאת.

"אבל כשהקורא קורא דבר שלם והמברך מברך ברכה שלימה אז ישנו בתורת להוציא לאחרים, ואז אפילו אם האחרים ירצו לצאת רק בחצי הברכה והשאר להשלים בעצמו שפיר דמי, כיון שעכ"פ זה המוציא אותם אומר בעצמו ברכה שלימה. וכן ההיא דדף מ"ו דבה"מ ב' וג', מיירי נמי התם שיאמר רק חצי ברכה, וזה אינו ראוי להוציא כנ"ל. אבל נדון דברי הגרע"א דמיירי שהמברך מברך ברכה שלימה, רק שזה השומע אומר לעצמו קצת מהברכה, בזה שפיר סובר דיוצא ג"כ לחצאין, כיון דעכ"פ האדם המוציא אומר ברכה שלימה, כבר ראוי הוא להוציא ואפילו להוציא רק מקצת מהברכה שאומר" עכ"ל.

קושית ה'שמירת שבת כהלכתו' על ה'קהילות יעקב'

והקשה על דבריו ב'שמירת שבת כהלכתו' [חלק ב' פרק מ"ז באות ק"ע בסופו] וז"ל: "ועוד יש להבין סברתו דאם אחד אומר כל הברכה יכול לצאת השומע בחצי הראשון ע"י שמיעה ושוב לומר החצי השני, סוף סוף הלא הוא אינו אומר אלא חצי ברכה, ומה חילוק יש בין אם אומר רק חצי הראשון דאינו יוצא בחצי השני ע"י שמיעה, ולמה אם שומע חצי הראשון כן יוצא באמירת חצי השני ודו"ק" עכ"ל.

אפשר לבאר את דברי ה'קהילות יעקב', שאם מברך רק חצי ברכה אין על זה שם של ברכה, ולכן לא יכול להוציא אחרים. רק אם מברך את כל הברכה אז יכול להוציא גם בחלק מהברכה, בגלל שיש על אמירתו שם ברכה. וכמו שמי שאינו מחויב בדבר לא יכול להוציא, בגלל שהאמירה שלו היא לא אמירה של מצוה, גם חצי ברכה מפי המחויב אינה אמירה של מצוה.

ביאור פלוגתתם בגדר שומע כעונה

מבואר מכל הנ"ל, שלפי הגרע"א אפשר להוציא בשומע כעונה בחצי ברכה, ולפי החזו"א אי אפשר, וצריך להבין במאי פליגי.

כתב ב'עטרת אלימלך' [סי' ט"ז] וז"ל: "ובעיקר הדבר אם אפשר לצאת בשמיעת חצי ברכה, יתכן שתלוי בחקירה הנ"ל בגדר שומע כעונה, שאם השומע מצטרף לברכת המברך, מסתברא כדברי החזו"א שא"א לצאת בשמיעת חצי ברכה, דכיון שהשמיעה אינה כאילו בירך בעצמו אלא היא רק השתתפות בברכת חברו, אין היא מצטרפת לברכה שאומר בעצמו. אולם אם שומע כעונה הוה כדיבור ממש, מסתברא כדעת הגרע"א שאפשר לצאת מקצת הברכה בשמיעה ומקצתה באמירה, דכיון שאף השמיעה נחשבת כדיבור היא מצטרפת" עכ"ל.

דעת המ"ב שאפשר לצאת בחצי ברכה

ועל גוף הנידון אם אפשר לצאת בשומע כעונה בחצי ברכה, המ"ב [סי' קכ"ד ס"ק מ"א] כתב, וז"ל: "והאידנא שנוהגים איזה חזנים לומר מודים בתחלתו בלחש לא יוכל לצאת תפילתו על ידי השליח ציבור". וכתב 'שער הציון' [אות מ"ז], "ואפשר דיאמר אלו התיבות בלחש מפני עצמו, דומיא דמקל הפר"מ לענין מגילה לומר בעצמו אינה תיבות בעל פה בלחש שלא שמע אותן מפי הש"ץ" עכ"ל. מבואר שאפשר להגיד חלק ממודים ואת סוף הברכה מהש"ץ ויצא בזה.

י. מחלוקת הפוסקים אם שומע כעונה חייב בברכת התורה**דברי ה'הלכות קטנות' ששומע דברי תורה צריך ברכה"ת**

כתב בשו"ע [סי' מ"ז ס"ד], "המהרהר בדברי תורה אינו צריך לברך". וכתב ב'הלכות קטנות' [ח"ב ס' קנ"ט], "שאלה השומע דברי תורה אם צריך לברך, תשובה: נראה דמאחר דשומע כעונה יש לברך, מידי דהוה אשומע שופר ומגילה. ואפילו לדברי אגור דהביא ב"י בס' מ"ז דהרהור לאו כדיבור דמי ושאינ לברך, התם הוא דליכא שומע ומשמיע" עכ"ל.

מבואר שצריך לברך על שמיעת דברי תורה אפילו שלא מברכים על הרהור בגלל ששומע כעונה.

אבל ב'מחזיק ברכה' [ס' מ"ז אות ד'] דייק בשו"ת זקן אהרון [ס' ס] שדעתו שהשומע דברי תורה פטור מברכות התורה ע"ש.

ביאור ה'אלף לך שלמה' שתלוי בגדר שומע כעונה

צריך להבין במה זה תלוי. כתב בשו"ת 'האלף לך שלמה' [סי' ל"ה], וז"ל: "מה שנסתפק להסוברים בס' מ"ז דמהרהר בד"ת אין צריך לברך, אם שומע דברי תורה צריך לברך אם שומע הוי כעונה. הנה זה תליא בפלוגתת רש"י ור"ת בס"פ לולב הגזול והובא בטור וב"ס ק"ד, דלרש"י דס"ל דמותר לשתוק באמצע התפלה ולכיון למה שהש"ץ אומר, הרי דס"ל דשומע אינו כעונה ממש רק כמהרהר ואינו הפסק, הוא הדין דאין לברך בה"ת על זה. אבל לר"ת וסייעתו דס"ל דלא ישתוק דשומע כעונה והוי הפסק, א"כ ה"ה דצריך לברך בה"ת כיון דהוי כדיבור ממש. וכיון דאנן לא קיי"ל כר"ת וקיי"ל בס' ק"ד דישתוק ויכון ולא הוי הפסק, הוא הדין דא"צ לברך" עכ"ל.

לכאורה ביאור דבריו שאם שומע כעונה הכוונה שיוצא בשמיעה עצמה, אז מסתבר שזה הפסק בתפילה, ומסתבר שצריך לברך ברכות התורה על שמיעת ד"ת. אבל אם נאמר ששומע כעונה זה יציאה כדיבור חבירו כעין שליחות, אז מסתבר שזה לא הפסק בתפילה וגם לא צריך לברך ברכות התורה שהוא עצמו לא דיבר.

ביאור נוסף בדעת הסובר שפטור מברכת התורה ע"פ ה'לבוש'

אבל אפשר לומר שגם אם נאמר ששומע כעונה זה שיוצא בשמיעה עצמה, שהיא ממניי הדיבור גם לא צריך לברך. שהגר"א [סי' מ"ז אות ב'] כתב על דברי השו"ע שלא מברכים על הרהור בדברי תורה, וז"ל: "אבל כל זה צריך עיון, דכאן מברך על המצוה וכי ליכא מצוה בהרהור, והלא נאמר והגית בו וכו' ר"ל בלב כמו שכתוב והגיון לבי" עכ"ל. מבואר שהקשה למה לא מברכים על הרהור הלב הרי גם בהרהור הלב יש מצוה.

ולישב דעת השו"ע כתב ה'לבוש' [סי' מ"ז סעיף ד'], וז"ל: "ודווקא כותב שעושה מעשה בכתיבה לפיכך מברך אפילו אינו קורא, אבל המהרהר בתורה אינו צריך לברך שאין מברכין על המחשבה" עכ"ל.

דברי ה'ישועות יעקב' בטעם שהרהור פטור מברכה"ת

וביתר ביאור כתב ב'ישועות יעקב' [סי' מ"ז ס' ד'], וז"ל: "המהרהר בדברי תורה וכו'. והטעם משום דהרהור לאו כדיבור דמי, כמבואר לקמן סימן ס"ב דהלכה כרב חסדא דס"ל הרהור לאו כדיבור דמי. והנה לענין מצות לימוד התורה וקיום מצות והגית בה יומם ולילה פשיטא דיוצא בהרהור. ואמנם הא דלא מברכין על לימוד התורה ע"י הרהור נראה לי טעם הדבר על פי מה שהביא הבית יוסף לקמן בשם

הכלבו על הא דמברכין על ביעור חמץ ואין מברכין על בדיקה לפי שאינה גמר מצותה, והא דאין מברכין על ביטול חמץ לפי שאינו ראוי לברך על המחשבה. הרי אף דביטול הוא באמת גמר המצוה, מ"מ לפי שעיקר המצוה הוא ע"י מחשבה אינו ראוי לברך עליו, דאין מברכין רק על דבר שמצותה ע"י מעשה ע"ש בסימן תל"ב. ומעתה הוא הדין בזה אף שיוצא ידי חובת לימוד תורה ע"י הרהור, אינו מברך עליה דאין מברכין על מחשבה שבלב כנ"ל ברור ואמת" עכ"ל.

מבואר מדבריו שטעם השו"ע שלא מברכים על הרהור, בגלל שאין ברכה על הרהור רק על מעשה.

דברי ה'שדי חמד' בטעם שהרהור פטור מברכת התורה

וכתב ב'שדי חמד' [חלק ט' מערכת ראש השנה סימן ב' אות י"ט], וז"ל: "ועוד קשה על הרב ערך השלחן שלא זכר שר טעם הרב הלבוש במהרהר בדברי תורה שאין צריך לברך, שהוא מפני שאין בו מעשה. ולפי טעם זה נראה שגם שומע בדברי תורה אין צריך לברך, כיון דסוף סוף אינו עושה מעשה" עכ"ל. מבואר מדבריו שבשומע דברי תורה לא צריך לברך ברכות התורה לפי הטעם של הלבוש שצריך מעשה בשביל ברכה, ולכן אפילו שנאמר ששומע כעונה שיוצא בשמיעה עצמה, לא צריך לברך בגלל שאין מעשה.

ביאור נוסף בדעת הסובר ששומע ד"ת חייב בברכה"ת

אבל אפשר גם לאידך גיסא שאפילו שנאמר ששומע כעונה הכוונה שיוצא בדיבור של חבירו, אבל בברכת התורה כן חייב. כתב ב'מנחת אשר' [חומש במדבר בסוף סימן י"ג] וז"ל: "אך באמת נראה טפי דלכו"ע שאני השומע, כיון דעיקר ברכת התורה ולפינן מכי שם ה' אקרא, ושם שמעו ישראל דברי תורה מפום ממלל רברבין משה רבינו, ודומיא דהתם חייב השומע לברך" עכ"ל.

וכוונתו שבגמ' בברכות [דף כא ע"א] "מנין לברכת התורה לפניה מן התורה שנאמר כי שם ה' אקרא הבו גדל לאלקינו" עכ"ל הגמרא. וכתב רש"י [ד"ה כי שם ה' אקרא], "כשבא משה לפתוח בדברי שירה אמר להם לישראל אני אברך תחילה ואתם ענו אחרי אמר, כי שם ה' אקרא בברכה אתם הבו גודל לאלוקינו באמן. הכי מפרשי לה במסכת יומא" עכ"ל. מבואר מדברי רש"י, שאמר משה לכלל ישראל לענות אמר בשביל שיצאו בברכות התורה, אפילו שרק שומעים, רואים שגם בשמיעה חייב בברכת התורה.

ואף לפי פירושו של ה'אבודרהם' [בריש שער השלישי], שכתב וז"ל: "ותורה מנא לו דגרסינן בברכות פרק מי שמתו הקורא בתורה מברך לפניה ולאחריה. לפניה מנא לן דכתיב כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלוקינו, ואומר ברוך אתה ה' למדיני חוקיך,

והתורה נקראת שם ה' לפי שהיא מלמדת כבוד שמו. וכן כתוב אם לא תשמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת הכתבים בספר הזה ליראה את השם הנכבד והנורא הזה את ה' אלוקיך" עכ"ל.

מבואר בדבריו שהסביר שכי שם ה' אקרא, הכוונה היא לתורה הנקראת שם ה' שמלמדת כבוד שמו, אז הבו גודל לאלוקינו אז תברכו ברכות התורה. אבל גם לפ"ז מבואר שהשומעים צריכים לברך. שהרי משה רבינו אמר את הפסוק הזה לישראל, וכוונתו מתי שאני אומר דברי תורה אתם תברכו, שגם מי ששומע צריך לברך.

דברי ה'מהרי"ץ דושינסקי' בטעם ששומע ד"ת חייב בברכה"ת

וכן כתב בשו"ת 'מהרי"ץ דושינסקי' [ס' ב'], וז"ל: "ע"כ היה נראה שכבר נסתפקו האחרונים בשומע ד"ת אם צריך לברך כיון דשומע כעונה, או לא הוי רק כהרהור בעלמא וא"צ לברך. ובשערי תשובה בס' מ"ז ס"ק ג' הביא בשם הלכות קטנות דצריך לברך דעדיף מהרהור. והנה כל ישראל עומדים ושומעים מפי משה רבע"ה וגם הם היו צריכים לברך, ע"כ הזהירם לשמוע הברכה ולענות אמן כדי שיצאו ידי הברכה. וממילא מוכח דגם כל יחיד צריך לברך" עכ"ל.

ואפשר הביאור שחייב בברכת התורה כמו שכתב הגרש"ז אורבך זצ"ל 'בהלכות שלמה' [תפילה פרק שישי באות ח'], וז"ל: "אלא משום, דכך היא עיקר צורת תלמוד תורה שאחד אומר וחברו או תלמידו שומע" עכ"ל.

סברת ה'הליכות שלמה' שלא שייך שומע כעונה בד"ת

והיה אפשר להגיד סברא שלא שייך שומע כעונה בשמיעת ד"ת, כמו שכתב ב'הליכות שלמה' [הנ"ל], וז"ל: "ולא מדין שומע כעונה חייב השומע בברכת התורה, דשומע כעונה אמרינן רק במה שצריך לשמוע כדי לצאת ידי חובתו, משא"כ בנד"ד" עכ"ל. מבואר מדבריו שבדבר שלא חייב לצאת יד"ח לא שייך שומע כעונה. ולכן מדין שומע כעונה, אין לחייב ברכת התורה לשומע דברי תורה מחבירו, בגלל שלא חייב לצאת יד"ח בשמיעת דברי תורה.

דברי ה'שיח השדה' ששייך שומע כעונה בד"ת

אבל בספר 'שיח השדה' [ברכת ד' ס' ד'] כתב, וז"ל: "איברא דלכאורה יש לדון בזה, דלא שייך שומע כעונה רק בדבר שהחיוב לענות, אלא דגם בשמיעה סגי מהך לפותא דסוכה, ע"ז אמר שומע כעונה. משא"כ בדבר בעלמא דאין עליו חיוב לענות לא שייך לומר דהוי כעונה, דמי מכרחיני לומר דהוא כעונה. אך עיין תוס' ברכות דף כ' ע"ב שכתב דבהר סיני מה ששמעו ישראל מפי השי"ת חשיב כאמירה

משום שומע כעונה, ואף דהתם עיקר החיוב לא הוי רק על השמיעה ולא לענות, ומ"מ אמרינן שומע כעונה. וגם משורש הילפותא דיליף שומע כעונה בסוכה דף ל"ח מהדברים אשר קרא יאשיהו, והתם נמי ל"ה אמירה של חיוב ומ"מ חשיב כעונה" עכ"ל. מבואר מדבריו ששומע כעונה זה גם בדברים שלא צריך לצאת ידי חובה.

יא. מחלוקת הפוסקים אם שומע כעונה צריך מקום נקי מצואה

מחלוקת אחרונים בשומע כעונה במקום צואה

כתב ב'תהלה לדוד' [במפתחות הענינים על ס' ק"ד באות שפ"ג], וז"ל: "שמע ברכה מחבירו ונכוין לצאת והוא עומד במקום שיש צואה, נראה דיצא" עכ"ל. מבואר שבשומע במקום שיש צואה יצא. אבל המ"ב [ס' ע"ה בס"ק כ"ט] כתב, וז"ל: "מותר להרהר בדברי תורה כשהוא ערם ואין צריך לומר כנגד ערוה אחרת, שנאמר ערות דבר דבור אסור הרהור מותר. ומכל מקום, אין לו לשמוע אז ברכה מחבירו לצאת ידי חובה, כי אי אפשר לו לענות, אחרונים" עכ"ל. מבואר שאסור להיות שומע כעונה כנגד ערוה.

דברי ה'אליהו רבה' שנחלקו בגדר שומע כעונה

וצריך להבין במה תלוי המחלוקת,

כתב ב'אליהו רבה' [ס' ע"ה אות ז'], "ועיין באליהו רבה ליו"ד ס' א' סעיף ו' הקשיתי על מ"ש הטור וש"ע ערום לא ישחט לכתחילה מפני שאין יכול לברך. והקשה הפרישא הא יש תקנה כשאחר מברך דשומע כעונה, ואדוני אבי הרב נר"ו השיב לי, שאף דערום מותר בהרהור, מ"מ י"ל דאינו יכול לכון לברכת חבירו בהרהור, כיון דשומע כעונה הוי כאילו מוציא בשפתיו ע"כ, וכ"מ במג"א ס' פה סק"ב. ומצאתי ראייה לדבריהם מתוס' ברכות דף כ' ע"ב ד"ה כדאשכחן וכו', דפריך הש"ס אם הרהור כדבור דמי יוציא בעל קרי בשפתיו, ומשני כדאשכחן בסיני. ופירשו תוס' כדאשכחן בסיני דהיה שם דיבור והיו צריכים לטבול, ואע"פ שהיו שותקים שומע כעונה, אבל הרהור מותר בבעל קרי ע"כ. הרי מבואר דשומע כעונה גרע מהרהור ודמי לדיבור. מ"מ בס' ק"ד קי"ל דיכוון בתפילת י"ח לאמן יהא שמיה רבא, ולא אמרינן דשומע כעונה הוי כדיבור והפסק, אלא מחשבה בעלמא הוא כמ"ש הב"י וב"ח שם. דמלשון הקרא והש"ס דיבור אסור משמע דווקא דיבור כמו שבת" עכ"ל.

משמע מדבריו, שהנידון האם שומע כעונה אפשר לצאת במקום שאסור לדבר כמו בערום, תלוי במחלוקת רש"י ור"ת האם שומע כעונה נקרא הפסק לגבי

שמונה עשרה. ואפשר כוונתו שאם שומע כעונה לקדיש וקדושה נקרא הפסק לגבי שמונה עשרה, הביאור הוא שהשמיעה בעצמה היא כדיבור, ולכן זה הפסק בתפילה, ואסור לשמוע אם השומע ערום שיוצא בשמיעת עצמו. אבל אם לשמוע קדיש וקדושה מותר בשמונה עשרה, אז הביאור הוא שיוצא באמירת חבריו, ולכן לא חשיב הפסק שהשומע לא נחשב אומר, ולכן גם אפשר לצאת בשומע כעונה מתי שהשומע ערום, שלא חשיב כמדבר.

ביאור אחר במאי פליגי ע"פ ה'ביאור הלכה'

אבל אפשר לומר שלכו"ע שומע כעונה הביאור שיוצא בדיבור חבריו, ואפילו הכי ערום ששומע לא יצא. שכתב ה'ביאור הלכה' [ס"ק ד' בד"ה ויהיה כעונה], וז"ל: "ויש לעיין למנהגנו דסבירא לן דאף על גב דשומע כעונה אינו כדיבור ממש. אם אחד היה צריך לנקביו בשעה שחבירו הוציאו בתפילה אם יצא, ואף דלענין בעל קרי אסור כשחבירו מוציאו בתפילתו, אפשר דבעל קרי חמיר טפי" עכ"ל.

ביאור ה'שומע כעונה' בדברי ה'ביאור הלכה'

וכתב בספר 'שומע כעונה' [ס' ז' ענף ג'], וז"ל: "היינו דאף ה'ביאור הלכה' נקט בפשיטות דנחלקו בזה רש"י ותוס' בגדר שומע כעונה, דרש"י ס"ל בגדר שומע כעונה, דיוצא השומע ידי חובה בדיבור וברכת חבריו המתייחס אליו. וא"כ הא דאמרין דהשומע הוא כעונה הוא רק לענין לצאת ידי חובת ענייה, אבל לענין שיחשב הפסק לא הוי כעונה, שהרי שמיעתו לא חשיבא כלל בתורת דיבור. והא דמהניה שמיעתו לצאת בדיבור חבריו לא הוי אלא כהרהור דלא חשיב הפסק. אבל ר"י ור"ת ס"ל בגדר שומע כעונה דהא דאמרין דע"י השמיעה הוא כעונה, הוא משום דהשמיעה היא כאחד ממניי הדיבור, השומע הוא כמברך בעצמו בדיבור שמיעתו. וכיון דאמרין דהשמיעה כדיבור דמי א"כ ה"ה נמי דהשמיעה הוי כדיבור לענין הפסק התפילה.

"ובזה הוא דמספקא ליה, דאחר דנפסק להלכה כשיטת רש"י דשומע כעונה לא הוי הפסק בתפילה, והיינו דקיי"ל דנפיק השומע בתפילת חבריו. א"כ אפשר דה"ה נמי גבי הנצרך לנקביו, דאף דקיי"ל דהמתפלל בשעה שנצרך לנקביו צריך לחזור ולהתפלל, כ"ז הוא במתפלל בפיו, אבל כשהוא יוצא לתפילתו בשומע כעונה, מאחר דאינו מתפלל לעצמו אפשר דיצא ידי חובה אף שהיה נצרך לנקביו. וביאור ספיקו דהביאור הלכה הוא, דאף אי נפיק השומע בתפילת הש"ץ ואינו בתורת מתפלל, דכל זה בדיני מעשה התפילה, אכן דיני המתפלל כהלכות כובד ראש דבתפילה ודאי דנהיגי אף גבי השומע, דאף השומע מקרי מתפלל ועומד לפני המלך. ואפשר שהספק הוא בעיקר הדין דהנצטרך לנקביו צריך לחזור ולהתפלל,

אם הוא דין במעשה התפילה, או שהוא דין במתפלל ועומד לפני המלך" עכ"ל. מבואר מדבריו, שאפילו שנאמר שמתייחס התפילה לשומע ולא עושה את מעשה התפילה. אבל בגלל שהוא יוצא בתפילה, יכול להיות שאם צריך לנקביו לא יצא ידי חובת תפילה. בגלל שיכול להיות שהנצרך לנקביו שלא יוצא בתפילה זה לא במעשה תפילה אלא במתפלל, והשומע לא עושה מעשה תפילה אבל הוא המתפלל.

יב. מחלוקת הפוסקים אם ברכה לבטלה בשומע כעונה

דברי רעק"א שבשומע כעונה אין ברכה לבטלה

כתב השו"ע [סי' קע"ד ס' ז'], "ואם אין לו יין ושותה מים או שאר משקין אין לברך עליהם, ויש אומרים לברך על מים שבסעודה. והרוצה להסתלק מן הספק ישב קודם נטילה במקום סעודתו ויברך על דעת לשתות בתוך סעודתו" עכ"ל. וכתב המ"א [ס"ק ט"ו] "ובברכת רמ"מ כתב, שיתן לאחר שאינו אוכל לברך, ויתכוון לפטרו" עכ"ל.

וכתב הגרעק"א [הגהות על הצ"ח - בברכות דף כ"א ע"ב], וז"ל: "וע' במ"א סימן קע"ד ס"ק ט"ו שכתב בשם רמ"מ דבמשקין בתוך הסעודה דהוי ספק אם יברך, דיתן לאחר שאינו אוכל לברך, ויכון לפטרו עיי"ש. ומשמע בסתם אפילו שלא בדרך תנאי" עכ"ל.

מבואר שאם לאדם יש ספק בחיוב ברכה יכול לבקש מאחר להוציאו בלי לעשות תנאי שאם אני לא חייב אני לא רוצה לצאת, ולא נקרא ברכה לבטלה.

דעת המ"ב שגם בשומע כעונה יש ברכה לבטלה

אבל המ"ב ב'שער הציון' [ס' תפ"ט באות ה'] כתב, וז"ל: "ומכל מקום פשוט דאם יש לו ספק באיזה ענין דצריך לספר בלי ברכה, אם יכול לשמוע הברכה מפי אחרים, ויחשב בדעתו לצאת מהברכה אם הוא מחויב בדבר, בודאי נכון לעשות כן" עכ"ל. מבואר בדבריו שאם לא יחשוב בדעתו שעל הצד שלא חייב בברכה הוא לא רוצה לצאת, אז יש חשש של ברכה שאינה צריכה גם בשומע כעונה.

דברי הצ"ח שהנידון הנ"ל תלוי בגדר שומע כעונה

וצריך להבין במה תלוי הנידון האם בשומע כעונה יש ברכה לבטלה, או אין ברכה לבטלה. והיה אפשר להגיד שזה תלוי מזה שומע כעונה, האם יוצא בשמיעה של עצמו אז יש ברכה לבטלה, אבל אם יוצא בברכתו של חברו בגלל שהוא עצמו

לא בירך, אז אין ברכה לבטלה. והיה אפשר להגיד שזה כוונת הצ"ח [ברכות דף כ"א ע"ב בד"ה בא"ד ור"ת ור"י], וז"ל: "ועכשיו יש לדון לענין שומע כעונה, אם אחד מסופק על ברכה אחת אם כבר יצא או לא, אם רשאי לשמוע מחבירו המחויב ברכה זו בשעה שמברך ולכוון להיות שומע כעונה. והנה לפי ר"ת ור"י אינו רשאי, דשמא כבר יצא ועתה שהוא שומע להיות כעונה הרי כמברך לבטלה. אך כיון שהתוס' עצמם הכריעו שגדול המנהג א"כ שפיר דמי לעשות כן" עכ"ל.

מבואר מדבריו, שהנידון האם בשומע כעונה יש ברכה לבטלה זה תלוי האם שומע כעונה זה הפסק בשמונה עשרה אם שותק ושומע קדושה, שאם זה הפסק אז נקרא ברכה לבטלה. ואם זה לא הפסק, אז לא נקרא ברכה לבטלה. ואפשר שכוונתו שאם שומע כעונה יוצא בעצם השמיעה, אז זה הפסק בתפילה, וזה ברכה לבטלה. אבל אם יוצא בדיבורו של חבירו, אז זה לא הפסק בתפילה ולכן זה לא ברכה לבטלה.

קושיות על הביאור הנ"ל בצ"ח

אבל הרה"ג יעקב יוסף לינטופ שליט"א הק' על זה שהצ"ח [דף כ' ע"ב ד"ה שם בגמ' זאת אומרת] כתב: "והרמב"ם מפרש מייטורא דקרא דריש, דכיון שכתב נפש כי תשבע להרע או להיטיב ומדכתיב לבטא בשפתיים, ש"מ דקפיד קרא דבעניין ביטא בשפתיים דווקא למיעוטי גמר בליבו.

"אבל עכ"פ בכל מיני שבועות גם לרבינא הרהור לאו כדיבור. וכיון דעיקר איסור ברכה לבטלה מלא תשא נפקא מודה רבינא שהרהור לאו כדיבור דמי, ומי שרוצה להרהר בליבו כאשר אירע לו ספק ברכה הרשות בידו" עכ"ל. וא"כ אז קשה למה בשומע כעונה שיוצא בשמיעה יהיה ברכה לבטלה, הרי אין פה ביטוי שפתיים.

עוד הק' הרה"ג מיכאל שילוני שליט"א, שבהמשך דברי הצ"ח כתב שם וז"ל: "ועכשיו נלע"ד דהראב"ד ס"ל כסברת ר"ת ור"י דאם אמרינן שומע כעונה אז אמרינן שגם לענין הפסק בתפילה הוה כעונה, וא"כ הרי הוא כמוציא בשפתיו ממש, וא"כ גם לענין שבועה הוה כמוציא בשפתיו ממש. והרמב"ן ס"ל כמנהג שנהגו העולם, ואף דלענין לצאת י"ח הוה כעונה מ"מ לענין הפסק בתפילה אינו כעונה, א"כ גם לענין שבועה אינו כעונה.

"לכאורה יש להוכיח דלענין שבועה ונדר אינו כעונה, שהרי שנינו במסכת נזיר ר"פ ד' האומר הריני נזיר ושמע חבירו ואמר ואני וכו' כלום נזירים. ואי ס"ד שומע כעונה למה לי שאמר ואני, אפילו שמע ושתק ונתכוין להיות כעונה יהיה נזיר. אבל באמת שתי תשובות בדבר חדא דבשלמא גבי ברכה זה שמברך אומר הברכה כתקנה וזה ששומע הוה כעונה וכאילו בריך הוא עצמו ברכה, שהרי כל ישראל

מברכים להקב"ה ונוסח אחד לכולם וכוונה אחת לכולם וכן בנוסח הקדיש. אבל זה שאמר הריני נזיר על עצמו, כיון שזה ששמע אפילו אי שומע כעונה הוה כעונה שפלוני יהיה נזיר ולכן צריך שיאמר ואני הא חדא" עכ"ל.

מבואר בדבריו שהמחלוקת האם שומע כעונה בתפילה זה הפסק, אותו מחלוקת יש גם בשבועה ונזיר נקרא שהוציא בפיו וחל השבועה ונזירות. אם שומע כעונה זה לא הפסק בתפילה, אז גם לא מועיל שומע כעונה לענין שבועה ונזירות. אבל אפילו אם נאמר שמועיל שומע כעונה בנזירות, אבל אם שומע אחד שאומר הריני נזיר לא מועיל, בגלל שכעונה שהאומר הריני נזיר הוא נזיר אבל לא השומע. וביאור דבריו ששומע כעונה זה התיחסות דיבור השומע למשמיע, וחידש הצל"ח שלא מתיחס גוף המילים ואז השומע כאילו אמר הריני נזיר, אלא עובר לשומע התוכן של האמירה של המשמיע, והתוכן הוא שהמשמיע הוא הנזיר ולא השומע. ולכאורה אם נאמר בדעת הצל"ח שהצד שמועיל שומע כעונה בנזירות ובשמונה עשרה שומע כעונה זה הפסק, הוא בגלל שיוצא בשמיעה וזה ממני הדיבור, אז לא מובן למה לא יועיל שומע כעונה בנזיר, הרי זה כאילו הוא בעצמו ע"י השמיעה אמר הריני נזיר.

ביאור אחר בדברי הצל"ח

ולכן הסביר הרה"ג מיכאל שילוני שליט"א שהביאור בצל"ח הוא הפוך בדיוק, שאם שומע כעונה זה ממני הדיבור, זה לא הפסק בשמונה עשרה וזה לא ברכה לבטלה וזה לא דיבור לענין שבועה ונזירות בגלל שלא דיבר. אבל אם מתיחס אליו דיבורו של המשמיע, אז זה הפסק בש"ע וזה ברכה לבטלה וזה מועיל בשבועה ונזירות, בגלל שזה נקרא שהוא בעצמו דיבר ונקרא מבטא שפתים. ולכן אם שומע כעונה עוזר בנזיר שמתחס אליו דיבורו של המשמיע, מובן ששומע כעונה לא יועיל, שהתוכן של המשפט הוא של המשמיע נזיר ולא השומע.

יג. מחלוקת הראשונים בשומע כעונה בשמו"ע אם השומע פוסע בסוף תפילתו

דברי ה'טור' שהשומע כעונה צריך לפסוע בסוף התפילה

כתב הטור [סי' קכ"ד], "וכתבו רב שרירא ורב האי שצריך שיכוין לכל מה שאומר שליח ציבור מראש ועד סוף כאדם שמתפלל לעצמו, ואין מפסיקין ולא משיחין, ופוסעים שלש פסיעות לאחוריהם" עכ"ל.

מבואר בדעת רב שרירא ורב האי שהיוצא מהש"ץ בשמונה עשרה, צריך לפסוע לאחריו ולא יוצא בפסיעות שפוסע הש"ץ.

דברי ה'אורחות חיים' שהשומע לא פוסע בסוף תפלתו

אבל ב'ארחות חיים' [הלכות תפילה אות פ"ז - הובא דבריו בב"י שם], כתב: "והרי"ץ אבן גאון ז"ל כתב ולענין ג' פסיעות שהורה רבינו הא"י שיחיד שלא התפלל צריך לפסוע ג' פסיעות, אינו כן שש"ץ במקומו עומד בתפלותיו וכריעותיו ופסיעותיו והוא אינו מחויב, אלא כיוון שמיעה בלבד, וש"ץ כשהוא פוטרן מן התפילה פטרן מן הפסיעות" עכ"ל.

מבואר שהיוצא מהש"ץ בשמו"ע לא צריך לפסוע ויוצא מהש"ץ גם מהפסיעות.

מבואר שנחלקו בגדר שומע כעונה

וצריך להבין במה נחלקו האם השומע צריך לפסוע או לא. ושמעתי מהרה"ג מיכאל שילוני שליט"א, שדעת הרי"ץ גאון הוא שהמשמיע פוטר את השומע כעין שליחות, ולכן השומע לא צריך לפסוע שדין פסיעות זה למי שמתפלל בפועל ולא למי שיוצא בכעין שליחות. אבל דעת רב האי גאון שכן צריך לפסוע, שסובר ששומע כעונה זה שיוצאים בשמיעה עצמה, ולכן זה כאילו שהשומע בעצמו התפלל ולכן צריך לפסוע.

קושיא על הביאור הנ"ל

אבל חזר בו הרב הנ"ל, שאי אפשר להסביר כך בדעת רב האי גאון, שה'ארחות חיים' [הלכות ספירת העומר אות ד'] כתב בשם רב האי גאון, וז"ל: "וכתב ר' הא"י גאון ז"ל במוצאי שבתות שסופרין אחר קדיש דסדר קדושה, נהגו ראשונים לברך, ש"ץ מעומד וכל העם יושבים ועונין אמן בכוונה, שלא להטריח הציבור לחזור ולעמוד, וכן מנהג בכל מקומותינו" עכ"ל. וכתב ה'ביאור הלכה' [ס' תפ"ט] על הדברים הנ"ל, וז"ל: "ומשמע מזה דיוצאין בספירתו, דאם כונתם הוא שאין יוצאים רק בברכה גרידא, ואם כן על כל פנים צריכים לעמוד בשביל הספירה גופא שצריכה להיות מעומד וכן"ל" עכ"ל.

מבואר בדעת רב האי גאון שאפילו שספירת העומר זה מעומד, אבל הציבור שיוצאים בשומע כעונה יכולים לשבת. ולכאורה מוכח מזה שלומד שיוצא בדיבורו של המשמיע ולא יוצא בשמיעה עצמה, שאם יוצא בשמיעה עצמה אז היה צריך לעמוד.

ביאור אחר בפלוגתת הראשונים

ולכן צריך לבאר בדעת רב האי גאון שאפילו שנפטר בתפלתו של השני, אבל אפילו הכי צריך לפסוע בעצמו. בגלל שהוא יצא ידי תפילה, אז צריך להפרד בשלוש פסיעות. ולא שייך לומר שיתייחס אליו הפסיעות של המשמיעה כמו שמתייחס אליו הקידוש על הכוס ומקרא מגילה מתוך הכתב, בגלל שבקידוש על הכוס ומגילה מתוך הכתב זה דין באמירה עצמה שזה אמירה אחרת עם כוס ועם מגילה, וזה מתייחס אל השומע. אבל שלוש פסיעות זה לא במהות השמונה עשרה של המשמיע, אלא זה דין שאחרי שמונה עשרה צריך לפסוע, ולכן זה לא יכול להתייחס. ובגלל שהשומע יצא ידי שמונה עשרה צריך גם לפסוע. ודעת הרי"ף גאות הוא שהדין לפסוע הוא במי שמתפלל בפועל ולא במי שיוצא ידי תפילה ע"י אחר.

ולפ"ז יוצא שלכו"ע שומע כעונה זה לצאת באמירת המשמיעה, אבל נחלקו מי חייב בשלוש פסיעות האם דוקא המתפלל או גם היוצא בתפילה.

יד. מחלוקת ראשונים בסומא אם יכול לעלות לתורה

מחלוקת ראשונים אם סומא יכול לעלות לתורה

כתב השו"ע [ס' קמ"א ס"ב], "לא קראו שנים, אלא העולה קורא וש"ף שותק. או ש"צ קורה והעולה לא יקרא בקול רם, ומ"מ צריך הוא לקרות עם ש"צ כדי שלא תהא ברכתו לבטלה, אלא שצריך לקרות בנחת שלא ישמיע לאזניו" עכ"ל. והמקור לזה בב"י [שם], "כן כתב הרא"ש בתשובה [כלל ג' ס' י"ב] אם קורא עם החזן ויודע להבין ולחבר האותיות ולקרותם עם החזן מיקרי שפיר קריאה. אבל שיברך הוא על מה שהחזן קורא והוא לא יקרא כל לא יתכן עכ"ל. והטעם מפני שצריך שידע לקרות מתוך הכתב מה שמקריין אותו, שאסור לקרות בתורה אפילו אות אחת שלא מן הכתב. וכמו שכתב רבינו ירוחם בשם תשובות הרשב"א [ח"ז ס' שס"א] וכן כתוב בשבלי הלקט, וכן משמע מדברי הרמב"ם בפ"ב בהלכות תפילה שכתב שאסור לקרות שלא מן הכתב אפילו תיבה אחת, וכן נראה מלשון תשובת הרא"ש שכתבתי, וכן כתב הריב"ש בתשובה והביא ראיה לדבר וכן כתב מהר"י בן חביב ז"ל.

"ודלא כדכתב נמוקי יוסף [מגילה כ"ד ע"א ד"ה ר' יהודה] בשם ספר האשכול דהא דתנן בפרק הקורא את המגילה עומד, סומא אינו קורא בתורה היינו לומר דאינו קורא על פה, אבל באוקמי אינש אחרני שפותח ורואה והסומא מברך ועומד

מצדו שפיר דמי, והכי מצי עביד חתן סומא עכ"ל. ואין לסמוך על דבריהם נגד כל הני רבותא" עכ"ל הב"י.

מבואר שנחלקו בעם הארץ שלא יודע לקרות ובסומא שלא יכול לקרות, האם יכול לעלות לתורה ולשמוע מהבעל קורא.

דברי הט"ז הסובר שלא יועיל שומע כעונה

וכתב השו"ע [ס' קמ"א ס"ב], "ומכל מקום צריך הוא לקרות עם השליח ציבור כדי שלא תהא ברכתו לבטלה". וכתב הט"ז [ס"ק ג'] וז"ל: "כן כתב ב"י בשם הרא"ש דלא מסתבר שיברך על קריאת הש"ץ. ותמוה לי הא איתא בתוספתא וירושלמי במרדכי פרק בני העיר מביאים מעשה בר' מאיר שקרא מיושב בבית הכנסת של טבעון ונתנה לאחר ובירך עליה, ופריך שם זה קורא וזה מברך, אמר ר' ירמיה מכאן שהשומע כקורא. וא"כ למה לא נימא גם בזה כן דאחד מברך והחזן קורא. ונראה סיוע מזה למה שכתב ב"י בשם האגודה ונמוקי יוסף דסומא שאמרו בפרק הקורא עומד אינו קורא בתורה, היינו משום דאין קורא על פה, אבל לאוקמי לאיניש אחרינא שפותח ורואה והסומא מברך ועומד בצדו שפיר דמי.

"וכבר הביא ב"י דיעות אוסרים באחד קורא ואחד מברך ממילא סומא פסול לתורה, ודעות המתירים והסכים לאוסרים וכן פסק בסימן קל"ט. וכתב בלבוש שראה בפני גדולים שעלה סומא לתורה, וכן כתב מו"ח ז"ל רק שהתנה שצריך שיהיה סומא תלמיד חכם ולא עם הארץ. ומצד ההוכחה נראה לענ"ד גם כן היתר גמור" עכ"ל. מבואר שהק' למה עם הארץ שלא יודע לעלות, וסומא שלא יכול לקרא לא יכול לעלות, הרי שומע כעונה ויוצא בקריאת הבעל קורא.

דברי ה'שאלת יעבץ' בביאור הדיעות שלא מועיל שומע כעונה

כתב ב'שאלת יעבץ' [ס' ע"ה בד"ה השתא נחזי אנן], "והם ז"ל יצאו לחלק ממה שארז"ל שומע כעונה, לכן דנו שנשתנה הדין לעת כזאת שמנהגנו מקרין את הכל. ודבר זה אינו כדאי כלל לענ"ד לא הועילו כלום, כי מה יתן או מה יוסיף לסומא אם יהא דינו כעונה, הלא אינו אלא עונה על פה. ועיקר האיסור מחמת דברים שבכתב שאי אתה רשאי לאומרם בע"פ, ועל כן אסר הרמב"ם וכל הפוסקים ז"ל לקרות אפילו אות א' שלא מן הכתב, אע"פ שבקי בו וקוראו כתקנו. משום כך הוא הדין בדברים שבכתב וכ"ש בציבור ובברכה שלא כתקנה אלא על הקריאה הגונה מתוך הכתב.

"ולכן אותה שאמרו דשומע כעונה אינו מועיל כי אם לפקח הרואה בס"ת ויכול הוא לקרות מתוכו שמקרין אותו, בזה אנו אומרים אם שומע ושותק ומכוין לקריאת הש"ץ שיוצא בזה כאילו קרא בפיו, אע"פ ששתק משום דקיי"ל שומע

כעונה, שבאופן זה הרי הוא כעונה מתוך הס"ת כדינו לפיכך יוצא ידי חובה בשמיעה. משא"כ בסומא שאינו רואה כלום מתוך הכתב, למה תועיל לו השמיעה להתירו בדברים שבכתב על פה, ואם אמרו שומע כעונה לא אמרו כקורא מתוך הכתב, כל זה פשוט מאוד. ותמה על עצמך איזה כח יפה שומע או קורא עצמו, הרי אומר הקורא ומוציא בשפתיו ודאי עדיף זה דבר שלא יסופק שהשכל מחייבו, וגם מתוך שהשומע הוצרכו ללמדו מהכתובים הא על כרחך שאינו חשוב כקורא ממש, וכן הוראת כ"ף הדמיון אינה שוה בכל.

"וק"ל מעתה אם בקורא אסור בע"פ, וכהסכמת כל הפוסקים שאסור לקרות שלא מתוך הכתב אפילו אות א', שומע שאין כחו גדול כל כך לא דין הוא שאסור לו לברך ולהוציא הציבור שלא מן הכתב, וזה מבואר מאוד. לכן לא שמענו להם ז"ל ששומע דינו כעונה אלא בדברים המותרים בע"פ ויוצאים בהם ידי חובה בשמיעה דע"פ לחוד כגון הלל ומקרא מגילה וברכת המזון וכוותיהו. משא"כ בתורה שאסור לקרות אות א' שלא מתוך הכתב פשיטא דלא מהני אם שומע הוי כעונה, אלא דוקא כשס"ת לפניו שרואה בו ושומע מתוכו אז אמרינן שהוי כעונה מתוך הכתב. כנ"ל ברור מאוד" עכ"ל.

