

פסוקי דזמרה

א.

כשאנו מעיינים בתיאור סדר תפלת הציבור ברמב"ם, תשומת לבנו מופנית לעובדה כי הוא השמיט ממנו אמירת פסוקי דזמרה. עצם דין אמירתם, על פי הסוגיא בשבת קיח, ב, "א"ר יוסי יהא חלקי מגומרי הלל בכל יום וכו' כי קאמרינן בפסוקי דזמרה", הוא מציין, בפ"ז מהלכות תפלה הי"ב, בלשון יחיד: "ושבחו חכמים למי שקורא זמירות מספר תהלים בכל יום ויום מתהלה לדוד עד סוף הספר וכבר נהגו לקרות פסוקים לפנייהם ולאחריהם ותקנו ברכה לפני הזמירות והיא ברוך שאמר וברכה לאחריהם והוא ישתבח ואח"כ מברך על ק"ש וקורא ק"ש". ואמנם קריאתם נכללה בסדר תפלות היחיד להלן בפ"ז הי"ז: "סדר תפלות כך הוא בשחר משכים אדם ומברך ברכות אלו וקורא הזמירות ומברך לפנייהם ולאחריהם וקורא אח"כ שמע וכו'". לעומת זאת, בפ"ט הוא פותח: "סדר תפלות הציבור כך הוא בשחר כל העם יושבים ושליח ציבור יורד לפני התיבה ועומד באמצע העם ומתחיל ואומר קדיש וכו' ואחר כך אומר ברכו וכו'". המשתמע מדבריו כי אין קיום ציבור בסידור שבחים אלה אלא כל אחד מהיחידים אומרם בפני עצמו וחותרם בישתבח וכשמגיעים לברכו מתארגן הציבור ועומד ש"צ ואומר קדיש וברכו. דבר אחד מוכח מזה: כי סידור פסוקי דזמרה לא נקבע בתור הלל, אלא בתור סידור שבחו של מקום על ידי קריאת פסוקים או פרשיות של כתובים. לו היתה קריאת פסוקי דזמרה קיימת בתורת הלל, בחלות שם מצות שבח והודאה, היא היתה נתפסת אף בציבור - וכמו הלל המצרי, שאף על פי שיחיד קורא אותו במתכונת תקנתו, מכל מקום יש בו גם קיום אמירה בציבור, ובחלות מיוחדת של שבח והודאה על ידם. וכן מדויק גם מלשונו שציטטנו לעיל: "ושבחו חכמים למי שקורא זמירות מספר תהלים בכל יום ויום".

בזה שונה קריאת פסוקי דזמרה בכל יום מהלל דחג, הנאמר לא בתורת כתובים כי אם בתורת הלל. אמנם נוסחתו זהה עם הטופס שבספר תהלים, אולם אמירתו מהווה חלות שם בפני עצמו בתורת שבח לבורא עולם. ראיה לדבר, דברי הגמרא, בשבת שם, כי האומר הלל בכל יום הרי הוא מחרף ומגדף. הדבר פשוט (וכן פסקו כל הפוסקים), כי אם ההלל נקרא כקריאה

בכתובים אין שום איסור כרוך בכך, דרך כשקורא בכל יום בתורת הלל ושבת, כמו שאנו עושים ביו"ט, הרי הוא בכלל מחרף ומגדף. עוד ניתן להוכיח כך ממה ששנינו (סוכה לח, א), "מקום שנהגו לכפול יכפול", וכן ממה שמבואר שם בגמרא (לח, ב), "מצוה לענות ראשי פרקים הוא אומר אנא ה' הושיעה נא והן אומרים אנא ה' הושיעה נא וכו'". בקריאה אין מקום לתקנות כאלו כלל וכלל, דצריך לקרוא כמו שכתוב, לא לכפול ולא לענות. ברם פסוקי דזמרה, כמו שהדגשנו למעלה, אינם נאמרים בתורת הלל בפני עצמו אלא בתור קריאה בכתובים, ולכן אין להם זיקה מיוחדת לציבור, ואם יבא השואל ויטעון, הלא גם בקריאת כתובים איכא קיום מיוחד של ציבור, וכדמוכח משיטת הגר"א על פי הברייתא במסכת סופרים, כי מברכים על חמש מגילות, התשובה פשוטה. קיום קריאת כתובים בציבור תלוי בתקנת קריאת מגילה שלמה, אבל לא בקריאת פסוקים. לכן, על רות, קהלת ושיר השירים מברכים על קריאת מגילה בציבור; ברם קריאת פסוקי דזמרה אינה כלולה בתקנה זו - ולכן באמת נתקנו לפניהם ולאחריהם ברכות אחרות.