ביאור ה'הר צבי' שנחלקו בגדר שומע כעונה

וכתב על דבריו אלו ב'הר צבי' [או"ח ס' נ"ז], וז"ל: "והנה שפתי הגאון ר"י עמדין ברור מללו שלא אמרו שומע כעונה אלא לעצם הקריאה בלבד, והשומע בע"פ מן הקורא בכתב אינו נחשב כעונה מתוך הכתב, אא"כ כשס"ת לפניו ושומע מן הקורא בתוכו. ולעומת זאת מדברי הט"ז שמכשיר בסומא מטעם שומע כעונה, משמע כהטורי אבן דשומע כעונה אנו חושבים את השומע כנגרר לקורא לכל דבר ולא רק לעצם הקריאה בלבד אלא גם להשלמת תנאי מצות הקריאה. ומכיון שהקורא קרא את המגילה מתוך הספר נחשב גם השומע ממנו כעונה מתוך הספר" עכ"ל.

מבואר לכאורה מתוך דברי ה'הר צבי' שנחלקו הט"ז וה'שאלת יעבץ' בגדר שומע כעונה, לפי הט"ז זה התאחדות השומע והמשמיע ועובר לשומע הקריאה של המשמיע אם כל תנאי המצוה, ולכן סומא ששמע מש"ץ את קריאת התורה יוצא. אבל לפי ה'שאלת יעבץ' שומע כעונה זה שיוצאים בשמיעה, ולכן זה נקרא קריאה בע"פ, רק אם מסתכל בס"ת אז נקרא קריאה מתוך הכתב.

טו. מחלוקת הפוסקים האם השומע שהחיינו ומתכוון לדבר אחר מהמברך יצא

דעת הפרמ"ג שהשומע לא יכול לכוון לענין אחר מהמשמיע

כתב בשו"ע [סי' תרצ"ב ס"א], "הקורא את המגילה מברך לפניו שלש ברכות, על מקרא מגילה ושעשה ניסים ושהחיינו" עכ"ל. וכתב המ"א [אות א'], "ושהחיינו ויכוין בברכת שהחיינו ג"כ על משלוח מנות וסעודת פורים שהם ג"כ מצות, של"ה" עכ"ל. וכתב הפמ"ג [א"א אות א'], "ושהחיינו. עיין מ"א, ויכון להוציא משלוח מנות ומתנות לאביונים בברכת שהחיינו, ויודיע לשליח ציבור זה, דבעי כוונת שומע ומשמיע" עכ"ל. וכך כתב המשנה ברורה [ס"ק א'], "ושהחיינו. ונכון לכון בברכת שהחיינו גם על משלוח מנות וסעודת פורים שהם ג"כ מצוות, ויודיע זה להשליח ציבור המברך, דבעי כוונת שומע ומשמיע" עכ"ל. מבואר בדעת הפמ"ג והמ"ב שאם אחד יוצא מחבירו, והמברך צריך את הברכה לדבר אחר, שהשומע לא צריך אפילו שלשתיהם יש אותו נוסח ברכה, לא יוצא השומע.

דברי הרדב"ז שהשומע יצא מהמשמיע לברכה אחרת

אבל ברדב"ז [חלק א' ס' שס"א] כתב, וז"ל: "שאלת ממני אודיעך דעתי, בש"ץ שהיה אנוס ולא התפלל במוצאי שבת אם צריך להתפלל למחר ג' תפילות, כיון שהוא צריך לומר אתה חוננתנו. תשובה: לא יתפלל אלא שתי תפילות הראשונות בלחש לחובת היום דתדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, והשנייה בקול רם יכוין לתשלומים ולהוציא את שאינו בקי, ואח"כ יבדיל על הכוס אם נאנס ולא הבדיל. אבל אם הבדיל אינו צריך יותר אלא שתי תפילות כאשר כתבתי" עכ"ל.

דברי ה'ברכי יוסף' שהשומע יוצא בברכה שלא התכוון המשמיע

וה'ברכי יוסף' [סי' ק"ח אות א'] כתב, וז"ל: "מי שנאנס ולא התפלל ערבית ויהי בבקר התפלל שחרית בלחש וכיון בה לתפילת שחרית, והדר יהיב דעתיה וכיון עם שהשליח ציבור בחזרה לצאת ידי חובה, וכיון על תפילת ערבית שהוא חייב, לפום ריהטא נראה דיצא ידי חובה. ושגם לחלק יצאת, שהש"ץ מכיון לתפילת שחרית ואיהו מכיון לערבית, לית לן בה כיון שהברכות כי הדדי נינהו. ויש להביא ראיה ממ"ש הרדב"ז בס' שס"א הנ"ל, הרי שכתב הרב ז"ל דש"ץ שלא התפלל ערבית יכוין בתפלתו בקול רם לתשלומים, ולא אצטריכא ליה אלא משום שהיה מוצאי שבת ולא הבדיל ע"ש" עכ"ל. מבואר מדברי הרדב"ז ו'הברכי יוסף' שאפשר לצאת מהשני אם שניהם חייבים באותו ברכה, אפילו שכל אחד מתכוון לחיוב אחר ע' ב'הר צבי' [או"ח ס' נ"ח].

ביאור פלוגתתם בגדר שומע כעונה

וצריך להבין במאי פליגי הני אחרונים, וי"ל שחולקים מה זה שומע כעונה, אם יוצא בשמיעה עצמה שהיא ממני הדיבור אז יכול השומע לכיין למה שרוצה, שזה כאילו שהוא מתפלל. אבל אם יוצא בדיבורו של השני כעין שליחות, אז צריך לצאת באותו חיוב שיש למשמיע, שהרי יוצא בדיבור של המשמיע.

טז. מחלוקת הפוסקים אם שומע כעונה יכול להיות בגילוי ראש**דברי ה'דרכי משה' ששומע כעונה מותר בגילוי ראש**

כתב בב"י [ס' קפ"ג], "ועיטוף. כתב רבינו ירוחם דהיינו שנותן סודר על ראשו, שאסור לברך בגילוי הראש ע"כ. ולא נהירא לי דא"כ מאי רבותא דברכת המזון, הא כל שאר ברכות נמי משמע דאסור לברך בגילוי ראש" עכ"ל. וכתב ה'דרכי משה' [אות ב'], "ומה שהקשה ב"י מאי רבותא דברכת המזון, יש לומר דאפילו אותן שאינן מברכין לא ישבו בגילוי הראש, הא בשאר ברכות כהאי גוונא שרי". עכ"ל.

דברי ה'הב"ח' ששומע כעונה אסור בגילוי ראש

וכתב ה'הב"ח' [בד"ה רב אשי] על דברי הדרכי משה, וז"ל: "ולא ידעתי שורש לחילוק, דאם בשאר ברכות גם כן המברך מוציא את אחרים בברכתו ועונה אמן פשיטא שלא יענה אמן בגילוי הראש כמו בברכת המזון, דשומע כעונה ומברך ממש" עכ"ל. מבואר שנחלקו ה'דרכי משה' וה'הב"ח' האם בשומע כעונה בשאר ברכות יכול להיות בגילוי ראש.

דברי ה'שומע כעונה' שנחלקו בגדר שומע כעונה

וצ"ב במאי פליגי, וכתב בס' 'שומע כעונה' [ס' ח' ענף ג'], וז"ל: "והנה בשיטת ה'הב"ח' כבר נתבאר לן לעיל בבירור דס"ל בגדר שומע כעונה, דהשמיעה היא כאחד ממניי הדיבור והוי כהוציא השומע בעצמו לברכה מפיו. ובשיטת הרמ"א דס"ל שהשומע רשאי לצאת בשומע כעונה בגילוי ראש, צריך ביאור אם מוכח בזה דס"ל בגדר שומע כעונה דאין ענינו דהשומע הוא כמברך בעצמו, אלא דיוצא השומע ידי חובת הברכה באמירת וברכת חבירו, וכיון שאינו מברך בעצמו ס"ל לרמ"א דשרי ליה להיות בגילוי הראש.

"או דנימא דאף הרמ"א ס"ל בגדר שומע כעונה, דהשומע הוא כמברך בעצמו בדיבור שמיעתו, ובכל זאת ס"ל דהא דאסור לברך בגילוי הראש היינו דוקא

כשהוא מברך בפיו, וכדכתב בתרומת הדשן בס' י' דהטעם שאסור לברך בגילוי הראש, הוא מטעם דהוי קלות ראש כלפי שמיא, דמדבר שם המקום ברוך הוא שלא באימא וביראה יעו"ש. וא"כ אפשר דכ"ז דהוי קלות ראש הוא רק כשמברך ומזכיר שם המקום בפיו ממש, אבל כשאינו מזכיר שם המקום בפיו אלא בדיבור שמיעתו לא הוי קלות ראש" עכ"ל.

יז. מחלוקת הפוסקים בשומע כעונה אם חייב ליטול מים אחרונים

דברי רב אחא משבחא גאון שהשומע כעונה פטור ממים אחרונים

כתוב בגמ' בברכות [דף נ"ג ע"ב], "אמר רב יהודה אמר רב ואמרי לה במתניתא תנא והתקדשתם אלו מים ראשונים, והייתם קדושים אלו מים אחרונים" עכ"ל הגמ'. וכתב 'רבינו יונה' [דף מ' ע"א בדפי הרי"ף בד"ה והייתם קדושים], "אלו מים אחרונים שיש בהם קדושה שמעביר הזוהמא מעל ידם. ובכאן יש להקשות דהכא משמע דמים אחרונים מצוה משום קדושה, ובפרק כל הבשר משמע שהם חובה מפני הסכנה, דאמרינן התם מפני מה אמרו דמים אחרונים חובה מפני שאדם אוכל אחר סעודתו ויש בו מלח סדומית שמסמא את העינים.

"מתוך מה שכתב רב אחא משבחא גאון ז"ל למדנו עיקר דבר זה, דמאי דאמרינן הכא שהוא מצוה משום קדושה, אינו אומר אלא על המברך דכיון שמזכיר את השם צריך שיטול ידיו קודם שיברך, אבל נטילת האחרים אינם משום קדושה אלא מפני סכנה בלבד. ומאי דאמרינן בכל הבשר שהם חובה מפני הסכנה אינו אומר על המברך אלא על אחרים. ומתוך כך כתב בשאלות המברך נוטל ידיו קודם ברכה, אחרים רצו קודם ברכה רצו אחר ברכה. דמשמע שהאחד המברך צריך ליטול ידיו תחילה כיון שיש לו להזכיר את השם, אבל האחרים דלא הוי אלא משום סכנה רצו קודם ברכה רצו אחר ברכה" עכ"ל. וכך פסק הטור [או"ח ס' קפ"א], וז"ל: "ורב אחא משבחא כתב שהמברך לפי שמזכיר השם צריך ליטול קודם שיברך, אבל אחרים אינו אלא משום סכנת מלח סדומית, ואם רצו אין נוטלים קודם ברכה" עכ"ל.

דברי הב"ח שהשומע כעונה חייב במים אחרונים

וכתב הב"ח [בד"ה והר"ר יונה] וז"ל: "אבל קשה הלא קי"ל בשומע כעונה, וכשם שהמברך מזכיר השם כך השומע ועונה אמן אחר כל ברכה וברכה חשיב כאילו הזכיר את השם" עכ"ל.

מבואר שנחלקו האם השומעים מפי המברך חייבים ליטול לפני הברכה כמו המברך, או שאפשר להם גם אחרי הברכה בגלל שלשומעים אין את הדין של קדושה אלא רק מלח סדומית.

דברי ה'שומע כעונה' שנחלקו בגדר שומע כעונה

וצריך להבין במאי פליגי, וכתב בס' 'שומע כעונה' [סי' ח' ענף א'] וז"ל: "רב אחא גאון שחילק בדין הנטילה בין המברך לשומע, לכאורה מוכח דס"ל בגדר שומע כעונה דאין ענינו דהשמיעה הוי כדיבור והשומע הוא כמברך בעצמו, אלא גדרו שיוצא השומע ידי חובת הברכה באמירת וברכת חבירו. ולכך ס"ל דרק המברך שהוא מזכיר את השם בפיו צריך ליטול ידיו משום קדושה, אבל השומעים דאינם מזכירין את השם רק יוצאים הם ידי חובה בברכת המברך אין צריכים ליטול אלא משום סכנה. אבל הב"ח סובר בגדר שומע כעונה דהשמיעה היא כדיבור, והשומע הוא כמברך בעצמו כדיבור שמיעתו, ולכך הקשה בדברי רב אחא גאון דכיון שהשומע הוא כמברך ומזכיר את השם בעצמו, מאי חילוק יש בזה בין השומע למברך והרי אף השומע הוא מזכיר את השם כדיבור שמיעתו" עכ"ל.

סימן ו

שייך לסימן יד

מהרהר בד"ת אם חייב בברכת התורה

מחלוקת השו"ע והגר"א אם מהרהר בד"ת חייב בברכה"ת

כתב השו"ע [ס' מ"ז ד"ה], "המהרהר בדברי תורה אינו צריך לברך". וכתב הגר"א וז"ל: "אבל כל זה צריך עיון, דכאן מברך על המצוה וכי ליכא מצוה בהרהור, והלא נאמר [יהושע א', ח'] והגית בו כו' ר"ל בלב כמו שכתוב [תהילים י"ט, ט"ו] והגיון ליבי". מבואר מדבריו שטוען על השו"ע, למה לא לברך על הרהור הרי מקיים מצוה בהרהור.

א. ביאור ה'אגור' שהמהרהר בדברי תורה לא קיים מצוות ת"ת

ביאור פלוגתתם אם מקיים מצות ת"ת בהרהור

ולישב דעת השו"ע נאמרו כמה דרכים ב'אגור' [אות ב'] שזה המקור של השו"ע כתב בזה"ל: "ומי שמהרהר בלבו תורה קודם שברך בבית הכנסת א"צ לברך, כי הרהור אינו כדיבור לענין ברכה, כמו שהוא הדין לענין ק"ש ותפילה שצריך הוצאה בשפתים. וכ"כ התוספות פרק מי שמתו דהלכה כרב חסדא דהרהור לא כדבור דמי, וכן הוא לענין בעל קרי שמותר להרהר בק"ש, וכן פסק ר"ח ז"ל. אם כן מי שמהרהר בתורה א"צ לברך, דהא אפילו רבינא אומר שא"צ לברך לא לפניה ולא לאחריה, ופירש"י ותוספות דר"ל בהרהור לא יברך וכן פסק מהר"י מולן. ואע"ג דרז"ל פסקו דהרהור אסור בט' באב, דהיינו מטעם דהוי שמחה ולא מטעם דחשוב כדבור" עכ"ל.

מבואר מדבריו שבהרהור לא מקיים מצוות תלמוד תורה, שאם מקיים מה שואל בט' באב למה אסור ללמוד. וכך כתב לבאר דעת השו"ע שלא מברכים על הרהור ב'קרן אורה' [ברכות סוף פרק א'], "ומסיק הש"ס דהסכת ושמע בד"ת כתיב. ומשמע מזה בד"ת ודאי אינו יוצא אלא בדיבור, אבל בהרהור בעלמא לא. וזה טעם

הסוברים דאין צריך לברך ברכת התורה על הרהור ועיין בש"ע של הגר"א מש"כ ע"ז בס' מ"ז ס"ד".

ולפ"ז מבואר שנחלקו השו"ע והגר"א, האם מקיימים מצוות ת"ת בהרהור.

ראיה מהגמ' שלא מקיימים מצוות ת"ת בהרהור

ולכאורה יש להביא ראיה מהגמ' [ברכות דף ט"ו ע"ב] לגבי המחלוקת האם צריך להשמיע לאזניו הגמ' אומרת, "אמר רב יוסף מחלוקת בק"ש דכתיב שמע ישראל, אבל בשאר מצוות דברי הכל יצא, והכתיב הסכת ושמע ישראל, הוא בדברי תורה כתיב".

וכתב ה'קרבן אורה' [הנ"ל], "ומשמע מזה בד"ת ודאי אינו יוצא אלא בדיבור, אבל בהרהור בעלמא לא". וכך כתב הפנ"י [דף ט"ו], וכך כתב ב'דעת תורה' [סי' מ"ז ס"ד].

ביאור הריטב"א וה'ציונים לתורה' בגמ'

אבל בריטב"א [שם] כתב, "כלומר לא בא להשמע האוזן, אלא לכונת הלב לשינון והיינו בהרהור אע"פ שאינו מוציא בשפתיו". וביאור דברי הריטב"א ע"פ דברי ה'ציונים לתורה' [כלל ט' בד"ה והנה] שכתב, "דמלת שמיעה יש לה ב' ביאורים, א' שמיעה ממש, ב' הבנה וכנודע. וע"כ מעיקרא דה"א דקאי קרא דהסכת אשאר מצת שבדיבור ע"כ מפרש ליה דכוונתו אשמיעה ממש, ושהצריך הכתוב השמיעה לאזניו במצוות שבדיבור. אבל כדמסיק דהיא בד"ת כתיב, ובד"ת א"א כלל שיהיה ביאורו השמעה לאוזן כיון שגם דיבור א"צ וכמוכרח מסברא וכו"ל, וע"כ מפרשין ליה דקאי אהבנה, וציוה הכתוב לשים לב ולהכניס לתוך לבו היטב את הד"ת ששומעין ולומדים, וכמו מלת הסכת שביאורו קבלת הדברים והכנסתם ללב".

דברי ה'נשמת אדם' בביאור מילת הגיון

ועל קושית הגר"א על השו"ע, מזה שכתוב "והגית" שהכוונה בלב. כתב ה'נשמת אדם' [חיי אדם' כלל ט' אות ד'] "ועוד נ"ל דדוקא במקום דכתיב הגיון ליבי הוא במחשבה, אבל הגיון ולא כתיב לב פי' דבור, כדכתיב במשלי כי אמת יהגה חכי, ואין מחשבה נופל על החיך".

דברי ה'שו"ע הרב' בדין הרהור בד"ת

עד כאן מבואר שתי שיטות האם מקיימים מצוות תלמוד תורה בהרהור, או שלא מקיימים. אבל מצאנו שיטה אמצעית, והיא דעת ה'שו"ע הרב' [הלכות תלמוד תורה פ"ד הלכה י"ב] וז"ל, "וכל אדם צריך להזהר להוציא בשפתיו ולהשמיע לאזניו כל מה שלומד בין במקרא משנה ותלמוד, אלא אם כן בשעת עיון להבין דבר מתוך

דבר. וכל מה שלומד בהרהור לבד ואפשר לו להוציא בשפתיו ואינו מוציא, אינו יוצא בלימוד זה ידי חובת מצות ולמדתם אותם, וכמ"ש לא ימוש ספר התורה הזה מפיק והגית בו וגו'. וכמו בכל המצות התלויות בדיבור שאינו יוצא בהן ידי חובתו בהרהור, אלא אם כן שומע מפי המדבר כעונה מפיו" עכ"ל.

ב. ביאור האחרונים ש'כי שם ה' אקרא' משמע דיבור

דברי ה'חיי אדם' בטעם פטור ברכת התורה בהרהור

ב'חיי אדם' [כלל ג' ב'נשמת אדם' אות ד'] כתב לבאר דעת השו"ע שלא מברכים על הרהור, "ונ"ל דכיון דבה"ת נפקא לן מקרא דכי שם ה' אקרא, וקריאה היינו דיבור, ולכן גם החכמים לא תקנו ברכה על הרהור לפי שאינו ניכר" עכ"ל. וכך כתב ב'שאגת אריה' [בס' כ"ד]. אבל דבריהם תלויים במחלוקת ראשונים, דה'אבודרהם' [ריש שער השלישי] כתב, "והקורא בתורה מברך לפניו ולאחריה. לפניו מנא לן דכתיב [דברים ל"ב ג'] כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלוקינו, והתורה נקרא שם ה' לפי שהיא מלמדת כבוד שמו". וכך כתב המהרש"א בביאור הגמ'.

דברי רש"י בביאור הפסוק כי שם ה' אקרא

אבל ברש"י [דף כ"א ע"א בד"ה כי שם] כתב, "כשבא משה לפתוח בדבר שירה, אמר להם לישראל, אני אברך תחילה ואתם ענו אחרי אמן. כי שם ה' אקרא בברכה אתם הבו גודל לאלקינו באמן, הכי מפרשי לה במסכת יומא". וכתב בשו"ת 'בנין עולם' [תשובה ו'] "ובנשמת אדם [כלל ט' ס' ד'] השיג בזה על הגר"א ז"ל, וכל דבריו שם אין להם שחר, ומאוד נפלאתי עליו איך מלאו לבו לחלוק על מאור עינינו בדבריו של מב"כ. שמ"ש שם שנלמד מקרא דכי שם ה' אקרא וגו' שמברכים על התורה וקריאה היינו בדיבור. לא ידעתי ראייה זו מה טיבה, ונעלם ממנו דברי רש"י ז"ל בפ' מי שמתו [כ"ב א'] ד"ה כי שם, שפי' דר"ל שמשה רעה"ש אמר, כי שם ה' אקרא בברכה אתם הבו גודל בענית אמן. הרי שהקריאה לא קאי על עסק התורה, רק על הברכה שהוא ודאי בדיבור יעו"ש".

ביאור מחלוקת השו"ע והגר"א תלוי בביאור הפסוק

ולפי כל הנ"ל אפשר שנחלקו אם מברכים ברכות התורה על הרהור, תלוי איך להסביר את הפסוק "כי שם ה' אקרא", האם הכוונה על דברי תורה, ואז רק דיבור. או שהולך על הברכה ואין ראייה שלא מברכים על הרהור.

ג. ביאור האחרונים שלא מברכים ברכות המצוות בלי מעשה

סברת 'הלבוש' שאין מברכין רק על מעשה מצוה

עוד ביאור בדברי השו"ע שלא מברכים על הרהור בדברי תורה, מבואר בדברי 'הלבוש' שכתב [סי' מ"ז ס"ד], "ודווקא כותב שעושה מעשה בכתובה, לפיכך מברך אפילו אינו קורא. אבל המהרהר בתורה אינו צריך לברך, שאין מברכין על מחשבה".

וכנראה כוונתו כמו שכתב הפרמ"ג [משבצות זהב אות ב'], "וכאן אין מברכין על הרהור כמו שאין מברכין על ביטול חמץ, אע"ג דהוה מצות עשה מן התורה כל זמן שלא ביער, שאין מברכין על דברים שבלב [עיין סי' תל"ב], ומשום הכי כשכותב דעביד מעשה מברך". וכך כתוב במנחת חינוך [מצוה ת"ל אות ה']. וכוונתם לדברי הב"י [סי' תל"ב] שכתב וז"ל, "ואם תאמר יברך על ביטול חמץ, וי"ל משום דביטול הוי בלב, ואין מברכין על דברים שבלב. ועוד יש לומר שבכלל ביעור ישנו לשון ביטול, ואין בכלל לשון ביטול ביעור" עכ"ל.

דברי ה'קהילות יעקב' בביאור דעת הגר"א שמברך על הרהור

ולישב דעת הגר"א שכתב שכן מברכים על הרהור למה מברכים על דבר שבלב מאי שנא מביטול חמץ הנ"ל. כתב ב'קהילות יעקב' [ברכות ס' כ"ב אות ב'], "אך בב"י שם כתב עוד טעמא בהא דנוסח הברכה על ביעור ולא על ביטול, לפי שהביטול בכלל ביעור ואין ביעור בכלל ביטול ומברכין על לשון הכולל יותר ע"ש. ולפ"ז אין לנו יסוד לחדש דאין מברכין על דברים שבלב. והגר"א ז"ל שפוסק שם בס' מ"ז דמברכין על הרהור בד"ת, ודאי תפס לעיקר שגם על מצות שבלב מברכין".

ביאור נוסף ב'קהילות יעקב' בדעת הגר"א

עוד תירוץ על הגר"א כתב ה'קהילות יעקב' [ברכות ס"י י"ד], "אכן יש להכריח דכוונת הגר"א ז"ל הוא דארהור איכא מצות ברכת התורה מדאורייתא, דאס"ד דכוונת הגר"א ז"ל מצד ברכת המצוות דמדרכנן, תיקשי לפמש"כ הב"י דאין מברכין על ביטול החמץ לפי שהביטול הוא בלב ואין מברכין אמצות שבלב, והשתא מה"ט גופא אין לברך אהרהור דד"ת מדין ברכת המצוות, דהא אמצוה שבלב ליכא דין ברכת המצוות. וע"כ דדעת הגר"א ז"ל שכ' לברך על הרהור ד"ת, הוא מצד מצות ברכת התורה דאורייתא, ובהאי מצוה דברה"ת דאורייתא לא אשכחן שום חילוק בין מדבר למהרהר. דדוקא גבי דין ברכת המצוות דרבנן כהיא דברכה ועל הביטול, בזה הוא דכתב הב"י שלא אמרו חז"ל לברך על מצוה שבלב. אבל במצות ברכה"ת שהוא מדאורייתא, אין חילוק בין מהרהר למדבר".

ביאור ה'בנין עולם' בדעת הגר"א שמברך על הרהור

עוד תירוץ נמצא באחרונים בשו"ת 'בנין עולם' [תשובה ו' בהגהה] כתב, "שמעתי בשם חכם א' שהק' על דברי רבינו הגדול ז"ל בזה, מהא דכ' הטור על בעלי העיטור [בס' תל"ח], דלא מצינו ברכה על מחשבה שבלב, וא"כ היאך יברך ברכת התורה על דברים שבלב. ובאמת לק"מ דש"ה גבי ביטול חמץ, דעיקר מצותו הוא רק מחשבת לבו שיבטלנו בדעתו לעשות הפקר כעפר ממש, והדבור של כל חמירא אינו אלא לגלות מחשבת לבו, ומן התורה אין חיוב אלא להשביט בלבד לבטל. משא"כ בת"ת אין עיקרו הרהור לבד, ועיקר מצותו להתבונן לידע להבין ולהורות. וגם עיקר מצותה בדיבור, חיים הם למוצאיהם בפה, כדאיתא בפ' כיצד מערבין [נ"ד א] בעובדא דברוריה בההוא תלמידה דהוה גריס בלחישא כו', ובספרי איתא ושננתם לבניך שיהיו ד"ת שנונים בפיו כו', ולכן שייך בה ברכה גם בהרהור". וכ"כ ב'אפיקי מגינים' [או"ח ס' מ"ז אות ב'] באריכות ע"ש.

ד. ביאור האחרונים שדיבור זה עיקר ת"ת

ביאור ה'אפיקי מגינים' ו'ערוך השולחן' שאין מברכין בהרהור

עוד מהלך בדעת השו"ע שלא מברך על הרהור, כתב ב'אפיקי מגינים' [ס' מ"ז אות ב' בסופו], "אמנם לישיב קושית הגר"א, י"ל דעיקר מצות ת"ת שאדם מחויב ללמוד בכ"י ילפינן מדכתיב ודברת בם, כדאיתא בברכות כ"א ע"א הוא בדברי תורה כתב. ובכ"מ דכתיב דיבור ממעטין הרהור, וכדאיתא בשבת ק"נ ע"א ודבר דבר דבור אסור הרהור מותר. ואף דגם בהרהור מקיים מצוה, מ"מ אינה עיקר מצוה, וכמו דאיתא ושננתם שיהיו ד"ת משוננים בפיו, ולכן אין מברכין על הרהור בד"ת".

וכך כתב ב'ערוך השולחן' [ס' מ"ז ס' י'], "דנהי דודאי יש מצוה בהרהור תורה, מ"מ עיקר מצות תלמוד תורה הוי לימוד בפה, דהרבה פעמים מצינו בתנ"ך דהגיון הוא דיבור פה כמו 'ולשוני תהגה צדקך' [תהילים ל"ה כ"ח], 'פי צדיק יהגה חכמה' [שם ל"ז ל'] ולא יהגו בגרונם [שם קט"ו, ז'] 'כי אמת יהגה חיכיו' [משלי ח' ז'], ובמקום שהכונה על הלב כתיב שם לשון לב, כמו 'והגיון ליבי' [תהילים י"ט ט"ו], 'והגות לבי תבונות' [שם מ"ט ד'], ובמשלי [ט"ו] 'לב צדיק יהגה לענות', 'כי שוב יהגה לבם' [שם כ"ד].

'וא"כ בתורה דכתיב 'והגית בו יומם ולילה' וכן 'ובתורתו יהגה יומם ולילה' [תהילים א' ב'] היינו בפה, כיון שלא הזכיר לב. וברכת התורה עצמה יוכיח, שאומרים

הערב נא וכו' בפינו ובפיות עמך וכו', וכן לעסוק בדברי תורה היינו דיבור בפה. ובעירובין [נ"ד ע"א] הקפידו אף על מי שלומד בלחש, ודרשו 'ערוכה בכל ושמורה' [ש"ב כ"ג ה'] שתהא ערוכה ברמ"ח איברים שלך ע"ש. ולכן לא נתקנה ברכת התורה על הרהור תורה רק על לימוד בפה. עכ"ל.

ביאור ה'מהרי"ץ דושינסקיא' בדעת השו"ע שלא מברכין על הרהור

וביותר מזה כתב בשו"ת 'מהרי"ץ דושינסקיא' [ס' ב'], "ומה מאוד שמחתי עם ד"ת דברים יקרים, בהלכה ואגדה חבורים, בטעם לחלק בין כותב למהרהר בד"ת. אשר היה לפענ"ד לומר עם הספר, כיון דמצוה מן המובחר הוא להוציא ד"ת בפה וחיים הם למוציאיהם בפה כתיב [משלי ד' כ"ב] וכמה וכמה פסוקים הביא בש"ס עירובין נ"ד [ע"א] שצריך להוציא בפה דוקא, ונראה משם כי עי"כ שמורים וערוכים בקרבו. וכבר אמרו חז"ל [אבות פ"ג מ"ח] כל השוכח דבר א' ממשנתו וכו' דכתיב פן יסורו מלבבך, וא"כ כל שלומד בהרהור בעלמא שקל הדבר לשכוח בודאי עובר על פן יסורו מלבבך, ואיך יברך על דבר שאפשר לו לבוא לעונש. לא כן בכותב, אדרבה הלא משום עת לעשות לה' למען לא יסורו ממנו התירו לכתוב ד"ת, ע"כ שפיר מברך, כנלפענ"ד עכ"ל.

סימן ז

שייך לסימן טו

בטעם הדבר דמבטלין תלמוד תורה לקיום מצוות

א. דברי הירושלמי ושני דרכים בביאורם

המקור בגמרא להא דהעוסק בת"ת, מפסיק לקיים מצוה אחרת

במועד קטן (דף ט' ע"א) איתא: "כתיב (משלי ד, כו) 'פֶּלֶס מַעֲגָלִי רִגְלִי, וְכָל דֶּרֶכִּי יִכְוֹנֶה' [כלומר, שקול מצות ועיין בהן איזו מצוה גדולה ועשה הגדולה. רש"י], וכתיב (שם ה, ו) 'אֹרֶחַ חַיִּים פֶּן תִּפְלֹס' [דמשמע כל מצוה שתבוא לידך עשה אותה, בין גדולה בין קטנה, ואל תניח גדולה מפני הקטנה], לא קשיא, כאן במצוה שאפשר לעשות ע"י אחרים [תפלוס מעגל רגלך, שתעשה אתה הגדולה וחבריך יעשו קטנה], כאן במצוה שאי אפשר לעשותה ע"י אחרים [אל תפלוס אלא מצוה שבא לידך בין גדולה בין קטנה, עשה]."

בהמשך הסוגיא שם איתא: "הדר יתבי וקא מבעי להו, כתיב 'יקרה היא מפנינים וכל חפצך לא ישוו בה' [שתבטל כל חפצך בשביל שתעסוק בתורה], הא חפצי שמים ישוו בה [כלומר, שאם יש לך לעסוק במצוה, תבטל תלמוד תורה ועסוק במצוה], וכתיב 'וכל חפצים לא ישוו בה', דאפילו חפצי שמים לא ישוו בה [דמבטל מצוה ועוסק בתלמוד תורה], כאן במצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים כאן במצוה שאי אפשר לעשותה ע"י אחרים."

העולה מכלל סוגיית הגמרא דכאשר אדם יושב ועוסק בתורה, ובאה לפניו מצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים, הרי הוא חייב להפסיק מלימודו ולקיים המצוה. דעל כגון דא נאמר 'וכל חפצך לא ישוו בה', ודרשינן, הא חפצי שמים ישוו בה, כלומר, שאם יש לך לעסוק במצוה, תבטל תלמוד תורה ועסוק במצוה.

על ענין זה המתבאר ועולה מדברי הגמרא במו"ק, עמדו רבים על המדוכה, להבין טעם הדבר, דהלא בעלמא קיימא לן דהעוסק במצוה הרי הוא פטור מן המצוה, ואם כן, הדבר צריך תלמוד טובא, למה זה דוקא מצות לימוד תורה אשר היא שקולה כנגד כל המצוות, לגבה נאמר דהעוסק במצות לימוד תורה, אינו פטור מן המצוות, אלא עליו להפסיק לימודו ולקיים המצוה.

וכבר נתקשה בענין זה המאירי (שבת דף ט' ע"א), וז"ל: "ושמא תאמר, והיאך הקלו בת"ת משאר מצוות, שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, כמו שאמרו במסכת סוכה (דף כ"ו ע"א), בכותבי ספרים תפילין ומזוזות וכל העוסקים במלאכת שמים, לאתויי מוכרי תכלת".

ביאור המאירי על פי הירושלמי, למה מבטלין ת"ת לקיום מצוה

בישוב שאלתו כתב המאירי, וז"ל: "יש לומר, שהתלמוד אינו אלא להביא לידי מעשה, והיאך יפקיע את המעשה. והוא שאמרו בירושלמי על זה, הלמד לעשות ולא הלמד שלא לעשות, שהלמד שלא לעשות נוח לו שלא נברא. ומכל מקום במצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים אינו מפסיק, וכן למצוה שאין שעתה עוברת".

מבואר מדבריו דהטעם לכך שאין בת"ת הדין דעוסק במצוה פטור מן המצוה, הוא מכיון דזהו מגדרי ועקרי מצוות לימוד תורה, דהלימוד צריך להיות על מנת לעשות, ואם כן כיצד יתכן שיבטל אדם מצוה מחמת לימוד התורה, בזמן שכל הלימוד הוא בכדי לקיים.

והביא המאירי מקור לזה בירושלמי (שבת פ"א ה"ב), והכי איתא התם: "ולא מודה רשב"י שמפסיקין לעשות סוכה ולעשות לולב, אית ליה לרשב"י הלמד על מנת לעשות ולא הלמד שלא לעשות, שהלמד שלא לעשות נוח לו שלא נברא. וא"ר יוחנן הלמד שלא לעשות, נוח לו אילו נהפכה שלייתו על פניו ולא יצא לעולם. טעמיה דרשב"י, זה שינון וזה שינון, ואין מבטלין שינון מפני שינון".

ביאור ה'קובץ תשובות' בירושלמי

ב'קובץ תשובות' (חלק ג' סי' קמ"ד) נתקשה בדברי הירושלמי, וז"ל: "וטעם הזה צריך ביאור, כי לכאורה מדוע לא שייך דין זה דעוסק במצוה פטור מן המצוה גם לגבי מצוות לימוד התורה, ומה זה הטעם דהוה כלומד על מנת שלא לעשות, אם התורה פטרה אותו בזמן עיסוקו בתורה, ואחרי כן כשלא יעסוק בתורה יתחייב בכל התורה, ואיך זה נקרא כלומד על מנת שלא לעשות.

"ונראה דהרי באמת חיוב לימוד התורה מוטל על האדם בכל עת, 'ושננתם שיהיו דברי תורה שנונים בפיו', ו'השמר לך פן תשכח את הדברים ופן יסורו מלכבך', ועל זה נאמר 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיו', ואם כן נמצא דמצוות התורה שנאמרה לכל ישראל, לא יתקיימו על ידי לומדי התורה, דהרי בכל זמן בין בעידניה דעסיק בתורה בין בעידניה דלא עסיק בה, אבל כשיש שתי מצוות לפניו, עליו לבחור במצוה החמורה, וכדאיתא בירושלמי (פאה פרק קמא) דתלמוד תורה שקול כנגד כל המצוות. וזה לשון הירושלמי, אפילו כל מצוותיה של תורה אינן שוות

לדבר אחד מן התורה, כתוב אחד אומר, 'כל החפצים לא ישוו בה', וכתוב אחד אומר 'וכל חפציו לא ישוו בה', 'חפצים' אלו אבנים טובות ומרגליות, 'חפציו' אלו דברי תורה, דכתיב 'כי באלה חפצתי נאום ה' [כלומר עשיית המצוה שהן מדברי תורה, שהן חפציו של אדם, אפילו הכי לא ישוו בה לת"ת. פני משה]. ומכיון שזה ברור שהתורה חייבה לכל יהודי לשמור ולקיים את מצוות התורה, לכן צריך לומר שלימוד התורה לא פוטר מכל מצוות התורה", עכ"ל ה'קובץ תשובות'.

והיינו, דבשאלתו נקט כי רק בעת שהאדם עוסק בתורה, הרי הוא פטור מן המצוות, ולכן נתקשה דמה בכך, הא אחר גמר לימודו יחזור לחיובו בכל המצוות כשאר בני האדם, ועדיין הוי בגדר לימוד על מנת לעשות. ובתירוצו מבאר דאי ננקוט דהעוסק בתורה פטור מכל המצוות, אזי ימצא דלומדי התורה לא יקיים מצוות כלל, שהרי תמיד מצות לימוד תורה תהיה קודמת, ואפילו אם אינו עוסק בתורה, אבל כשהיה עליו לבחור האם לעסוק בתורה או לקיים מצוה אחרת, הרי יהיה עליו לבחור בתורה ולא לקיים המצוה שעומדת לפניו. וכל שכן שאם הוא באמצע לימוד התורה, ודאי אין לו להפסיק בשביל מצוה אחרת, ונמצא ד'מצוות התורה שנאמרה לכל ישראל, לא יתקיימו על ידי לומדי התורה'. ומכיון דדבר זה לא יכול להאמר, ממילא עלינו לומר דת"ת אינו דוחה קיום שאר מצוות. כך נראה בכונת הדברים.

ביאור ה'פחד יצחק' בירושלמי

ב'פחד יצחק' (שבועות מאמר מ' אות י"ב) כתב דרך נוספת בביאור ענין זה, למה במצות לימוד תורה לא נאמר הכלל דהעוסק במצוה פטור מן המצוה, והוסיף בדבריו ביאור על דברי הירושלמי שהביא המאירי הנ"ל, וממילא מיושבת גם השאלה ששאל ב'קובץ תשובות' הנ"ל על דברי הירושלמי, וז"ל:

"נראה לפרש סברתם של רבותינו הראשונים שאמרו כי אין פטורא דעוסק במצוה נוהג במצות ת"ת, משום דיש בה במצות ת"ת תנאי של על מנת לעשות, וכוונת דברים אלו היא, דדינא דעוסק במצוה לא נאמר אלא שאין עליו להניח מצוה זו שהוא עוסק בה עכשיו, בכדי לקיים מצוה אחרת שאין הוא עוסק בה עדיין. אבל באופן שקיום מצוה השניה הוא תנאי בקיום המצוה הראשונה, שוב אין זה נקרא שהוא מניח מצוה ראשונה בכדי לעסוק בשניה, מאחר שגם בעסקו בשניה אין זה סילוק יד מן הראשונה, ובכהאי גוונא לא נאמר הדין דעוסק במצוה פטור ממצוה, ולהכי מכיון שעשיית המצוות וקיומן הוא תנאי במצות ת"ת, ממילא נמצא דקיום מצוות בכלל אינו נקרא סילוק יד ממצות ת"ת, ושוב פקע כאן דינא דעוסק במצוה בכלל".

הנה ה'פחד יצחק' מאיר את עינינו בסברא חדשה בסוגיא זו, ולדרכו עולה ומתבאר דכאשר אדם עוסק בתורה ומפסיק מלימודו לצורך קיום מצוה, הרי שבעומק הדברים אין כאן הפסק הלימוד, כי קיום התורה הוא חלק ממש מעצמותה של מצות לימוד התורה, ולכן דינא הוא דלגבי מצות לימוד תורה יפסיק מלימודו ויעסוק בקיום מצוה הבאה לידו.

ב. בדברי האחרונים דבלימוד תורה אין מציאות של 'עוסק במצוה'

דברי ה'חזון יחזקאל' בהא דמבטלין ת"ת לקיום מצוות

ב'חזון יחזקאל' (תוספתא שבת פרק א' אות ד', בחידושים) כתב דרך נוספת לבאר עיקר דין זה, דהעוסק בתורה צריך להפסיק מלימודו בכדי לקיים מצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים, ולמה לא אמרינן בכה"ג כללא דהעוסק במצוה פטור מן המצוה, ובדבריו רמז להוסיף ביאור בדברי הירושלמי הנ"ל, וז"ל:

"הנה פה מקום הראוי לעורר שבכל מקום שמצינו בסוגיות התלמוד עוסק במצוה פטור מן המצוה, היינו דוקא כשהוא עסוק עתה במצוה שכבר התחיל בה מקודם, והעסק בה נמשך גם עכשיו, וכהאי גוונא אנו ילפינן מן 'ובלכתך בדרך', בלכת דידך הוא דמחייבת הא בלכת דמצוה פטירת (ברכות דף י"א), כלומר כשהוא הולך כבר בדבר מצוה הוא פטור מלהפסיק את הליכתו ולקרות ק"ש.

"מה שאין כן בת"ת, הלא כל שעה שהוא לומד היא מצוה בפני עצמה, נמצא כי כל רגע שהוא לומד הוא מתחיל אז בעסק במצות ת"ת, אז לא שייך כאן עוסק במצוה פטור מן המצוה. ויש רק לדון איזו מהן עדיפא, ועל זה מוכיח בירושלמי כי עיקר הלימוד הוא על מנת לעשות ועליו לעשות אותה מצוה שהגיע זמנה לעשותה, והענין הזה ניתן לפלפל בו אך אין המקום ראוי לזה".

מבואר בדבריו דעיקר הטעם שבת"ת לא נאמר הדין דעוסק במצוה פטור מן המצוה, הוא מכיון דבאמת אין שייך במצוה זו הבחינה של 'עוסק במצוה', כי בכל רגע ורגע הוא מצוה בפני עצמה, וממילא הוי כמי שיש לפניו שתי מצוות חדשות, ועל הוא דנאמר בירושלמי טעם למה יש להעדיף ולבחור את המצוה העוברת ולא את מצות לימוד תורה, והוא משום דלימוד צריך להיות על מנת לעשות, וזו סברא להעדיף את המצוה על פני ת"ת, אבל אין זו סברא למה אין בלימוד תורה הכלל דעוסק במצוה. ובזה מיושבת שאלת ה'קובץ תשובות' הנ"ל, דלמה יפסיק מלימודו, והרי יכול לקיים מצוות ה' לאחר לימודו, דלהנ"ל לק"מ, כי בתורה לעולם הוי בבחינה של קודם הלימוד, ולא באמצע הלימוד.

דברי ה'קול בן לוי' כדברי ה'חזון יחזקאל'

וזכה ה'חזון יחזקאל' לכוין לדברי ה'קול בן לוי' (לשונות הרמב"ם פרק ג' מהלכות ת"ת ה"ד. נדפס בשנת תפ"ז. ציין אליו הגרעק"א בהגהות השו"ע, יו"ד סי' רמ"ו סעי' י"ח), וז"ל: "מצינן למימר דבת"ת לא שייך התחלה ממש כמו שאר מצוות, דגבי ת"ת כל פרק ופרק או משנה ומשנה ואפילו דיבור אחד מצוה שלימה חשיבא, משא"כ בשאר מצוות שיש להם גבול ומידה.

"ומכל מקום בתלמוד תורה נמי יצדק לשון הפסק מצד אחד, דאע"ג דאין שייך בזה התחלה, דכל קמא וקמא שלמד כבר קיים מצוה, ומה שעתיד ללמוד הוא מצוה בפ"ע, משא"כ בשאר מצוות כגון מל ולא פרע דהכל מצוה אחת ושייך בזה התחלה, מ"מ שייך לשון הפסקה כשהתחיל ללמוד ופוסק בת"ת וכו'. [ואעפ"כ] אם התחיל ללמוד פוסק למצוה שאי אפשר לעשותה ע"י אחרים, מטעמא דלא שייך בו התחלה ממש".

דברי ה'ציץ אליעזר' להקשות על ה'חזון יחזקאל'

ב'ציץ אליעזר' (חלק ד' סי' ט"ז אות ב') הביא את דברי ה'חזון יחזקאל', ותמה עליו, וז"ל: "מדברי הרמב"ם שהבאתי לעיל שכתב שאם עוסק בתורה וטרוד בה והיה מתיירא מלישא אשה מותר להתאחר, שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, לענ"ד סתירה מפורשת לזה, שהרי מבואר בהדיא בדברי הרמב"ם שם שגם במצות ת"ת אמרינן עוסק במצוה פטור מן המצוה, ושהוא עוד במכל שכן.

"גם יש מקום לדון על עצם סברא זאת, משום שמצות ת"ת אין לה שיעור והפסק ואינו רשאי ליפטר עצמו ממנה לעולם יומם ולילה, ונהי שבכל רגע ורגע מקיים מצות ת"ת, אבל הרי נחשב כמצוות פרטיות הנובעות מתוך מצוה כללית, והכללית היא מצוה אחת הנמשכת, ורק משום צרכי חייו שרי להפסיק, וא"כ הרי נמצא שמלבד זה שבכל רגע ורגע מקיים מצוה חדשה של ת"ת, מקיים ועוסק גם בהמשכת המצוה של 'והגית בו יומם ולילה'.

"ועיין תלמידי רבינו יונה ז"ל בברכות דף י"א ע"ב שכותבים שם דעיקר מצות עשה דת"ת נוהגת כל היום כולו, ובקריאה פעם אחת לא נגמרה מצותה. וכ"כ בשבלי הלקט השלם, ה' תפילה סימן ה' בשם רבינו ישעיה ז"ל. ועיין בשיטה מקובצת נדרים דף ח' ע"א שמביא בשם הרנב"י ז"ל דמידי עשה דת"ת לא פטר נפשיה אלא א"כ יעסוק בתורה כל היום, ועיי"ש בר"ן ובריטב"א. ועיין במנחות דף צ"ט. וכן עיין בב"י בטור או"ח ס' מ"ז בד"ה כתוב בתשובות הרשב"א, שכותב שהוא שאין מברכים על תורה לאחריה, משום דכיון דמצות הגייה בתורה הוא ביום ובלילה ואין שעה שאינו חייב לעסוק בה, לא שייך לברך לאחריה, ע"ש.

"אם כן לפי כל הנ"ל נמצא דגם העוסק במצות ת"ת הוי ליה בכלל ובגדר של העוסק במצוה פטור מן המצוה, מכיון שהוא עדנה בעצם המשכת המצוה הקודמת של תלמוד תורה וכן"ל", עכ"ל ה'ציץ אליעזר'.

יישוב שאלות ה'ציץ אליעזר' על ה'חזון יחזקאל'

והנה מה שהקשה ה'ציץ אליעזר' על ה'חזון יחזקאל' מדברי הרמב"ם שכתב דמותר להתאחר ולא לישא אשה מטעם דעוסק במצוה בת"ת, הנה באמת עיקר הקושי בזה הוא בדברי הרמב"ם, דמה שייך לומר לגבי מצות ת"ת עוסק במצוה, והאריך בזה ה'ציץ אליעזר' לעיל שם, וכתב דטעם הדבר שלגבי מצות נישואים אמרינן כללא דעוסק במצוה בת"ת, ודלא כמו בשאר מצוות, דזהו משום דמצות נישואים הוי בגדר מצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים, כדברי בן עזאי דאפשר לעולם שיתקיים ע"י אחרים. ואי נקבל ביאור זה הרי יעלה דלגבי ת"ת אשכחנא לכללא דעוסק במצוה, ונדחתה סברת ה'חזון יחזקאל'.

אבל בשו"ע הרב (פרק ג' מהלכות ת"ת) מבואר טעם אחר למה מותר להתאחר בנשואי אשה, דאין זה מדינא דעוסק במצות ת"ת, אלא זהו מכיון שמצות ידיעת כל התורה דוחה מצות נישואים דהוי סתירה לידיעת כל התורה יעו"ש דברים הבהירים. ואי נימא הכי אזי לא קשיא מידי על ה'חזון יחזקאל', דמצות ידיעת כל התורה הוי בגדר מצוה אחת, ולא אמרינן לגבה דכל תיבה הוי מצוה בפנ"ע, ולכן גם ה'חזון יחזקאל' מודה דשייך בזה דינא דעוסק במצוה, אבל לגבי מצות ת"ת הרגילה, בזה שפיר איכא למימר דכל מילה הוי מצוה לחוד, ולכן אין שייך בזה כללא ד'עוסק במצוה'. ומה דמפסיק לקיום מצוה, הרי זו הפסקה לזמן קצר הנצרך לקיום המצוה וחוזר מיד לתלמודו, ואין בזה סתירה למצות ידיעת כל התורה, ורק נישואים הוו סתירה לידיעת כל התורה, ע"ש.

ומה שהוסיף ה'ציץ אליעזר' להקשות על ה'חזון יחזקאל' דאפילו שכל תיבה הוי מצוה בפנ"ע, אבל מ"מ ישנה גם מצוה כוללת על למוד התורה כל היום, ולגבה שפיר הוי בגדר עוסק במצוה, והביא מקורות רבים על זה, לכאורה שאלתו צ"ב, דודאי אפשר לומר שה'חזון יחזקאל' מודה דיש חיוב כולל על עסק התורה בכל היום, אבל סוף סוף אופן קיום מצוה זו הוא על ידי מצוות חלוקות, דכל תיבה הוי מצוה לעצמה, ואם כן אין כאן המציאות של 'עוסק במצוה', כנלענ"ד לומר בזה.

שני דרכים בביאור דינא ד'עוסק במצוה פטור מן המצוה'

בספר 'ברכת מרדכי' (סוכה סי' כ' אות י"ג) כתב גם כן לבאר כדרכו הנ"ל של ה'חזון יחזקאל', אבל הביא להקשות על דרך זו, וז"ל: "אך ראיתי מקשים על כך, שהרי

גם במצות ת"ת נהי שכל מילה, מצוה לעצמה היא, אבל הלא ודאי שמלבד המצוה של ת"ת, יש בלימוד כל מילה גם משום ההכשר למצות ה'ושננתם', שהיא ההבנה וההעמקה בתורה, וכיון שכל מילה ודאי שמלבד שיש בה בפנ"ע הרי היא משלימה גם את ההבנה של המילה שלאחריה, שוב הויה ליה כל מילה גם כהליכה למוד תורה כלפי המילים שלאחריה."

עוד כתב להלן שם לדחות התירוץ הנ"ל, וז"ל: "אלא דלקושטא דמילתא צל"ע בתירוץ זה, שכן נראה ד'עוסק' או 'אינו עוסק', אינו תלוי בהפסקת ההתחלה מצד דיני המצוה, או מצד חלות שמה, אלא אך ורק בהפסקת התחלת עצם המעשה, אשר לכן גם אם המילה הבאה מצוה חדשה היא, אעפ"כ כיון שמצד המעשה, מעשה אחד הוא, לכן ההפסקה נידונה כהפסקה לאחר שכבר התחיל מצוה אחרת, מצד המעשה גברא, וזה פשוט" עכ"ל.

ועולה מכל הנ"ל מחלוקת בהבנת הדין ד'עוסק במצוה פטור מן המצוה', האם יסודו מצד המצוה, או מצד הגברא, דה'חזון יחזקאל' ודעמיה נקטו דזהו מגדרי המצוה, דאין להפסיק באמצע קיום של מצוה, ובתורה תמיד אין האדם באמצע קיום מצוה, אלא גמר מצוה אחת ופניו מצוה נוספת. אבל ה'ברכת מרדכי' נקט דיסוד דין זה הוא מצד האדם, שאם האדם אוחז באמצע עסק מצוה אחת, אין לו להחליפה במצוה אחרת, ולכן שייכא סברא זו אפילו בלימוד תורה.

ג. דברי האחרונים דבשעת קיום מצוה, אין מצות ת"ת

דברי ה'קובץ הערות' וה'קהלות יעקב' בביאור הא מבטלים ת"ת לקיום מצוות הגאון רבי אלחנן וסרמן זצ"ל כתב ב'קובץ הערות' (הוספות בסוף הספר, אות א') ביאור נוסף בסוגיא דידן, למה מבטלין ת"ת מפני קיום מצוות, ואין אומרים כאן הדין דעוסק במצוה פטור מן המצוה, וז"ל: "נראה דהא דצריך לבטל מת"ת בשביל קיום מצוה, אין הטעם משום דמצות ת"ת נדחית מפני קיום מצוה, דהא מצות ת"ת גדולה מכל המצוות, אלא דכמו שמותר לבטל ת"ת מפני דרך ארץ וכל צרכי אדם ההכרחיים, ומשום דחייב ת"ת אינו חל על האדם אלא בשעה שהוא פנוי ובטל ממלאכתו, דקרא כתיב 'ואספת דגנך', אבל בשעה שהוא צריך לעשות מלאכתו אז אינו חייב כלל בת"ת, ה"נ אם הוא צריך לעסוק במצוה, לא גרע משאר צרכי האדם שאז אינו מחוייב כלל בת"ת.

"אבל במצוה שאפשר לקיימה ע"י אחרים, וכן אם אפשר לקיימה לאחר זמן, לא פקעה ממנו מצות ת"ת, וכיון דחיובא דת"ת רמי עליה, ממילא הוא פטור מן המצוה, וכל שכן הוא, דמצות ת"ת בשעה שהוא מחויב בה אינה נדחית מפני שום מצוה, דהיא חמורה מכל המצוות".

העולה מדבריו הוא, דהא שמפסיקים מלימוד תורה לצורך קיום מצוות, אין זה בגדר העדפת מצוה אחרת על מצות הלימוד, אלא דכל שנזדמנה לאדם מצוה לעשותה [כפי התנאים והכללים הנ"ל], הרי שעל זמן זה אין כלל חיוב של ת"ת, ולכן חיוב הוא להפסיק מהלימוד ולקיים המצוה.

על דרך זה כתב גם ה'קהילות יעקב' (ברכות סי' ט"ז), וז"ל: "ונראה דהגדר הוא כך, שבכל מצוות חיוביות שבתורה, אפילו כשהוא אנוס מלקיים המצוה, וליכא עליו טענה ותביעה על ביטולה, מ"מ חיובא רמיא עליה. אבל כגון במצות צדקה, מי שהוא עני ואין לו כלל מה ליתן, אינו בגדר 'אנוס', רק 'פטור', דזהו עיקר השיעור במצות צדקה, שהוא כפי יכלתו וכשאינו לו, ליכא חיוב כלל ליתן. וכן מצות ת"ת כיון שלא נתנה בו תורה שיעור, ממילא החיוב הוא כפי יכלתו, ועל זמן שהוא אנוס מללמוד, אין זה בגדר מבטל מצוה באונס, אלא זהו גבול חיובו, שהוא עד כמה שאפשר לו.

"והנה הא דעוסק במצוה פטור מצוה, היינו משום דשניהם חיוב עליו, ואין דוחין זה את זה, אבל ת"ת ומצוה אחרת, הנה מצד המצוה דרמיא עליו שבשבילה מוכרח הוא לבטל ת"ת, הרי אם נחייבו לעסוק בהמצוה, ממילא אין עליו שום חיוב ת"ת על שעה זו לפמשנ"ת דבהזמן שאנוס לבטל מת"ת ליכא חיוב ת"ת כלל. משא"כ בשאר מצוות, שגם אם ידחו מפני האונס, או מפני שעסוק בתלמוד תורה, מכל מקום חיובא לא פקע, ולכן מבטלין ת"ת בשביל מצוה אחרת, דהחיוב ת"ת אינו יכול לעשות פטור על המצוה, אבל החיוב מצוה עושה פטור על מצות ת"ת כמשנ"ת", עכ"ל ה'קה"י.

סימן ח

שייך לסימן טו

האם עוסק במצוה פטור ממש מהמצוה או שכמו אנוס

א. חקירת ה'קובץ' שיעורים' בגדר עוסק במצוה, אם פטור ממש מהמצוה או אנוס

ספק ה'קובץ' שיעורים' בקיים מצוה בזמן עסק במצוה אם יצא

כתב ה'קובץ' שיעורים' [בב"ב אות מ"ח], וז"ל: "אלא דהתינח אם נפרש דבשעה שעוסק במצוה הוא פטור ממצוה, ואם יקיים המצוה האחרת לא יצא וצריך אח"כ לחזור ולקיימה. כמו באוכל מצה בשעה שהיה שוטה, ואח"כ נשתפה. אבל אם נאמר דעוסק במצוה אינו פטור ממש, אלא שהוא כמו אנוס מלקיים האחרת, ואם עמד וקיימה יוצא באחרת וכו'" עכ"ל.

מבואר מדבריו שנסתפק האם עוסק במצוה שפטור מן המצוה, זה ממש פטור כמו בשוטה שפטור מן המצוות. או שזה לא פטור אלא כעין אנוס. ונ"מ אם קיים את המצוה בשעה שעסק במצוה, שאם הוא ממש פטור, אז צריך לקיים שוב ולא יצא. אבל אם הוא רק כמו אנוס בקיום המצוה, אז אם קיים יצא ידי חובה.

ב. מחלוקת ראשונים עם עוסק במצוה פטור ממש מהמצוה

מחלוקת ראשונים בקיים מצוה בזמן עסק מצוה אם יצא

ולכאורה נחלקו הראשונים בזה, ה'מהר"ח אור זרוע' [ס' קפ"ג] כתב: "וכפי זה בחורים ההולכים ללמוד תורה פטורים מכל המצוות כל זמן שהם בבית רבם, כרב חסדא ורבה בר רב הונא שהיו פטורים כל זמן שלא שמעו הדרשה. ומ"מ אם ירצו לברך על הציצית ועל התפילין יכולין, מידי דהווי אנשים שפסק ר"ת זצ"ל שהנשים יכולות לברך על כל מצוות עשה שהזמן גרמא", עכ"ל.

מבואר מדבריו שעוסק במצוה זה פטור גמור, כמו נשים שלא חייבות במצוות עשה שהזמן גרמא. ואם אפשר לברך על מצוות עשה שהזמן גרמא, אפשר גם לברך על המצוה שקיים מתי שעסק במצוה. [ובעצם דבריו צ"ע, למה פטורים

ממצוות הרי בת"ת אין עוסק במצוה כמו שכתוב במו"ק ד"ט ע"א ע' ב'אור שמח' הלכות ת"ת פ"א ודו"ק.]

דברי ה'רמ"ע מפאנו' שקיום מצוה בזמן עסק מצוה אינו יוצא

אבל בשו"ת ה'רמ"ע מפאנו' [ס' ק"ב] כתב: "מי שהוא בקי בתפילה והתפלל בלחש עם הציבור מהו שיעסוק בתורה בשעה ששליח צבור יורד להוציא את שאינו בקי ובלבד שיענה אמן וכו'. תשובה: רוב העולם אינם נזהרים וקורין בסדר קרבנות וכיוצא בשעה שש"צ יורד אף על גב דלא יאות עבדין, בכל כי האי גוונא איכא משום הנח להם וכו'. ולא עוד אלא שהם פטורים מן הדין מעניית אמן, שהעוסק במצוה פטור מן המצוה. ואם ענו מצוה קעבדי ובכלל מצווה ועושה נינהו, דהא מצווים הם בכך אלא שדבר אחר גורם להם ליפטר לפי שעה, והמה מ"מ חוטפים את המצוה ובידם שתיים" עכ"ל.

מבואר מדבריו שמי שלומד בחזרת הש"ץ פטור מענית אמן, בגלל שעוסק במצוה, אבל אם ענה קיים מצוה כמו שמצווה ועושה. מבואר שעוסק במצוה שפטור מן המצוה, נקרא מצוה ממש ורק אנוס [ובעצם דבריו צ"ע, שבת"ת אין פטור של עוסק במצוה כמו שכתוב במו"ק ד"ט ע"א.]

ג. מחלוקת אחרונים אם עוסק במצוה פטור ממש מהמצוה

דברי ה'עונג יו"ט' שקיום מצוה בזמן עסק במצוה יצא

ולכאורה נחלקו בזה גם האחרונים בשו"ת 'עונג יו"ט' [ס' מ"א] כתב, וז"ל: "ואע"ג דגבי עוסק במצוה פטור מן המצוה מבואר בש"ס דזבחים דאם עשה מצוה שפטור ממנה שפיר מקרי מצוה לגביה, אע"ג שהיה פטור ממנה מחמת שעוסק במצוה ראשונה. דהא אמרינן בזבחים דיט. גבי בגדי כהונה תפילין מהו שיחוצו, מצוה דגופיה חייץ או לא חייץ, איגלגל מילתא ומטא לקמיה דר"א ואמר תלמוד ערוך בידנו תפילין חוצצות. מיתבי כהנים ולויים בדוכנם וישראל במעמדן, פטורין מן התפילה ומן התפילין, מאי לאו אם הניחו אינן חוצצת עכ"ל הגמרא.

"הרי דאף שפטורים מן התפילין מטעם עוסק במצוה פטור מן המצוה כמו שפירש רש"י ז"ל שם, אפ"ה אם הניחן בעי למימר דאינן חוצצות משום מצוה דגופיה לא חייץ. הרי דאף שהיה פטור מלעשות המצוה, אפ"ה אם עשאה מקרי עשה מצוה. נראה דלא דמי כלל, דהתם בר חיובא הוא גם במצוה השניה אלא דקדמתה מצוה ראשונה שעסק בה, להכי אם קיים גם שניה מיקרי עשה מצוה. משא"כ מי שפטור

מן המצוה מחמת סכנת נפשות שאמרה תורה וחי בהם לא בר חיובא הוא בזה, ואם עשה כמאן דלא עביד דמי ולא מיקרי מצוה כלל, עכ"ל.

מבואר מדבריו שעוסק במצוה אפילו שפטור מן המצוה אבל נקרא מחויב במצוה השניה.

דחיית ה'מקראי קודש' לראית ה'עונג יו"ט'

וכתב ב'מקראי קודש' [חלק א' של סוכה סי' ל"ז ב'הררי קודש'] וז"ל: "הנה מעצם דברי הגמ' שם בזבחים אין ראייה רק שנקרא עושה מצוה, ואפילו אם זה כאינו מצווה ועושה מספיק לענין חציצה שתהא מצוה בגופיה. אבל בעונג יו"ט מבואר בפירוש שיצא יד"ח וא"צ לחזור ולעשותה, ולזה אין מועיל שיהא כאינו מצווה ועושה" עכ"ל.

דברי ה'כתב סופר' שקיום מצוה בעסק מצוה לא יצא

אבל ב'כתב סופר' [בשו"ת או"ח ס' צ"ט] כתב, וז"ל: "וע' מג"א ס' תרצ"ו ס"ק ט"ז שכתב דלסוברים דרשות לאונן לקיים המצווה, צריך לקרות המגילה קודם ויוצא. אבל לסוברים דאסור לאונן, לא יצא במה ששמע באנינות. וצל"ע גם להסוברים דרשות הוא, איך יפטור ע"י שמיעת קריאת מגילה בשעה שהוא פטור, ואם קורא הוא כאינו מצווה ועושה, והא דכתב המחבר בס' ע' די"א דרשות נתונה לאונן, היינו כשא"א לו לקרות ק"ש אח"כ שיעבור זמן ק"ש, רשאי לקרות והוא כאינו מצווה ועושה. אבל אם יש זמן אח"כ לא יצא אם קרא בשעת אנינות" עכ"ל.

מבואר בדבריו שעוסק במצוה ועשה מצוה שפטור ממנה זה קיום כמי שאינו מצווה ועושה, וצריך לחזור ולקיים אח"כ.

ד. מחלוקת ראשונים אם עוסק במצוה יכול לעזוב את המצוה ולקיים מצוה אחרת

דברי הריטב"א שאסור לקיים מצוה בזמן עסק במצוה

הריטב"א [סוכה דף כ"ה ע"א ד"ה מתני' שלוחי] כתב, וז"ל "ותימה דהא ודאי לא אמרו העוסק במצוה פטור מן המצוה אלא בשאי אפשר לקיים שתיהן, כי בעודו בסוכה או שמניח תפילין או שמתעטף בציצית או שישנה מזוזה בפתחו אין לפטרו מכל המצוות. ומה שאמרו בשומר אבידה שפטור מלתת פרוטה לעני, היינו בשעה שמנערה ומטפל בה, והיינו דאמרינן ופרוטה דרב יוסף לא שכיחא כדפרישית בדוכתה. וכיון דלא מיפטר אלא בעודו עוסק במצוה זו, ל"ל קרא פשיטא למה

יניח מצוה זו מפני מצוה אחרת. וי"ל דהא קיי"ל דאפילו בעי להניח מצוה זו לעשות מצוה אחרת גדולה הימנה, אין הרשות בידו. סד"א איפטורי הוא דמיפטור מיניה, אבל אי בעי למשבק הא ולמעבד אידך הרשות בידו, קמ"ל דכיון דפטור מן האחרת הרי היא אצלו עכשיו כדבר של רשות, ואסור להניח מצותו מפני דבר שהוא של רשות" עכ"ל.

מבואר מדבריו שהתחדש בעוסק במצוה שפטור מן המצוה, שזה לא רק פטור אלא שיש איסור לעשות המצוה השניה ולהניח את הראשונה. דאם זה רק פטור אז לא צריך פסוק, שמסברא לא צריך להניח מצוה שעוסק בה בשביל לקיים מצוה אחרת.

דברי 'האור זרוע' שאפילו שיכול לעסוק במצוה פטור

אבל ב'אור זרוע' [ס' רצ"ט] כתב, וז"ל: "וה"נ מסתברא דת"ר בלכתך בדרך פרט לשלוחי מצוה. ואי אינו יכול לקיים את שניהם אמאי אצטריך קרא למיפטריה, דמאי טעמיה יסתלק מן המצוה שעוסק בה ויתעסק במצוה אחרת, אפילו מצוה קלה לא שביק בעבור מצוה חמורה, שאין אדם יודע מתן שכרן של מצוות. ותו דאל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס. אלא ודאי אע"פ שיכול לקיים את שניהם, פטריה רחמנא וגזירת מלך היא. ודווקא שעוסק במצוה בידיו כגון משקה אבידה או מאכיל דמיפטרי בההיא שעתה למיתב פרוטה לעני. אבל בשעה שאינו מאכילה ואינו משקה אותה, חייב ליתן לו פרוטה אע"פ שהאבידה היא בביתו משתמרת" עכ"ל.

מבואר בדבריו שהחידוש בעוסק במצוה, זה שאפילו שיכול לקיים שניהם ביחד, אפילו הכי פטור. שאם לא יכול לקיים את שניהם, לזה לא צריך פסוק שלא יעזוב מצוה ויתעסק במצוה אחרת. אבל הריטב"א שלא תירץ כמו ה'אור זרוע' שהפסוק הולך על מקום שיכול לקיים שניהם, בגלל שסובר שאם יכול לקיים שניהם לא פטור וצריך לקיים שניהם. ולכן היה צריך לתרץ שהחידוש של הפסוק הוא שהמצוה השניה היא רשות, ואז אסור לעזוב המצוה הראשונה בשביל מצוה שהיא רשות.

ביאור פלוגתת הריטב"א וה'אור זרוע'

ולכאורה מזה שה'אור זרוע' לא תירץ שצריך את הפסוק של עוסק במצוה בשביל שיהיה איסור לעזוב, כמו שכתב הריטב"א שהפסוק בעוסק במצוה פטר מהמצוה השניה, ואם פטור אז אסור לעזוב מצוה חיובית למצוה של רשות, מוכח שסובר שאין איסור לעזוב המצוה למצוה השניה. והביאור בגלל שעוסק במצוה לא פטור לגמרי ולא בר חיובא במצוה השניה, אלא בר חיובא אבל פטור כמו אונס, שלא

הטילו עליו בשעת עשיית מצוה לעשות מצוה שניה, אבל יכול לעזוב המצוה שעוסק ולעסוק במצוה השניה שגם עליה מצווה, רק לא צריך לטרוח. ולפ"ז מבואר שנחלקו הריטב"א וה'אור זרוע' בגדר הפטור של עוסק במצוה, שלפי הריטב"א הוא פטור ונקרא אינו מצוה, ולכן אסור לו לעזוב מצוה שכן מצוה בה ולעשות מצוה של רשות. אבל לפי ה'אור זרוע' עוסק במצווה הוא רק כעין אנוס במצוה השניה, אבל נקרא מצווה ולכן יכול לעזוב ולעשות את המצוה השניה.

ביאור אחר בפלוגתת הריטב"א וה'אור זרוע'

אבל כל הנ"ל אינו, שה'אור זרוע' בעצמו [שם] כתב: "ואי אינו יכול לקיים את שניהם אמאי אצטרך קרא למיפטריה, דמאי טעמיה יסתלק מן המצוה שעוסק בה ויתעסק במצוה אחרת, אפילו מצוה קלה לא שביק בעבור מצוה חמורה שאין אדם יודע מתן שכרן של מצוות, ותו דאל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס". מבואר בדעתו שאין לעזוב מצוה בשביל לקיים מצוה אחרת. אבל חולק על הריטב"א בזה, שלהריטב"א אין לעזוב מצוה למצוה אחת בגלל הפסוק. ול'אור זרוע' זה מסברא.

ה. מחלוקת ראשונים באונן שברך לפטור אחרים האם יצאו

מחלוקת ראשונים אונן שהוציא בברכה אם יוצאים

כתב ה'מאירי' [ברכות דף י"ז ע"ב] וז"ל: "מי שמתו מוטל לפניו, ואינו מברך המוציא ר"ל שאינו צריך לברך המוציא לעצמו. ויש מפרשים שאם מברכה לא יצאו אחרים אחר שהוא פטור ממנה, ומכל מקום נראה לי דבדיעבד מיהא יצאו" עכ"ל.

ביאור ה'מקראי קודש' שנחלקו בגדר עוסק במצוה

וצריך להבין במאי פליגי אם אחרים יוצאים בברכתו או לא.

כתב ה'מקראי קודש' [פסח חלק ב' ס' ל"ג]: "ובאמת זה תלוי בזה, אם האונן עשה מצוה אם בדיעבד יוצא יד"ח ואין צריך לחזור. דאם אין צריך לחזור ונקרא בר חיובא, הוא הדין דבדיעבד מוציא אחרים יד"ח בזה" עכ"ל. מבואר מדבריו שנחלקו האם עוסק במצוה הוא פטור לגמרי ואינו מחויב במצוה כמו אשה, אז לא יכול להוציא אחרים. אבל אם נקרא מחויב רק כמו אנוס, אז הקיום שלו זה קיום של מחויב ולכן יכול להוציא אחרים.

ביאור נוסף של ה'מקראי קודש' בפלוגתתם

אבל ב'מקראי קודש' [סוכות חלק א' ס' ל"ז] כותב, שאפשר שלכו"ע עוסק במצוה הוא פטור לגמרי ולא אונס ואפילו הכי אפשר להוציא את אחרים. וז"ל: "די"ל דלענין להוציא אחרים יד"ח כיון שהוא רק עכשיו פטור אבל לכשיגמור מלעסוק במצוה הראשונה יהא בר חיובא, זה דומה לבן עיר שהוא בר חיובא למחר יכול להוציא בן כרך בקריאת המגילה, שלדעת הירושלמי אין יכול להוציא ולשיטת רש"י יכול להוציא".

וב'הררי קודש' [שם] כתב: "לענ"ד י"ל שבנ"ד גם להירושלמי יכול העוסק במצוה להוציא אחרים, הואיל ובידו לעזוב את המצוה שעוסק בה ולהתחיל במצוה אחרת, דבכה"ג נקרא בר חיובא לכו"ע כמבואר לעיל. ומכיון שבידו להביא עצמו לידי כך, לכו"ע יכול להוציא אחרים יד"ח. ומצאתי כן מפורש בר"ח או"ז ס' קפ"ג, וז"ל ולפי זה בחורים ההולכים ללמוד תורה פטורים מכל המצות כל זמן שהם בברית רבם, מ"מ אם ירצו לברך על ציצית ועל תפילין יכולין.

"מידי דהו אנשים שפסק ר"ת זצ"ל שהנשים יכולות לברך על כל מצות עשה שהזמן גרמא, ולהכי יכלו להוציא בתקיעת שופר את החייבים, ולא אמרינן דלא אתי הפטור אפילו מדרבנן ויוציא את החיוב, דכל ישראל עריבים זה בזה, וכדאמר בר"ה דכל הברכות אע"פ שיצא מוציא" עכ"ל.

מבואר מדבריו שאפילו שהוא פטור לגמרי והוא כמו אשה שפטורה ממצות עשה שהזמן גרמא, אבל מדין ערבות יכול להוציא, והסברא כנראה, בגלל שיהיה חייב מחר אז נקרא גם היום בר חיובא.

מחלוקת ראשונים בטעם פטור אונן מהמצוות

ואפשר לומר ששתי הדעות ב'מאירי' [הנ"ל] סוברים שעוסק במצוה נקרא מחויב והיה צריך להוציא, אבל באונן יש עוד סברא שבגללה לא יכול להוציא. שכתוב בריש פרק "מי שמתו מוטל לפניו פטור מק"ש". וכתב רש"י וז"ל: "לפי שהוא טרוד במחשבת קברתו והויא דומיא דחתן דפטור משום טירדא דמצוה" עכ"ל. וכתב תוס' בד"ה ואינו מברך "פרש"י ואין זקוק לברך, ומשמע מתוך פירושו שאם רצה לברך רשאי, מיהו בירושלמי קאמר אם רצה להחמיר אין שומעין לו. לכך נראה לומר אינו מברך, אינו רשאי לברך. ומפרש בירושלמי למה וקאמר מפני כבודו של מת, אי נמי מפני שאין לו מי שישא משאו" עכ"ל.

וגם 'רבינו יונה' [שם] כתב, וז"ל: "הנה נראה בפירוש דמשום כבודו של מת אינו רשאי להחמיר על עצמו" עכ"ל.

מבואר שאם הטעם שאונן שפטור זה בגלל עוסק במצוה פטור מן המצוה רשאי להחמיר אבל אם הטעם שאונן פטור זה בגלל כבודו של מת, אסור לו להחמיר. וכתב המ"א [ס' תרצ"ו ס"ק ט"ז], וז"ל: "וגם נ"ל דאע"פ ששמע [האונן] המגילה בצבור יקראנה שנית אחר שנקבר המת, כי תלמוד ערך הוא דאונן פטור מכל המצות. מיהו לפי מה שכתב בס' ע"א דאם רצה להחמיר רשאי א"כ יוצא במה ששמע בציבור, דהא עיקר דמקרא מגילה קודם להמת, וא"כ חייב במקרא מגילה" עכ"ל. מבואר מדבריו שאם אונן יכול לקיים המצוה שפטור ממנה, אז אונן הוא לא פטור מהמצוה, אלא שהוא מצוה ואנוס במצוה השניה, ולכן אם כן יצא במגילה לא צריך לחזור ולקרות. אבל אם אסור לו לקיים מצוות אז פטור לגמרי, אם כן שמע לא יוצא וצריך לחזור ולקיים.

ולפ"ז אפשר שאם האיסור לקיים עושה פטור גמור, אז גם לא יכול להוציא אחרים. ואולי זה הביאור במחלקות ב'מאירי' אם אפשר להוציא אחרים, האם אונן פטור לגמרי בגלל שאסור לו לקיים שאר מצוות, אז לא יכול להוציא אחרים. או שאונן רק פטור אבל אם רוצה לקיים שאר מצוות הוא יכול, ואז נקרא מחויב בדבר ויכול להוציא אחרים.

ראיה מהמ"ב שיש חילוק בין אונן לעוסק במצוה

ולכאורה החילוק בין עוסק במצוה לאונן מוכח בדעת המ"ב, שכתב [ס' ע"ס"ק י"ח] וז"ל: "כתב הפרי מגדים דאף על גב דהעוסק בצרכי רבים פטור מקריאת שמע, מכל מקום אם פסק וקרא שפיר יצא ידי חובה, דלא פטור ממש מקריאת שמע אלא שהוא אז עוסק במצוה אחרת" עכ"ל.

וכתב [ס' ע"א ס"ק ג'] על אונן, וז"ל: "פטור וכו'. ואם קרא אינו יוצא וצריך לחזור ולקרות אחר הקבורה, חידושי רעק"א" עכ"ל.

מבואר שאפילו שעוסק במצוה שקיים מצווה יצא, אבל אונן לא יוצא. ולכאורה מוכח שאונן מלבד הפטור של עוסק במצוה, יש לו עוד פטור, וזה גורם שגם אם קיים מצוה לא יוצא במצוה שקיים.

ראיה מרעק"א שיש חילוק מדין אונן לעוסק במצוה

וגם מוכח כן במקור של המ"ב, רעק"א. שכתב בס' ע"א, וז"ל: "פטור מקריאת שמע. ואם קרא אינו יוצא וצריך לחזור ולקרות אחר הקבורה, עיין מג"א ס' תרצו ס"ק ט"ז" עכ"ל. וכוונתו שהמ"א כתב שם שלפי הטעם שאסור לו לקיים את המצוה שפטור עליה, אז לא יוצא במה ששמע קריאת המגילה, אז גם לא יצא בקריאת שמע. והטעם שאסור זה בגלל כבוד המת, אז גם הטעם של רעק"א שהמ"ב מביאו הוא שלא יוצא בגלל כבוד המת.

וכך כתב ה'שמירת שבת כהלכתו' [ס' ס"ד ס"ק ע"ב], וז"ל: "ס' ע"א סעיף א' וע"ש במ"ב ס"ק ג' דאפילו אם קרא באנינות צריך לחזור ולקרות אחרי הקבורה, והטעם הוא דעוסק במצוה פטור מן המצוה. ויל"ע דמ"ש מס' ע' במ"ב ס"ק י"ח דג"כ פטור מק"ש מטעם שעוסק בצרכי רבים והוא כעוסק במצוה, ומ"מ אמרינן אם פסק וקרא שפיר יצא יד"ח. ואולי י"ל דבאונן מצינו עוד טעם נוסף משום כבודו של מת, דכל זמן שהוא מוטל לפניו לא יתעסק בשום דבר אחר, ולכן אף בדעבד לא יצא. ועיין חכמת אדם כלל קנ"ג ס' א' שמביא שני טעמים, וע"ש דאנן קיי"ל כטעם הזה"עכ"ל.

ו. מחלוקת ראשונים האם העוסק במצוה רשאי לעזוב את המצוה ולקיים אחרת

דברי הריטב"א שעוסק במצוה אסור לקיים מצוה

כתב בריטב"א [סוכה דף כ"ה ע"א ד"ה מתני' שלוחי] וז"ל: "וכיון דלא מיפטר אלא בעודו עוסק במצוה זו, ל"ל קרא פשיטא למה יניח מצוה זו מפני מצוה אחרת. וי"ל דהא קמ"ל דאפילו בעי להניח מצוה זו לעשות מצוה אחרת גדולה הימנה אין הרשות בידו, סד"א איפטורי הוא דמיפטר מינה אבל אי בעי למשבק הא ולמעבד אידך הרשות בידו, קמ"ל דכיון דפטור מן האחרת הרי היא אצלו עכשיו כדבר של רשות, ואסור להניח מצותו מפני דבר שהוא של רשות" עכ"ל.

מבואר מדבריו שיש איסור להניח את המצוה ולעשות מצוה אחרת, בגלל שהיא כמו רשות לעומת המצוה שעוסק בה.

דעת רש"י שעוסק במצוה מותר במצוה

אבל ברש"י [ברכות דף ע"ז ע"ב] על המשנה של "מי שמתו מוטל לפניו פטור מק"ש ומן התפילה", כותב רש"י בד"ה מי שמתו כו', "פטור לקרות ק"ש לפי שהוא טרוד במחשבת קבורתו, והוא דומיא דחתן דפטור משום טירדא דמצוה", עכ"ל. וכתב תד"ה 'ואינו מברך', "פרש"י ואין זקוק לברך ומשמע מתוך פרושו שאם רצה לברך רשאי, מיהו בירושלמי קאמר אם רצה להחמיר אין שומעין לו. לכך נראה לומר אינו מברך אינו רשאי לברך, ומפרש בירושלמי למה וקאמר מפני כבודו של מת, אי נמי מפני שאין לו מי שישא משאו", עכ"ל.

מבואר בדברי התוס', שלרש"י שהטעם שאונן פטור בגלל עוסק במצוה, מותר לו לקיים את המצוה שפטור ממנה. אבל אסור לו בגלל שיש עוד טעם לפוטרו וזה כבוד המת. אבל אם הטעם היה עוסק במצוה אז היה מותר לו.

דברי ה'מקראי קודש' בפלוגתת הראשונים בעוסק במצוה אם מותר במצוה אחרת
 וכך כתב ב'מקראי קודש' [סוכה חלק א' ס' ל"ז ב'הררי קודש'], וז"ל "מדברי הריטב"א
 מבואר שעוסק במצוה אינו רשאי להניח המצוה ולעסוק במצוה אחרת. אולם
 לא משמע כן מרש"י ותוס' בברכות דף י"ז ע"ב לענין אונן שפטור מכל המצות,
 שלפרש"י הטעם משום עוסק במצוה פטור מהמצוה ודומיא דחתן דפטור משום
 טרדא דמצוה, ויעו"ש בתוס' דלפרש"י אם רצה להחמיר על עצמו רשאי, אולם
 בירושלמי איתא דאם רוצה להחמיר על עצמו אינו רשאי. ומבואר שם בתוס'
 דהירושלמי שסובר דאינו רשאי להחמיר לשיטתו שהטעם דאונן פטור מהמצוה
 הוא משום כבודו של מת, או מפני שאין לו מי שישא את משאו, ולכן אינו רשאי
 להחמיר על עצמו. אבל לפרש"י שהטעם הוא משום עוסק במצוה כן רשאי
 להחמיר על עצמו. הנה כי כן מבואר שלהטעם דעוסק במצוה פטור מהמצוה
 רשאי להחמיר" עכ"ל.

מבואר שנחלקו הראשונים האם מותר לעזוב את המצוה שעוסק בה ולעשות
 מצוה אחרת, שלפי הריטב"א אסור, ולרש"י מותר.

ביאור פלוגתתם אם עוסק במצוה פטור או אנוס

צריך להבין במאי פליגי. ואפשר שלפי הריטב"א עוסק במצוה, אינו בר חיובא
 במצוה שפטור ממנה, כמו שמבואר בלשונו שזה דבר הרשות, ולכן אסור לעזוב
 מצוה שחייב ולעסוק במצוה של רשות. אבל לפי רש"י עוסק במצוה זה רק פטור
 כעין אנוס, אבל נשאר מחויב גם במצוה שפטור בפועל ממנה, ולכן אין איסור
 לעזוב את המצוה שעוסק ולעסוק במצוה שפטור ממנה, בגלל שעל שניהם הוא
 בגדר של מצווה ועושה.

ביאור אחר בדעת רש"י

ואפשר שגם דעת רש"י הוא שאם עוסק במצוה, אסור לו לקיים המצוה שפטור
 ממנה כמו הריטב"א. אבל כל זה בעוסק במצוה שאם יעסוק במצוה שפטור ממנה
 אז יתבטל המצוה הראשונה, שאז אין לו לעבור למצוה אחרת. אבל רש"י לומד
 שעוסק במצוה פטור מן המצוה זה גם מתי שלא יתבטל המצוה הראשונה ויכול
 באותו זמן לעשות שתי מצות, ובכזה מצוה אין איסור לעשות את המצוה השניה
 שפטור ממנה. ובאונן אם יברך על האוכל זה לא יפריע למצוה שעוסק בה, ולכן
 אפילו שפטור מלברך אבל יכול לברך.

והביאור שדעת רש"י שעוסק במצוה זה לא אינו בר חיובא במצוה שפטור ממנה,
 אלא כמו אנוס, ולכן יכול לעזוב ולקיים המצוה שפטור ממנה. אבל כל זה אם

לא מבטל המצוה שעוסק בה עכשיו, שאם מבטל אז יש דין קדימה מדין אין מעבירים על המצות לקיים את המצוה שעוסק בה עכשיו. ולפ"ז דעת רש"י כמו הריטב"א שאסור לעבור למצוה אחרת אם יתבטל המצוה הראשונה, אבל לא מטעמיה, שלפי הריטב"א הטעם שאסור לעבור בגלל שהמצוה השניה היא דבר הרשות, ולפי רש"י בגלל שאין מעבירים על המצוות.

דחיה לביאור הנ"ל בדעת רש"י

אבל ההסבר הזה אינו, בגלל שרש"י בסוכה [דף כ"ה ע"א בד"ה טריד] כתב, וז"ל: "ואינו יכול לעסוק בשניהם כאחד" עכ"ל. משמע מרש"י שכל מה שעוסק במצוה פטור מן המצוה, בגלל שלא יכול לעשות את שתי המצות כאחד, אבל אם היה יכול לעשות ביחד אז לא היה פטור. ולכן דבריו בפרק מי שמת שפטור לברך, זה גם במקום שלא יכול לעשות את שתי המצות כאחד, שכותב שפטור בגלל עוסק במצוה פטור מן המצוה, ואפילו הכי מבואר מרש"י שמותר לו לברך. ולכאורה מבואר שחולק על הריטב"א גם במקרה שע"י שיקיים את המצוה השניה יתבטל המצוה הראשונה ואין איסור לעבור.