לפיכך, סידור שבחים אלה נקרא פסוקי דזמרה ולא פרשיות דזמרה, חרף העובדה כי מתהלה לדוד עד כל הנשמה אנו מצטטים פרקים שלמים מתהלים, וכמו כן הקטע מהודו עד ואמר כל העם אמן הוא פרק שלם מדברי הימים. והיינו מפני שאינם נאמרים בתורת פרשיות, כי אם בתורת פסוקים. בזה נתבטא ההבדל בין הלל לקריאה בכתובים או בתורה. בהלל נאמר דין של פרשיות, וכמו בשירת הלויים במקדש, שהיו מזמרים פרקים שלמים. הפרק הוא היחידה הבסיסית של שירה; ולכן הזי"ו ל"ך, גם בשבתות היו מחלקים לפרקים, שאע"פ שאינם פרשיות בהלכות צורת ס"ת, מהווים יחידות נפרדות בהלכות קריאה, וכדמוכח ממה דקיימא לן (ר"ה לא, א), "כדרך שחלוקים כאן כך חלוקין בביהכ"נ". לכאורה קשה להבין מדוע חילקו סדר קריאת התורה בפרשת האזינו כסידור שירת הלויים במקדש על מוספי שבת. אמנם התשובה ברורה. בחילוק הפרשה לשבעה חלקים במקדש נאמר דין הפסק פרשיות. הזי"ו ל"ך מציינים לא רק שיעורי שירה במקדש, כי אם שיעורי פרשיות בקריאה, ואם מפסיקים בהן עוברים על כל פרשה דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן². לעומת זאת, אנו בכוונה קוראים לסידור שבחים בשחרית "פסוקי דזמרה" כדי להדגיש כי קיום האמירה זהה עם קריאת פתובים, דבקריאה הלכה של פסוקים נאמרה ולא

1 עיין "ביאורי הגר"א", או"ח, סי' ת"צ ס"ט.

2 עיין ברכות יב. ב.

של פרשיות. משום הכי הזכיר הרמב"ם³ המנהג להוסיף פסוקים של פרשיות שונות כדי להפגין שאין אנו מברכים את ההלל כי אם עסוקים בקריאת כתובים. בביאור קיום, מבנה, ותוכן פסוקי דזמרה, נראה דהנה ישנם שני יסודות מוצקים ביהדות, יסודות אשר במשקל ראשון נראים כסותרים זה את זה בבחינת שני כתובים המכחישים הדדית, אך אשר, כפי שנתבאר בהרחבה במקום אחר⁴, שניהם אמיתיים ומוצאים את הדם בתהלות ישראל. יסוד אחד אומר: "הללויה הללו עבדי ה' הללו את שם ה', יהי שם ה' מבורך וגו'" - במלים אחרות, ישנה מצות אמירת הלל ושבח לבורא עולם על נפלאותיו וחסדו הגדול, והיא אף תואמת את אופיו ורצונו של האדם, אשר הוא מטבעו מכיר טובה ורוצה לבטא את מחשבותיו ורגשותיו כלפי קודשא בריך הוא בשיר וזמרה, אף אם אינו מסוגל לספר כל שבחו. יסוד שני אומר: "מי ימלל גבורות ה' ישמיע כל תהלתו" - אי אפשר לספר גבורות וחסדי הקב"ה, שבכל יום ובכל עת ובכל שעה. אדרבה, "לך דמיה תהלה", כי כל סידור דברי שבח למלך מלכי המלכים על ידי אדם חלש אונים שוכן בתי חומר הוא בגדר הנמנע והבלתי מובן⁵. שני היסודות מתבטאים בפסוק השני של שירת הים: "אשירה לה" - אני מוכרח להודות ולהלל לקב"ה על נפלאותיו שעשה עמנו; אף על פי, "כי גאה גאה" - שהוא רם ונישא על כל שיר ושבח. נעים זמירות ישראל מצהיר (דה"א כט, יג), "ועתה א-לקינו מודים אנחנו לך ומהללים לשם תפארתך", ואלו הלוויים, בהנחיית נחמיה (נחמיה ט, ה) קובעים כי שוכן עד נישא "ומרום על כל ברכה ותהלה". אמנם שני הפכים בנושא אחד; אבל שני הניגודים מבטאים אמת אחת שלמה ומשוכללת. האדם חייב לברך את קונו ולהללו, אך הוא גם מנוע מאמירת דברי הלל ושבח.