ז. מחלוקת ראשונים אם עוסק במצוה ויכול לקיים עוד מצוה האם חייב

מחלוקת ראשונים אם עוסק במצוה פטור ממצוה רק אם לא יכול לקיים

כתב הר"ן [פרק שני דסוכה דף י"א ע"א בדפי הרי"ף], וז"ל: "ואיכא למידק אם יכולין לקיים שתיהם אמאי פטורים, דאטו מי שיש לו ציצית בבגדו ותפילין בראשו מי מפטר משאר מצות, הא ודאי לא. אלא על כרחין לא מפטר אלא שעה שהוא עוסק בה כגון טלית של אבידה ששטחה לצרכה, או בהמה שנותן לפניה מזונות, דלא שכיח דבאותה שעה יבוא עני וישאל ממנו. לפיכך העלו בתוס' דלא פטירי אלא היכא שאם יקיימו מצות סוכה יבטלו ממצוותיהן. ולא נ"ל כן דפשטא דמילתא לא משמע כן. לפיכך נ"ל דהעוסק פטור מן המצוה אע"פ שיכול לקיים שתיהם. וההיא דנדרים לא מוכחא מידי, דודאי בשעה שהאבידה משומרת בתיבתו לא מפטר דעוסק במצוה אמרינן ולא מקיים מצוה. ומי שאבידה אצלו אע"פ שהוא מקיים מצוה אינו עוסק בה, אלא בשעה שמנערה לצרכה, ובההיא שעתה ודאי פטור למיתב פרוטה לעני. אע"פ שאפשר לקיים את שתיהם ולחזור לנערו, אלא דבההיא גוונא לא שכיח. והיינו טעמא דמפטר רחמנא חתן אע"ג דאפשר ליה

ליתובי דעתיה ולקיים את שתיהם וכדכתיבנא, ילפינן כל שהוא עוסק במלאכתו של מקום לא חייבתו תורה לטרוח ולקיים מצות אחרות אע"פ שאפשר עכ"ל. מבואר שלפי תוס' יש פטור של עוסק במצוה, רק אם ע"י עסקו במצוה השניה תתבטל המצוה הראשונה ואי אפשר לעשותם ביחד, אבל אם אפשר לעשות ביחד אז אין פטור וחייב לעשות את שתיהם. ודעת הר"ן שאם עוסק במצוה פטור מהמצוה אפילו שיכול לקיים את המצוה השניה.

ביאור ה'קהילות יעקב' שנחלקו אם עוסק במצוה פטור או אנוס

וצריך להבין במה תלוי מחלוקתם. כתב ה'קהילות יעקב' [ברכות ס' ט"ו], וז"ל: "ונראה דדעת התוס' הוא דעוסק במצוה פטור ממצוה השניה מטעם אנוס, שאנוס הוא מלעשות מצוה השניה מחמת טרדת העסק במצוה ראשונה. ואע"פ שאינו אנוס גמור שוויה רחמנא להאי טרדא בגדר אנוס, ולכן כשאפשר לקיים שניהם חייב. ודעת הר"ן ז"ל הוא דעוסק במצוה הוא פטור גמור, דרחמנא פטריה משאר מצות בעידנא דעוסק בהראשונה, ולכן פטור אפילו באפשר לקיים שניהם בלא גרעון עכ"ל.

דברי ה'ברכת רפאל' ביאור אחר בפלוגתם

וכתב ב'ברכת רפאל' [סוכה ס' ע"ה] על דברי ה'קהילות יעקב', וז"ל: "והנה בקה"י כתב בפשיטות בדעת התוס' דס"ל דעוסק במצוה הוי כאנוס לגבי המצוה אחרת, ולענ"ד נראה דאין הכרח. דהנה הריטב"א שם ד"ה שלוחי מצוה הקשה כיון דעוסק במצוה פטור מן המצוה היינו דוקא כשא"א לקיים שניהם כדעת התוס', למה לי קרא פשיטא, למה יניח מצוה זו מפני מצוה אחרת. ותירץ היכא דהמצווה השניה יותר חשובה מהמצוה שעוסק בה, סד"א איפטורי הוא דמיפטר מינה אבל אם רוצה עושה את השניה, קמ"ל דכיון דפטור מן האחרת הרי היא אצלו עכשיו כדבר הרשות, ואסור להניח מצותו מפני דבר שהיא של רשות עכ"ד.

"מבואר להדיא דאע"פ שעוסק במצוה פטור ממצוה אחרת, דוקא היכא דאין יכול לקיים שניהם כדעת התוס', יכולים לומר שהפטור של עוסק במצוה אינו משום דהוא אנוס לקיים המצוה, אלא הוי פטור משום דהמצוה השניה הוי כדבר הרשות. וגם הר"ן יכול לסבור דעוסק במצוה חשיב כאנוס לקיים מצוה אחרת, ולכן גם לדידיה אם לא התפלל משום שהיה עוסק במצוה חייב בתשלומים, אלא דס"ל דהיכא דצריך לטרוח בשביל מצוה התורה לא חייבתו לטרוח לקיים מצוה אחרת, כיון שעוסק במצוה, אבל הגברא נשאר בר חיובא ממצוה זו ולא נפטר ממנה, ולכן שייך למימר דחשיב כאנוס ואית ביה תשלומין לתפילה.

"ואיקא למידק לדברינו בדעת הר"ן שהפטור של עוסק במצוה שיש לו טירחא פטור משום דהתורה לא חייבתו לטרוח והוי כאנוס, מדוע כשאין לו טירחא כתב הר"ן דיש לו לקיים המצוה משום מהיות טוב אל תקרי רע, כל הפטור משום טירחא והתם לית ליה טירחא. אכן עיין ב'ביאור הלכה' ס' ל"ח ד"ה אם צריך לטרוח, שכתב וז"ל, ומה שכתב הרמ"א אבל אם וכו' בלא טרח. רוצה לומר שאינו מוסיף טרחא כלל בשביל מצוה השניה, אלא טרח אחד לשניהם וכדרכו במצוה הראשונה יכול לצאת ידי שתיהן, אז בודאי יראה לצאת ידי שתיהן דמהיות טוב אל תקרי רע, כן כתב הר"ן שם. ומהראיה שהביא שם על זה מהגמרא משמע דחיובא הוא מצד הדין, דאי לא הכי לא מקשי הגמרא שם מידי ועין עכ"ל. ולפי הביאור הלכה באמת חייב ולא קשה מידי" עכ"ל.

ביאור ה'ברכת אברהם' בדעת הר"ן

וכך כתב ב'ברכת אברהם' [סוכה דף כ"ה ע"א] בדעת הר"ן, וכתב להוכיח כן וז"ל: "אמנם ע"ש בר"ן שהוסיף דכל שא"צ לטרוח כלל לקיים גם מצוה ב' אמרינן מהיות טוב אל תקרי רע ומקים שניהם. ובביאור הלכה מוכיח דכונת הר"ן שבכה"ג חייב מדינא ולא רק הרוצה להחמיר. ולפ"ז נראה שגם לשיטת הר"ן שפיר חל חיוב ועיקר הפטור הוא פטור מקיום המצוה. אלא דס"ל דלא רק בנאנס מלקיים שניהם, אלא גם באפשר לקיים שניהם לא הטילה עליו התורה הטרחה. אבל מדשייך ע"ז מהיות טוב אל תקרי רע חזינן דאינו בכלל פטור, שלא חל עליו עצם החיוב דנימא דהוא בכלל אינו מצוה, דודאי במצוה שהנשים פטורות לא אמרינן מהיות טוב וגו' גם אם לא הוי טירחא כלל" עכ"ל.

ח. מחלוקת אחרונים בעוסק במצוה ולא התפלל אם יש תשלומים

דברי ה'דרישה' בעוסק במצוה שלא התפלל אין תשלומים

כתב 'הדרישה' [יו"ד ס' שמ"א]: "מכאן היה נראה דה"ה למתעסק בצרכי ציבור וכיוצא בו בזמן התפילה שפטור מלהתפלל כמ"ש הטור סימן צ"ג, ומתוך העסק עבר זמן אותה תפילה, שג"כ א"צ להשלימה בזמן תפילה שאחריה להתפלל ב' א' לתשלומים. כיון שג"כ בזמן העסק היה פטור מן התפילה כמו באבילות דהכא, דמה לי אנוס דאבילות או עסק במצוה, ולדעתי כ"ש הוא, דהא בצרכי ציבור ג"כ עבד עבודת השם" עכ"ל. מבואר מדבריו שעוסק במצוה שלא התפלל לא משלים תפילת תשלומים.

דברי הט"ז שעוסק במצוה שלא התפלל יש תשלומים

וכתב עליו הט"ז [או"ח ס' ק"ח ס"ק א'], וז"ל: "ותמה אני אם יצא דברים אלו מפי אותו צדיק, דהא כל שהוא אונס מקרי פטור מתפילה, וכאן אמרין בהדיא דאם נאנס מתפלל שמים. ואין דמיון בזה לפטור דאבילות, דהתם אפשר לו להתפלל דהא יושב בטל אלא שחכמים פטרוהו, וע"כ אין שייך שם תשלומין, דאין זה מקרי אונס אלא פטור, מה שא"כ כאן בהא אין בו פטור, אלא שיש עליו אונס שלא יהיה יכול להתפלל שאין לו פנאי. והוה כמו חולה שאין יכול להתפלל או שיכור כל זה מקרי אונס כיון שהוא עצמו בר חיובא הוא, ועל זה ודאי תקנו תשלומים כנלע"ד פשוט" עכ"ל.

מבואר מדבריו שבעוסק במצוה שלא התפלל חייב בתפילת תשלומין.

ביאור ה'קהילות יעקב' שנחלקו אם עוסק במצוה פטור או אנוס

וצריך להבין במאי פליגי אם חייב בתשלומים או לא. וכתב ה'קהילות יעקב' [ברכות ס' ט"ו], וז"ל: "ונראה דבהא פליגי דהדרישא סבר דעוסק במצוה פטור ממצוה הוא בגדר פטור ממש, ודמי לפטור דאבל דפטור ג"כ מתשלומים. והט"ז סובר דמה שהעוסק במצוה פטור מהמצוה השנית, אינו אלא מטעם אנוס שאנוס בעסק הראשונה, כל אנוס הא חייב בתפילת תשלומין" עכ"ל.

ט. סתירה במשנ"ב בגדר עוסק במצוה ויישוב דבריו

סתירה במ"ב האם עוסק במצוה פטור מהמצוה או אנוס

דעת המ"ב [ס' ע' ס"ק י"ח] לענין עוסק במצוה, וז"ל: "כתב הפרי מגדים, דאף על גב דהעוסק בצרכי רבים פטור מקריאת שמע, מכל מקום אם פסק וקרא שפיר יצא ידי חובה. דלא פטור ממש מקריאת שמע אלא שהוא אז עוסק במצוה אחרת" עכ"ל. מבואר דעתו שנקרא בר חיובא רק הוא אנוס, ולכן אם קיים את המצוה שפטור ממנה יצא.

אבל המ"ב [סי' צ"ג ס"ק ח'] בענין עוסק בצרכי רבים כתב: "ואין צריך להתפלל מנחה שמים בשביל תשלומי שחרית, דכיון שבשעת חובת פטור ממנה מן הדין אין צריך לתשלומים כלל" עכ"ל. וכתב בשער הציון [ס"ק ט'] "מ"א ודרישא ונקודות הכסף, דלא כט"ז" עכ"ל. מבואר בדעתו שעוסק במצוה הוא לא אנוס אלא פטור לגמרי, ולכן אין תשלומין שאם הוא אנוס צריך להיות תשלומים. וזה לכאורה סתירה למה שפסק בס' ע', שאם קיים המצווה שפטור עליה יצא, ואם הוא לא מחייב אז איך יצא.

דברי ה'טורי אבן' שהפטור מהמצוה שקיים מצוה לא יצא

והרי ב'טורי אבן' [ר"ה בדף כ"ח] כתב: "אילמא כפאו שד והתניא עתים חלים וכו'. פ' ואמאי יצא בכפאו שד, דכיון שבאותו שעה הוי שוטה ופטור מן המצוה ואכילה דאותו שעה לאו כלום הוא, וכי הדר חלים באותו לילה ונעשה בר חיובא צריך לחזור ולאכול, ואכילה קמייטא לא פטרתו כיון דלא היה באותו שעה בר חיוב מצות. ואם היה עבד דדינו כאשה דפטור ממ"ע שהזמן גרמא, ועשה אותו מצוה ובו ביום נשתחרר דלא יצא יד"ח במה שעשה המצוה קודם שנעשה בר חיובא. דהא אמרינן לקמן דמי שחציו עבד וחציו בן חורין אף לעצמו אינו מוציא, משום דלא אתי צד עבדות ידיה ומוציא צד חירות דלנפשיה. ומיניה דכ"ש כשכולו אינו בר חיוב כגון קטן ושוטה, דלא אתי שעת פטור ידיה ומפיק שעת חיובא אחר שנתגדל והביא שתי שערות או אחר שנתפקח" עכ"ל. מבואר מדבריו שאם אדם עשה מצווה בשעה שהיה פטור אפילו כמי שאינו מצווה ועושה, ואחרי זה התחייב, חייב לקיים שוב המצוה, ולא יצא במה שקיים בהיותו פטור.

דברי המ"ב שעוסק במצוה שקיים מצוה יצא

כתב השו"ע [ס' תע"ה ס' ה'], "שוטה שאכל מצה לא יוצא וחייב לאכול מתי שמתרפה משטותו". וכתב המ"ב [ס"ק ל"ט], "בשעה שהיה פטור וכו'. רוצה לומר שהיה אז בכלל שוטה ואינו איש". וכתב ב'שער הציון' [ס"ק ל"ט], וז"ל: "לאפוקי שומר אבידה או משמר מת, אף שהוא גם כן פטור אז מכל המצות ואפילו יכול לקיים שניהם אם צריך לטרוח אחר זה לדעת כמה פוסקים וכדלעיל בסי' ל"ח ע"ש, אם אכל אז מצה יצא ידי חובתו, והוא איש אלא שאז לא חייבתו תורה מפני שהוא עוסק במצוה אחרת. ומכל מקום מסתפקנא אם יכול אז לברך ברכת אכילת מצה אשה קדשנו במצותיו וצונו וכו' כיון שהוא אז אינו מצוה על זה" עכ"ל.

מבואר מדבריו שקיום מצוה בשעה שהיה עוסק במצוה זה קיום מצוה ולא צריך לחזור ולקיים אחרי שהפסיק לעסוק במצוה. רק מסתפק אם אפשר לברך, שאולי לא יכול להגיד וציונו שהרי לא מצוה. ולכאורה מבואר שנקרא בר חיובא כמו שמבואר במ"ב בס' ע', אבל צריך א"כ להבין את המ"ב בס' צ"ג שמשמע שהוא לא מחייב כנ"ל.

קושיית ה'ציץ אליעזר' בסתירת המ"ב

וכך הק' ה'ציץ אליעזר' [חלק י"א ס' י"א], וז"ל: "ומתוך כך יש לי מקום עיון על דברי המ"ב בס' ע' ס"ק י"ח, שמביא לפסוק כדברי הפרמ"ג בס' ע"א במשב"ז ס"ק ה' שפוסק דאע"ג דהעוסק בצרכי רבים פטור מק"ש, מ"מ אם פסק וקרא שפיר יצא ידי חובה, דלא פטור ממש מק"ש אלא שהוא אז עוסק במצוה אחרת. ולפענ"ד

דין זה יכול לבוא רק אליבא דהט"ז דס"ל דאין זה קרוי פטור מצד עצמו, אלא יש עליו אונס דלא היה יכול להתפלל שאין לו פנאי והוא עצמו בר חיובא.

"אבל משא"כ לדעת הדרישא שנותן לעוסק בצרכי ציבור דין של אינו בר חיובא עד שמדמהו לאבל, וא"כ כמו אבל דינא הוא דאם התפלל בשעת אנינותו לא יצא ידי חובה וצריך לחזור ולהתפלל בסר ממנו אנינותו ונשאר עוד זמן להתפלל כדמבאר בחידושי רע"א באו"ח ס' ע"א ס' א' ופסק כמותו המ"ב סק"ג, כך צריך לפי"ז להיות הדין גם בעוסק בצ"צ, דאם לא היה מחויב להפסיק בגלל החששא שע"כ יגיע הפסד לצרכי הציבור והפסיק וקרא דלא יצא ידי חובה בזה. וא"כ אליבא דידן דפסקינן כהדרישא כדס"ל להכריע גדולי הפוסקים הנ"ל ופסק כן המ"ב בעצמו כנ"ל, צריך להיות הדין דאם פסק וקרא דלא יצא ידי חובתו. ומדוע פסק בזה המ"ב בפשיטות דיצא ידי חובה, בשעה שזה רק אליבא דדעה יחדיאה אשר הוא בעצמו לא פסק כמותה, וצ"ע לכאורה" עכ"ל.

תירוץ ה'אשר לשלמה' בסתירת המ"ב

אבל ב'אשר לשלמה' [תנינא ס' ע"ה הוצ"ח מועד ס' כ"ה], כתב לתרץ, וז"ל: "ובמ"ב ס' ע' סקי"ח הביא מש"כ בפרמ"ג דאע"ג דהעוסק בצרכי ציבור פטור מק"ש מ"מ אם פסק וקרא שפיר י"ח, דלא פטור ממש מק"ש אלא שהוא אז עוסק במצוה אחרת עכ"ל. וצ"ב במש"כ דאינו פטור ממש, והרי כתב המ"ב סוס"י צ"ג דהעוסק בצרכי ציבור ועבר זמן תפילה ליכא דין תשלומין, ולשיטה זו מוכרח דדינא דעוסק במצוה פטור ממצוה אינו בגדרי אנוס, אלא שפטור לגמרי, וכמבואר בנקוה"כ יו"ד ס' שמ"א.

"וצ"ל בכונתו דעוסק במצוה אינו מופקע מהמצוה ורק דפטור מחיוב, ובזה כל שקיים מצוה השניה נפטר מחובתו, וזה כמש"כ במ"ב ס' תע"ה לגבי אכילת מצה בזמן שהוא עוסק במצוה, מ"מ לענין תשלומין בתפילה כתב במ"ב כשיטת הדרישא והש"ך ומג"א דעוסק במצוה דינו כאונן ולא כאנוס. והוא משום דדין תשלומים בתפילה הוי רק אם היה חייב בפועל בזמן תפילה ולא התפלל אם מחמת אונס או מסיבה אחרת, ולענין זה דמי עוסק במצוה לאונן דבתרויהו ליכא חיוב בפועל בזמן תפילה" עכ"ל.

מבואר מדבריו שאפילו שדעת המ"ב שעוסק במצוה הוא לא חייב במצוה בכלל ולכן אין תשלומים, אבל הגברא הוא בעצם בר חיובא. ודוגמא לזה אחד שאין לו כסף לקנות מצוה שפטור והוא לא מחייב בזה, אבל אם כן קנה אז קיים את המצוה ולא צריך אחרי זה שקיבל כסף לקיים שוב. אפילו שלפני שהיה לו כסף אז לא חייבו אותו ביותר מחומש מנכסיו, אבל הגברא בעצם הוא חייב רק לא

הטריחו אותו יותר, ולכן הקיום של המצוה הוא קיום. אותו דבר בעוסק במצוה, שלא הטריחו אותו יותר לעסוק במצוה השניה, והוא לא חייב בכלל, אבל אם קיים, אז גברא שמצווה קיים.

ביאור אחר בדעת המ"ב

ואפשר ליישב דעת המ"ב בדרך אחרת, שאפילו שפסק שאין דין תשלומים למי שהיה עוסק במצוה, ומשמע שזה פטור ולא אונס, אע"פ כן פסק שאם קיים את המצווה בזמן שהיה עוסק לא צריך לחזור ולקיים בזמן שלא עסק במצוה, משמע שלא פטור אלא אונס. על פי דברי עצמו שכתב בס' תע"ה ס"ק ל"ט שהביאור למה שוטה שאכל בזמן שטונו שלא יוצא וצריך לחזור ולאכול מזה אם התפקח, בגלל שהוא לא איש, וז"ל: "בשעה שהיה פטור [שוטה] וכו', רוצה לומר שהיה אז בכלל שוטה אינו איש".

משמע במ"ב שאם היה איש אפילו שהיה פטור, לדוגמא עבד כנעני שקיים מצות ישיבת סוכה בלילה הראשון של סוכות והשתחרר, לא צריך לחזור ולאכול בגלל שנקרא איש. ולפ"ז מובן דעתו בעוסק במצוה שאפילו שפטור, אם קיים המצוה יצא, דלא גרע מעבד כנעני שיוצא במצוות עשה שהזמן גרמא. ואין להקשות שאם עבד יוצא במה שקיים בזמן עבדות, אז למה לא מוציא ידי חובה אדם שחייב במצוה כמו שהוכיח ה'טורי אבן' הנ"ל.

התירוץ שבגלל שלא חייב במצוה אז אין לו דין ערבות, שאם לא מצווה לעצמו לא מצווה לאחרים, ולכן אפילו שהמצוה שעושה זה מצוה שלימה שיוצא בה לאחר שישתחרר, אבל להוציא אחרים לא יכול, שאין לעבד ערבות. ויוצא מזה שנחלקו המ"ב וה'טורי אבן' [בר"ה כ"ח] שהובא דבריו לעיל, האם עבד שקיים מצוות עשה שהזמן גרמא והשתחרר, האם צריך לחזור ולקיים את המצוה, לפי המ"ב לא צריך, ולפי הטורי אבן הנ"ל צריך.

י. ביאור דברי המשנ"ב האם העוסק במצוה שקיים מצוה אחרת מברך

קושיית ה'הערות' על המ"ב למה עוסק מצוה לא יברך

ועל גוף דברי ה'שער הציון' [ס' תע"ה ס"ק ל"ט], שכתב וז"ל: "ומכל מקום מסתפקנא אם יכול אז לברך ברכת אכילת מזה אשר קדשנו במצותיו וצונו וכו', כיון שהוא אז אינו מצווה על זה עכ"ל. וב'הערות' [סוכה - דף כ"ה ע"ב בד"ה שם] כתב על דברי

ה'שער הציון', וז"ל: "ולכאורה צ"ב, חדא מ"ש מנשים דאע"פ שאינן מצוות מ"מ מברכות כיון שיכולות להכניס עצמן לכל חיוב" עכ"ל.

וכן הקשה ב'אשר לשלמה' [תנינא ס' ע"ה הוצ"ח מועד ס' כ"ה], וז"ל: "ובמ"ב שם כתב להסתפק היכא דעוסק במצוה באופן שפטור משאר מצוה ועושה מצוה אחרת אי מברך עליה. ולכאורה כל הנידון הוא לשיטות דסברי דאין נשים מברכות על מ"ע שהז"ג, אבל אי נשים מברכות אף דאינן חייבות גם עוסק במצוה יברך. ובפרט לפי מה שהעלה במ"ב דבעוסק במצוה ועשה מצוה שניה יצא ידי חובת מצוה השניה, א"כ למה לא יברך, וצ"ע מה דסתם במ"ב עכ"ל.

ביאור ה'מקראי קודש' בדעת המ"ב

וכתב לבאר ב'מקראי קדש' [פסח חלק ב' ס' ל"ג ב'הררי קודש'], וז"ל: "והנה למדנו מדברי הרמב"ן דנשים בקיום מ"ע שהזמן גרמא אע"פ שפטורות נקרא שעושות מצוה ולפיכך יכולות לברך וצוונן. ולכאורה ה"ה בעוסק במצוה שהרי עושה המצוה כתיקונה. אבל יש לחלק, דשאני התם דכיוצא בזה באנשים חייבים משו"ה רשאות לחייב עצמן, משא"כ בנידן דידן שכל העולם במצב כזה הם פטורים" עכ"ל.

מבואר בדבריו, שיש לחלק בין נשים שיכולות לברך ולהגיד וצוונן, לבין עוסק במצוה שאפשר שלא יכול להגיד וצוונן, שנשים יכולות להגיד וצוונן בגלל שאנשים מצווים. אבל בעוסק במצוה כל איש במצב כזה פטור, אז אי אפשר להגיד וצוונן.

ביאור ה'אשר לשלמה' טעם המ"ב לברך בעוסק במצוה

ולכאורה מפשטת דברי ה'שער הציון' שלא כותב שהספק שלו תלוי במחלוקת אם נשים מברכים משמע שאפילו נשים לא מברכות על מצות עשה שהזמן גרמא, אבל בעוסק במצוה אפשר שיכול לברך. והביאור בזה כתב ב'אשר לשלמה' [הנ"ל], וז"ל: "ולשיטות דסברי דנשים אין מברכות, אפשר לחלק ולומר דבעוסק במצוה יברך. משום דבעוסק במצוה הוי רק פטור מחיוב המצוה השניה, אבל כל שעושה המצוה אינו חלוק מאדם אחר. ואף לפמ"ש"כ בבהגר"א דנשים אין מברכות משום שאין יכולות לומר וצוונן, שפיר יתכן דבעוסק במצוה מברך ויכול לומר וצוונן, דהוא בר חיובא במצוה זו, וכעת הוא מקיים מצוה. ורק נשים דל"ה בר חיובא אין יכולות לומר וצוונן" עכ"ל.

ביאור ה'משנת יעבץ' בטעם המ"ב לברך בעוסק במצוה

וכך כתב ב'משנת יעבץ' [ס' ס"ה], וז"ל: "ונראה עוד דאפילו לדעת הרמב"ם דאשה אינה מברכת על מצות עשה שהזמן גרמא משום דאינה יכולה לומר וצונו כמ"כ הגר"א, והיינו דהכוונה של וצונו הוא על המברך בעצמו ולא על כל ישראל שנצטוו במצות כמ"כ הר"ן ריש פ"ב דסוכה. אמנם בעוסק במצוה שפטור מן המצוה, אם עשה המצוה השניה אפשר דאפילו לדעת הרמב"ם הוא יכול לברך וצונו. כיון שבעצם הוא מצווה על מצוה זו, אלא שבשעה שהוא עוסק במצוה אחרת הוא נעשה כמופקע ממצוה זו. אבל לפני שהיה עוסק במצוה ולאחר שגמר לעסוק במצוה הרי שוב הוא מצווה במצוה זו, וא"כ שפיר הוא יכול לומר וצונו על המצוה זו אפילו בשעה שהוא פטור משום עוסק במצוה. משא"כ אשה במ"ע שהזמן גרמא שהן מופקעות לגמרי מחיוב של מצות אלו, לכן לדעת הרמב"ם אינן מברכות משום שאין יכולין לומר וצונו, שהרי לא נצטוו בכלל מתורת חיוב במצות עשה שהזמן גרמא" עכ"ל.

דברי ה'מהר"ח אור זרוע' בעוסק במצוה אם יכול לברך

ועל גוף הספק של ה'שער הציון' מבואר ב'מהר"ח אור זרוע' [סי' קפ"ג] וז"ל: "בחורים ההולכים ללמוד תורה פטורים מכל המצות, ומ"מ אם ירצו לברך על הציצית ועל התפילין יכולים לברך. שמידי שהו אנשים שפסק ר"ת זצ"ל שהנשים יכולות לברך על כל מצות עשה שהזמן גרמא" עכ"ל. מבואר מדבריו שאם יכולים לברך בשעה שעוסק במצוה, תלוי במחלוקת אם נשים יכולות לברך על מצות עשה שהזמן גרמא. שאם נשים מברכות אז גם עוסק במצוה מברך, ואם נשים לא מברכות אז עוסק במצוה גם לא יברך.

דברי ה'מאירי' שעוסק במצוה יכול לברך

אבל ב'מאירי' [עירובין - דף צ"ו ע"ב כתב בד"ה כבר ידעת], וז"ל: "וכן בכל מצות שהנשים פטורות בהן אם רצו לעשותן עושות, וכן הדין בכל הפטורין כגון מקמץ ומצרף נחשת בעולת ראייה וכן בעוסק במצוה, אלא שבאלו הואיל ושייכי במצות אלו אע"פ שאיזו סבה פוטרתם כשעושין אותה מברכים עליה, אבל אשה אינה מברכת עליה שהרי אי אפשר לה לומר וצונו. ויש חולקים להתירן אף בברכה" עכ"ל. מבואר מדבריו שאפילו שנשים לא מברכות על מצוות עשה שהזמן גרמא, אבל עוסק במצוה כן יברך.

ביאור פלוגתתם בגדר עוסק במצוה אם פטור או אנוס

וצריך להבין במאי פליגי ה'מהר"ח אור זרוע' שכותב שאם נשים לא מברכות על מצות עשה שהזמן גרמא אז גם עוסק במצוה לא מברך, לבין ה'מאירי' שכותב שגם אם אשה לא מברכת עוסק במצוה מברך.

ואפשר שפליגי האם עוסק במצוה הוא לא מחויב במצוה שפטור ממנה, ואז דומה לאשה. או שהוא כן מחויב אבל פטור כמו אונס, ולכן בגלל שבעצם מחויב יכול לברך. אבל אפשר שגם דעת ה'מאירי' שכותב שיכול לברך, זה אפילו שלא מחויב במצוה, אבל בגלל שלפני העסק ואחרי העסק מחויב במצוה, אז יכול להגיד וצונו. וגם אפשר שגם לדעת ה'מהר"ח אור זרוע' עוסק במצוה זה כמו אונס, אבל אם פטור בפועל לא יכול להגיד וצונו לפי השיטה שנשים לא מברכות על מצ"ע, בגלל שבפועל לא מצווה.

סימן ט

שייך לסימן טז

תפילה בלי ההזכרות זה לא תפילה או זה תפילה וחסר הזכרות

הקדמה

יש להסתפק האם אדם ששכח ותן טל ומטר או יעלה ויבוא, התפילה שהתפלל היא לא תפילה. או שהיא תפילה וצריך לחזור בגלל ההזכרות שהחסיר.

א. מחלוקת ראשונים בשכח במנחה של ר"ח יעלה ויבוא מתפלל ערבית שתיים

מחלוקת ראשונים בשכח יעלה ויבא במנחה אם מתפלל ערבית שנים
כתב בתוס' בברכות [דף כ"ו ע"ב ד"ה טעה], "כתב רבינו יהודה, אם טעה ולא הזכיר ר"ח במנחה לא יתפלל עוד בלילה, דלמה יתפלל עוד הרי כבר התפלל כל תפילת המנחה מבעוד יום לבד ר"ח שלא הזכיר, א"כ אין מרויח כלום אם יחזור ויתפלל במצאי ר"ח, הרי לא יזכיר עוד תפילת ר"ח וי"ח כבר התפלל. ומיהו ברב אלפס לא משמע כן דאפילו היכא דאינו מרויח כלום מצריך להתפלל פעם אחרת" עכ"ל.
מבואר שנחלקו הראשונים מה הדין באחד שלא הזכיר במנחה של ר"ח יעלה ויבא, האם ישלים במצאי ר"ח את התפילה בלי הזכרת ר"ח, או שלא ישלים בגלל שלא מוסיף בתפילה עכשיו בתשלומים יותר ממה שהתפלל, שהרי בר"ח לא הזכיר יעלה ויבא וגם עכשיו לא מזכיר.

דברי ה'קהילות יעקב' שנחלקו אם יעלה ויבא חלק מהתפילה
צריך להבין במה תלוי המחלוקת. כתב ב'קהילות יעקב' [ברכות ס' ט"ז]: "ויסוד מחלוקתם היא דלדעת התוספות ודעמייה גם היכא ששכח הזכרת יעלה ויבא יצא ידי חובת תפילה ולא נחשבת כאילו לא התפלל, רק דצריך לחזור ולהתפלל בשביל ההזכרה דר"ח שעדיין לא קיים ומקומה היא בתפילה, אבל במצאי ר"ח אין מקום לתשלומים כיון שידי חובת תפילה כבר יצא והזכרה הא לא יוכל לעשות עכשיו. אבל דעת חכמי פרונינצא הוא דכל המחסר הזכרה הוה ליה כמשנה

ממטבע שטבעו חכמים ולא יצא עיקר חובת התפילה כלל, ומשו"ה חייב הוא תפלת תשלומים" עכ"ל.

דברי הגר"ח בריסקר שנחלקו אם יעלה ויבא חלק מהתפילה

וכך כתב ב'חידושי הגר"ח' על הש"ס [ברכות], וז"ל: "בשכח ולא אמר טל ומטר במנחה בערב שבת דהדין דמתפלל ערבית שתים, ואף דבערבית לא יזכיר טל ומטר. וכבר הקשו התוס' בשכח לומר יעלה ויבא מה מועיל מה שיתפלל ערבית שתים כיון שעכשיו כבר אינו ר"ח ואינו אומר יעלה ויבא. אולם בטל ומטר אין להקשות כן, משום דטל ומטר הוא מסדר התפילה וכשלא אמר הוי משנה ממטבע שטבעו חכמים וכאילו לא התפלל כלל, אבל יעלה ויבא רק חיוב הזכרה היא ולא הוי כלא התפלל רק שחייב להתפלל שנים כדי שיזכיר יעלה ויבא, וע"כ שפיר מקשו מהני כשיתפלל ערבית שתים" עכ"ל.

מבואר מדבריו, שהסברא בתוס' שלא יחזור ויתפלל שתים במצאי ר"ח בחיסר במנחה של ר"ח יעלה ויבא, זה בגלל שבחיסר יעלה ויבא את עצם התפילה יצא, רק צריך לחזור בשביל היעלה ויבא. ואם לא יזכיר במצאי ר"ח אז אין ענין שיחזור ויתפלל. ולכן בחסר טל ומטר שזה חלק מהתפילה ובלי זה לא התפלל כלל, כן יכול לחזור ולהתפלל בליל שבת אפילו שלא יזכיר טל ומטר, בגלל שלא התפלל כלל מנחה של ערב שבת, שחסר בעצם התפילה.

קושית ה'אשר לשלמה' על ביאור הנ"ל

ויש להקשות על הביאור הנ"ל במחלוקת, שהרי תוס' [הנ"ל] כתבו וז"ל: "ומיהו ברב אלפס לא משמע כן, שאפילו היכא דאינו מרויח כלום מצריך להתפלל פעם אחרת. וזה לשונו שכתב אהא דקאמר שמבדיל בראשונה ואינו מבדיל בשניה, ואם לא הבדיל בראשונה והבדיל בשניה, שניה עלתה לו ראשונה לא עלתה לו. דאיבעי ליה לאקדומי תפילה שניה ברישא דהיא חובה, וכיון דלא אבדיל ברישא ואבדיל בבתייתא גלי דעתיה דהך בתרייתא היא חובה, הלכך בעי למהדר ולצלויי זימנא אחרייתי כדי להקדים חובת שעתיה ברישא עכ"ל. אלמא דמצריך להתפלל זימנא אחרייתי אע"ג שלא יחזור ויתפלל פעם שניה יותר מבראשונה, כך היה נראה לה"ר משה מאלאוור מתוך לשון האלפסי" עכ"ל.

מבואר מתוס', שמזה שהרי"ף כותב שאחד שהקדים חובת תשלומים לפני תפילת חובה, שחוזר ומתפלל עוד פעם אפילו שלא מוסיף בתפילה שמתפלל עכשיו יותר ממה שהתפלל כבר, מוכח שגם מי שלא הזכיר במנחה יעלה ויבא, שיחזור ויתפלל במעריב שתים אפילו שלא יוסיף על תפילתו שהתפלל כבר.

ביאור ה'אשר לשלמה' במחלוקת הראשונים

וכתב ב'אשר לשלמה' [מועד ס' א'], וז"ל: "וקשה טובא, דהרי פלוגתת הר"י וחכמי פרובינצא הוא מי שלא הזכיר של ר"ח חסר לו בעיקר התפילה, או דעיקר התפילה נתקיימה, ושיטת הר"י דגם כשלא הזכיר של ר"ח חשיב תפילה ורק חסר לו הזכרת היום וזה לא יכול לתקן בלילה. א"כ איזה הוכחה איכא מדברי הר"י דלא כהר"י, והרי בהקדים תפילת תשלומים לחובה עיקר תפילת תשלומים לא הוי כהלכתו, ובזה סובר הר"י דצריך לחזור ולהתפלל תשלומים כחובתה אבל בשכח במנחה של ר"ח כיון שכבר יצא עיקר חובת תפילה רק שחסר לו של ר"ח, שפיר סובר הר"י דלא צריך לחזור בלילה.

"ונראה מוכרח מדברי התוס' דסברי דגם לשיטת הר"י כל שלא הזכיר של ר"ח בתפילה לא קיים דין תפילה והוי כמו שחיסר א' מהברכות, ומ"מ סובר דלא צריך לחזור ולהתפלל בלילה כיון שלא יתפלל בשניה יותר מבראשונה. ועל זה כתבו תוס' שממש"כ הר"י דבהקדים תשלומים לחובה צריך לחזור ולהתפלל תפילת תשלומים מוכח דלא כהר"י, דהרי גם בהקדים תשלומים לחובה אינו מתפלל בשניה יותר מהראשונה, ומ"מ כיון דהראשונה היתה שלא כהלכתה צריך לחזור עליה, א"כ גם בשכח של ר"ח במנחה כיון דהתפילה היתה שלא כהלכתה צריך לחזור עליה בלילה אף שאין מוסיף מידי בתפלתו. אכן צ"ע לפ"ז בעיקר שיטת הר"י דא"צ לחזור, והרי כיון שעיקר תפילתו הקודמת היתה שלא כהלכתה למה לא יחזור עליה בלילה מדין תפילת תשלומין.

"ונראה בזה, דהנה בתוס' ברכות דכ"ו ע"א ד"ה איבעיה להו כתבו דבתפילת מוסף ל"ש תשלומים משום דעבר זמנו בטל קרבנו, ורק בשאר תפלות דרחמי נינהו והלואי שיתפלל כל היום כולו אין כאן עבר זמנו בתפלה אחרת. ולפ"ז דין תשלומים של מנחה הוי רק בקשת רחמים, אבל בעיקר תפילת מנחה ל"ש תשלומים משום דעבר זמנו. ומעתה נראה בשיטת הר"י דאף דהיכא ששכח של ר"ח במנחה הוי כאילו חסר ברכה, אבל מ"מ לא צריך להשלים בלילה, דהרי מה שישלים בלילה נתבאר דהוא רק דין בקשת רחמים, והכא כיון דכבר התפלל מנחה אף דחיסר של ר"ח ולא קיים עיקר מצות תפילה, מ"מ גם בתפילה כזו איכא בקשת רחמים, וא"כ למה ישלים, כיון דבלילה אין מוסיף על בקשת רחמים הקודמת.

"ובשיטת הראשונים דבשכח של ר"ח צריך לחזור ולהתפלל בלילה, אפשר לפרש דסברי דדין תשלומים דתפלת מנחה לא הוי רק בקשת רחמים גרידא, אלא דהוי עלה חיוב וגדרי תפילה, ולכן היכא דשכח במנחה של ר"ח יעלה ויבא כיון שחסר

לו בעיקר תפילה צריך להתפלל בלילה מדין תשלומים. ואף דבקשת רחמים כבר נתקיים במנחה, מ"מ דין תפילה לא קיים וחייב להתפלל בלילה מדין תשלומים. "ולפ"ז מבואר היטב מש"כ תוס' דמדברי רב אלפס מוכח דלא כשיטת הר"י, דהרי כתב הרי"ף דבהתפלל תשלומים לפני חובה צריך לחזור ולהתפלל ואף שאינו מוסיף בתפילה השניה על הראשונה, ואי נימא דכל דין תשלומים של מנחה הוא רק בקשת רחמים ובתפילה שלא כהלכתה ג"כ נתקיים בקשת רחמים, א"כ מה שייך לחייבו לחזור ולהתפלל עוד פעם תפילת תשלומים שכבר התפלל. ומזה מוכח דתפילת תשלומים ג"כ הוי עלה תורת תפילה ולא בקשת רחמים גרידא, ולכן כשהקדים תשלומים לחובה חשיב תפילת תשלומים שלא כהלכתה ושייך בה חזרה, א"כ גם כשחיסר במנחה של ר"ח חייב לחזור ולהתפלל בלילה, משום דמה שחוזר בלילה הוי דין תפילה גמורה ולא רק בקשת רחמים. ולהמבואר לכו"ע היכא שחיסר של ר"ח בתפילה לא קיים עיקר מצות תפילה והוי כמו שחיסר א' מהברכות" עכ"ל.

מבואר מדבריו בדעת התוס' שחלקו הראשונים בגדר תשלומים, האם משלים לגמרי את התפילה. או שרק משלים את חסרון הרחמים אבל את עצם התפילה אי אפשר להשלים.

ראיה לביאור ה'אשר לשלמה' מדברי הרשב"ץ

וראיתי שמביאים ראיה לביאור של ה'אשר לשלמה' מדברי הרשב"ץ [ברכות שם], שכתב וז"ל: "וכתבו בתוספות שאם שכח במנחה בראש חדש שלא הזכיר בה של ר"ח שקימא לן שחוזר, ולא הספיק לחזור עד שחשכה, אינו חוזר ומתפלל ערבית שתיים. שכיון שאינו חוזר אלא מפני שלא הזכיר של ראש חדש ועכשיו אינו מזכיר. דהא אמרינן שאם טעה במנחה של שבת מתפלל ערבית שתיים של חול, אם כן מה ירויח בחזרתו שאף בתשלומין אינו מזכיר של ראש חדש. וה"ה למי שהתפלל י"ח בשבת במנחה ולא הזכיר של שבת, שאינו מתפלל שתיים בערבית של מוצאי שבת. וזה נראה ברור שהרי טעה ולא התפלל במנחה בשבת קאמר, כלומר שלא נתפלל כלל, הא נתפלל אע"פ שלא הזכיר של שבת לא, וכן דעת הרשב"א ז"ל. ואע"פ שיש לבעל הדין לחלוק שמי שלא הזכיר מעין המאורע הרי הוא כמי שלא התפלל כלל, אפילו הכי מסתבר טעמיהו כיון שהוא מתפלל בתשלומיו שתיים של חול" עכ"ל.

מבואר מדבריו שהסביר את סברת הראשונים שלא חוזר ומתפלל, אפילו אם התפילה הראשונה לא היתה תפילה כלל, ולכאורה הביאור כמו דברי ה'אשר לשלמה'.

הסבר הקה"י מבואר בדברי הרשב"א

אבל את ההסבר הראשון במחלוקת, האם חסרון של יעלה ויבא זה לא תפילה בכלל, או שזה תפילה וחסר הזכרה. לכאורה מוכח ברשב"א שכתב [ברכות כ"ו ע"ב], וז"ל: "ואיכא למימר דהוי טעמא, דכיון דאבדיל בשניה גלי דעתיה דראשונה צלי אדעתא דתשלומים ושניה משום חובתו, ולא אבעי ליה לאקדומי תשלומין לשל חובת היום. והלכך שניה עלתה לו משום חובתו, אלא שצריך לחזור והתפלל שלישיית משום תשלומים ורואים את הראשונה כמי שאינה, כדי שלא תקדם של תשלומים לשל חובת היום. וכתבו בתוספת שאם שכח במנחה בראש חדש שלא הזכיר בה של ראש חדש, אינו חוזר ומתפלל ערבית שתיים. דמה ירויח בחזרה, דאף בתשלומים אינו מזכיר של ראש חדש", עכ"ל.