כיצד כלכלה ההלכה את הסתירה הזאת? ההלכה אמרה, כי שבת והלל מותרים ונחוצים באחד משני מקומות: א) כשאמירתם מהווה מצוה בפני עצמה או נובעת ממצוה אחרת כמו בחנוכה או ביום טוב שמצות שמחה או פרסומי ניסא מחייבות סידור שבחו של מקום בהלל⁶. יש והקפידה תורה ודרשה מן האדם שיכלכל מעשהו בהתאם ליסוד הראשון, "הללו עבדי ה', יהי שם ה' מבורך מעתה ועד עולם", ושיפנה עורף ליסוד השני; ואז זכותו וחובתו בהחלט לסדר דברי ריצוי על פי רצון הקדוש ברוך הוא. לגבי מצב כזה נאמרו כל הפסוקים המעודדים את האדם לשבח ולהודות ולפאר. ב) לקרוא דברי שבח

3 עיין פ"ז מהלכות תפלה הי"ג.

4 עיין להלן, עמ' עח-פב.

5 עיין מגילה יח, א וברכות לג, ב.

6 עיין בהשגות הרמב"ן על "ספר המצות להרמב"ם", לקראת סוף שורש א'.

והודאה של הקב"ה כקורא בתורה, שאז המתיר של סדור דברי ריצוי הוא מצות תלמוד תורה. מה לומד קורא ההלל? דרכי הקב"ה ופעולותיו. הנביאים והכתובים מלמדים אותנו תורה שלמה: דרכי השם, אשר אנו מצווים ללמוד כדי ללכת בהן ולהידמות לו. אין נביא רשאי לחדש דבר בעניני הלכה; ברם, הוא הוזמן והוסמך על ידי הקב"ה לגלות לעמו ולהורות לו פעולות הבורא אשר אותן ישתדל האדם לחקות.

שני סוגי קריאות אלו אנו מוצאים בהלל ובפסוקי דזמרה. הלל נאמר משום שחובתנו כך היא, והחיוב החל על הגברא מתיר הרצאת שבח הקב"ה ואנו מודיעים על חובה זו ועל כוונתנו להלל על ידי אמירת הברכה, ברכת המצוה. בפסוקי דזמרה, לעומת זאת, פעולתנו מתבטאת בקריאת הכתובים ומחייבה העיקרי הוא לימוד תורה והבנה ועיון בדבר הקב"ה כדי שעל ידי כן נשכיל לדעת איך לחיות ולפעול. לכן אין ברכת מצוה נפרדת על קריאה זו כי הלא אין אנו מברכים על התורה כל פעם שאנו לומדים. הברכה היא בבחינת הצהרה לגבי מה שאנו עומדים לעשות. בהצהרה זו אנו גם נוקבים בשם דוד: "ובשירי דוד עבדך נהללך ה' א-לקינו בשבחות ובזמירות נגדלך ונשבחך ונפארך ונזכיר שמך ונמליכך". לכאורה בוקעת ועולה שאלה פשוטה: מדוע לא נברך גם בהלל, "לקרוא את ההלל משירי דוד עבדך"? ברם התירוץ ברור. בהלל עצם הקיום מתבטא באמירת פרקים הללו, לא בתורת כתובים ושירי דוד, כי אם בתורת הלל בפני עצמו. אמנם פרקי הלל הם פרקי תהלים, אבל קיום קריאתם אינו זהה עם קריאת כתובים. נוסח ההלל והכתובים אחד הוא, אך הפעולות שונות. ברם בברכה שלפני פסוקי דזמרה, שכל קיומם תלוי בקריאת ספר תהלים, אנו קובעים בפירוש ואומרים, כי אנו נהלל אותו בשירי דוד עבדך, כלומר לא על ידי קריאה מסוימת של הלל, כי אם על ידי קריאת כתובים שיש בהם דברי ריצוי, שנוסחו על ידי נעים זמירות ישראל.