מבואר מדבריו שהדין של הרי"ף בהקדים תפילת תשלומים שחוזר ומתפלל, והדין של הרי"ב בתוס' בחסר מנחה בר"ח שלא מתפלל שתיים במוצאי ר"ח, זה לא סתירה, שהרי פוסק את שתיהם. והביאור לכאורה כמו שכתב הקה"י בביאור הפלוגתא בחסר יעלה ויבא, אם חסר בכל התפילה, או שחסר רק הזכרה, אבל בהקדים חובת תשלומים חסר בכל התפילה ויכול להשלים.

דברי 'הגהות הר"ש טויבש' כדברי הקה"י

כך כתב הר"ש טויבש' [בהגהותיו על התוס'], וז"ל: "נ"ב. יש להקשות ע"ז היאך לא משמע כן מרב אלפס, והלא יש לחלק בפשיטות דבשלמא בר"ח דהמניעה שלא הזכיר ר"ח, שפיר כתב דלא ירויח כשיתפלל בערבית, דג"כ לא יזכיר של ר"ח, ועצם י"ח כבר התפלל. משא"כ בהקדים תפילת תשלומים לחובת שעתא, דהוי המניעה מפאת הקדמה, וכאשר יתפלל כעת אחר חובת שעתא שפיר ירויח. וכן נראה מחידושי הרשב"א שכתב עלה דאם הבדיל בשניה ולא הבדיל בראשונה שניה עלתה לו ראשונה לא עלתה לו, דהכי קיי"ל משום גילוי דעת כמ"ש הרי"ף. ואח"כ כתב כמ"ש התוס' שאם לא הזכיר מנחה של ר"ח דאינו חוזר ומתפלל ערבית שתיים, דמסתברא טעמא משום דאינו מרויח ע"ש. ועכצ"ל שהוא מחלק כמ"ש עכ"ל. מבואר מכל הנ"ל שבדעת הרשב"א מבואר לכאורה שלמד, שהסברא במחלוקת הראשונים אם חסר יעלה ויבא במנחה בר"ח אם יתפלל שתיים במעריב תלוי האם בלי יעלה ויבא זה כמי שלא התפלל, או שהתפלל וחסר הזכרה וחוזר בשביל ההזכרה. אבל בדעת התוס' מבואר לכאורה שהסבירו את המחלוקת האם ישלים בחסר יעלה ויבא, האם תשלומים זה כמי שמתפלל גוף התפילה ואז ישלים, או שזה רק רחמים ואין ענין שישלים בגלל שרחמים כבר אמר.

ב. מחלוקת האחרונים במתפלל תשלומים ושכח בתפילה הראשונה הזכרה אם יתפלל עוד שתי תפילות

מחלוקת אחרונים בהתפלל תשלומים ושכח בתפילה הראשונה הזכרה אם מתפלל שתי תפילות

כתב בפר"ח [ס' ק"ח אות א'] וז"ל: "כתב מוהר"ש גראמיזאן ז"ל בכת"י, שמי שמתפלל ראשונה לשם מנחה כדינו והשנייה לשם תשלומים, וטעה בשל מנחה באופן שצריך לחזור, כגון שלא שאל מטר וכיוצא, משמע שגם ידי תשלומים לא יצא, וצריך לחזור ולהתפלל שנים, דאי אמרת שנייה עלתה לו נמצא מתפלל תשלומים תחילה ע"כ. ואינו נראה דשאני הכא שכבר הקדים התפילה העקרית קודם תפילת התשלומים, אלא שטעה בה"עכ"ל.

מבואר שנחלקו מה הדין באחד שלא התפלל שחרית, ומתפלל שנים מנחה הראשון לשם מנחה והשני לשם תשלומים של שחרית, אבל אחרי שהתפלל פעמים מנחה, נזכר שבשמונה עשרה הראשון לא הזכיר ותן טל ומטר וצריך לחזור ולהתפלל, האם צריך להתפלל שוב גם את תפילת התשלומים. שאם לא יחזור ויתפלל אז יוצא שהתפלל קודם תשלומים, שהרי התפילה הראשונה לשם מנחה לא יצא בה, שהרי החסיר ותן טל ומטר. או שבגלל שהתפלל תפילת מנחה אפילו שצריך לחזור ולהתפלל, אבל תשלומים לא צריך להתפלל שוב.

דברי ה'קהילות יעקב' שנחלקו אם הזכרה חלק מהתפילה

וצריך להבין במה תלוי המחלוקת. וכתב ה'קהילות יעקב' [ברכות ס' ט"ז] וז"ל: "וכפי הנראה המהר"ש גראמיזאן ז"ל קאי בשיטת חכמי פרובינצא, שגם בהחסיר הזכרת ר"ח הו"ל כלא התפלל כלל, וה"ה בהחסיר טל ומטר וכיו"ב. ומו"ה הו"ל כאילו התפלל התשלומים לראשונה דהא לא היה לפני תפילה של חובת היום, כיון דמה שהתפלל לא יצא בה. אבל דעת הפר"ח נראה דגם בשכח הזכרת טל וכיו"ב הוי תפילה, ורק חוזר ומתפלל בשביל ההזכרה שלא אמרה עדיין ומקומה הוא בתפילה. וכיון שעכ"פ תפילתו היתה תפילה, וכשיטת רבינו יהודה ז"ל גבי שכח הזכרת ר"ח, ממילא מחשב שהתפלל התשלומים אחר תפילת החיוב דשל עכשיו, ושפיר יצא בהתשלומין" עכ"ל.

ביאור אחר בדעת הפר"ח שותן טל ומטר זה לא חלק מהשו"ע

ולכאורה יש לעיין לפי הביאור של ה'אשר לשלמה' במחלוקת הראשונים בשכח יעלה ויבא, שברור שזה לא תפילה, השאלה מזה תשלומים, האם משלים גם את עצם התפילה, או שמשלים רק את הרחמים שבתפילה. ולפ"ז אז לא מובן דעת

הפר"ח, שהרי בשכח ותן טל ומטר זה נחשב שלא התפלל, כמו בשכח יעלה ויבא. אז למה כותב הפר"ח שלא צריך להשלים את תפילת התשלומים עוד פעם, הרי אם לא ישלים אז יצא שהתפלל תפילת תשלומים לפני התפילה העיקרית, שהרי התברר שלא התפלל שהרי החסיר ותן טל ומטר. ואפשר לישב דעת הפר"ח, שלעיל [אות א'] הובא דעת 'הגר"ח על הש"ס' שכתב, שבתן טל ומטר לפי כל הדעות זה כלא התפלל כלל, וכל המחלוקת זה ביעלה ויבא.

דברי ה'הר צבי' וה'חסד לאברהם' שחולקים על הגר"ח

אבל ב'הר צבי' [או"ח ס' נ"ד] כתב וז"ל: "ושמעתי בשם הגאון ר' חיים הלוי זצ"ל, על מי שהתפלל במנחה ערב שבת ושכח ולא הזכיר טל ומטר ונזכר בליל שבת, שבזה כו"ע מודו שצריך להתפלל ערבית שתיים, אע"פ שבתפילת ערבית של לילי שבת בין כך לא יזכיר טל ומטר. ומחלק בענין זה בין הזכרת יעלה ויבא שהיא איננה בכלל מטבע הברכה, ובין הזכרת טל ומטר שהיא ממטבע הברכה, וכל שלא הזכיר טל ומטר הוי כמשנה מטבע הברכה, ולדברי הכל כאילו לא התפלל כלל.

"אולם נראה לי דאם הזכרת יעלה ויבא איננה בכלל מטבע הברכה, כ"ש שהזכרת טל ומטר לא בכלל מטבע הברכה היא, שהרי הזכרת יעלה ויבא מקומה רק בברכת רצה ואם פתח במודים חוזר לרצה, ואילו לענין הזכרת טל ומטר, קיי"ל שאם לא שאל טל ומטר ונזכר קודם שומע תפילה אין מחזירין אותו ושואל בשומע תפילה.

"וגם מדברי המג"א ס' ק"ח ס"ק ט"ז מוכח דאף לענין הזכרת טל ומטר אם גם בערבית לא יזכיר טל ומטר כגון שנזכר בליל שבת שטעה ולא הזכיר טל ומטר במנחה ערב שבת, לדעה הראשונה שבטור א"צ לחזור ולהתפלל ערבית שתיים. שכתב שם על דברי המחבר טעה במנחה של שבת והתפלל שמונה עשרה ולא הזכיר של שבת, מתפלל במו"ש שתיים ואינו מבדיל בשניה, ויתפלל אותה בתורת נדבה. וה"ה אם לא הזכיר יעלה ויבא במנחה, משום די"א דא"צ להתפלל שנית וכו'. וכתב ע"ז המג"א וז"ל דאם בלילה ג"כ ר"ח לכ"ע יתפלל, דהא ירויח שיאמר יעלה ויבא, וה"ה בליל י"ט שני וה"ה אם שכח ותן טל ומטר עכ"ל. ומוכח מדבריו שגם לענין טל ומטר, רק בימות החול כתב דלכולי עלמא צריך להתפלל ערבית שתיים ומשום דירויח בתפילת התשלומין שיאמר טל ומטר, אבל אם נזכר בליל שבת שבין כך לא יזכיר טל ומטר ולא ירויח בתפלתו שנית, תליא במחלוקת זו של הראשונים, וכדי לצאת ידי ספק צריך לחזור ולהתפלל שנית בתורת נדבה. ועיין במשנה ברורה ס"ק ל"ה עכ"ל.

מבואר מדבריו שדעת המ"א, שכשם שנחלקו הראשונים לענין יעלה ויבא כך נחלקו לענין ותן טל ומטר.

דעה שלישית בענין הזה יש בתשובות 'חסד לאברהם' [תנינא ס' כ'], וז"ל: "נחלקו הראשונים ז"ל הובא דבריהם בטוש"ע ס' ק"ח בטעה והתפלל י"ח במנחה שבת או בשכח להזכיר יעלה ויבוא במנחה דר"ח, אי מתפלל לערב שתיים, ושיטת תוס' דאינו מתפלל לערב שתיים להשלים, משום דלא ירויח בזה דגם בלילה לא יזכיר של שבת ור"ח. וחכמי פרבינציא אומרים דכיון דלא התפלל כד"ת כמאן דלא צלי דמי וצריך להתפלל בערב י"ח. ולא מצינו מחלוקת בזה בשכח להזכיר מוריד הגשם במנחה טרם שפוסקים להזכיר, אי מתפלל בלילה להשלים אותה תפילה. וכדומה אני שזה מטעם שאמרנו דאף בלא שאלה והזכרה יצא ידי חובת תפילה, אלא שחוזר ומתפלל לצאת ידי חובת הזכרה ושאלה, וזה שכבר עברה זמן שאלה והזכרה והו"ל מעוות לא יוכל לתקון, לכן פשיטא דאינו חוזר ומתפלל לערב להשלים" עכ"ל.

מבואר מדבריו שלכו"ע ותן טל ומטר זה לא חלק מהתפילה, וכל המחלוקת היא ביעלה ויבא.

ונמצא מכל הנ"ל שיש שלוש שיטות בהזכרת ותן טל ומטר, לפי הגר"ח הלוי לכו"ע צריך לחזור ולהתפלל, לפי המ"א תלוי במחלוקת ביעלה ויבא, ולפי ה'חסד לאברהם' לכו"ע לא יחזור ויתפלל.

ולפ"ז היה אפשר לישב דעת הפר"ח, שסובר בהתפלל תפילת מנחה, ובתפילת תשלומים לא אמר ותן טל ומטר בתפילת מנחה, שמתפלל עוד פעם תפילת מנחה, ולא מתפלל עוד תפילת תשלומים. ותמוה לפי הסבר ה'אשר לשלמה' הרי לכו"ע אין תפלתו תפילה. וי"ל שסובר כמו ה'חסד לאברהם' שבהחסיר ותן טל ומטר, תפילתו תפילה לכו"ע. מזה שיכול להשלים בשמע קולנו רואים שזה לא עצם התפילה.

הסבר נוסף בדעת הפר"ח ע"פ דברי המ"ב

אבל אפשר להסביר עוד הסבר בדעת הפר"ח, ולפי ההסבר הזה אין הכרח שסובר שהתפילה שהתפלל בראשונה יש עליה שם תפילה, ואפילו שאין עליה שם תפילה לא צריך לחזור ולהתפלל התשלומים. שזה לשון המ"ב [ס' ק"ח ס"ק ט'] "אך אם התפלל השניה לתשלומין והראשונה לשם חובה וטעה בשל חובה ולא אמר בה טל ומטר באופן דצריך לחזור, ולא נזכר זה עד אחר תפילה שניה, אפילו הכי השניה עלתה לתשלומים ויתפלל אחר כך לשם חובה. ואף שהתפילה החיובית בטעות היתה לא אמרין כמאן דלא התפלל כלל דמיא לענין זה, משום דמכל מקום בעת שהתפלל השניה לתשלומים היה זמן תפילה. וכן כל כיוצא בזה

שהתפלל תפילה הראשונה לחיובא, וטעה בה ששכח או הוסיף באופן שצריך לחזור ולהתפלל אותה" עכ"ל.

לכאורה משמע מדבריו שאפילו שחיסר ברכה שלמה, אפילו הכי לא צריך לחזור על תפילת התשלומים. וזה דבר שצריך ביאור שהרי בחסר ברכה שלמה ודאי תפילתו לא תפילה, והביאור כתב בעצמו שם שזה בזמן תפילה. והביאור בזה שכתב המשנ"ב [ס"ק ז'] בשם הרשב"א, וז"ל: "ואם הפך פירוש שהיתה בדעתו שתהא הראשונה לתשלומים לא יצא, דלא תקנו רבנן השלמה אלא בזמן התעסקות בתפילה חיוביות ולא קדם לכן" עכ"ל. ולכן פה שעוסק בתפילה אז נקרא התעסקות בתפילה חיובית. אבל עדין צריך ביאור, שהרי התברר שלא התפלל אז למה נקרא שמתעסק בתפילה.

ואפשר הביאור על פי דברי ה'משנה ברורה' [ס' תקצ"ג ס"ק ב'] וז"ל: "מעכבות זו את זו. משמע דבשאר ימות השנה אם יודע ברכה אחת יאמרנה ואין מעכבות זו את זו, מ"א" עכ"ל. וביאר שיטתו ב'ביאור הלכה' [בד"ה זו את זו] וז"ל: "ולעניות דעתי נראה פשוט כמו שכתבתי בפנים דגם להמ"א הוא רק רחמי בעלמא, ויוצא בזה על כל פנים מצות תפילה, דמן התורה בבקשה אחת סגי כמו שכתבו הפוסקים" עכ"ל.

מבואר מדבריו שמי שלא יודע רק ברכה אחת משמונה עשרה שיגיד אותה. בגלל שאפילו שאחרי זה יצטרך לחזור ולהתפלל אם עכשיו יודע את כל השמונה עשרה, שלא יצא את עצם התפילה, אבל רחמים יש גם בברכה אחת, ויכול להתפלל. ולפ"ז אפשר לבאר את כוונת המ"ב, שאם מתפלל תפילת מנחה וטעה בה לא צריך לחזור ולהתפלל את תפילת התשלומים, בגלל שהתפלל את תפילת התשלומים בזמן התפילה, ואפשר שכוונתו שאפילו שלא יצא ידי חובת תפילה, אבל את הרחמים שבתפילה כן יצא, וזה עצמו מספיק בשביל שתפילת התשלומים יהיה בזמן תפילה, שלא צריך בזמן תפילה אם כל חובת תפילה, אלא אם זה בזמן תפילת רחמים גם מספיק.

הסבר ה'דברות יוסף' בדעת הפר"ח

אפשר לומר עוד סברא בדעת הפר"ח, ולפי הסברא הזאת, הדין של הפר"ח לא קשור לענין אם חסר הזכרה יש על התפילה שם תפילה או לא. וז"ל ספר 'דברות יוסף' [ברכות דף כ"ו ע"ב], "ועוד יל"ע על ביאור הקה"י בפר"ח, שהנה השו"ע בס' ק"ח ס"א סובר שבשכח להזכיר במנחה של ר"ח יעלה ויבא הוי ספק אם צריך בלילה להתפלל ערבית ב' פעמים. שמספק"ל אם מה שלא הזכיר יעלה ויבא הוי כלא התפלל וצריך להשלים בלילה הגם שלא יזכיר בה של ר"ח, או שיצא

יד"ח עיקר תפילה גם בלי יעלה ויבא ורק חסר לו הזכרת ר"ח ואין תועלת במה שישלים בלילה, ולכן כתב שיתפלל אותה נדבה.

"והמשנ"ב בסק"ט פסק כהפר"ח, שאם החסיר איזה הזכרה בתפילת החובה, ונזכר רק לאחר תפילת התשלומים יצא יד"ח תפילת התשלומים, שלא נחשב כמאן דלא התפלל לענין זה שלא יחשב כהקדים את החובה. ואם הפשט בפר"ח זה משום שגם בלי ההזכרה יצא את עיקר חיוב תפילת י"ח ורק חסר לו את ההזכרה, הרי השו"ע מספק"ל בזה, והיה צ"ל שאחרי שהתפלל שוב את החובה יחזור להתפלל את התשלומים בתורת נדבה, כמו בשכח יעלה ויבא במנחה של ר"ח. ולכאורה מוכח במשנ"ב שגם אי נימא שבחיסר איזה הזכרה נחשב כלא התפלל כלל, מ"מ שפיר יוצא יד"ח בתפילת התשלומים, שאחרי תפילת חובה שחיסר בה איזה הזכרה, וכמו שמצדד הקה"י בסו"ד, מאחר שמ"מ התפלל קודם תפילה לשם חובה.

"ונראה שהסברא בזה זה, שהמעדני יו"ט באות ת' כתב הטעם שאם הקדים תפילת התשלומים לתפילת חובה לא יצא יד"ח, וז"ל ונראה בעיני שלכך אמרו שאם הקדים התשלומים שלא יצא, לפי שיש לחוש שע"י כן תתבטל תקנתא, ויבא להתפלל אותה אפילו שלא בזמן תפילה שניה לה, מכיון שאפילו אם התפלל קודם לשל חובה צריך שיחזור ויתפלל אותה של תשלומים, לא אתי לידי פשיעה זו שיתפלל אותה לאחר זמנה וקודם זמן תפילה השניה עכ"ל.

"ולפ"ז נראה שכ"ז בהקדימה לתפילת החיוב, אז יש לחוש שאם יצא יד"ח יבא להתפלל אותה גם קודם זמן תפילת החיוב, ולכן אמרו שלא יצא יד"ח. אולם אם הקדים קודם את תפילת החיוב ורק חיסר בה איזה הזכרה, הגם שע"י כך נחשב כלא התפלל את תפילת החיוב, מ"מ כיון שסוף כל סוף במציאות התפלל תפילת חיוב קודם תפילת תשלומים, כבר אין חשש שאם יצא בתפילת התשלומים שאחריה יבוא להתפלל אותה גם קודם שהגיע זמן תפילת החיוב, שהרי התפלל תפילת תשלומים זאת רק לאחר שהתפלל לפניה תפילת חיוב, וחזינן שיודע שאין להקדימה לחיוב, וכ"ש קודם זמן החיוב. וכיון שלא יבוא לטעות להתפלל קודם זמן החיוב יצא יד"ח התשלומים, הגם שלא יצא יד"ח בתפילת החיוב שקדמה לה.

"וא"ש הפר"ח גם לפי מה שמובא מהגר"ח, שגם לשיטה בתוס' שאם החסיר בר"ח הזכרת יעלה ויבא לא נחשב כלא התפלל כלל ורק שחסר לו הזכרה, כל זה בהזכרת יעלה ויבא שבאה רק בתור הזכרת מעין המאורע, אבל אם חיסר הזכרת טל ומטר הוי כלא התפלל כלל, משום שהוי חלק מברכת השנים בימות הגשמים, וחלק מתפילת י"ח העיקרית ואינה רק תוספת הזכרה בעלמא. והרי הפר"ח כתב שגם

בחוסר הזכרת טל ומטר מתפילת החובה יוצא בתפילת התשלומים שאחריה, הגם שלפי הגר"ח נחשב לכו"ע כלא התפלל את תפילת החובה. ולדברינו א"ש שמ"מ יצא יד"ח תפילת התשלומים שאחריה, משום שכיון שבמציאות הקדים לה את תפילת החיוב, אין חשש שיטעו לומר שיוצא גם קודם זמן תפילת החיוב, ובכהאי גוונא יוצא גם בהקדים התשלומים לחיוב" עכ"ל.

ג. בשבת ר"ח שכח רצה ולא יעלה ויבוא בברכה"מ, בטעם שחוזר גם על יעלה ויבוא

דברי ה'זכרון שמואל' שמקשה על המ"ב בדין שכח יעלה ויבוא כתב ב'זכרון שמואל' [ס' כ"ג אות א'], וז"ל: "הנה לענין חיוב הזכרה בתפילה כתבו התוס' ברכות דף כ"ו ע"ב ד"ה טעה, פלוגתא דרבוותא בהתפלל מנחה בר"ח ולא אמר יעלה ויבא אי צריך להתפלל בערבית שנים, כיון שבערב לא יאמר יעלה ויבא. ונראה שביאור מחלוקתם הוא, אי שכח ולא הזכיר ר"ח הוי כמאן דלא התפלל וצריך להשלים תפילתו בערב, או באמת חשיב תפילה ורק דחסר זו הזכרת ר"ח ומשום זה צריך לחזור ולהתפלל ולהזכיר ר"ח, אבל בערב דתו לא יזכיר ר"ח למה ישלים. ונראה דה"ה בברכהמ"ז אי שכח ולא אמר יעלה ויבא ביו"ט, או שלא אמר בשבת רצה, תלוי בהאי פלוגתא אי חשיב כמאן דלא בריך כלל, או דחשיב דברין אלא דחסר לו הזכרה.

"ועיין שו"ע ס' קפ"ח ס"ז במג"א ס"ק י"ג שכתב דבשבת ר"ח ושכח רצה, דחוזר ומברך וצריך להזכיר גם ר"ח, וכתב הטעם משום דבכל ברהמ"ז מזכיר של ר"ח עיי"ש. מבואר מדבריו דסובר דבברהמ"ז שברך בראשונה והזכיר ר"ח יצא יד"ח ברהמ"ז והזכרת ר"ח, ומה שחוזר בשניה הוא משום הזכרת שבת, אלא כיון שגם זה הוי ברהמ"ז איכא דינא דבכל ברהמ"ז שמברך ביום ר"ח מזכיר ר"ח. אולם עיי"ש בלבושי שרד ובמשנ"ב ס"ק כ"ט שכתבו דהטעם דמזכיר ר"ח בפעם השניה, הוא משום דכיון שחוזר בשביל הזכרה של שבת חשיב דברהמ"ז הראשון נתבטל לגמרי. וצ"ע דלכאורה זה תליא בפלוגתא דרבוותא הנזכרים בתוס', וכן פסק המחבר דהוי ספק וכנ"ל, ולפיכך צריך להסברת המג"א דלדבריו לכו"ע חייב להזכיר של ר"ח" עכ"ל.

מבואר מדבריו שנתקשה בדעת המ"ב איך כותב שהטעם שצריך להזכיר ר"ח עוד פעם, בגלל שברכת המזון הראשון התבטל וכאילו לא בריך. הרי לפי הראשונים שסוברים שלא חוזר ומתפלל שנים במצאי ר"ח, ע"כ שסוברים שהשמונה עשרה

בלי הזכרה, עלה לו לשמו"ע, אז גם ברכת המזון בלי רצה עלה לו לברכת המזון. ולפי שיטתם צריך להגיד טעם של המג"א שאם ממכר יזכיר את כל ההזכרות. אם כן, למה המ"ב סתם שהברכת המזון הראשון לא עלתה לו, הרי זה תלוי במחלוקת.

ישוב דעת המ"ב ע"פ ביאור ה'אשר לשלמה'

ואפשר לישב דעת המ"ב, שלמד שהמחלוקת הראשונים זה כמו הסבר ה'אשר לשלמה', שלכו"ע השמונה עשרה בלי הזכרה היא לא שמונה עשרה, רק נחלקו בגדר תשלומים, האם זה תפילה לגמרי, או רק רחמים. ולפ"ז בברכת המזון בלי הזכרה זה לא ברכת המזון לכו"ע, ומה שעכשיו חוזר ואומר ברכת המזון זה כן ברכת המזון. ולא דמי לתשלומים שזה אחרי שעבר זמן התפילה, אבל ברכת המזון השני הוא בתוך שיעור עיכול, ויש על זה שם ברכת המזון לגמרי. ולכן חייב להזכיר מעיקר הדין את הזכרת ר"ח, בגלל שהברכת המזון הראשון שחסר רצה לכו"ע לא היה ברכת המזון, ועכשיו שממכר צריך להזכיר יעלה ויבא, אפילו שכבר הזכיר, כמו מי שלא בירך בכלל.

ד. בדין טעות של ש"ץ בחזרת הש"ץ האם בחזרת התפילה נושאים שוב כפיים

דברי ה'הר צבי' בש"ץ ששכח יעלה ויבא אם צריך שוב נשיאות כפיים

כתב בשו"ת 'הר צבי' [או"ח ס' ס"א], "עובדא הוה בחוהמ"ס בביהכ"נ כולל הורדנא, שהחזן טעה ולא הזכיר יעלה ויבא בחזרת הש"ץ של שחרית, ונזכר בשים שלום אחר נשיאת כפיים וחזר לרצה, ושאלו אם גם הכהנים היו צריכים לחזור ולישא כפיהם". ועונה וז"ל: "ועכשיו נחזור לשאלתא דידן בש"ץ שטעה וחזר לרצה אם גם הכהנים צריכים לחזור ולישא כפיהם. והנה לפי מסקנת החת"ס הבעיה העיקרית כאן היא, אם בנידון שלפנינו כשחוזר הש"ץ לרצה הוי כאותה תפילה ובאותו ציבור שאין לישא כפיים שתי פעמים, שתפילה זו כבר התפללו ובאותה תפילה כבר יצאו הכהנים ידי חובה בנשיאות כפיים והציבור כבר נתברכו. או דילמא שהטעות של הש"ץ בזה שלא הזכיר יעלה ויבא עושה את כל תפלתו של הש"ץ כמו שאינה, ועכשיו כשחוזר לרצה הוי כתפילה אחרת שעדיין לא התפלל ועדיין לא יצאו בה הכהנים יד"ח בנשיאות כפיים.

"ולכאורה זה תלוי במחלוקת שהובאה בתוס' בברכות דף כ"ו ע"ב, במי שטעה ולא הזכיר יעלה ויבא בר"ח, אם צריך להתפלל ערבית שתיים. שדעת ר"י שאינו צריך לחזור ולהתפלל בערבית שתיים, וחכמי פרובינצא נחלקו עליו וסוברים

שמתפלל ערבית שמים. ויסוד מחלוקתם הוא שלדעת ר"י המתפלל ושכח יעו"י יצא יד"ח התפילה, אלא שחסר לו הזכרת מעין המאורע בלבד, ולכן אם נזכר בלילה א"צ לחזור ולהתפלל ערבית שמים שלא ירויח בזה שום דבר, שהרי גם אם יתפלל ערבית שמים בין כך לא יזכיר יעלה ויבא ותפילת י"ח כבר יצא יד"ח. "ודעת חכמי פרונינצא שהמתפלל ולא הזכיר יעו"י בר"ח, עושה את התפילה כלה כמו שאינה, והוי כלא התפלל כלל, וגם יד"ח תפילת י"ח לא יצא, לכן מחויב הוא לתפלל ערבית שמים. ולכאורה גם הנידון שלפנינו תלוי במחלוקת זו, שלדעת חכמי פרונינצא שאי הזכרת יעלה ויבא עושה את התפילה לכמו שאינה והוי כלא התפלל כלל, הרי כשחוזר עכשיו לרצה הוי כתפילה אחרת שלא התפלל אותה עדיין, והכהנים עדיין לא יצאו בה ידי חובה בנשיאות כפיים, וצריכים עכשיו לחזור ולישא כפיהם אפילו באותו ציבור. משא"כ לדעת ר"י ששכחת יעלה ויבא אינה עושה את התפילה לכמו שאינה אלא שחסרה הזכרת מעין המאורע, אבל עצם תפילת שמונה עשרה לא נתבטלה ויצא ידי חובת תפילת י"ח, מסתבר שבב"ד אין לכהנים לחזור ולישא כפיהם שהרי כבר יצאו יד"ח באותה התפילה ובאותו ציבור", עכ"ל.

[לכאורה יש לדון בדבריו, שאם חזר לרצה וממשיך את אותו שמו"ע אז ודאי שנקראת אותה תפילה. שאם זה לא אותו תפילה, ומה שהתפלל עד עכשיו זה לבטלה, אז איך מתפלל מרצה והלאה ולא מתחילת התפילה. לכאורה, מבואר מזה שתחילת השמו"ע לא לבטלה ונקראת אותה התפילה לגבי זה שלא יאמר ברכת כהנים פעם שניה. אבל עדיין יש להסתפק במקרה שהש"ץ גמר שמו"ע בלי להגיד יעלה ויבא והכהנים נשאו כפיהם ושוב חזר להתפלל חזרת הש"ץ מתחילת השמו"ע האם יחזרו הכהנים לומר ברכת כהנים].

ולכאורה לפי הביאור של ה'אשר לשלמה' שמי שהחסיר יעלה ויבא חסר לכו"ע בתפילה, ונחלקו בגדר של התשלומים, אז לכו"ע יצטרך לחזור ולישא כפים בגלל שעכשיו זה תפילה שלימה, שלא מדובר בזמן תשלומים אלא בזמן תפילה.

סברא נוספת שלא צריך שוב ברכת כהנים

אבל ה'הר צבי' כותב עוד סברא שלכו"ע לא צריך לחזור ולישא כפים. וז"ל: "אבל יפה העיר בזה חתן בני הרב הגר"י כהן שיחיה, שאפילו לדעת חכמי פרונינצא שאי הזכרת יעלה ויבא עושה את התפילה כמו שאינה ונתבטלה התפילה של הש"ץ, מ"מ בנידון שלפנינו יצאו הכהנים יד"ח בתפילה זו, דדל מהכא תפילת החזרה של הש"ץ, הרי יש כאן תפילת הציבור בלחש שלא טעו והזכירו יעלה ויבא. והרי עיקר נשיאות כפים בשעת תפילת ציבור, והוא משום שהתפילה הוא

במקום קרבן ציבור, דילפינן מן הכתוב וירד מעשות החטאת והעולה שזמן נשיאת כפים הוא בכל פעם שמקריבים קרבן ציבור, ותפילת הציבור בלחש בודאי שהיא ג"כ במקום קרבן ציבור.

"ונהי שלכתחילה תקנו ברכת כהנים בחזרת הש"ץ, היינו משום שבכל תפילת ציבור שחרית ומוסף יש חזרת הש"ץ תקנוה שם. אבל בנ"ד שהטעות עשתה את תפילת חזרת הש"ץ כמו שאינה, למה לא יהא קיים הנשיאת כפים משום תפילת הציבור בלחש שלא נתבטלה. והוסיף עוד להביא ראיה שאין חסרון חזרת הש"ץ מעכב את הברכת כהנים, מהא דאיתא בירושלמי רפ"ד דתענית דאין נשיאת כפים בלילה, ומבואר ברא"ש יומא פ"ח דהוא מהיקשא דלשרתו ולברך בשמו, וכ"ה בהג"ה מיימוניות פ"ג מהלכות תפילה בשם ר"י בתוס' בפרק בתרא דתענית. ואם איתא דחסרון חזרת הש"ץ מעכב את ברכת כהנים, תפ"ל שאין חזרת הש"ץ בתפילת ערבית בלילה" עכ"ל.

ה. חידוש ה'דעת תורה' בהתפלל בע"ש תפילת שבת, שלא חוזר להתפלל בשבת

דברי ה'דעת תורה' בהתפלל בע"ש תפילת שבת

כתב ב'דעת תורה' [ס' ק"ח סעיף ט'] וז"ל: "ונ"ל דאם התפלל בע"ש בטעות תפילה של שבת במקום תפילת י"ח, דדמי להא דסעיף י"א בטעה במנחה של שבת והתפלל י"ח ולא הזכיר של שבת, שיתפלל במוצ"ש רק תפילת נדבה. ובשבת אי אפשר להתפלל נדבה דליכא נדבה בשבת, שוב יכול לצאת במעין שבע" עכ"ל.

דברי ה'ברור הלכה' שתמה על 'דעת תורה'

והביא דבריו 'בבירור הלכה' [ס' ק"ח על סעיף י"א], וז"ל: "והוא תימה עצום ואינו מתפרש כלל, שלא שייך לדון כאן דין השו"ע דאינו מרויח בתשלומים, שהרי תפילת שבת בחול אינה תפילה וכאילו לא התפלל כלל דמי. והגע עצמך אילו טעה ולא התפלל כלל אלא ג' ראשונות וג' אחרונות והחסיר האמצעיות, האם יעלה על הדעת שלא ישלים כליל שבת כיון שאז אינו אומר האמצעיות, הלא ודאי דמי כלא התפלל כלל, ואין מקום לחשבונות הרווחה. וא"כ אטו אם הוסיף בטעותו והתפלל אמצעית של שבת עדיף, הלא ודאי מיגרע גרע שהפסיק בתפלתו בתפילת שבת של שקר בימות החול" עכ"ל.

ביאור הנידון שתלוי בהבנת מחלוקת הראשונים הנ"ל

מבואר מקושינו שאם אין תפלתו תפילה אז ברור שצריך להשלים, אבל כל זה להבנת האחרונים שהמחלוקת בראשונים בהחסיר יעלה ויבא במנחה של ראש חודש אם משלים בלילה או לא, תלוי האם בלי יעלה ויבא זה לא תפילה, או שזה תפילה וחוזרים בשביל ההזכרה. ולפ"ז בהתפלל תפילת שבת בערב שבת זה ודאי לא תפילה, ולכו"ע צריך להשלים. אבל אפשר שה'דעת תורה' למד כמו הסבר ה'אשר לשלמה' במחלוקת, שזה ודאי שבלי להזכיר יעלה ויבא זה לא תפילה, ונחלקו בגדר התשלומים האם יש על תשלומים תפילה שלימה ואז יחזור, או שאין לתשלומים אלא רחמים, ואם לא מוסיף רחמים אין ענין שיתפלל שוב שהרי רחמים כבר אמר רק חסר לו את התפילה בשלימות.

ולפ"ז גם בהתפלל בערב שבת תפילת שבת אז רחמים יש לו ואין ענין שיחזור ויתפלל בליל שבת עוד פעם, שגם עכשיו אין לו אלא רחמים, ולכן זה תלוי במחלוקת הראשונים. ולפ"ז יצא שגם בהתפלל שלוש ראשונים ושלוש אחרונים גם יהיה תלוי במחלוקת הראשונים, בגלל שאת הרחמים התפלל אפילו שאין על תפילתו שם תפילה, אבל אם תשלומים זה רק על רחמים אז אין ענין שיחזור.

ו. מחלוקת הפוסקים בשכח יעלה ויבוא וחוזר ומתפלל, האם צריך מנין

דברי הגרש"ז אורבך בשכח יעלה ויבא אם צריך מנין

כתב ב'תפילה כהלכתה' [פרק א' הערה קכ"ד], וז"ל: "כתב הגרש"ז אורבך שליט"א, אף שהשוכח יעו"י חשיב לכמה שיטות כלא התפלל כלל וצריך להתפלל במנין, מ"מ אינו מחויב לילך עד מיל או ד' מיל לצורך זה" עכ"ל. מבואר מדבריו שאם שכח יעלה ויבא אם צריך לטרוח למנין אחר, תלוי במחלוקת הראשונים האם התפילה הראשונה היא תפילה רק חסר הזכרה אז לא צריך לטרוח למנין אחר, אבל אם התפילה הראשונה היא לא תפילה אז צריך לטרוח למנין אחר.

וכך כתב בתחילת דבריו בשו"ת 'אז נדברו' [חלק י"ד ס' ל"ז אות ג'], וז"ל: "בשכח מעין המאורע שצריך לחזור ולהתפלל אם צריך מנין, ולכאורה זה תליא בפלוגתת הראשונים אם שכח מעין המאורע הוי כלא התפלל כלל, או שכן קיים מצות תפילה אלא שחייבו חז"ל לחזור בגלל שלא זכר מעין המאורע. לכן כיון שאנו מחמירים לכתחילה כהאומרים דהא כלא התפלל כלל, א"כ צריך מנין כשחוזר ומתפלל", עכ"ל.

ולכאורה לפי ההסבר של ה'אשר לשלמה' שלכו"ע התפילה היא לא תפילה ונחלקו בגדר תשלומים, אז לכו"ע יצטרך לחזור ולהתפלל במנין.

דברי ה'אז נדברו' שלכו"ע צריך מנין

אבל אחרי זה כתב ה'אז נדברו' [הנ"ל] שזה לא קשור לפלוגתת הראשונים הנ"ל, וז"ל: "אבל בעיקר תפילה בציבור יש עיון אם זה חוב כמצוה חיובית, ופשטות לשון הרמב"ם בפ"ח מהלכות תפילה משמע דאינו חוב גמור אלא כמצוה לכתחילה, שכתב בזה"ל תפילת הציבור נשמע תמיד ואפילו היו בהן חוטאים אין הקב"ה מואס בתפילתן של רבים, לפיכך צריך אדם לשתף עצמו עם הציבור ולא יתפלל ביחיד כל זמן שיכול להתפלל עם הציבור. ולפי הרמב"ן סוף פרשת בא משמע דעצם התפילה משובחת יותר בציבור, והא בהא תליא וממילא הוי מצוה, וגם בלא שעם זה מה שהתפילה מתקבלת יותר חשיב נמי כמצוה, ולפ"ז יש לדון עוד בזה דמ"ש תפילה שניה מהראשונה" עכ"ל.

וכוונתו שאם הענין בתפילה בציבור זה בשביל שיתקבל התפילה יותר כמו שכתב הרמב"ם, אז יש את אותו ענין גם על התפילה השניה דמאי שנא.

אבל אפשר לומר הסבר בדעת הגרש"ז [הנ"ל] שתלה את הנידון במחלוקת הראשונים, שסבר שתפילה בציבור זה חיוב, אז אפשר ומסתבר שלא חייבו רק בעיקר התפילה. ואם התפילה הראשונה היא עיקר החיוב לא חייב עוד בתפילה בציבור.

ז. מחלוקת הפוסקים בשכח יעלה ויבוא וחזר תפילתו ושכח ותן טל ומטר אם חוזר שוב

דברי ה'גור אריה יהודה' בשכח יעלה ויבא ובתפילה שניה שכח ותן טל ומטר
כתב בשו"ת 'גור אריה יהודה' [ס' י"ז] "שאלת בר"ח שהתפלל ושכח יעלה ויבא וחזר והתפלל והזכיר יעלה ויבא ושכח משיב הרוח ומריד הגשם בימות הגשמים, אם צריך לחזור ולהתפלל. הנה לכאורה י"ל דצריך לחזור ולהתפלל, דבתרווייהו לא יצא ידי חובתו. אך לענ"ד אין צריך ע"פ מה דאיתא בס' קכ"ו דאם שכח ש"ץ ולא הזכיר יעלה ויבא עד שהשלים תפילתו אין מחזירין אותו, שהרי תפילת המוספין לפניו שהוא מזכיר בה ר"ח.

"וע"ש במ"א ס"ק ב' בשם מ"ע דאף ביחיד שלא הזכיר ר"ח בשחרית והתפלל מוסף א"צ שוב להתפלל. ולפ"ז חזינן דלא אמרינן כיון דלא הזכיר ר"ח הוי כאילו

לא התפלל אותו תפילה, רק דאמרין דאותו תפילה שחרית יצא רק דלא יצא מה שמחויב להזכיר ר"ח, לכן כשהתפלל מוסף שהזכיר כבר ר"ח במוסף יצא עכ"ל. מבואר מדבריו שאין צריך לחזור ולהתפלל, אם בתפילה הראשונה לא הזכיר יעלה ויבא והזכיר משיב הרוח, ובתפילה שניה הזכיר יעלה ויבא ולא הזכיר משיב הרוח.

דברי ה'מגן גבורים' ומהרש"ג שצריך לחזור ולהתפלל

אבל ב'מגן גבורים' [ס' קי"ד - באלף המגן ס"ק ט'] הביא את דברי ה'גור אריה יהודה' שפסק שלא צריך לחזור ולהתפלל, וכתב עליו וז"ל: "ואף שדינו צ"ע, דסוף סוף ב' התפילות הרי שלא כתקנה, ואנן בעינן תפילה כתקנה לא יחסור דבר" עכ"ל. מבואר מדבריו שחייב לחזור ולהתפלל שוב תפילה שלישית ולהזכיר משיב הרוח ויעלה ויבא.

וכך כתב שו"ת מהרש"ג [ח"א ס' נ"ב אות א'], וז"ל: "בדבר שבר"ח טבת העבר, התפלל אחד תפילת י"ח ואמר יעלה ויבא אבל שכח לומר טל ומטר, והתפלל פעם ב' ובתפילה השניה הזכיר טל ומטר אבל שכח לומר יעלה ויבא, ושאל אם צריך לחזור ולהתפלל פעם שלישית. בסברא הדבר פשוט אצלי דצריך לחזור ולהתפלל פעם שלישית, כיון דכל תפילה ותפילה הוי שלא כראוי, ואין אנו מצטרפין שתי תפילות להדדי לומר דבזו הזכיר יעלה ויבא ובזו הזכיר ותן טל ומטר. דזה דומה אצלי למי שלקח ביום הראשון של חג שתי אתרוגים, באחד היה חסר קצת מלמעלה ובשני היה חסר קצת מלמטה, דאע"ג דמה שחסר בזה לא חסר בהשני, מ"מ לא יצא כיון דמ"מ בכל אתרוג היה פסול.

"וכן כה"ג גבי תפילין אם לובש שני זוגות תפילין ובזוג אחת חסר פרשת קדש ובזוג השני חסר פ' והיה כי יביאך, או שמניח בבית אחת שני פרשיות, בפרשה אחת חסר תיבה אחת ובפרשה השניה חסר תיבה אחרת, דבכל הני פשוט דלא קיים המצוה משום שאנו צריכים שיהיה אתרוג אחד שלם לגמרי מבלי שום חסרון, וכן בתפילין כה"ג צריכין אנו שיהיו זוג תפילין אחד שלם בלי שום חסרון. א"כ כה"ד גבי תפילות י"ח אנו צריכין שיתפלל תפילה אחת בשלימות בלי חסרון, וכל דבאותו תפילה יש חסרון לא חשיבה תפילה ולא יצא ידי חובתו" עכ"ל.

ביאור ה'הר צבי' שתלוי בגדר יעלה ויבא

מבואר שנחלקו האחרונים מה הדין באחד שלא אמר יעלה ויבא ובחזרה לא אמר משיב הרוח האם יתפלל שוב, וצריך להבין במה זה תלוי.

וכתב ב'הר צבי' [או"ח ס' נ"ד] וז"ל: "טור ס' ק"ח ואם טעה ולא הזכיר יעלה ויבא בר"ח, או שהתפלל בשבת תפילה של חול, י"א שמתפלל ערבית ב', וי"א שא"צ, ולצאת ידי ספיקא יתפלל ערבית שתיים השניה בנדבה עכ"ל. יסוד מחלוקת זו הוא בהתפלל ושכח לומר יעלה ויבא בר"ח אי הוי כלא התפלל כלל וגם ידי חובת תפילה לא יצא, או שידי חובת תפילה יצא אלא שחסר לו הזכרת מעין המאורע בלבד. והי"א שבטור סוברים שידי חובת התפילה יצא אלא שחסר לו הזכרת יעלה ויבא, ולכן אם נזכר בלילה א"צ לחזור ולהתפלל שתיים שלא ירויח בזה שום דבר, שהרי אפילו אם יתפלל ערבית שתיים בין כך לא יזכיר יעלה ויבא ותפילת י"ח כבר יצא יד"ח. והדעה הראשונה שבטור סוברת שהמתפלל ולא הזכיר יעלה ויבא בר"ח הוי כלא התפלל כלל, וגם יד"ח תפילת י"ח לא יצא, ולכן מחויב הוא להתפלל ערבית שתיים.

"ועפי"ז השבתי, דמי שהתפלל בר"ח כסליו והזכיר יעלה ויבא ושכח לומר טל ומטר, וכשחזר והתפלל שנית הזכיר טל ומטר אבל שכח לומר יעלה ויבא. ואמרתי שזה תלוי בשתי שיטות אלו, שלדעה הראשונה שידי חובת תפילה יצא אלא שחסר לו הזכרת מעין המאורע, בנידון זה א"צ לחזור ולהתפלל שלישית שהרי בתפילה הראשונה הזכיר יעלה ויבא ומה ששכח לומר טל ומטר הרי הזכיר בתפילה השניה, אבל לדעה הראשונה הוי כלא התפלל כלל צריך לחזור ולהתפלל שלישית. ולכן הוריתי שכדי לצאת ידי ספיקא יתפלל שלישית בתורת נדבה" עכ"ל.

לפי דברי ה'אשר לשלמה' לכו"ע צריך תפילה שלישית

אבל כל דבריו, לפי ביאורו במחלוקת הראשונים בשכח יעלה ויבא במנחה. אבל לפי ביאור ה'אשר לשלמה' שלכו"ע בלא הזכיר יעלה ויבא אין תפילתו תפילה, וכל מה שנחלקו בגדר תשלומים, לפ"ז צריך לכו"ע להתפלל תפילה שלישית בתורת חיוב, בגלל ששתי התפילות הראשונות לא היו תפילה והתפילה השלישית שיזכיר יעלה ויבא ותן טל ומטר תהיה תפילה. שהרי לא מדובר בתשלומים אלא בזמן התפילה, ורק בתשלומים יש סברא שלא משלים את עצם התפילה, אבל בזמן התפילה זה תפילה שלימה, ולכן לכו"ע חייב בתפילה שלישית.

ח. מחלוקת הפוסקים בברכה"מ של שבת חנוכה ושכח רצה, האם אומר על הניסים

מחלוקת אחרונים בשכח רצה בחזרת ברכהמ"ז אם צריך על הניסים
כתב המ"א [סי' קפ"ח ס"ק י"ג], "ונ"ל דחנוכה בשבת והזכיר של חנוכה ולא של שבת חוזר לראש ואינו מזכיר של חנוכה, דהא אינו חובה להזכיר של חנוכה כדאיתא בגמרא" עכ"ל.

מבואר בדבריו שאדם ששכח רצה בברכת המזון ואמר על הניסים, צריך לחזור על ברכת המזון אבל לא צריך להזכיר שוב על הניסים.

אבל ה'חיי אדם' [ח"ב כלל קנ"ד סל"ט] חלק, וז"ל: "בברכת המזון מזכירין על הניסים בנודה לך קודם ועל הכל, ואם שכח אין מחזירין אותו. ובשבת וחנוכה ושכח של שבת בענין שצריך לחזור ולברך, נראה לי שצריך להזכיר גם של חנוכה. והמ"א כתב דאין צריך, ולא הבנתי שהרי מה שבירך כמאן דליתא דמי" עכ"ל.

ביאור פלוגתתם שתלוי אם ההזכרות חלק מברכהמ"ז

וצריך להבין במאי פליגי. והיה אפשר להגיד שזה תלוי במחלוקת הראשונים, האם בלי הזכרה זה כמו שלא התפלל, או שהתפלל אבל צריך לחזור בשביל ההזכרה. שאם נאמר שזה כמו שלא התפלל אז צריך בברכת המזון השני להזכיר על הניסים, בגלל שלא הזכיר עדיין על הניסים בברכת המזון שיוצא בו. אבל אם זה כן תפילה רק חוזר בשביל ההזכרה, ברכת המזון הראשונה היתה ברכת המזון ויצא בה את הזכרת על הניסים ואין ענין שיזכיר עוד פעם. אבל אפשר שגם לפי החיי אדם שצריך להזכיר בברכת המזון השניה יכול לסבור שיצא בברכת המזון הראשונה וצריך לחזור בגלל הרצה, אבל בגלל שמברך שוב אז צריך להזכיר, שצריך להזכיר על הניסים בכל ברכת המזון שמברך, שאם למשל היה צריך לברך ברכת המזון פעמים היה מזכיר בשניהם, אז גם אם יצא בראשונה אבל בגלל שמברך שוב צריך להזכיר.

אבל לשון ה'חיי אדם' "מה שבירך כמאן דליתא דמי" משמע שברכת המזון הראשונה היתה לבטלה.

סימן י

שייך לסימן יח

בדין הזכרה בסיום הברכה

א. דעות הראשונים בנזכר בסיום ברכה, אם משלים את ההזכרה

בשוכח דבר מהתפילה, הזכרה וכדומה, ונזכר אחרי שסיים הברכה לפני שהתחיל ברכה הבאה יש כמה דעות בראשונים בזה:

דעת 'הראביה' בשכח הזכרה מזכיר בסיום הברכה

דעת 'הראביה' [מובא ברא"ש תענית פ"א ס"א], וז"ל: "כתב רבינו אביה ז"ל שאם סיים ברכת מחיה המתים ולא הזכיר ועדיין לא התחיל אתה קדוש, אין צריך לחזור אלא יאמר משיב הרוח ומוריד הגשם ומתחיל אתה קדוש. וכן בשאלה אם נזכר קודם שהתחיל תקע בשופר אומר ותן טל ומטר ואומר תקע בשופר. כדאמרין פ' שלשה שאכלו [דף מט:]: טעה ולא הזכיר של ר"ח אומר ברוך שנתן ראשי חדשים לעמו ישראל וכן בשבת וכן ב"ט, לא שנו אלא שלא פתח בהטוב והמטיב, אבל פתח בהטוב והמטיב חוזר לראש".

דעת רבינו יונה אין מזכירין הזכרות בסיום ברכה

אבל מנגד כתב 'רבינו יונה' [ברכות דף כ' ע"א ד"ה ואם] וז"ל: "ורבינו יצחק הזקן ז"ל אמר דכיון שכבר סיים כל הברכה ולא נזכר, כמי שטעה והתחיל האחרת דיינינן ליה ואין מחזירין אותו [לאתה חונן בשכח אתה חננתנו], ולזה נוטה יותר דעת מורי הרב נר"ו. וכן משמע קצת מדיוק הלשון דאמרין בסמוך טעה ולא הזכיר של ר"ח בעבודה חוזר לעבודה, דמשמע שמיד שאמר ברכת עבודה דיינינן ליה כטעות, ולפיכך אומר לשון חוזר ואע"פ שלא התחיל עדיין הברכה האחרת".

דעת הר' אלחנן בסיום ברכה חוזר לתחילת הברכה

שיטה מחודשת בענין הנ"ל הביא הרא"ש [בברכות פ"ג סי"ז] "ונראה דכל אותן דאין מחזירין כגון על הניסים דחנוכה ופורים ויעלה ויבא בראש חודש ועננו וכיוצא בהם, כיון דסיים אותה ברכה אע"פ שלא פתח בברכה שלאחריה אינו חוזר, ואם יחזור הוי ברכה לבטלה. והר' אלחנן ז"ל היה ר"ל כל זמן שלא פתח בברכה

שלאחריה חוזר. והביא ראיה מהא דאמר לקמן בפ' שלשה שאכלו [דף מט:]: לגבי יעלה ויבא דברכת המזון, שאם לא פתח בהטוב והמטיב תקנו ברכה חדשה, אע"פ שאם פתח בהטוב והמטיב אין מחזירין אותו. א"כ ה"נ אע"ג דכשפתח בברכה אין מחזירין אותו, כל זמן שלא פתח יחזור לראש לאותה ברכה עצמה כמו שתקנו שם ברכה חדשה".

ב. דחיית הראיות לכל שיטה

דברי הצ"ח בשוב קושית רבינו יונה

לישב את ראית רבינו יונה, שכתוב לא אמר בעבודה חוזר לעבודה, משמע שצריך לחזור ואי אפשר להגיד בין הברכות. כתב בצ"ח [דף כ"ט ע"ב ד"ה טעה], "נראה לדקדק דהך חוזר לעבודה הראשון דנקט במה מיירי והיכן נזכר, דהרי אח"כ קאמר נזכר בהודאה, וא"כ מיירי כאן שנזכר קודם שהתחיל מודים, א"כ איך שייך כאן לשון חוזר ולהיכן הוא חוזר. והרי מבואר בש"ע סי' קי"ד ס"ו וז"ל בד"א שמחזירין אותו וכו', כשסיים כל הברכה והתחיל ברכה שלאחריה, אבל אם נזכר קודם שסיים הברכה יאמר במקום שנזכר. ואפילו אם סיים הברכה ונזכר קודם שהתחיל אתה קדוש א"צ לחזור אלא אומר משיב הרוח וכו' בלא חתימה.

"וא"כ קשה כאן הבבא ראשונה שאמר חוזר לעבודה כיון שמיירי קודם שהתחיל הודאה איך שייך חוזר שהרי אינו חוזר למפרע כלל אלא אמרו במקום שנזכר. ולכן נלע"ד דהך אומרו במקום שנזכר לאו כלל מלא הוא, הרא"ש כתב בראש מס' תענית וז"ל, ול"נ דהא דקאמר וכו' היינו אם סיים כל הברכה ואז חוזר וכו', אבל אם נזכר קודם שסיים הברכה אומר במקום שנזכר, שלא קבעו חכמים מקום להזכרה בתוך הברכה אלא אמרו מזכירין גבורת גשמים בתח"ה וכו', עיין שם ברא"ש.

"ואני אומר דתינח אם נזכר קודם שאמר ונאמן אתה להחיות מתים בהזכרה, אבל אם כבר אמר עד ברוך אתה איך יפסיק במשיב הרוח בתח"ה, והרי צריך מעין החתימה סמוך לחתימה, וצריך עכ"פ לחזור ולומר ונאמן אתה וכו' בתח"ה, וע"ז כווננו כאן בסוגיא דידן שחוזר לעבודה, היינו בנזכר אחר שאמר בשוכך לציון ברחמים, וכיון שעכ"פ צריך לחזור ולומר שנית מה שכבר אמר, צריך הוא לחזור לתחלת הברכה, כי כן משמעות מה שאמרו חוזר לעבודה. ראה זה דבר חדש מה שלא נזכר בהפוסקים" עכ"ל בדילוג.

דברי הרא"ש בישוב קושית אלחנן

ועל ראית ר' אלחנן שחוזר על כל הברכה בעומד בין הברכות, גם על דבר שאין מחזירין אותו, מזה שתקנו להגיד ברכה מיוחדת, אחרי ברכת בונה ירושלים. כתב הרא"ש [ברכות פ"ג סי"ז], "ולאו ראייה היא דשאני התם שכבר סיים ברכת המזון, דהטוב והמטיב לא דאורייתא ואין שם הפסק באמצע תפילתו".

ג. דעות הפוסקים איזו הזכרה מזכירים בין ברכה לברכה**מחלוקת ה'מעדני יו"ט' והב"י אם מזכירין בסיום הברכה רק דבר המעכב**

בדעה שסוברת שמזכיר בין ברכה לברכה את ההזכרה ששכח, וכך נפסק בשו"ע [סי' קי"ד ס"ו, ובסי' תכ"ד ס"א]. כתב ב'מעדני יום טוב' [ברכות פ"ג אות ז'], "אינו מחלק בזה בין דברים שמחזירין לדברים שאין מחזירין, אלא דכולם כל שלא התחיל בברכה של אחריה מזכיר שם כך נראה בעיני".

אבל ה'בית יוסף' [סי' קי"ד] כתב, וז"ל: "ושמא יש לומר שהוא סובר דנהי דבדברים שאין מחזירין אותו חשיב סיום הברכה כטעות ואינו חוזר, בדברים שמחזירין אותו לא חשיב כטעות". מבואר דעת הב"י שרק דברים שמעכבים אפשר להזכיר בין ברכה לברכה, אבל דברים שלא מעכבים, אם גמר הברכה לא מזכיר וממשיך את התפילה.

דברי המ"ב שמזכירין בסיום ברכה רק דבר מעכב

וכך פסק המ"ב [סי' קי"ד ס"ק ל"ב], "בלא חתימה ושוב אומר אתה קדוש. והוא הדין אם שכח יעלה ויבא בראש חודש שחרית ומנחה ונזכר לאחר שסים ברכת המחזיר, שאומר שם במקומו ומתחיל מודים, וכדלקמן תכ"ב סעיף א', שכל שלא התחיל בברכה שלאחריה לא נקרא סיום ברכה זו לגמרי לענין כל הדברים שמחזירין אותו. אף על פי שנקרא סיום לענין דברים שאין מחזירין אותו, כגון הבדלה בחונן הדעת ויעלה ויבא בערבית ראש חדש, ועל הניסים בחנכה ופורים וכל כהאי גוונא, שאין לאמרם כשסים הברכה אף על פי שלא התחיל בברכה שלאחריה. וסיום ברכה נקרא תכף כשאמר ה' של הברכה".

ביאור ה'קהילות יעקב' למה מזכיר רק דבר המעכב

אבל צריך להבין הסברא בדעה זו, שלכאורה אם בין הברכות אפשר להגיד הזכרות שמעכבות ונקרא עדיין בתוך הברכה, אז למה גם דברים שלא מעכבים לא יכול להזכיר, מאי שנא. וכתב ה'קהילות יעקב' [ברכות סי' י"ח], ע"פ דברי הרא"ש [בתפילת

השחר סי' י"ז], שכתב לדחות את דעת ר' אלחנן שבשכח אתה חננתנו ונזכר לפני הברכה הבאה, חוזר לאתה חננתנו, והביא ראיה לזה משכח רצה בברכת המזון שאומר אחרי בונה ירושלים ברכה לעצמה. וכתב הרא"ש לדחות ראיה זו, וז"ל: "דלא ראיה היא דשאני התם שכבר סיים בהמ"ז דהטוב והמטיב לאו דאורייתא ואין שם הפסק באמצע הברכה, אבל הכא אם יחזירוהו לאותה ברכה בדבר שאין מחזירין הוי הפסק באמצע תפילתו".

ולפי דברי הרא"ש כתב הקה"י [שם] להסביר החילוק בין דבר המעכב לבין דבר שאינו מעכב, "ולפמש"כ הרא"ש ז"ל שאין לומר ההזכרות בין ברכה לברכה מטעם הפסק, יבואר היטב הא דבדברים שמחזירין אותו פסק הרא"ש ז"ל שפיר שיאמר אותו בין ברכה לברכה. דבדבר שמחזירין אותו לא שייך הפסק, והוא ע"פ המבואר בברכות ד"מ דאע"פ שאסור להפסיק בין ברכת המוציא לאכילה, מ"מ טול וברוך או הבא מלח וכיו"ב אינו הפסק כיון שהוא צורך אכילה.

"והיינו דלא הוי הפסק בין ראשון לשני אלא כשאין ההפסק לצורך השני, אבל כשההפסק שעשה בין הראשונה להשניה הוא בדבר הנוגע להשניה [האכילה] אין זה הפסק. ואפילו אם אינו נחוץ להפסיק דוקא קודם שיטעום דשפיר יכול לסדר הדבר אחר שיטעום מהפת, דהא טול וברוך יכול לסדרו אחר טעימת המוציא, ומ"מ אינו הפסק כיון דעכ"פ הוא צורך אכילה, ועיי' מ"ב סי' קס"ו ס"ק ל"ז. וא"כ ה"נ בתפילה בשכח הזכרה בדבר שמחזירין אותו, כיון שאם לא הזכירו ועקר רגליו חוזר ומתפלל, א"כ הזכרה זו שאומר בין ברכה לברכה הוא תיקון גם להברכה השנית, שהרי באם יחסר הזכרה זו גם הברכות שאח"ז אינן מועילות לצאת יד"ח, שהרי יצטרך לחזור על כל התפילה, וכל כה"ג לא הוי הפסק.

"ואפילו אינו מוכרח להזכירו דווקא בהפסקה זו כגון הזכרת טל ומטר שיכול להזכירו בשומע תפילה בלא הפסק, מ"מ כיון שהוא צורך התפילה שהרי אם יחסר טו"מ בכל התפילה יצטרך לחזור על כל התפילה ממילא אינו בגדר הפסקה. כדמוכח מהא דטול וברוך דלא הוי הפסק אע"פ שאפשר לסדר את זה אחר טעימת המוציא, מ"מ לא הוי הפסק כיון שהוא צורך לענין האכילה. אבל בדברים שאין מחזירין אותו, אפילו אם נגיד שהזכרה לאחר סיום הברכה מועלת, מ"מ אינו תיקון אלא להברכה שאמר, אבל להברכה שאח"כ אין זה נוגע כלום, כיון שגם בחסרון הזכרה זו אין מחזירין אותו, ולכן כתב הרא"ש ז"ל דהוי הפסק" עכ"ל ה'קהילות יעקב'.

סימן יא

שייך לסימן כד

בטעם למה צריך להקשיב לדין רבנן

א. מחלוקת ראשונים האם חייב בחינוך או גם הבן

מחלוקת ראשונים בחינוך האם החיוב על האב או על הבן

נחלקו הראשונים בגדר מצות חינוך, האם זה חיוב על הבן לקיים את המצוות, או שזה חיוב על האב. ברש"י [ברכות דף מ"ח ע"א ד"ה עד שיאכל] כתב וז"ל: "וא"ת בקטן שהגיע לחינוך הא לא אמר הכי, ההוא אפילו מדרבנן לא מחייב דעליה דאבוה הוא דרמי לחנוכה". מבואר מרש"י שמצוות חינוך היא על האב ולא על הבן. אבל בתוס' [שם, ד"ה עד שיאכל] כתב וז"ל: "ועוד דוחק לומר בקטן שהגיע לחינוך קרי אינו מחויב מדרבנן, דאם אינו מחויב אפילו מדרבנן אם כן אינו פוטר את אביו". מבואר בתוס' שקטן חייב מדרבנן בעצמו.

מחלוקת תוס' ור"ן במגילה בגדר חיוב חינוך

וכן נחלקו במחלוקת זו הראשונים במגילה, בתוס' [דף י"ט ע"ב בד"ה ורבי יהודה] מבואר שסובר שקטן עצמו חייב מדרבנן. אבל בר"ן [בדף ו' ע"ב מדפי הרי"ף בד"ה חוץ מחרש] מביא רמב"ן שסובר שקטן עצמו לא חייב מדרבנן וכל החיוב הוא על אביו. אבל הר"ן שם חולק עליו וסובר שקטן עצמו חייב ע"ש.

קושית ה'טורי אבן' על דעת התוס' שחייבו הקטן

ב'טורי אבן' [מגילה דף כ"ד ע"א ד"ה אינו] הקשה על שיטת התוס' שחייבו את הקטן בחיוב מצוות, וז"ל: "וקצת ק"ל דלר"י דפטור סומא מכל המצות היכי אפשר לחייבו מדרבנן, דהא כל מילי דרבנן אסמכוהו על לא תסור א"נ אשאל אביך ויגדך כדאמרין בפ"ב בשבת [דף כ"ג ע"א], והא לא שייך אלא מאן דאיתא במצות מה"ת ומוזהר בלאו דלא תסור ובשאל אביך. אבל מאן דפטור מכל מצות האמורות בתורה לא רמי חיובא לשמוע דברי חכמים ותקנותיהן, ולא רמי רחמנא אגידא דרבנן עליה הואיל ואינו מצוה על עיקר ושורש, דהני קראי גופייהו דנפקא לן מהן במצוה לשמוע לדברי חכמים. ולא דמי לקטן שחייב בחינוך מדרבנן דהתם לאו אקטן רמו אלא אאביו לחנכו במצוות, והאב מחויב לשמוע דברי חכמים" עכ"ל.

מבואר מדבריו שהק' על שיטת התוס' שחז"ל חייבו את הקטן, למה הקטן מצווה לשמוע לדבריהם אם הקטן לא חייב לקיים דיני דאורייתא.

תירוץ ה'קובץ שיעורים' איך חייבו קטן במצוות

ותירץ ב'קובץ שיעורים' [חלק ב' - קונטרס דברי סופרים ס' א' אות כ"ב], וז"ל: "אמנם לפי הנ"ל אתי שפיר בכל מה שציוו חכמים אנו יודעים שכן הוא גם רצון ה', ודבר זה לעשות רצונו יתברך שמו כל באי עולם מצווין ועומדים מתחילת ברייתן על זה, וכל הנמצאין נבראו לעשות רצון קונם וכל פועל ה' למענהו [משלי ט"ז ד']", עכ"ל.

ב. מחלוקת ראשונים אם 'לא תסור' הולך על כל מצוות דרבנן לשמוע

דברי הרמב"ם שמצוות דרבנן יש חיוב מדאורייתא

כתב הרמב"ם בספר המצוות [מצוה קע"ד], "היא שצונו לשמוע לבית דין הגדול ולעשות כל מה שיצוו בו מאיסור והיתר, ואין הבדל בזה בין הדבר שיסברוהו או הדבר שיציאאוהו בהקש מן ההקשים שהתורה נדרשת בהן, או הדבר שיסכימו עליו שהוא סוד התורה, או לפי ענין מן הענינים שיהיה דעתם שהוא ישר ושבח חזוק לתורה, הכל אנו חייבים לשמוע אותו ולעשותו ולעמוד על פיהם לא נעבור ממנו. והוא אמרו יתעלה [ר"פ שופטים] על פי התורה אשר יורוך, ולשון ספרי יתעלה ועל המשפט אשר יאמרו לך זו מצות עשה. וכבר התבאר משפטי מצוה זו בסוף סנהדרין" עכ"ל.

וכ"כ הרמב"ם בהלכות ממרים [פ"א ה"ב], וכך כתב בספר המצוות [בשורש א'], מבואר דעת הרמב"ם שכל דין דרבנן אם לא מקיים אותו עובר על מצוה דאורייתא.

דעת הרמב"ן שמצוות דרבנן אין מצוה מהתורה לשמוע

אבל הרמב"ן [בפירושו על ספר המצוות, בשורש א'] חולק על הרמב"ם בהרבה ראיות וכותב, וז"ל: "אבל הדבר הברור המנוקה מכל שיבוש הוא, שנודיע שאין הלאו הזה לא תסור אלא במה שאמרו פירושי התורה כגון הדברים הנדרשים בתורה בגזרה שווה או בבנין אב ושאר שלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן או במשמעות לשון הכתוב עצמו, וכן במה שקבלו הלכה למשה מסיני תורה שבעל פה, שאם יראו הם שזה הדבר אסור או מותר מן התורה לפי מדרש הכתוב או לפי פירושו או הלכה מפי השמועה ממשה רבינו ויראה הוא הפך חייב לבטל דעתו להאמין במה שאמרו הם. אבל התקנות והגזרות שגזרו חכמים למשמרת התורה ולגדר

שלה אין להן בלאו הזה אלא סמך בעלמא ואין בהם דין המראה כלל" עכ"ל. מבואר דעתו שעל מצוות דרבנן שלא פירשו את התורה אין חיוב מדאורייתא לשמוע להם רק מדרבנן.

קושיית ה'שערי יושר' ותירוצו על שיטת הרמב"ן

וכתב ב'שערי יושר' [שער א' פ"ז], "ומה מאד הנני תמה ע"ז, היתכן שנהיה מחויבים לשמוע בקול דברי חז"ל מבלעדי אזהרת התורה, ומי אדון לנו אם לא אבינו שבשמים אם הוא לא גזר עלינו לשמוע בקול דברי חז"ל מי ישעבד אותנו לזה. והדברים מרפסין איגרי ולית נגר ובר נגר דיפרקינן. ומצאתי פתרא לזה דשיטת הרמב"ן עלינו להזהר במצוות חז"ל ע"פ הכרת שכלנו, דכיון דהם מצאו לטוב לתקן ולגזור, כן הוא האמת והטוב לפנינו. וכמו שהשכל מסכים לשמוע בקול ה', כן השכל גוזר להזהר בכל מה שהזהירו חז"ל ורבתינו הקדושים" עכ"ל. וכך כתב לבאר ב'קובץ שיעורים' [חלק ב' - בקונטרס דברי ספרים ס' א' אות י"ח ע"ש].

ג. מחלוקת אחרונים לר"י האם סומא פטור מלא תעשה

מחלוקת אחרונים לר"י שסומא פטור מהמצוות אם גם מל"ת

כתוב בגמ' בב"ק [דף פ"ז ע"א], "וכן היה רבי יהודה פוטר [סומא] מכל מצות האמורות בתורה". וכתב ה'פרמ"ג' [בפתיחה כוללת לאור"ח חלק שלישי אות כ"ט] "והנה ראיתי, אע"ג לר' יהודה סומא פטור מכל המצוות, היינו מעשין לעשות בקום ועשה, הא לאוין מן התורה מצווה שלא לעבור". אבל ב'מקנה' [קידושין דף ל"א ע"א תד"ה דלא] כתב, "דמשמע דלרבי יהודה פטור אפילו ממצות ל"ת כדיליף בבא קמא דף פ"ז מאלה העדות והחוקים והמשפטים". מבואר שנחלקו האחרונים בדעת ר"י שסומא פטור מן המצוות, האם פטור גם מלא תעשה או שרק פטור ממצות עשה.

דברי ה'טורי אבן' שמוכיח שסומא חייב בל"ת

והנה ה'טורי אבן' [במגילה דף כ"ד א' ד"ה אינו], כתב להביא ראיה לשיטה שסומא חייב לר"י בלא תעשה, וז"ל: "וקצת ק"ל דלר"י דפוטר סומא מכל המצוות היכי אפשר לחייבו מדרבנן, דהא כל מילי דרבנן אסמכוהו על לאו דלא תסור א"נ אשאל אביך ויגדך כדאמרינן בפ"ב דשבת [דף כ"ב]. והא לא שייך אלא מאן דאיתא במצות מה"ת ומוזהר בלאו דלא תסור ובשאל אביך, אבל מאן דפטור מכל מצות האמורות בתורה, לא רמי חיובא לשמוע דברי חכמים ותקנותיהן, ולא רמי רחמנא

אגידא דרבנן עליה הואיל ואינו מצווה על עיקר ושורש דהני קרא גופייהו דנפקא לן מהא במצוה לשמוע לדברי חכמים. ואפשר לומר דהא דר"י פוטר סומא מכל המצוות מה"ת אינו אלא ממצוות עשה דהוי בקום ועשה, אבל מצוות ל"ת חייב מה"ת א"כ חל עליו תקנת חכמים שהרי מוזהר על לאו בלא תסור".

תירוץ על קושית ה'טורי אבן' וראיה מרעק"א

אבל לפי דברי האחרונים הנ"ל ה'שערי יושר' וה'קובץ שיעורים' שכתבו שאפילו שפטור לגמרי גם מלא תעשה אבל צריך לשמוע לדברי חכמים בגלל שזה רצון ה', אתי שפיר הדעות שסוברות שלר' יהודה פטור גם מלא תעשה ואע"פ כן חייב לשמוע לחכמים. וראיה לזה מדברי הרעק"א [תנינא קנ"ג], "דהנה יש מקום ספק לר"י דס"ל בב"ק דסומא פטור מן המצוות, אם פטור גם ממצוות ל"ת, או דפטור רק ממ"ע. והיה נלע"ד ראייה מדברי תוס' ר"ה דל"ג במ"ש דהא בסומא יכול לברך משום דמדרבנן חייב במצוות, והרי מ"מ איך יכול לברך וצונו דהיינו מלאו דלא תסור, והרי על כך לאו גופא אינו מוזהר, וא"כ באיזה כח הוטל עליו החיוב דרבנן, אע"כ דעובר על מל"ת, וכן מצאתי שכתב בספר כסא דהרסנא".

וצריך להבין למה הוכיח רעק"א מכח הברכה שמברך, ולא מעצם הדבר שסומא חייב מדרבנן, ולמה חייב לשמוע לרבנן אם לא חייב בלא תעשה. ולכאורה מבואר שמה שחייב לשמוע זה מובן אפילו שלא חייב בלא תעשה, רק היה קשה לרעק"א איך אומר וצונו אם לא מצווה מלא תעשה. והביאור לכאורה כדברי האחרונים הנ"ל שעצם החיוב זה בגלל רצון ה', אבל להגיד וצונו לא יכול אם לא חייב בלא תעשה ודו"ק.

ד. מהלך חדש של האחרונים בחיוב לשמוע לחכמים

מהלך חדש של ה'מנחת יהודה' בגדר חיוב קטן בחינוך

מהלך חדש בכל הענין הזה של מצוות לא תסור, ובזה מיושב השאלה למה סומא חייב לר"י במצוות מדרבנן, וגם למה קטן חייב במצוות מדרבנן. מבואר ב'מנחת יהודה' [ב"ק פ"ז ע"א ד"ה ולכאורה], וז"ל: "ולכאורה היה מקום לומר, דזה ודאי אי לא חידשה התורה הך דינא שמסרה התורה לחז"ל הקדושים שיש להם כח לקבוע מצוות ותקנות, לא היה שום חיוב שנקבל דבריהם. אבל עכשיו שנתנה התורה כח לחז"ל לחדש מצוות ולתקן סייגים לפי עומק דעתם, א"כ יש לחז"ל אותו הדין כמו התורה עצמה. וכמו שהתורה חייבה את הכלל ישראל לקיים אותה, כן יש גם לחז"ל להטיל ולחייב את ישראל במצוותיהם ותקנותיהם. ולכן סומא אף

שהוא פטור ממצות ל"ת ואינם מוזהרים בלא תסור, אפ"ה יש כח לחז"ל לחייב אפילו אלו שהם פטורים מכל המצות, כיון שגם הם שייכים לכלל ישראל ונתקשו בקדושת ישראל יש בכחם לחדש עליהם חיוב מצות. אך אה"נ דבכה"ג שאין האזהרה של לא תסור יהיה כל החיוב רק מדרבנן ועדיין צ"ע עכ"ל.

ביאור ה'מנחת שלמה' בחיוב קטן בחינוך

וכל הדברים האלו כתב ב'מנחת שלמה' [חלק ב' סי' נ"ג אות א'], וז"ל: "ונראה ברור דהענין שלא לא תסור הוא אזהרה כללית, שהוא הכח והתוקף שנתן הקב"ה לחכמים הדור, ולא זו נאמר לכל אדם שיש לו דעת בין קטן ובין גדול וגם לבני נח אע"פ שאין זה מז' מצות שלהן. שהרי גם קטנים בני דעה ודאי אינם מותרים לחלל שבת, אף אם אין אביהם רואם ואינו יודע מזה כלל, וע"כ שגם הם מצווים מכח המצוה דרבנן שהוא משום חינוך" עכ"ל. וע' ב'דרכי דוד' [בב"ק דף פ"ז] כעין זה.

מבואר מדבריהם שבמצוות לא תסור, התורה נתנה כח לחז"ל לתקן תקנות והם יכולים להיות מחוקקים ברשות התורה. דוגמא לדבר, אדם שנתן כח לשליח לקדש לו אישה, עכשיו יש לו כח עצמי בגלל מינוי הבעל. כך גם חז"ל יש להם כח עצמי בגלל רשות התורה שהם יחקקו תקנות. ולכן גם אם סומא או קטן לא חייבים במצוות לא תעשה, אבל חז"ל כן יכולים לחייב אותם.

אבל ה'טורי אבן' שכן הקשה למה סומא חייב מצוות הרי לא מצווה בלא תעשה, הוא למד שאין לחז"ל כח עצמי במינוי התורה, אלא הביאור שאם מתקנים אז עוברים על ציווי התורה שכתוב לא תסור, ולכן אם סומא פטור מלאוים אז פטור גם מלא תסור שזה גם לאו.

סימן יב

שייך לסימן כו

בדין יוצא מחבירו ברכת הגומל צריך לענות אמן

גמ' ושו"ע שאפשר להוציא חבירו בברכת הגומל עם ענית אמן

כתוב בגמ' בברכות [דף נ"ד ע"ב], "רב יהודה חלש ואתפת, על לגביה רב חנא במדתאה ורבנן אמרי ליה בריך רחמנא דיהבך ניהלן ולא יהבך לעפרא, אמר להם פטרתון יתי מלאודויי. והא איהו לא קא מודה, לא צריך דעני בתרייהו אמן". וכתב בשו"ע [סי' רי"ט ס"ד], "אם ברך אחר ואמר ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם אשר גמלך כל טוב וענה אמן יצא. וכן אם אמר בריך רחמנא מלכא דעלמא דיהבך לך וענה אמן יצא".

שואלים המפרשים למה צריך לענות אמן, הרי קימ"ל ששומע כעונה יוצא גם בלי לענות אמן.

א. מחלוקת המפרשים האם העונה אמן בלי כוונת המוציא יצא

דברי השיטמ"ק שבעניית אמן יוצאים בלי כוונת משמיע

כתב ה'שיטה מקובצת' [שם], "ועוד אפשר דדוקא עונה אמן קאמרינן, דכל כי הוי גונא חשיב כברכה כיון שעונה אמן תוך כדי דיבור. הא לאו הכי לא, כיון שהם לא נתכוונו להוציאו".

מבואר מדבריו חידוש דין שכל הדין שאי אפשר להוציא אחר בלי להתכוון להוציאו, זה רק בלי לענות אמן, אבל אם עונה אמן מועיל גם בלי להתכוון להוציא, כך כתב ה'הר צבי' [או"ח סי' קי"ב] בדעת השיטה, ע"ש.

דעת השו"ע שלא יוצאים בלי כוונת משמיע

אבל בשו"ע [סי' רי"ג ס"ג] כתב, "אין יוצא ידי חובתו בשמיעת הברכה אפילו יענה אמן, אלא אם כן ששמעה מתחילתה ועד סופה ונתכוון לצאת בה ידי חובתו, והמברך נתכוון גם כן להוציאו ידי חובתו". מבואר דלא כהשיטה הנ"ל, אלא גם בעונה אמן צריך כוונת משמיע להוציא.

ביאור ה'ביאור הלכה' בשיטמ"ק וקושיא עליו

אבל ב'ביאור הלכה' [בסי' רי"ט ס"ד ד"ה 'וענה אמן' כתב], וז"ל: "ובשיטה מקובצת [נד: ד"ה אמר] כתב סברא אחרת, דכיון דהמברך אינו מכוון אותו להוציאו להכי בעינן על כל פנים שיענה אמן תוך כדי דיבור של מברך, עיין שם. והנה לפי סברא זו לכאורה בכל מקום נמי אם ענה אמן לא בעינן שיכוון להוציאו, ובאמת זה אינו, עיין בסוף סימן רי"ג. ואפשר דהכא עדיף טפי משום דלא אפשר לכוון להוציאו בנסח זה וכמו שכתבנו בשער הציון [סק"ט] עיין שם", עכ"ל.

וב'שער הציון' כתב "ועוד דלא שייך כלל בזה להוציא, דלשון ברכה זו אינה ראויה רק למברך בעצמו, שהא לנכח אדם הנצול, ואיך שייך להוציאו". כוונת דבריו שבברכה כמו שבירך המברך, שבירך "ברוך רחמנא דיהבך לך", אם יתכון להוציא והשומע יצא מדין שומע כעונה, אז השומע לא יצא בגלל שזה כמו שאמר בעצמו "דיהבך לך", שמדבר על השני, ולכן לא יכול לצאת מדין שומע כעונה, אלא יוצא אם עונה אמן ומסכים לאמירת המברך כדי לצאת.

אבל עדיין צריך להבין למה תמיד לא יעזור אם השומע יענה אמן אע"פ שהמברך לא מתכוון להוציא כמו בברכת הגומל, וצ"ע.

ועוד קשה, שמלשון השטמ"ק [הנ"ל] מבואר שאם כוון להוציא מועיל גם בלי עניית אמן. מבואר לכאורה שלשון נוכח זה לא בעיה.

ובספר 'זכרון שמואל' [סי' י"ט ס"ה] הביא את דברי ה'ביאור הלכה' הנ"ל וכתב אליהם, "אבל אין דבריו מחוורים לך".

ב. מחלוקת ראשונים האם העונה אמן מאחד שלא חייב יצא**ביאור הרא"ש למה בברכת הגומל צריך עניית אמן**

ביאור אחר כתב בטור [סי' רי"ט], "ופירש אדוני אבי הרא"ש ז"ל, אף על גב דשומע יוצא בשמיעה בלא עניית אמן, היינו דווקא כשהמברך חייב גם כן בברכה, אז יוצא השומע בלא עניית אמן. אבל הכא כיון שהם לא היו חייבין בברכה זו, לכך הוצרך הוא לענות אמן. ולא חשיב ברכה לבטלה כיון שהם לא נתחייבו בה, שהם נתנו שבח והודאה למקום כדרך בני אדם שמשבחים למקום על הטובה שמזמין להם".

ביאור ה'זכרון שמואל' בדברי הרא"ש

וכתב ב'זכרון שמואל' [סי' י"ח אות ב'], "וביאור הדברים, דבהא דכל שאינו חייב

בדבר אינו מוציא אחרים י"ח תרתי איתנייהו ביה, חדא כל שאינו חייב בדבר הוי ברכה לבטלה דלא הוי ברכה כלל, וע"כ גם בעונה אמן לא מהני. דאף בעונה אמן הרי הוא כמברך, מ"מ כיון דלא הוי ברכה כלל אי"ז בעונה אמן אחר ברכה כלל. ועוד דאפילו במקום שיש לו רשות לעשות הברכה, ודין ברכה עלה, מ"מ דינא הוה דלהוציא אחרים י"ח שיהא מחויב בדבר, וכל שאינו חייב בדבר בעצמו אינו מוציא אחרים, אלא דבכה"ג מהני בעונה אמן והוא כמברך בעצמו.

"ולכן בברכת הודאה אפילו כשאינו חייב בה, מ"מ כיון שיש לו רשות לברך ול"ה ברכה לבטלה ודין ברכה עלה, ע"כ שפיר יוצא י"ח בעונה אמן דחשיב כמברך. אבל באינו עונה אמן אינו יוצא דכלל הוא דאינו מחויב בדבר אינו מוציא את אחרים י"ח אפילו בגוונא דדין ברכה עלה. ועכ"פ מבואר מהנ"ל דחלוק בין שומע בעונה מדין העונה אמן, דשומע בעונה אינו בעונה ומברך בעצמו ממש, ורק דהמברך מוציא י"ח בברכתו, ומשו"ה בעינן שיהא המוציא מחויב בדבר. אבל עונה אמן הרי הוא כמברך בעצמו ממש, ולא בעינן שיהא מחויב בדבר".

מבואר מדברי הרא"ש שאפילו שהמברך לא חייב, אם השומע עונה אמן יוצא יד"ח.

דעת הרמב"ם שענייית אמן לא עוזר אם המוציא לאו בר חיובא

אבל ברמב"ם [הלכות ברכות פ"א ה"א] כתב, "כל השומע ברכה מן הברכות מתחילתה ועד סופה ונתכוין לצאת בה ידי חובתו, יצא ואע"פ שלא ענה אמן. וכל העונה אמן אחר המברך הרי הוא כמברך, והוא שיהיה המברך חייב באותה הברכה. היה המברך חייב מדברי סופרים והעונה חייב מן התורה, לא יצא ידי חובתו עד שיענה או ישמע ממי שהוא חייב בה מן התורה כמותו".

דברי ה'הר צבי' במחלוקת הראשונים הנ"ל

וכתב ה'הר צבי' [או"ח סי' קי"ב], "ובמה שסיים הרמב"ם וכתב 'והוא שיהיה המברך חייב באותה ברכה', הנה שפתי דברי הרמב"ם ברר מללו שגם בעונה אמן אינו יוצא יד"ח אא"כ שיהיה המברך חייב ג"כ באותה ברכה. וזה דלא כמ"ש הטור [סימן רי"ט] לחלק בענין זה בין היכא דלא ענה אמן דאז אין יוצא השומע אא"כ כשהמברך חייב ג"כ בברכה זו, ובין שהשומע ענה אמן דאז הוא יוצא אע"פ שאין המברך חייב בברכה זו, וכ"מ ברמ"א שם [סעיף ה'] יעו"ש בחידושי רעק"א. אולם גם לדעת הרא"ש זה אינו אלא כשהמברך בדרך כלל הוא בר חיובא, אלא שעתה אין הוא חייב בברכה זו, אבל אם המברך אינו בר חיובא כלל אינו יכול להוציא את חבירו יד"ח גם אם חבירו עונה אמן".

דברי ה'קהילות יעקב' שדעת הרא"ש כדעת הרמב"ם

אבל ב'קהילות יעקב' [ברכות סי' כ"ו] כתב להסביר שדעת הרא"ש כדעת הרמב"ם, שאין מוציא חבירו רק אם חייב באותו חיוב ממש, ע"פ דברי הגרעק"א [הגהה בשו"ע סי' רי"ט סעיף ה'] שכתב, וז"ל: "משמע אם המברך אינו חייב בברכה, אף דמברך בנוסח זה שגמלנו כדי להוציא חבירו לא יצא בלא עניית אמן, עמ"ש בגליון סעיף ד'. וא"כ בכל ברכות המצות דקיי"ל אם יצא מוציא, מ"מ כיון דאין המברך מחויב עתה בברכה זו, לא יצא בלא עניית אמן" עכ"ל.

וכתב ה'קהילות יעקב' וז"ל: "ומבואר לפ"ז דהא דכתב הרא"ש ז"ל דמהני עניית אמן אע"פ שאינם מחויבים בברכה זו היינו משום דמ"מ נקראים מחויבים בדבר כדין אע"פ שיצא מוציא. אבל היכא שאינו כלל בדין זה אה"נ דלא מהני אפילו כשיענה אחריהם אמן, וכדהוכחנו מסוגיא דסוכה וכמ"ש הכ"מ".

מבואר מדבריו שמה שכתב הרא"ש שהמברך הגומל לחבירו הוא לא מחויב, אין הכוונה שלא מחויב לגמרי, שבזה מודה הרא"ש לרמב"ם שלא עוזר עניית אמן. אלא הוא מחויב אבל לא לגמרי אלא כמו אחד שכבר יצא שיכול להוציא חבירו, אבל זה בתנאי שהשומע יענה אמן כמ"ש רעק"א, ולפ"ז אין מחלוקת בין הרמב"ם לרא"ש.

ג. מחלוקת הפוסקים אם שומע כעונה זה המילים או התוכן**דברי רעק"א ששומע כעונה זה אותם מילים ששומע**

כתב רעק"א [בהגהות לסי' רי"ט ס"ד], "וענה אמן יצא עיין לעיל סימן רי"ג סעיף כ', וצ"ל דהכא לא שייך שומע כעונה, דהא הוא צריך לומר בנוסחא אחרת דהיינו שגמלני, אלא דעל ידי אמן דהוא כמו שהוא ג"כ משבח ומודה יצא". מבואר מדבריו ששומע כעונה, הכוונה שהשומע כאילו אומר אותם מילים ממש. ולכן בסוגין לא יכול לצאת בשומע כעונה, שהמילים "ברוך רחמנא דיהבך ניהלן" שזה אמירה לשני, ולא יצא י"ח בזה.

דברי ה'זכרון שמואל' בדעת הרא"ש ששומע כעונה זה על תוכן הדברים

ובדעת הרא"ש שתירץ תירוץ אחר ולא תירץ תירוץ זה, כתב ה'זכרון שמואל' [בסי' י"ח הגהה א'], "אכן צ"ל דס"ל, וכן ס"ל להשיטמ"ק כדלהלן, דדין שומע כעונה אינו דוקא על לשון הברכה, אלא גם על תוכן וענין הברכה ודו"ק".

מבואר שנחלקו הרא"ש ורעק"א בגדר שומע כעונה, שלפי הרא"ש שומע כעונה זה גם על תוכן הברכה, ולכן גם אם שומע 'דיהבך ניהלן' יכול לצאת, בגלל שהתוכן זה ברכה על עצמו. אבל דעת רעק"א ששומע כעונה זה רק המלים בעצמן.

ביאור ה'קהילות יעקב דלכו"ע זה המילים ממש

אבל ביאור אחר בדעת הרא"ש כתב ה'קהילות יעקב' [ברכות ס' כ"ו], וז"ל "וכפי הנראה דבאמת דעת הטור הוא ששומע כעונה היינו כעונה את המלות. ומה שאילו היו המברכים חייבים היה רב יהודה יוצא בברכתם שאמרו בריך רחמנא דיהבך לן כו', הוא משום דגם אילו הוא עצמו היה מדבר אל עצמו ואומר לעצמו לשון בריך רחמנא דיהבך לן כו' היה יוצא, שג"ז לשון ברכה הוא כל כמה שניכר שמדבר על הצלת עצמו [כדרך התוכחה שיסד החסיד רבינו בחיי שכולה מדבר לעצמו לנוכח], והכא בצירוף עם מה שהם מברכים בלשון זה שניכר דהברכה הוא על הצלת רב יהודה שפיר יוצא רב יהודה בזה, אע"פ שאינו אלא כעונה המלות ואכתי צ"ע". ולפי דבריו לכו"ע שומע כעונה זה עונה המילות ממש, רק נחלקו האם המברך שבירך הגומל בלשון נוכח אם יוצא או לא.

ד. מחלוקת המפרשים אם שומע כעונה נקרא בעשרה

ביאור ה'זכרון שמואל' שצריך אמן בשביל דין עשרה

תירוץ נוסף למה צריך להגיע לענין אמן, כתב ב'זכרון שמואל' [סי' י"ט אות ו'], וז"ל: "ובעיקר מה שהקשה הרא"ש דלמה צריך לעניית אמן, י"ל דאי משום שומע כעונה כיון דצריך ביה עשרה לא מהני שומע כעונה, דע"י שומע כעונה לא חשיב בפני עשרה, דאף דהמברך אומר בפני עשרה מ"מ בענין שומע כעונה לא שייך בזה ענין באפי עשרה, ורק בענה אמן הוי כמברך בפני עשרה. אולם מהא דהרא"ש לא תירץ כמ"ש, נראה דס"ל דאף לענין הא דבעי בברכת הגומל בפני עשרה, נמי מהני מדין שומע כעונה". וכוון בדבריו לדברי ה'בכור שור' [ברכות נ"ד ע"ב] ע"ש באריכות.

מחלוקת ה'בית הלוי' וחזו"א אם שומע כעונה נקרא בקול רם

ואפשר להסביר הנידון הנ"ל, אם שייך בשומע כעונה ענין עשרה, שתלוי בגדר שומע כעונה. דהנה ה'בית הלוי' [עה"ת סוף חומש בראשית, ענינים שונים] כתב לענין ברכת כהנים, וז"ל: "ומה שאמר חכם אחד בברכות כהנים דכהן אחד יכול לומר ברכת כהנים, ושאר הכהנים ישמעו ושומע כהעונה. אמנם עיקר הדבר לא נהירא

כלל, דשומע כעונה שייך רק בדבר דאין צריך בו אלא אמירה לחודא, אבל ברכות כהנים דצריך קול רם כאדם האומר לחברו וכמו דנפקא לו בסוטה [דף ל"ח] מקרא דאמור להם, ובזה לא שייך שומע כעונה. דהרי ענייתו של כהן השומע הרי אינו נשמע להעם השומעים, ולא עדיף הך כהן השומע מאם היה אומר מפורש בפה רק בלחש דלא יצא".

וכתב החזו"א [או"ח סי' כ"ט] שה'בית הלוי' הבין ששומע כעונה זה "שיוצא במעשה השמיעה לחוד, השמיעה היתה נחשבת כאחד ממניי דיבור", ולכן סובר ה'בית הלוי' ששומע כעונה זה עניה בלחש ולא יוצא י"ח. אבל החזו"א לומד ש'שומע כעונה' זה "שמתייחס אליו גם הדיבור של המשמיע ע"י שמיעה, ויוצא יד"ח בשיתוף השמיעה והדיבור של חברו. מתאחדים השומע והמשמיע ומשתתף השמיעה והדיבור הראוין לדין שומע כעונה. כיון דכל שומע גם הדיבור של המשמיע הוא לעולם הנשאו של המצווה, עד שיתכן להגדירה בתנאים מיוחדים, כמו שתהיה מתוך הכתב ועל הכוס וכיו"ב, שפיר יתכן בה גם תנאי של קול רם, ומנ"ל שוב לחדש שלא יהא בזה דין שומע כעונה". [לשון החזו"א שלא כסדרן].

ביאור המחלוקת אם שומע כעונה נקרא בפני עשרה

ולפ"ז אפשר שאותו נידון זה גם בשומע כעונה אם נחשב בפני עשרה לענין ברכת הגומל, שאם נאמר ששומע כעונה זה שיוצא בשמיעה עצמה זה לכאורה לא לפני עשרה. אבל אם נאמר שיוצא בשומע כעונה בדיבור חברו, אז נקרא בפני עשרה. כל הביאורים הנ"ל זה לפי השיטות שחייבים לענות אמן כדי לצאת ובלי עניית אמן לא יוצא, אבל זה לא מוסכם על הכל, שהריטב"א הביא דעה שגם בשומע כעונה בלי עניית אמן יוצא, וז"ל: "ואמר להו פטרתן מלאודיי ואסיקנא דעני אמן, וה"ה לאומרים הברכה והוא שומע, דשומע כעונה".

סימן יג

שייך לסימן כז

תפילה בלי כוונה בברכה ראשונה זה לא תפילה, או תפילה וחסר כוונה

יש להסתפק, האם אדם שלא כוון בברכת אבות תפילתו לא תפילה, או שתפילתו תפילה אלא צריך לחזור בגלל חסרון הכוונה.

א. מחלוקת הפוסקים מה יעשה הנזכר שלא כיוון אחרי הברכה

דברי הרמ"א שבזמן הזה לא חוזר בלא כוון באבות

כתב בשו"ע [סי' ק"א ס' א'], "המתפלל צריך שיכוון בכל הברכות, ואם אינו יכול לכוון בכולם לפחות יכוון באבות, ואם לא כוון באבות אף על פי שכוון בכל השאר יחזור ויתפלל. הגה, והאידנא אין חוזרין בשביל חסרון כוונה, שאף בחזרה קרוב הוא שלא יכוון אם כן למה יחזור" עכ"ל.

קושית ה'ביאור הלכה' בידע שלא כוון באבות איך ממשיך

וכתב ב'ביאור הלכה' [ד"ה והאידנא אין חוזרין וכו'], "לכאורה כוונתו אם סיים השמונה עשרה ולא כוון באבות. אבל אם עומד אצל אתה גיבור ונזכר שלא כוון באבות, כיון דמצד הדין לא יצא בזה האיך נאמר לו שיברך עוד ברכות שלא יצא בהם אחרי שחסר לו ברכת אבות. וכי מפני שקרוב שלא יכוון נאמר לו שיברך עוד ברכות שבדאי לא יצא בהם, כן היה נראה לי. אבל מדברי החיי אדם כלל כ"ד דין ב', משמע דאינו חוזר אפילו עומד אצל אתה גיבור. ויותר נראה לי עצה אחרת באופן זה שלא יאמר עוד עתה כלל, וימתין על הש"ץ שיאמר ברכת אבות ויכוון לצאת, וכשיגיע הש"ץ לברכת אתה גיבור יתחיל בעצמו. דהלא בתפילה קימא לן דאינו מוציא אלא דווקא מי שאינו בקי, מה שאין כן באבות כיון דאינו יכול לברך אותה בעצמו", עכ"ל.

מבואר מדבריו שמסברא לא יכול להמשיך להתפלל אם יודע שלא כוון באבות, בגלל שתפילתו לא תפילה, אבל ב'חיי אדם' מבואר שאפשר להמשיך.

ביאור ה'קהילות יעקב' שתפילה בלי כוונה היא תפילה

וצריך להבין את סברת ה'חיי אדם'. וכתב ב'קהילות יעקב' [ברכות ס' כ"ז] לתרץ דעת ה'חיי אדם', וז"ל: "וצ"ל דנהי דבלא כוון לבו חוזר ומתפלל, מ"מ אין הענין שבלא כוונה הוי ברכה לבטלה, דגם זה נקרא תפילה אלא שחסר עוד כוונה, וחוזר ומתפלל בשביל לקיים גם כן ענין הכוונה. אבל גם בלא כוונה איכא ענין תפילה באמירה בעלמא ואין זה כברכה לבטלה" עכ"ל.

מבואר מדבריו שלדעת המ"ב לכאורה ברכותיו לבטלה אם לא כוון באבות, אבל לדעת ה'חיי אדם' אין ברכותיו לבטלה, ואת עצם התפילה יוצא גם בלי לכוון, וחוזר בשביל חסרון הכוונה.

דברי ה'שיח השדה' שתפילה בלי כוונה היא תפילה

וכמו דברי הקה"י כתב ב'שיח השדה' [שער ברכת ד' ס' ח'], וז"ל: "ולענ"ד עוד, דלענין כוונה המעכבת בתפילה בברכה ראשונה לכה"פ ומדינא דגמ' היה חוזרין בשביל חסרון כוונה, רק היום שאין מכוונין וקרוב שגם פעם ב' לא יכוון לכן אין חוזרין כדאיתא בשו"ע ס' ק"א. היינו ג"כ מצד חובת כוונה עצמה שחייב לכוון בשעת תפילה משום זה צריך לחזור, אבל אפילו לא התכוון יצא יד"ח גוף התפילה. וחילי דאלת"ה א"כ אם התחיל לומר השמו"ע ואחר ברכה ראשונה יודע בעצמו של כוון בה, ראוי להיות הדין שלא יתפלל הלאה, כיון שכוונה מעכבת וכמאן דלא צלי דמי וכל ברכותיו היו לבטלה, ויצטרך לעקור רגליו, ולא אשתמיט בפוסקים לפרש דין זה.

"כיון דקימ"ל בכ"מ דהיום אין מכוונים כדאיתא בשו"ע ס' צ"ח וס' ק"א, וע' תוס' סו"פ היה קורא, וא"כ דבר זה מצוי מאד כיון דסומכים ע"ז לדינא, וא"כ היה ראוי שהתחיל להתפלל שלא כוון באבות לא יתפלל יותר. ואף דלכתחילה מחייבין אותו להתפלל היינו משום דתלינן שיכוון, מ"מ כיון דכבר התחיל ויודע בעצמו שלא כוון איך מותר לו להתפלל הלאה. וגם תימה גדולה לומר על רוב ישראל שאין מקיימים מצוות תפילה ח"ו, כיון דאין מכוונים וכוונה מעכבת. אבל לפי האמור א"ש, דלעולם מצוות תפילה עצמה מקיים גם בלי כוונה, והא דצריך לחזור בשביל חסרון כוונה היינו מחמת חובת כוונה בשעת תפילה, וחוב זה מעכב את עצמו אבל לא את התפילה, והיום שאין מכוונין אין חוזרין בשביל חסרון כוונה ומ"מ גוף התפילה יוצא אף בלי כוונה" עכ"ל.

ראיה מהרשב"א שתפילה בלי כוונה היא תפילה

ויש להביא ראיה לשיטה הזאת שגם בלי כוונת המלות התפילה היא תפילה ואין ברכותיו לבטלה. מהרשב"א [תשובות - חלק א' ס' תכ"ג], וז"ל: "ועל ענין התפילה שאמרת כי בלתי הכוונה נחשבת כמאומה לעובד באמת, כי הכוונה יסוד הכל. אבל הכוונות רבות ונחלקות למדרגות רבות זו לפנים מזו, כפי רבוי הידיעות והשגות מן הקטן שבאישים ועד משה רבינו עליו השלום, ולפי השגת כל אחד ואחד ימצא חן. והמדרגה הראשונה שבכוונות שכל ישראל עומדים עליה היא, שהכל יודעים ומודים שיש אלוה יתברך מחויב המציאות חדש העולם ברצונו כאשר רצה, ושנתן תורה לעמו ישראל מסיני תורת אמת וחוקים ומשפטים צדיקים ולו אנחנו ולפניו נעבוד והוא שצונו למסור נפשותינו אליו בקראנו השם, ואליו נודה ולפניו נתפלל כי מאתו נמצא הכל והוא המשגיח והמשקיף על מעשינו לגמול ולשלם שכר.

"ועל הכוונה הזאת יתפלל כל מתפלל בישראל ואפילו הנשים ועמי הארץ וכולם מקבלים שכר חלף עבודתם אשר הם עובדים. ואפילו מי שאינו יודע לכוין המילות ומחליף מילה במילה מקבל שכר על הכוונה הכללית, וכן אמר ז"ל ודגלו עלי אהבה. וחס ושלום למנוע מהתפלל כל מי שאינו יודע לכוין בכוונות שמכוונים אליהם גדולי החכמים ולא לרפות ידיהם. שאם אתה אומר כן נמצאו הקטנים והנשים ועמי הארץ נמנעים מן התפילה ומן המצוות, ולא אלו בלבד אלא אפילו כל המון ישראל זולתי אחד או שנים בדור, וכבר אמרו חכמי אמת ז"ל כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא" עכ"ל.

מבואר ברשב"א שאפילו בלי לכוון פירוש המילות יוצא ידי תפילה אם יודע שמתפלל להקב"ה.

דברי ה'שבטי הלקט' שתפילה בלי כוונה היא תפילה

ולכאורה גם מבואר ב'שבטי הלקט' [ס' י"ז] שתפילה בלי כוונה שמה תפילה. שכתב וז"ל: "ר' ירמיה בשם ר' אלעזר אומר המתפלל ולא כוון לבו אם יודע בו שהוא חוזר ומכוון לבו יחזור ויתפלל, ואם לאו לא יחזור ויתפלל. ושמעתי מפי הר"ר יעקב מגורוציבורק נר"ו, שיש להביא ראיה מראש מסכת זבחים, דאע"פ שכמה פעמים אדם מתפלל ואינו מתכוין יש לומר שיצא ידי חובתו למאן דאמר תפילות כנגד תמידים תקנום. דאמרינן בתחילת זבחים כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה, ומוכיח לשם דאם נזבחו בסתמא כשרים ועלו לבעלים לשם חובה, הכא נמי בתפילה יש לומר דאינו מתכוין הוי ליה כסתמא ויצא ידי חובתו. מיהו המתפלל בכוונה טפי עדיף והיא מצווה

מן המובחר ומובטח לו שאין תפילתו חוזרת ריקם, כדכתיב תכין לבם תקשיב אוזניך" עכ"ל.

ביאור ה'ארץ צבי' ב'שבלי הלקט'

וצריך להבין איך סתמא יועיל, בשלמא בזבחים אני אומר שסתמא אם מביא קרבן כוונתו לשמה, שהרי בשביל מה מביא את הקרבן אם לא בשביל להקריב להקב"ה. אבל בתפילה יש ענין של כוונת המילות שבלי הכוונה לא יוצא ידי תפילה, אז מה עוזר סתמא לשמה.

ולישב את דעת ה'שבלי הלקט' כתב ב'ארץ צבי' [ס' כ"ב], על פי ה'חינוך' [סי' תל"ג] שכתב, וז"ל: "וכן מענין המצוה מה שהזהירו אותנו בכוונת הלב הרבה בתפילה ויותר בברכה הראשונה, שאמרו זכרונם לברכה שמי שלא כיון בה מחזירין אותו. וענין הכוונה שחייבו בשבילה חזרה היא לפי הדומה, שיתן האדם אל לבו שלפני ה' הוא מתפלל ואליו הוא קורא, ויפנה מחשבתו מכל שאר מחשבות העולם ויחד אותה על זה" עכ"ל.

מבואר מדברי ה'חינוך' שאין דין לכוון את פירוש המילות בברכה ראשונה, אלא לכוון את לבו שלפני ה' הוא מתפלל. ולפ"ז כתב ב'ארץ צבי' לישב דעת ה'שבלי הלקט', וז"ל: "ונלע"ד חבר לדברי החינוך מס' 'שבלי הלקט' סי' י"ז, שכתב דאם לפעמים אדם מתפלל בלא כוונה יצא כמו בקרבן דסתמיה לשמה קאי. ולכאורה מה דמות יערוך, התם כוונה לשמה כעין כוונת מצווה, משא"כ בתפילה דצריך כוונה לכוון פירוש המילות. ע"כ נראה דס"ל לשבלי הלקט ג"כ כהחינוך דהכוונה בתפילה הוא ג"כ דרך כלל שמתכוון להתפלל לפני ה'" עכ"ל. מבואר מדבריו שעל ענין שמתפלל לפני ה' מועיל סתמא לשמה, וזה כוונת ה'שבלי הלקט'.

ביאור ה'שיח השדה' בדברי ה'שבלי הלקט'

והוסיף ה'ארץ צבי' בספרו 'שיח השדה' [ס' ח' בהערה כ"ד] וז"ל: "והוא בעצמו הביא שם לפני זה דאם לא כוון לבו יחזור ויתפלל, וצ"ל דזה משום חובת כוונה עצמה אבל מ"מ יצא יד"ח גוף התפילה אף בלא כוונה" עכ"ל.

וכוונתו להקשות על ה'שבלי הלקט' איך כתב שבסתמא יוצא בלי לכוון הרי כתוב בגמ' וכן כתב ה'שבלי הלקט' עצמו, שבלי כוונה צריך לחזור ולהתפלל, משמע שבסתמא אין תפלתו תפלה. ומתוך שגם בסתמא תפילתו תפילה, אבל צריך לחזור ולהתפלל בשביל להשלים את חסרון הכוונה בפועל. ולפי כל הנ"ל מבואר בדברי ה'שבלי הלקט' שגם בלי כוונה יוצאים ידי חובת תפילה, וזה ראייה לאחרונים שכותבים שבלי כוונה יוצא ידי חובת תפילה.

ביאור דברי הגר"ח מוולאזין לפי הנ"ל

ואפשר שזה הביאור בדברי הגר"ח מוולאזין [תוספת מעשה רב באות י"ב], וז"ל: "ועל תפילה בלא כוונה שהיא כגוף בלי נשמה, אמר הגר"ח ז"ל, שאם אינה נחשבת כקרבן שיש בה נפש, נחשבת למנחה שג"כ אין לה נפש, ובכוונה נחשב כקרבן תמיד" עכ"ל. ואפשר שכוונתו כהאחרונים הנ"ל, שגם בלי כוונה, אבל תפילתו תפילה ועצם התפילה היא תפילה גם בלי כוונה.

ראיה מחידושי הרא"ה לדעת המ"ב ודחית הראיה

ועל גוף הנידון האם אדם שיודע שלא כוון באבות אם יכול להמשיך ולהתפלל, או שצריך להפסיק תפילתו.

כתב הרא"ה [ברכות דף ע"ב], וז"ל: "אמר ליה ר' ירמיה לר' זירא ודילמא מעיקרא לא כיון דעתו והשתא כיון דעתו, פ' דילמא מעיקרא לא כיון דעתיה באבות ואדכר בתר דצלי ולפיכך הדר, והוא הדין דאי אדכר באמצע דפוסק" עכ"ל.

מבואר מדבריו שהנזכר באמצע שמונה עשרה שלא כוון צריך להפסיק ולחזור עוד פעם שמונה עשרה, ולא לגמור ואחרי זה לחזור שוב. ולכאורה גם בזמן הזה צריך להפסיק תפילתו ולא להמשיך, וזה ראיה לדעת המ"ב. וצריך לדעת איך יתרץ ה'חיי אדם' דברי הרא"ה. ואפשר שכל דברי הרא"ה' זה בזמן הש"ס שחזרו להתפלל בחסרון כוונה, אז אין ענין שיתפלל את כל התפילה, שהרי ממילא יצטרך לחזור ולהתפלל. והברכה שבירך הוא לא לבטלה לפי המ"ב בסי' תקצ"ג ס"ק ב', שאפילו לא יודע מברכת שמונה עשרה רק ברכת אבות שיתפלל רק ברכת אבות, וברכות אין מעכבות זו את זו לענין ברכה לבטלה. אבל בזמן הזה שאם יפסיק אחרי ברכת אבות לא יחזור להתפלל שוב, ולא יצא ידי חובת תפילה, עדיף שיתפלל את כל התפילה ויצא ידי חובת תפילה אפילו בלי כוונה.

ב. מחלוקת המפרשים בידע שלא יכול לכוון האם יתפלל**מחלוקת הפוסקים בידע שלא יכוון אם יתפלל**

כתב ב'שלטי הגיבורים' [סוף פרק אין עומדים], "ואם אינו יכול לכוון כלל, י"א שלא יתפלל, וי"א שיתפלל" עכ"ל. מבואר שנחלקו הדעות בידע שלא יכוון כלל, האם יתפלל או לא.

דברי חידושי הגר"ח בהלכות תפילה

וכבר נחלקו בזה בעוד מפרשים, שכתב ב'חידושי רבינו חיים הלוי' [הלכות תפילה פ"ד הל"א], וז"ל: "אכן בחובת כוונה של פירוש הדברים, כיון דהויא מסוימת רק

בתפילה ע"כ אמרינן דאע"ג דאינו יכול לקיימה מ"מ שפיר חיילא עליה חובת תפילה שיעשה אותה ככל המצות ואית ביה דין תפילה. ואם שיכול להיות כן גם בלא טעמא, אבל יש להוסיף עוד לדעת הרמב"ם דחובת התפילה ומצוותה היא מד"ת, ואפילו להחולקים על הרמב"ם היינו רק בחיובה, אבל קיומה וענינה הוי לכו"ע מד"ת. וא"כ מתעסק דהוי דין דאורייתא בכה"ת כולה דמתעסק אינו כלום מד"ת, וכן הא דמצוות צריכות כוונה דנוהג בכל מצוות התורה הוי ג"כ דין עיכוב שלו בד"ת אינה תפילה מד"ת, ע"כ לא יתפלל. משא"כ דין כוונה של פירוש הדברים המסוים רק בתפילה, הרי גם בתפילה עצמה אינו רק מתק"ח, וא"כ שפיר נוכל לומר כיון דמדאורייתא מיהא הוי תפילה ע"כ יתפלל גם בלא יוכל לכוון זאת. ואך אם יוכל רק להתפלל בלא כוונה, יחזור ויתפלל משום הך כוונה שחיובה מדבריהם" עכ"ל.

מבואר מדבריו שאחד שלא יכול לכוון פירוש המילות שיתפלל אפילו בלי הכוונה, בגלל שמדאורייתא התפילה תפילה גם בלא כוונה.

דברי ה'אבי עזרי' והמ"ב שביודע שלא יכוון שלא יתפלל

אבל ה'אבי עזרי' [הלכות תפילה פרק ד'] הביא את דברי הגר"ח הנ"ל והקשה עליהם, וז"ל: "וע"כ צ"ע טובא לחדש דבר כזה, דאף אם אינו יכול לכוין פירוש המילות אפילו בברכה ראשונה שמ"מ מחויב הוא להתפלל. ומכיון דאח"כ חוזר ומתפלל בכוונה איך מותר לו להתפלל מקודם, אין זה אלא ברכה לבטלה. ואף בתורת נדבה לא יוכל להתפלל אם אינו יכול לכוון אפילו בברכה ראשונה" עכ"ל. מבואר מדבריו שאם לא מכוון בברכה ראשונה, לא יכול להתפלל וברכותיו לבטלה. וכבר כתב ה'משנה ברורה' [ס' ק"א ס"ק ג'] "ואם הוא משער שאפילו באבות לא יכוון, לא יתפלל כלל עד שתתישב דעתו שיהיה יוכל על כל פנים לכוין באבות" עכ"ל.

דברי ה'חסד לאלפים' שהנידון הנ"ל תלוי אם בלי כוונה זה תפילה

וצריך להבין במאי פליגי הני אחרונים אם יתפלל אפילו שלא יכול לכוון באבות. וכתב ב'חסד לאלפים' [ס' ק"א], וז"ל: "ולפום ריהטא היה נראה דכיון דדינא יתיב שצריך לחזור ש"מ שלא יצא ידי חובת תפילה, ואם בריא לו שלא יכוין יותר טוב שלא יתפלל. אבל יש לצדד ולומר דעכ"פ יוצא ידי חובת תפילה ואין ברכותיו לבטלה, דאל"כ היה להם לומר דאם נזכר אחר שאמר ברכה א' שלא כיון בה יפסיק אפילו באמצע ברכה" עכ"ל.

ביאור דבריו, שאם נאמר שאם לא כיוון באבות אז ברכותיו לבטלה, אז לא יכול להתפלל לכתחילה אם יודע שלא יכוון באבות. אבל אם נאמר שגם בלי לכוון

אין ברכותיו לבטלה, רק צריך לחזור בגלל ענין הכוונה, אז אם לא יכול לכוון גם באבות שיתפלל. וראיה לזה שאין ברכותיו לבטלה והתפילה תפילה גם בלי כוונה, מזה שלא כתבו הפוסקים להפסיק במי שלא כוון באבות ואוחז לפני אתה גיבור ומשמע שיכול להמשיך, וע"כ שאין ברכותיו לבטלה. ואפשר שבזה נחלקו האחרונים הנ"ל, שלפי הגר"ח תפילתו תפילה גם בלי כוונה. אבל לפי המ"ב אין תפילתו תפילה, ולכן לא יתפלל אם יודע שלא יכוון. ולשיטתו ב'ביאור הלכה' שמקשה איך יכול להמשיך באתה גיבור אם יודע שלא כוון באבות.

ראיה מהמ"ב שבלי כוונה באבות אין תפילה

ויש להוכיח כן בעוד מקום שדעת המ"ב שאבות בלי כוונה חסר בכל התפילה, שה'ביאור הלכה' [סי' ק"א ד"ה יכוון] כתב, וז"ל: "עיין לעיל בסימן נ"ג סעיף ה' בהג"ה, דמשמע שם דבדיעבד מהני אם התפלל הש"ץ אף שאינו מבין מה שהוא אומר. ואולי דשם מירי שמבין על כל פנים ברכת אבות. או אפשר דש"ץ עדיף טפי משום דשומע כעונה, והוי כאילו השומע אמר בעצמו הברכה אבות והוא מבין באורו. ולפי מה שכתב הפרי מגדים בסימן תר"ץ באשל אברהם ס"ק ט', אי אפשר להוציא באופן זה ועל כרחך כתירוצנו הראשון" עכ"ל.

מבואר שה'ביאור הלכה' הסתפק האם מתי שהש"ץ לא כוון באבות והשומע כוון באבות האם יוצא, וכתב שמהפרמ"ג משמע שאי אפשר לצאת בזה.

דברי הפרמ"ג שהשומע מגילה ממני שלא יוצא לא יצא

וז"ל הפרמ"ג [שם], "יראה לי אם היתה כתובה כתב ולשון תרגום וכדומה, והקורא אין מבין תרגום וקרא להשומע שמבין לשון תרגום אינו יוצא ידי חובתו. ומהא אמינא לה מהירושלמי הביא הר"ן ז"ל ריש פרק הקורא, מי שמבין לשון הקודש ולעז ומגילה בלעז וקרא להשומע שמבין לעז אינו יוצא ידי חובתו השומע, דכל דאין מחויב בדבר אין מוציא אחרים ידי חובתם יע"ש. אם כן כל שכן כאן שהקורא אין מבין הלשון אע"פ שידע לקרות הכתב ההוא, מכל מקום הוא אינו יוצא ידי חובתו תו אין מחויב בדבר מקרי" עכ"ל. מבואר בפרמ"ג שאם הקורא את המגילה לא יוצא בקריאה שקרא, לא יכול להוציא אחר ונקרא אינו מחויב בדבר. אז לומד ה'ביאור הלכה', שגם בשמונה עשרה אם לא כוון באבות, לא יצא ידי חובתו אז לא יכול להוציא אחרים.

דברי ה'שערי זבולון' שהקשה על דברי המ"ב

וכתב ב'שערי זבולון' [ש"ץ פרק ח'], "ולכאורה יש לחלק, דהדין שיש במגילה דבשאר לשונות צריך להבין הלשון אינו דין נוסף של כוונה הבנת הלשון, זאת

אומרת דאינו יוצא בשאר לשונות כשאינו מבין מפני שחסר לו הבנה, אלא דינא הוא דיוצא רק בלשון שמבין אבל בלשון שאינו מבין אינו לשון טוב לקריאת מגילה, והוי כלא קרא כלל ולא שיש מעכב שאינו יוצא בזה קריאת המגילה. אבל דין עיכוב כוונה באבות אין הטעם מפני דכשאינו מכיון לא נחשב אמר כלל אבות, אלא הוא דין עיכוב בקיום אבות. ועיין בפ"ח שהבאנו דברי רבינו חיים הלוי בהלכות תפילה בזה, וכן משמע מדינא דרמ"א שם דבזה"ז לא צריך לחזור בלא כיון באבות, ומשמע דנחשב שפיר אמר אבות גם בלא כוונה אלא הוא דין עיכוב דלא קיים אבות.

"ולפי"ז יש לומר דדוקא במגילה כשאין הקורא מבין הלשון דלא הוי לגביו כלל מעשה קריאת מגילה, נחשב אינו מחויב בדבר ואינו מוציא אחר אף שאחר מבין, אבל באבות דהוא מעשה אמירת אבות, אלא דיש דין כוונה המעכבת שפיר יתכן דשייך שומע כעונה של עצם האמירה, והכוונה של השומע משלימה שהשומע יצא בזה"ז עכ"ל.

מבואר מדבריו שאם עצם התפילה היא תפילה גם בלי כוונה, אז יכול להוציא בעצם הכוונה והשומע ישלים את הכוונה. אבל בדעת המ"ב אפשר שהוא לשטתו שבלי כוונה באבות זה לא תפילה כלל, ולכן נחשב אינו מחויב בדבר ולא מוציא אחרים.

דברי רבינו חיים הלוי בהלכות תפילה

והנידון האם מי שידוע שלא יכול לכוון גם באבות אם יתפלל או לא, תלוי בביאור דברי הרמב"ם. שהרמב"ם [הלכות תפילה פרק ד' הלט"ו] כתב, "כוונת הלב כיצד, כל תפילה שאינה בכוונה אינה תפילה, ואם התפלל בלא כוונה חוזר ומתפלל בכוונה. כיצד היא הכוונה שיפנה לבו מכל המחשבות ויראה עצמו כאילו הוא עומד לפני השכינה" עכ"ל. ובפרק י' הלכה א' כתב, "מי שהתפלל ולא כיון את לבו יחזור ויתפלל בכוונה, ואם כיון לבו בברכה ראשונה שוב אינו צריך" עכ"ל.

וכתב ב'חידושי רבינו חיים הלוי' [הלכות תפילה], וז"ל: "מסתיימת לשון הרמב"ם בפרק ד' מבואר דדין כוונה הוא על כל התפילה, שכל התפילה הכוונה מעכבת בה, וקשה ממה שפסק הרמב"ם בפ"י שבמבואר להדיא דהכוונה אינה מעכבת רק בברכה ראשונה וצ"ע. ונראה לומר דתרי גווני כוונות יש בתפילה, האחת כוונה של פירוש הדברים ויסודה הוא דין כוונה, ושנית שיכון שהוא עומד בתפילה לפני ה', כמבואר בדבריו פ"ד שם ז"ל ומה היא הכוונה, שיפנה את לבו מכל המחשבות ויראה עצמו כאילו עומד לפני השכינה. ונראה דכוונה זו אינה מדין כוונה רק שהוא מעצם מעשה התפילה, ואם אין לבו פנוי אינו רואה את עצמו שעומד לפני

ה' ומתפלל אין זה מעשה תפילה, והרי הוא בכלל מתעסק דאין בו דין מעשה. וע"כ מעכבת כוונה זו בכל התפילה דבמקום שהיה מתעסק דינו כלא התפלל כלל כאילו דילג מילות אלה.

"והלא ודאי דלענין עצם התפילה כל הי"ט ברכות מעכבין, ורק היכא שמכוון ומכיר מעשיו ויודע שהוא עומד בתפילה, אלא שאינו יודע פירוש הדברים שזה דין מסוים רק בתפילה לבד הוספת דין כוונה. דזה הוא דאיירי הסוגיא דברכות דף ל"ד המתפלל צריך שיכוון לבו בכל הברכות, ואם אינו יכול לכוון את לבו בכולם יכוון באחת מהן, אר"ח אר"פ משום חד דבי רבי באבות. והנה בפ"ד גבי כוונת שיודע שהוא מתפלל, כתב הרמב"ם ז"ל כוונת הלב כיצד כל תפילה שאינה בכוונה אינה תפילה, ואם התפלל בלא כוונה חוזר ומתפלל בכוונה, מצא דעתו משובשת ולבו טרוד אסור לו להתפלל עד שתתישב דעתו. ובפ"י שם לא כתב הרמב"ם רק חד גוונא מי שהתפלל ולא כיון לבו יחזור ויתפלל בכוונה, ואינך תרי בבי שיעמוד דעתו אם יכול לכוון, וכן הא דבלא כיון הוי כלא התפלל השמיט. ונראה דדעת הרמב"ם דשני מחלוקת הן בתפילה, זאת הכוונה שהוא מכוון ומכיר שהוא עומד בתפילה, דזה הוי משום דין מתעסק, דזה הדין העיכוב הלא נוהג בכל התורה ובכל המצוות לחוד, וכוונת פירוש המילות לחוד.

"ותרי גוונא חיובא המה, בתפילה מחויב הוא לכוון שהוא עומד בתפילה משום דלא שניא תפילה משאר המצוות, ומחויב הוא בכוונת פירוש הדברים משום חובת כוונה המסוים רק בתפילה. ושני החיובים אין מעכבים זא"ז אלא דיוצא מזה ממילא דאם הוא מתעסק א"כ הרי בטל עיקר המצווה וממילא דהרי הוא כלא התפלל, ואם אינו יכול לכוון אל יתפלל כיון דאין זה תפילה כלל. אכן בחובת כוונה של פירוש הדברים כיון דהויא מסוימת רק בתפילה, ע"כ אמרינן דאע"ג דאינו יכול לקיימה מ"מ שפיר חיילא עליה חובת תפילה שיעשה אותה ככל המצוות ואית בה דין תפילה", עכ"ל.

מבואר מדבריו שהרמב"ם בפרק ד' זה דין כוונה של עומד לפני הקב"ה, ואם לא כוון אז הוא מתעסק ולכן זה לא תפילה, ולא יתפלל בלי הכוונה הזאת. אבל פרק י' מדבר בכוונת פירוש המילות, ואם לא כוון התפילה תפילה. ולכן הרמב"ם בפרק י' לא כתב שהתפילה לא תפילה, וגם אם לא יכול לכוון פירוש המילות שיתפלל, ולכן לא כתב שלא יתפלל אם לא יכול לכוון.

דברי החזו"א שחולק על הגר"ח

אבל החזו"א [גליונות על הגר"ח] כתב, וז"ל: "ולו"ד הגאון ז"ל י"ל דהר"מ בפ"ד בעיקר התפילה איירי וענינה, אבל שיעור שחייבו חכמים לעכב פ' בפ"י. וכן בגמ' לא תניא בחד דוכתא" עכ"ל.

מבואר מדברי החזו"א ברמב"ם, שהרמב"ם בפרק י' זה ביאור לדבריו בפרק ד', שכל דבריו בפרק ד' זה רק באבות.

דברי ה'אבי עזרי' שחולק על הגר"ח

וכך כתב ה'אבי עזרי' [הלכות תפילה פ"ד], וז"ל: "הנה בפשוטו משמע שכאן כתב הרמב"ם עיקר הדין שתפילה צריך כוונה כמו שכתב גם בה"א שכוונת הלב בתפילה היא מחמשת דברים המעכבים את התפילה. אבל אם צריך לכוון בכל התפילה או לא ע"ז לא מדבר כאן וסמך על מה שכתב לקמן בפ"י ה"א, מי שהתפלל ולא כיון את לבו יחזור ויתפלל בכוונה, ואם כיון את ליבו בברכה ראשונה שוב אין צריך, שמפרש שהכוונה מעכבת רק באבות ולא בכל התפילה. וכעין זה נמצא בכמה מקומות בהרמב"ם שסתם במקום אחד ומפרש במקום אחר" עכ"ל.

מוכח מהמ"ב שחולק על הגר"ח

וכך מוכח במ"ב שלמד כך ברמב"ם, שכתב ב'ביאור הלכה' [ס' צ"ח ד"ה יתפלל דרך תחנונים], וז"ל: "מה מאד צריך להזהר בזה, כי יש פוסקים המצריכים לחזור ולהתפלל מחמת זה, הלא המה הב"ח והאליהו רבה, וכן מוכח מהבית יוסף. והמאמר מרדכי ומגן גבורים הוכיח מהרמב"ם פרק ד' מה"ת הלכה ט"ז דסבר גם כן הכי. ולדעתי אין ראיה כל כך, דכהאי גונא מה שאמר שם לפיכך צריך לישב מעט וכו' בודאי הוא רק לכתחילה. עוד נראה לי פשוט דאפילו לדעת המאמר מרדכי והמגן גבורים אין לעכובא רק באבות לבד, ובשאר ברכות רק לכתחילה. דהלא לדידהו עיקר הטעם משום כונה וכמו שהוכיח מהרמב"ם, ואם כן בשאר ברכות לא הוי לעכובא דיעבד" עכ"ל.

מבואר מדבריו שלמד ברמב"ם בפרק ד' שמדבר רק על אבות אפילו שסתם ומשמע שמדבר בכל התפילה, אבל סמך על פרק י' שמפרש את דבריו, שכל דבריו בפרק ד' הם רק על אבות ולכל שאר התפילה זה רק לכתחילה. ע' בס' 'שעשועי אפרים' [ברכות עמ' קמ"א].

ולפי הגר"ח אז אם מדייק ברמב"ם שתחנונים זה לעיכובא כמו המאמר מרדכי והמגן גבורים, אז יהיה לעיכובא בכל התפילה שהרי דבריו בפרק ד' מדברים על כל התפילה. ולכאורה יש לתמוה על ה'ביאור הלכה' שכותב בדעת המאמר מרדכי ומגן גבורים שתחנונים מעכב רק בברכת אבות, שאיך שייך בכלל תחנונים בברכת אבות, שהרי לשון השו"ע בס' ג' "יתפלל דרך תחנונים כרש המבקש בפתח ובנחת ושלא תראה עליו כמשא ומבקש לפטר ממנה" עכ"ל. ולכאורה בברכה ראשונה אין בכלל בקשה, אז איך אפשר לומר שעיקר דין זה שמעכב נאמר בברכה ראשונה וצ"ע.

הנידון אם יתפלל אם יודע שלא יכוון תלוי בביאור הרמב"ם

אבל לפי הביאור ברמב"ם שפרק י' זה הסבר לפרק ד', אז ממילא שכל מה שכתב בפרק ד' שאם לא כוון זה לא תפילה, ואם לא יכול לכוון שלא יתפלל, הולך גם על פרק י'. ולכן אין להוכיח מהרמב"ם מזה שלא כתב בפרק י' שאם לא יכול לכוון שלא יתפלל, מוכח שיתפלל, בגלל שכל פרק י' זה הסבר לפרק ד', שכל דבריו שכתב בפרק ד' הולך על אבות, וממילא מבואר שאם לא יכול לכוון באבות שלא יתפלל. ויוצא שהנידון האם מי שלא יכול לכוון באבות אם יתפלל או לא, תלוי מה הביאור ברמב"ם, אם הביאור כמו הגר"ח שפרק י' מדבר על כוונה אחרת מפרק ד', אז מדויק שבכוונה של פרק י' יתפלל גם אם לא יכוון באבות. אבל אם הביאור ברמב"ם בפרק י' שזה הסבר לפרק ד', אז מבואר ברמב"ם שאם לא יכול לכוון באבות שלא יתפלל.

נ"מ בין הביאורים ברמב"ם מה הכוונה בברכת אבות

ויש עוד נ"מ בין שתי הביאורים, שלפי ר' חיים מבואר ברמב"ם שבאבות צריך לכוון פירוש המילות, ואת זה כתב הרמב"ם בפרק י'. אבל לפי הביאור של החזו"א שהרמב"ם בפרק י' זה הסבר לדבריו בפרק ד', שכל דבריו בפרק ד' שכתב שצריך לכוון שעומד לפני ה' את זה מעכב הכוונה רק באבות, אז לא מבואר ברמב"ם דין כוונת פירוש המילות, ולכאורה פרוש המילות לא מעכב גם בברכה ראשונה. וכך כתב ה'חינוך' [מציה תל"ג], וז"ל: "וכן מענין המצוה מה שהזהיר אותנו בכוונת הלב הרבה בתפילה ויותר בברכה הראשונה, שאמרו ז"ל שמי שלא כיון בה מחזירין אותו. וענין הכוונה שחייבו בשבילה חזרה, היא לפי הדומה, שיתן האדם אל לבו שלפני ה' הוא מתפלל ואליו הוא קורא, ויפנה מחשבתו מכל שאר מחשבות העולם ויחד אותה על זה" עכ"ל. מבואר מדברי החינוך שאין דין לכוון את פירוש המילות בברכה ראשונה, אלא לכוון את לבו שלפני ה' הוא מתפלל.

דברי ה'ארץ צבי' שלומד ברמב"ם שכוונת אבות זה עומד בפני המלך

וכך כתב בשו"ת 'ארץ צבי' [ס' כ"ב], וז"ל: "אך ראיתי בס' החינוך מצוה תל"ג ומשם בארה דמה שצריך לכוון בברכת אבות אין הכוונה לכוון פירוש המילות, רק שידע לפני מי הוא עומד עיי"ש והוא חידוש גדול מאוד. וכ"מ ברמב"ם ה' תפילה פ"ד הט"ו, כיצד היא הכוונה וכו' ויראה עצמו כאילו עומד לפני השכינה, ואילו פירוש המילות שייריה" עכ"ל. מבואר מדבריו שלמד בדעת הרמב"ם כדעת החינוך, שכל דין הכוונה באבות זה רק שעומד לפני ה' ולא כוונת המילים.

כמה נפק"מ שיוצא משני ביאורי הרמב"ם

ויוצא לפ"ז שנחלקו הביאורים ברמב"ם בשתי נפק"מ, א. לפי הגר"ח צריך כוונת עומד לפני המלך בכל התפילה, ולפי החזו"א רק בברכה ראשונה, ב. לפי הגר"ח בברכה ראשונה צריך פירוש המילות, ולפי ביאור החזו"א לכאורה לא צריך פירוש המילות. ויוצא שנחלקו בשתי הנפק"מ האלו שהם נ"מ להלכה, אבל גם נחלקו בהבנה, שהגר"ח כתב שבלי לכוון שמתפלל להקב"ה זה כמו מתעסק ולכן מעכב בכל התפילה, שבברכה שלא כוון כאילו לא אמר. אבל לפי הבנת החזו"א שהכוונה של עומד לפני המלך זה רק בברכה הראשונה, אז צריך להסביר שזה לא מתעסק, בגלל שאם זה מתעסק אז היה מעכב בכל התפילה. אלא זה דין בתפילה שעומד לפני המלך, וזה מעכב רק באבות שזה התחלת התפילה. וכך כתב החזו"א [הגהותיו על הגר"ח], וז"ל: "וכל אדם העומד להתפלל לא שייך בו מתעסק, דלעולם יש בו ידיעה כהה שהוא תפילה לפניו יתברך, אלא שאין לבו ער כל כך ובידיעה קלושה סגי בדיעבד, אלא שאינה רצויה ומקובלת כל כך" עכ"ל.

סתירה בין הגמרות בענין כוונה בתפילה וישוב התוס'

ובעצם הענין הזה האם מי שלא יכול לכוון באבות, האם יתפלל או לא. כתוב בגמ' בברכות [דף ל' ע"ב], "ר' חייא בר אבא צלי והרי צלי, א"ל רבי זירא מאי טעמא עביד מר הכי אילמא משום דלא כוון מר דעתיה, והאמר ר"א לעולם ימוד אדם את עצמו אם יכול לכוון את לבו יתפלל ואם לאו אל יתפלל", עכ"ל הגמ'. מפשטת הגמ' משמע שצריך לכוון בכל התפילה.

אבל בדף ל"ד ע"ב כתוב "המתפלל צריך שיכוון את לבו בכולן, ואם אינו יכול לכוון בכולן יכוון את לבו באחת. א"ר חייא אמר רב ספרא משום חד דבי רבי באבות" עכ"ל הגמ'. מבואר שהכוונה לעכב זה רק באבות. וכתב תוס' בד"ה יכוון לבו באחת מהן, "והא דאמרינן בסוף פרק ת"ה לעולם ימוד אדם דעתו אם יכול לכוון יתפלל ואם לאו לא יתפלל, יש לפרש נמי באחת מהן" עכ"ל.

מבואר מתוס' שגם הגמ' בדף ל' מדברת על הכוונה באבות ולא מעכב בכל התפילה. ולפי דברי התוס' יוצא שאם לא יכול לכוון באבות שלא יתפלל, שעל זה הולך הגמ' בדף ל' ע"ב שאם לא יכול לכוון באבות שלא יתפלל.

דברי ה'אורח ישראל' שלפי הגר"ח מיושב סתירת הסוגיות

אבל לפי הגר"ח בדעת הרמב"ם אין לומר כמו שכתב התוס', שהרי הגר"ח כתב בדעת הרמב"ם שאפילו שלא יכול לכוון באבות שיתפלל, ואחרי זה אם יכול לכוון שיתפלל שוב. אז אי אפשר להגיד שהסוגיא בדף ל' ע"ב מדברת על כוונה

באבות שהרי מבואר שם שלא יתפלל בלי כוונה, ועל כרחך שמדובר שם על הכוונה של עומד לפני המלך שזה מעכב בתפילה, ואם לא יכול לכוון את זה אז לא מתפלל כמו שכתב הגר"ח, וזה באמת מעכב בכל התפילה. ולפי דברי הגר"ח מיושב קושיית תוס', ולא צריך לדחוק שהגמ' בדף ל' מדברת על אבות. ובאמת מדובר על כל התפילה, אבל מדובר על כוונה של עומד לפני המלך.

וכך כתב בס' 'אורח ישראל' [ס' ז'] אחרי שהביא את דברי התוס' בדף ל"ד ע"ב בד"ה יכוון כתב, "והנה הגר"ח הסביר בארוכה דהפירוש ימוד אדם דעתו אם יכול לכוון יתפלל, ואם לאו אל יתפלל, דאינו יכול לצמצם מחשבתו שבכל השמו"ע הוא עומד לפני ה', וכוונה זו הכרחית לכל הי"ט ברכות בלי לגרוע אפילו אחת מהן. והא דאיתא בבריתא ואם אינו יכול לכוון בכולם יכוון את לבו באחת מהן וסגי בהכי, זהו רק לענין פירוש המילות, ואם הוא יודע שהוא עומד לפני ה' בכל השמו"ע אלא שלא כוון פ' המלות אלא באבות סגי בהכי. ולדברי הגר"ח לא קשה קושיית התוס' מהא דר"א, כי שני ענינים הם, ר"א מיירי באינו יכול לצמצם בכל השמו"ע ואם לאו יחזור ויתפלל, והבריתא מיירי בפירוש המילות. והתוס' שהקשו מלעולם וכו', ע"כ לא ס"ל כל יסוד של הגר"ח. וגם בתירוץ ת' שר"א דאמר שצריך לאמוד דעתו אם יכול לכוון ואם לאו אל יתפלל זה רק על אבות, ומפורש דהתוס' לא ס"ל כל היסוד של הגר"ח עכ"ל.

דברי ה'עבודת משא' ביישוב הסוגיות לפי דברי הגר"ח

ויותר מהנ"ל כתב בספר 'עבודת משא' [הלכות תפילה פרק ד' אות ג'], וז"ל: "דהנה איתא בגמ' ברכות ל"א ע"א ת"ר המתפלל צריך שיכוון את לבו לשמים, אבא שאול אומר סימן לדבר הקרא תכין ליבם תקשיב אוזניך ע"כ. והנה בדף ל"ד ע"ב איתא מימרא דר"ה על דברי המשנה שם המתפלל צריך שיכוון את לבו בכולן, ואם אינו יכול לכוון בכולן יכוון את לבו באחת והיינו באבות עכ"ד הגמ'. ונראה דמימרא דגמ' בדף ל"א ע"א והאמור בדף ל"ד ע"ב הנ"ל לאו חדא ענינא הן, דמימרא דגמ' בדל"א ע"א כוונה שעומד בפני המלך וכמו שמדויק בלשון הגמ' שצריך שיכוון לבו לשמים והיינו שידע שמעשהו מעשה בקשה לפני הקב"ה, וכעין האמור בגמ' סנהדרין כ"ב ע"א המתפלל צריך שיראה שכינה כנגדו. וע"ז הובא הקרא דתכין לבם תקשיב אוזניך וכדפרש"י שם אם תכין לבם אז תקשיב אוזניך, דהיינו שזהו תנאי בקבלת התפילה שיהיה הכנת הלב, והיינו הכנתו בכוונה שידוע לפני מי מבקש ומתפלל, ובלא"ה לא הוי מעשה תפילה כלל.

"וכל האמור שם בסוגיא לפני"כ בדף ל' ע"ב דר' חייא ב"א צלי והרי צלי, וא"ל ר"ז מ"ט עביד הכי אילמא משום דלא כיון מר דעתיה, והאמר ר"א לעולם ימוד

אדם את עצמו אם יכול לכוון לבו יתפלל כו', היינו בכוונה זו דעומד לפני המלך האמורה כאן בדל"א ע"א שזהו כוונה המעכבת עיקר התפילה. וע"כ לא נאמר בגמ' הכא דדין זה אמור רק בברכת אבות שכן זהו לעיכובא בכל התפילה, דבלא"ה אין כאן מעשה תפילה כלל וכדברי הגר"ח. משא"כ האי דינא דגמ' בדל"ד ע"ב דאמרו שם בבריתא דהמתפלל צריך לכוון לבו, היינו כוונת המילים. ולכך לא איתא שם הלשון צריך לכוון לבו לשמיים, שכן לא איירי בכוונת ידיעתו שעומד בפני המלך אלא בכוונת המילים, וע"ז קאמרינן דדין זה הוא רק בברכת אבות.

"ובזה נראה ליישב קושית תוס' בדל"ד, שהקשו על הא דאיתא שם המתפלל צריך שיכוון לבו בכולם ואם אינו יכול ככולן יכוון את לבו באחת, ואילו בד"ל אמרו דלעולם ימוד אדם דעתו אם יכול לכוון יתפלל ואם לא אל יתפלל עי"ש. והנראה דלפי דברינא א"ש דהתם בדף ל' איירי בענין כונה דעומד לפני המלך, וע"ז אמרינן דאם אומד בעצמו שאינו יכול לכוון בכל התפילה כוונה זו דעומד לפני המלך לא יתפלל כלל, דכוונה זו מעכב בכל התפילה ולא די בכוונה זו באבות. אכן מה דאמרו בדל"ד שאם אינו יכול לכוון בכל התפילה דיו בכוונת אבות, היינו משום דאומד עצמו שיכול לכוון כוונה דעומד לפני המלך בכל התפילה רק דכוונת המילים לא יוכל לכוון בכל התפילה, וע"ז אמרינן דכוונת מילים דיו באבות ודו"ק.

"ונראה ברור שכן למד הרמב"ם, שכן כאן בהלכה ט"ו כתב כוונת הלב כיצד כל תפילה שאינה בכוונה אינה תפילה, ואם התפלל בלא כוונה חוזר ומתפלל בכוונה, וכוונתו לדה"ג ד"ל ע"ב הנ"ל, דר"ח מצלי והדר מצלי כו', וכד' הגמ' שם דאם לא כוון בתפילתו בעי לחזור ולהתפלל, ומדכייל דין זה בהט"ו בכלל דכוונת הלב דעומד לפני המלך כפי שכתב בהט"ז חזינן שכן פירש בכל הסוגיא שם דל' ודל"א ע"א, שכל האמור שם בכוונה היינו כוונה שעומד לפני המלך, וכל זה ילפינן מקרא דתכין ליבם תקשיב אזניך וכמש"נ. וזהו מקור דברי הרמב"ם לחלק בין הני הכוונות, דכוונה דעומד לפני המלך בעינן בכל התפילה ובלא"ה ל"ה תפילה כלל, וזהו מאי דאמרינן בד"ל דאם אומר שלא יכול לכוון לא יתפלל וכמ"ש לעיל דאיירי בכוונה עומד לפני המלך. ואילו כוונת המילים דיה בברכת אבות כדהגמ' שם ל"ד ע"ב, ודברי הגר"ח ברורים בדעת הר"ם עכ"ל.

ולפי הבנת הגר"ח בגמ' בדף ל' ע"ב שמדובר על כוונה של עומד לפני המלך, ועל זה נאמר שאם לא יכול לכוון שלא יתפלל, אבל על כוונת פירוש המילות על זה לא נאמר הדין הזה, לכן אפשר לומר שגם אם לא יכול לכוון פירוש המילות אם יכול לכוון שעומד לפני המלך יכול להתפלל כמו שכתב הגר"ח.

נמצא מכל הנ"ל שאם לומדים שהסוגיא בדף ל' ע"ב מדברת על כוונת אבות כמו שכתב תוס', אז ע"כ מבואר בסוגיא שמי שלא מכוון באבות שלא יתפלל. אבל לפי הגר"ח שהסוגיא בדף ל' ע"ב לא מדברת בכוונת אבות, אלא בכוונה של עומד לפני המלך, אבל בכוונת אבות אפשר שאפילו שלא יכול לכוון שיתפלל.

דברי 'ספר המאורות' שמותר להתפלל בידע שלא יכוון

ועל גוף הדין האם יתפלל גם אם יודע שלא יכוון באבות, כתב ב'ספר המאורות' [ברכות דף ל' ע"ב], וז"ל: "לעולם יאמדם אדם עצמו אם יכול לכוון יתפלל ואם לאו אל יתפלל. וכתב הראב"י בספר האשכול אם כן האידנא היכי מצלינן, דהא לא מצו מכוני, ומצו למימר מעיקרא דלא מכוני, דהא לא חזינן גברא דמכיון. ואפשר דבדורות הראשונים אתמר שהיו יכולין לכוון ולאמור בעצמן, אבל האידנא דלא מצינן לכווני, מוטב שנתפלל בלא כוונה משנעקור אותה לגמרי עד כאן. וזה השמיט הרי"ף וההשלמה, ונראה מדעתם דלאו הלכתא היא שאין ראוי לעולם לעקור ממקומה אפילו תפילה אחת, אלא ישתדל בעצמו לכוון כפי יכולתו ואל יבטל התפילה בשום אומדנא, וכן נראה מן הירושלמי דפרק אין עומדים. וכן נראה לפרש מימרא זו יאמדם את עצמו אם לבו פנוי לכוון יתפלל ואם לאו אל יתפלל עד שיתישב לבו ממחשבותיו ויסירם מקרבו ואחר כך יתפלל, וזהו דרך חסידים שהיו שוהין שעה אחת קודם שיתפלל להסיר מלבם מחשבות העולם ויכוננו לבם למקום" עכ"ל.

דברי ההגהות לפרש את דברי ספר המאורות

וכתב בהגהות ל'ספר המאורות' לפרש דבריו, וז"ל: "פירוש דלעיל קאמר לפי האשכול בזמן הש"ס לא היו מתפללין כלל אם אינן יכולין לכוון, והשתא קאמר רבינו דהא ליתא, אלא אפילו בדורות הראשונים נמי לא קאמר הש"ס שלא יתפלל כלל אלא שימתינו עד שתיישב דעתו, ומה שאמרו ואם לאו אל יתפלל אינו ר"ל שלא יתפלל כלל, אלא ר"ל שיתפלל לאחר שתתיישב דעתו" עכ"ל.

מבואר מדברי 'ספר המאורות' שתי טעמים למה מותר להתפלל אפילו שלא יכוון בכלל גם באבות, הרי בגמ' מבואר שאם לא יכול לכוון שלא יתפלל. או שכל דברי הגמ' זה בזמן הגמ' שהיו מכוונים אבל היום שלא מכוונים אז מתפללים גם בלי כוונה. או שגם כוונת הגמ' שלא יתפלל עכשיו אם לא יכול לכוון אלא ימתין עד זמן שיכול לכוון, ואם עבר הזמן שיתפלל גם בלי כוונה.

קושיא על דברי 'ספר המאורות'

אבל הביאור הראשון צריך הסבר שאם תפילה בלי כוונה זה תפילה, אז למה בזמן הש"ס שכוונו לא התפללו מי שלא יכל לכוון הרי זה תפילה, ואם זה לא תפילה

אז למה היום מתפללים בלי כוונה. ואפשר בדעתו שזה תפילה גם בלי כוונה, אבל בזמן הש"ס אם ירשו להתפלל גם בלי כוונה אז יתחילו להתפלל גם בלי כוונה, אז לכן אסרו את התפילה בלי כוונה ואז יתחזקו בכוונה. ובזמן הזה שאם רק יתפללו אם כוונה יתבטל דין תפילה לגמרי, אז העמידו על עיקר הדין שתפילה בלי כוונה, זה תפילה, וסברא הזאת ראיתי ב'ביע אומר' [חלק ג' ס' ח']. אבל צריך עדיין להבין איפה היה התקנה הזאת שבזמן הזה יתפלל גם בלי כוונה, מי זה ששינה מדין הגמ'. הרי אחרי חתימת התלמוד אי אפשר לשנות דין ואפילו שנהיה צורך להתפלל גם בלי כוונה, אבל לכאורה אי אפשר לשנות את הדין שהיה בזמן הגמ' שבלי כוונה לא מתפללים, רק אם נאמר שחז"ל בעצמם אמרו שכל דבריהם זה לזמן שמכוונים ולא לזמן שלא יכוונו, וצ"ע.

ג. כיצד מתפללים היום אע"פ שלא מכוונים

דברי ה'שיח הלכה' בביאור הדין שלא חוזרים בחסרון כוונה

כתב ה'ביאור הלכה' [סימן ק"א בד"ה והאידנא], "אבל אם עומד אצל אתה גבור שלא כיון באבות כיון דמצד הדין לא יצא בזה האיך נאמר לו שיברך עוד ברכות שלא יצא בהם אחרי שחסר לו ברכת אבות וכו'". וכתב בס' 'שיח הלכה' [ס' ק"א], וז"ל: "שמעתי ממו"ר הגרש"ז אורבך שליט"א ליישב תמיהת הבה"ל, דמי שלא כוון באבות נהי דלא יצא י"ח תפילה ומעיקר הדין צריך לחזור ולהתפלל אבל ברכות לבטלה אין כאן, דהיה כאן למעשה ברכה בשלימותה וחסרון הכוונה לא גורם לברכה לבטלה אלא דלא יצא יד"ח אבל תפילה יש כאן. והמתפלל ולא כוון באבות קיים כלפיו האיסור של לעבוד כנגד המתפלל ולא אמרינן דלא הוי תפילה בהכי, עכ"ד.

"ושמעתי מתח"א דהתירוץ הנ"ל הוא מוכח, דאי לא נימא הכי ונאמר כהבנת הבה"ל דיש כאן חשש ברכה לבטלה, א"כ היאך מתפללין לכתחילה הרי קרוב הוא שלא יכון ויש לחוש לברכות לבטלה, ותמיהת הבה"ל קיימת לא רק על היאך ימשיך, אלא על כל אחד ואחד היאך מתחיל להתפלל, אלא ודאי מוכח דאין בזה ברכות לבטלה. ונראה דהבה"ל הבין ברמ"א דרק אם לא כיון פ"א חיישינן שקרוב הוא שלא יכוון שנית, אבל לכתחילה לא חיישינן שלא יכון. וכן מוכח להדיא בדברי שעה"צ ס' צ"ו סק"ב, שכתב דמי שלא כיון באבות מחמת שאחז בידו תפילין וכו', יחזור ויתפלל אף בזמננו, שאם לא יאחזם יכוון. ומוכח שהבין דאם אין ראיה שאינו מכוון אמרינן לו שיתפלל שנית" עכ"ל.

מבואר שיש שתי דרכי הבנה איך מתפללים היום לכתחילה, האם הביאור שאפילו שידוע שלא יכוונו אבל אפשר לכתחילה להתפלל בגלל שיש שם תפילה גם בלי כוונה. או שאין שם תפילה בלי כוונה וברכתיו לבטלה, אבל לכתחילה תולים שמכוונים בתפילה, רק אם לא כוון פעם אחת איתרע חזקתו ותולים שלא יכוון שוב ולכן לא חוזר ומתפלל.

דברי 'אורח ישראל' נ"מ בין הביאורים הנ"ל

ולפ"ז יצא נ"מ להלכה, שבספר 'אורח ישראל' [סי' ז'] כתב גם הסברא הנ"ל שאתרע חזקתו אם לא כוון, וכתב וז"ל: "יוצא לפי"ז דין חדש, שאם לא התכוון באבות וגם שכח לומר יעלה ויבא באמת אינו חייב לחזור ולהתפלל. ובכל מקום שחוזר אם לא התכוון באבות לא יחזור, אפילו אם החיוב לחזור ולהתפלל זה מצד אחר, וזהו חידוש בהלכה" עכ"ל.

מבואר מדבריו שאם ההבנה שמתפללים לכתחילה בגלל שתולים שיכוון, ואם לא כוון איתרע חזקתו וגם בפעם השניה לא יכוון, ולכן לא חוזר ומתפלל. אז גם בהחסיר יעלה ויבא שהדין שחוזר ומתפלל, אבל אם גם לא כוון באבות אז לא יחזור ויתפלל, בגלל שתולים שגם בפעם השניה לא יכוון באבות, אז אפילו שחייב לחזור בגלל יעלה ויבא אבל לא יכול לחזור בגלל שלא יכוון באבות. אבל לפי ההבנה השניה שיש שם תפילה גם בלי כוונה באבות, אז אם לא אמר יעלה ויבא אפילו שלא כוון באבות יחזור ויתפלל, בגלל שאת החסרון של יעלה ויבא ישלים אפילו שלא יכוון באבות, שיש שם תפילה גם בלי כוונה באבות.

ד. חידוש ה'חידושים וביאורים' שמתפללים היום גם בלי כוונה

דברי ה'חידושים וביאורים' בישוב קושיית המ"ב

כתב ב'חידושים וביאורים' [או"ח ס' ק"א ס"א], "בבה"ל ד"ה והאידנא. כתב לצדד דכשעומד באתה גבור חוזר משום חסרון כוונה, שאין נרשה לו להמשיך בתפלתו אחרי שלא יצא באבות, ודווקא בסיים כל תפלתו אמרין שאינו חוזר בשום חסרון כוונה, והביא ז"ל שבח"א ל"מ כן. ונראה דל"ק איך נתיר לו להמשיך בתפלתו, דה"נ יש לשאול איך מורים לו להתפלל כיון דקרוב הדבר שלא יכוון וכמו דפטרין ליה מלחזור. אלא הטעם דלא רצו לבטל ענין תפילה בכללו בגלל שאין מכוונים, ולכך מורין להתפלל אף שקרוב שלא יכוון. ומה"ט נמי כשעומד באתה גבור אין מורין לו לחזור כיוון שקרוב הדבר שלא יכוון, ויש להורות לו להמשיך בתפלתו כמו שלכתחילה מורין לו להתפלל" עכ"ל.

ראיה מ'ספר המאורות' לדברי ה'חידושים וביאורים'

ודבריו תמוהים לכאורה, שהרי אם בזמן חז"ל אי אפשר להתפלל בלי לכוון באבות, אז איפה חז"ל נתנו היתר בזמן הזה להתפלל בלי לכוון באבות. אבל מצאנו כך כבר בראשונים שזה לשון 'ספר המאורות' [ברכות ד"ל ע"ב], "לעולם יאמדם אדם עצמו אם יכול לכוון יתפלל ואם לאו אל יתפלל. וכתב הראב"י בספר האשכול אם כן האידנא היכי מצלינן, דהא לא מצו מכוני ומצו למימר מעיקרא דלא מכוני, דהא לא חזינן גברא דמכיון, ואפשר שבדורות הראשונים אתמר שהיו יכולים לכוון ולאמוד בעצמן, אבל האידנא דלא מצינן לכווני מוטב שנתפלל בלא כוונה משנעקר אותה לגמרי". מבואר ממש כמו שכתב ה'חידושים וביאורים', אבל בסברא עדיין צ"ע.

דברי ה'פתח דביר' שהיום מתפללים בלי כוונה

וכעין זה מצאנו ל'פתח דביר' [ס' ק"ו אות ג'], וז"ל: "עוד ראיתי להרב בית עובד ז"ל שם שנתן טעם אחר מדנפשיה משום דעיקר התפילה היא כוונת הלב, וכל שאינו מכוון בתפלתו כראוי לא קיים מצוות תפילה. ומשום הכי לא תקנו בה ברכה שמא לא יכוון בתפלתו כראוי ונמצא למפרע ברכתו לבטלה עכ"ל. ולענ"ד לא זכיתי להבין טעמו, דנראה דרצה לדמות מצווה זו למצוות הצדקה וכיוצא דאינה תלויה כולה ביד העושה דאין מברכין עליה כמ"ש הרשב"א ז"ל ח"א ס' ח"י, הכא נמי כיון דלאנסו לא מצי לכוון אינה תליה כולה בידו. אבל אין הדבר כן דממ"ן אי איירי בדורות הראשונים שהיו חוזרים בשביל חסרון כוונה כדאיתא בגמ' דצלי והדר צלי, הרי היו בטוחים בוודאי שבפעם שניה היו מכוונים בתפלתם, וא"כ לא היתה ברכתם לבטלה, דמה שהתפלל בינתיים תפלה בלי כוונה לא חשיב הפסק בין הברכה להתפלה כדמוכח מדברי הרב חיי אדם ז"ל שהבאתי לעיל ס' ק"א אות ב', וא"כ יכול לברך על התפילה דהא עכ"פ יכוון בשניה.

"ואי איירי בזה"ז דכתב הטור בס' ק"א דהאידנא אין אנו חוזרים בשביל חסרון כוונה, הרי מ"מ יוצא ידי חובת תפילה גם בלי כוונה ולמה לא יברך, שהרי עכ"פ מקים מצוות תפילה דלא נתנה תורה למלאכי השרת, וכל שמכוון כוונה כללית שיש אלוקים יתברך מחויב המציאות ולפניו מתפלל סגי בהכי דלא תחשב ברכה לבטלה, כנלמד מתשובת הרשב"א ז"ל ח"א ס' תכ"ג" עכ"ל.

מבואר מדבריו שבזמן הש"ס שכוונו, אם התפלל בלי כוונה ברכתיו לבטלה. אבל בזמן הזה שלא מכוונים אז גם בלי לכוון אין ברכתיו לבטלה, כסברת ה'חידושים וביאורים'.

קושיית ה'ביע אומר' על דברי ה'פתח דביר'

ובשו"ת 'ביע אומר' [חלק ג' ס' ח'] הביא את דבריו, ותמה עליהם וז"ל: "ולא אכחד שיש לעמוד על דברי הפתח"ד הנ"ל, במ"ש ואי איירי בזה"ז שאין חוזרין כו' הרי יצא ידי חובת תפילה, שהרי כיון שמעיקר דינא דהש"ס מודה הפתח"ד שאינו יוצא יד"ח כל שאינו מכוון באבות ומשום הכי היו חוזרים על זה בדורות ראשונים, מנ"ל שנשתנה הדין בזה אחר תקנות האחרונים שלא חוזר. ומי זה אמר ותהי להחליט בזה נגד הש"ס, ובשלמא על מה שאין חוזרים שפיר תקנו האחרונים להשאר בשב ועל תעשה, והוא יותר טוב ממה שיחזור להתפלל בקום ועשה דשמא לא יכוון גם בפעם השנית, אבל בענין אם יצא י"ח תפילה לא שמענו" עכ"ל.

ה. סתירה בדעת המשנ"ב בדין מי שיודע רק חלק משמו"ע

דברי המ"ב ביודע שלא כיוון

כתב 'הביאור הלכה' [ס' ק"א בד"ה והאידנא], "לכאורה כוונתו אם סיים השמונה עשרה ולא כוון באבות, אבל אם עומד אצל אתה גבור ונזכר שלא כוון באבות כיון שמצד הדין לא יצא בזה האין נאמר לו שיברך עוד ברכות שלא יצא בהם אחרי שחסר לו ברכת אבות, וכי מפני שקרוב שלא יכוון נאמר לו שיברך עוד ברכות שבודאי לא יצא בהם כן היה נראה לי, וכו'" עכ"ל. מבואר שמסברא המ"ב לא מבין איך יכול להמשיך ולהתפלל אם לא כוון באבות, שהרי תפילתו מכאן ולהבא לכאורה לבטלה.

אבל קשה שהמ"ב [סי' תקצ"ג ס"ק ב'] כתב וז"ל: "מעכבות זו את זו. משמע שבשאר ימות השנה אם יודע ברכה אחת יאמרנה ואין מעכבות זו את זו, מ"א. ועיין בביאור הלכה שכתבנו שגם להמ"א הוא רק רחמי בעלמא אבל אינו יוצא כלל בזה, דאפילו רק ברכה אחת מן השמונה עשרה אם דילג, קימא לן לעיל בסימן קי"ט ס' ג' דצריך לחזור ולומר כולן כסדר שנתקנו, ואם לאו אינו יוצא בזה ידי תפילה, וכל שכן בזה" עכ"ל. מבואר שאם יודע רק ברכה אחת מכל השמונה עשרה יגיד את הברכה שיודע, אפילו שלא יוצא ידי שמונה עשרה, ואחרי זה צריך להתפלל שוב, אבל ידי רחמים יוצא.

קושיה בדעת המ"ב

ולפ"ז ק' מה המ"ב בס' ק"א שואל איך יכול להמשיך ולהתפלל אם לא כוון באבות, הרי לא גרע מלא יודע ברכת אבות בכלל שאפילו הכי מתפלל את שאר התפילה,

כמו שכתב המ"ב בס' תקצ"ג הנ"ל שאפילו לא יודע רק ברכה אחת מתפלל אותה, כל שכן שיודע את כל התפילה חוץ מברכת אבות, כל שכן אם התפלל ולא כוון באבות שממשיך להתפלל את שאר התפילה אפילו שלא יוצא ידי שמונה עשרה. וצריך אחרי זה לשוב ולהתפלל בחיסר ברכות מהשמו"ע, אבל בלא כוון באבות שלא יכול לחזור ולהתפלל בגלל שגם בפעם השניה לא יכוון, אז לכל הפחות יתפלל את שאר התפילה בתור רחמים. אז לא מובן שאלת ה'ביאור הלכה' איך ממשיך להתפלל.

רק לפי השיטה של ה'נהר שלום' שמובא ב'ביאור הלכה' בס' תקצ"ג שחולק על המ"א, וסובר שלא מתפלל ברכה אחת אם לא יודע את כל השמונה עשרה ברכות, מובן שאלת ה'ביאור הלכה' איך ממשיך להתפלל הרי לא כוון באבות ולא יצא ידי תפילה, אז איך ממשיך להתפלל הרי בלי לצאת ידי תפילה לא מתפללים. אבל המ"ב עצמו בס' תקצ"ג סובר שכן מתפללים גם אם יודעים רק ברכה אחת, אז צריך להבין מה קשה לו איך ממשיך להתפלל בלא כוון באבות.

ו. כמה ראיות מהמשנ"ב שחולק על חידושי הגר"ח בהלכות תפילה

ראיות מהמ"ב שחולק על חידושי הגר"ח

לכאורה יש להוכיח בדעת המ"ב שחלק על חידושו על הגר"ח בספרו, גם בביאורו ברמב"ם וגם בחידוש דין שיוצא מדבריו שיש שם תפילה בלי לכוון.

א. כתב המ"ב [ס' ק"א ס"ק ג'], וז"ל: "ואם הוא משער שאפילו באבות לא יכוון לא יתפלל כלל עד שתתישב דעתו שיהיה יוכל על כל פנים לכוון באבות" עכ"ל. ולפי דברי הגר"ח שיש שם תפילה גם בלי כוונה כלל, אז צריך להתפלל אפילו שלא יכול לכוון כלל.

ב. ב'ביאור הלכה' [ס' ק"א בד"ה והאידנא] כותב, וז"ל: "אבל אם עומד אצל אתה גבור ונזכר שלא כוון באבות, כיון דמצד הדין לא יצא בזה האיך נאמר לו שיברך עוד ברכות שלא יצא בהם אחרי שחסר לו ברכת אבות, וכי מפני שקרוב שלא יכוון נאמר לו שיברך עוד ברכות שבודאי לא יצא בהם כן היה נראה לי וכו'" עכ"ל. ולפי דברי הגר"ח יכול להמשיך תפילתו בגלל שגם בלי כוונה יש חפצא של תפילה. ובדעת המ"ב שאמר שלא ימשיך להתפלל, לכאורה מבואר שלא סובר שיש חפצא של תפילה בלי כוונה.

דברי ה'ביאור הלכה' דלא כהגר"ח

ג. כתב ה'ביאור הלכה' [סי' ק"א בד"ה יכוון באבות] "עין לעיל בס' נ"ג סעיף ה' בהג"ה, דמשמע שם דבדיעבד מהני אם התפלל ש"ץ אף שאינו מבין מה שהוא אומר, ואולי דשם מירי שמבין על כל פנים ברכת אבות, או אפשר דש"ץ עדיף טפי משום דשומע כעונה והוי כאילו השומע אמר בעצמו הברכת אבות והוא מבין באורו. ולפי מה שכתב הפרי מגדים בסימן תר"ץ באשל אברהם סעיף קטן ט' אי אפשר להוציא באופן זה, ועל כרחך כתרוצנו הראשון" עכ"ל. וכוונת ה'ביאור הלכה' מדברי ה'פרי מגדים' שכתב שם, וז"ל: "יראה לי אם היתה כתובה כתב ולשון תרגום וכדומה והקורא אין מבין תרגום וקראה להשומע שמבין לשון תרגום אינו יוצא י"ח השומע, ומהא אמינא לה מירושלמי הביא הר"ן ז"ל ר"פ הקורא ומי שמבין לה"ק לעז ומגילה בלעז וקרא להשומע שמבין לעז אינו יוצא י"ח השומע, דכל שאין מחויב בדבר אין מוציא אחרים י"ח יע"ש. אם כן כ"ש כאן שהקורא אין מבין הלשון אע"פ שידע לקרות הכתב ההוא מ"מ הוא אינו יצא י"ח תו אין מחויב בדבר מקרי" עכ"ל.

מבואר מדבריו שאדם שלא יוצא בקריאה שקורא לעצמו, לדוגמא שכתוב במגילה לשון תרגום והקורא לא מבין לשון תרגום רק יודע לקרא, והשומע מבין לשון תרגום, לא יכול להוציא אחרים אם הוא עצמו לא יכול לצאת בקריאה לעצמו, ונקרא לא מחויב בדבר שלא יכול להוציא אחרים. ולכן ה'ביאור הלכה' כותב, שאם לא כוון באבות אז לא יוצא ידי תפילה, נקרא אינו מחויב בדבר ולא יכול להוציא אחר, אפילו שהאחר כן מכוון, בגלל שאם התפילה של הש"ץ היא לא תפילה לגבי עצמו, לא יכול להועיל להיות תפילה בשביל חברו. ולכאורה לפי דברי הגר"ח שגם תפילה בלי כוונה היא תפילה רק חסר כוונה, אז למה לא יכול להוציא חברו בגוף התפילה והשומע יכוון ויצא. ולא דמי למגילה ששם הקורא לא יוצא בכלל בקריאת המגילה אם לא מבין לשון לעז, אבל בתפילה אפילו שלא כוון יצא ידי תפילה לפי דברי הגר"ח, אז למה שלא יוכל להוציא חברו. לכאורה מבואר דעת המ"ב שהתפילה לא תפילה, בגלל שלא כוון באבות, ולכן דומה למגילה אם לא מבין לעז שקריאת המגילה היא לא קריאה. ע' בזה לעיל אות ב'.

דברי ה'ביאור הלכה' דלא כהגר"ח

ד. ב'ביאור הלכה' [ס' צ"ח בד"ה יתפלל דרך תחנונים וכו'], "מה מאוד צריך האדם להזהר בזה, כי יש כמה פוסקים המצריכים לחזור ולהתפלל מחמת זה הלא המה הב"ח והאליה רבה, וכן מוכח מהבית יוסף. והמאמר מרדכי ומגן גבורים הוכיחו מהרמב"ם פ"ד מה"ת הלכה ט"ז דסבר גם כן הכי. עוד נראה לי פשוט דאפילו

לדעת המאמר מרדכי ומגן גבורים אין לעכובא רק באבות לבד ובשאר ברכות רק לכתחילה, שהלא לדידהו עקר הטעם משום כוונה וכמו שהוכיחו מהרמב"ם, ואם כן בשאר ברכות לא הוי לעכובא דיעבד" עכ"ל. כוונה ה'ביאור הלכה' לומר, שהנה הרמב"ם [בפ"ד הט"ז] כתב, וז"ל: "כיצד היא הכוונה שיפנה לבו מכל המחשבות ויראה עצמו כאילו הוא עומד לפני השכינה. לפיכך צריך ליישב מעט קודם התפילה כדי לכוון את לבו, ואחר כך יתפלל בנחת ותחנונים, ולא יעשה התפילה כמי שהיה נושא משוי משליכו והולך לו" עכ"ל.

ובפרק י' כתב הרמב"ם בהלכה א', וז"ל: "מי שהתפלל ולא כיוון את ליבו יחזור ויתפלל בכוונה, ואם כיוון לבו בברכה ראשונה שוב אינו צריך" עכ"ל. מבואר ברמב"ם שכל העיכוב בכוונה זה רק בברכה ראשונה. אז טען ה'ביאור הלכה' שגם מה שכתב בפרק ד' שצריך שהתפילה תהיה תחנונים וזה מעכב לפי ה'מאמר מרדכי' וה'מגן גבורים', זה רק בברכה ראשונה, שבפרק י' מבאר את מה שכתב בפרק ד' שכוונתו רק על ברכה ראשונה לעיכוב, ולכתחילה בכל התפילה צריך כוונה ודרך תחנונים. וטען בספר 'שעשועי אפרים' [ברכות] שלפי הגר"ח שבפרק ד' מדבר על כוונה אחרת מפרק י' ולא מפרש את דבריו, ובפרק ד' הכוונה היא בכל התפילה בגלל שזה כוונה של עומד לפני המלך שזה מעכב בעצם התפילה, ולכן מעכב בכל התפילה, אז גם מה שכתב דרך תחנונים זה בכל התפילה. ומזה שה'ביאור הלכה' כתב שכל דברי הרמב"ם בפרק ד' זה רק בברכה ראשונה, מבואר שלמד שדברי הרמב"ם בפרק י' שכתב שהכוונה זה רק בברכה ראשונה, זה ביאור לדבריו בפרק ד' ולא כוונה אחרת.

דברי המ"ב בידוע חלק מהברכות שיתפלל

ה. אבל יש להקשות קושיא גדולה, דהנה בשו"ע [סי' תקצ"ג] כתב, "ברכות של ראש השנה ויום הכיפורים מעכבות זו את זו, שאם אינו יודע כולם, לא יאמר מה שיודע מהם אלא לא יאמר כלום" עכ"ל. והמ"ב [ס"ק ב'] כתב, וז"ל: "מעכבות זו את זו. משמע שבשאר ימות השנה אם יודע ברכה אחת יאמרה ואין מעכבות זו את זו, מגן אברהם. ועיין בביאור הלכה שכתבנו דגם להמגן אברהם הוא רק רחמי בעלמא, אבל אינו יוצא כלל בזה. דאפילו רק ברכה אחת מן י"ח אם דלג קיימא לו לעיל בס' קי"ט סעיף ג' דצריך לחזור ולומר כולן כסדר שנתקנו ואם לאו אינו יוצא בזה ידי תפילה, וכל שכן בזה" עכ"ל. וכתב ב'ביאור הלכה' [נד"ה זו את זו], וז"ל: "ולעניות דעתי נראה פשוט כמו שכתבתי בפנים, שגם להמגן אברהם הוא רק רחמי בעלמא, ויוצא בזה על כל פנים מצוות תפילה מן התורה דבבקשה אחת סגי כמו שכתבו הפוסקים. וראית המגן אברהם הוא מלשון הגמרא דקאמר

ברכות של ראש השנה ויום הכפורים, משמע דשאר ימות השנה אין מעכב, ועל כרחך בגווני דכתיבנא "עכ"ל. מבואר מדברי ה'משנה ברורה' שאם יודע רק חלק מברכות שמונה עשרה ולא יודע את כולם, שיתפלל החלק שידוע, ואם אחרי זה יודע גם את שאר הברכות צריך להתפלל שוב את כל שמונה עשרה. בגלל שבהתחלה יצא ידי רחמים בעלמא, אבל לא יצא ידי תיקון חז"ל שצריך להתפלל כל השמונה עשרה ברכות, ואם חסר ברכה אחת לא יצא תיקון חז"ל.

קושיה בסתירת המ"ב

ולפי דברי המ"ב האלו יש להקשות, למה ה'משנה ברורה' בס' ק"א המובא לעיל פוסק, שאם לא יכול לכוון באבות שלא יתפלל, שלפחות יתפלל שאר הברכות, דלא גרע מאחד שלא יודע רק את שאר הברכות שמתפלל אותם. וגם נראה שיכול להתפלל גם ברכת אבות בלי כוונה, שהכוונה רק מעכב בתפילה דרבנן שכך תקנו להתפלל, אבל לצאת ידי רחמים וידי תפילה מדאורייתא יוצא גם בלי כוונה, אז יכול גם להתפלל אבות ושאר ברכות בלי כוונה לפי דבריו בסימן תקצ"ג. וגם יש להקשות מה שואל בס' ק"א, איך מי שלא כוון באבות ממשיך בתפילה, הרי התפילה שלו היא לא תפילה בלי כוונה באבות. ולפי דבריו בס' תקצ"ג אז יכול להמשיך בתפילה, בגלל שלא גרע מאחד שלא יודע רק שאר ברכות ולא אבות שיכול להתפלל.

וגם קשה שה'שער הציון' [סימן תפ"ח בס"ק י"ב] כתב, וז"ל: "או יכתב מקודם יום טוב על הניר שמליל א' חל המועד ואילך יאמרו ותן ברכה, וידבקנו בכתל. והגם שידעתי שיצאו מפקפקים גם על זה, אפילו הכי נראה לי שזה עדיף, משיבואו כמה עשריות אנשים ולפעמים כמה מאות לידי ברכה לבטלה" עכ"ל. מבואר שאם אמר ותן טל ומטר במקום ותן ברכה אז ברכותיו לבטלה, ולפי דברי המ"ב בס' תקצ"ג אז למה ברכותיו לבטלה הרי לא גרע מאם לא היה יודע רק את שאר ברכותיו שיכול להתפלל. אבל את זה אפשר לתרץ שכוונתו על הברכה עצמה שטעה בה ואמר ותן טל ומטר ושינה מהברכה ולכן היא ברכה לבטלה, אבל לא התכוון לשאר שמונה עשרה שאינן ברכה לבטלה.