גם בנוגע לברכה שלאחריהם, כשאנו משווים ברכת יהללך אחרי הלל וברכת ישתבח אנו מוצאים הבדל משמעותי, המשתקף בכמה שינויים: (א) חתימת יהללך היא, "מלך מהלל בתשבחות"; של ישתבח, "מלך גדול בתשבחות". (ב) חתימת יהללך היא קצרה, ברם בחתימת ישתבח אנו מאריכים ואומרים, "א-ל ההודאות אדון הנפלאות הבוחר בשירי זמרה מלך א-ל חי העולמים". (ג) ביהללך אנו אומרים, "כי לך טוב להודות ולשמך נאה לזמר", ומשתמשים בפעלים - כלומר, טוב לנו להודות ולזמר לשמך; בישתבח אנו אומרים, "כי לך נאה ה' א-לקינו שיר ושבחה הלל וזמרה, עוז וממשלה נצח גדולה וגבורה תהלה ותפארת, קדושה ומלכות, ברכות והודאות מעתה ועד עולם", ומתייחסים בתואר כלפי הקב"ה. (ד) בישתבח אנו מזכירים א-להותו ומלכותו פעמיים: "א-ל מלך

בתשבחות, א-ל ההודאות וכו' מלך א-ל חי העולמים". (ה) ביהללך אנו משתמשים בפעל של הלל, "יהללך", ובברכה של פסוקי דזמרה אנו מכניסים את ההתפעל, "ישתבח שמך לעד מלכנו".

כדי לעמוד על משמעות ההבדלים האלה ולהבין תוכן ישתבח עלינו לשים לב לדברי ריצוי עובר לברכה זו בשבתות ובימים טובים : "ובמקהלות רבבות עמך בית ישראל ברנה יתפאר שמך מלכנו בכל דור ודור שכן חובת כל היצורים לפניך ה' א-לקינו וא-לקי אבותינו להודות להלל לשבח לפאר לרומם להדר לברך לעלה ולקלס על כל דברי שירות ותשבחות דוד בן ישי עבדך משיחך". כלומר, חובתנו לשבחך לא רק בפרקים אלה ולא אפילו בספר תהלים כולו אלא הרבה מעבר לזה. אין האדם יכול לצאת ידי חובתו בסידור שבחו של מקום. היה, אם כן, מקום לומר שעדיף שלא להתחיל כלל, שכן, "מי ימלל גבורות ה' ישמיע כל תהלתו" ו"לך דמיה תהלה". ואמנם נימה זו מורגשת ב"נשמת": "אלו פיננו מלא שירה כים ולשוננו רנה כהמון גליו ושפתותינו שבח כמרחבי רקיע ועינינו מאירות כשמש וכירח וידינו פרושות כנשרי שמים ורגלינו קלות כאילות אין אנו מספיקים להודות לך ה' א-לקינו וא-לקי אבותינו על אחת מאלף אלפי אלפים ורבי רבבות פעמים הטובות שעשית עם אבותינו וכו'". כלומר, אין תועלת בנסיונו להודות לך, כי איך יפאר ילוד אשה ויושב חשך וצלמות את א-לקי מרום? ואפילו אם נסדר כל ספר תהלות דוד בן ישי לא יספיק אף להודות לך על חלק אחד מאלף אלפי אלפים. המסקנה המתבקשת, אם כן, הינה - ובנוסף ספרד, הברכה אמנם פותחת, "ובכן" - "ישתבח שמך לעד מלכנו". השבח נובע מעצמך, אתה הוא יושב תהלה כי לך, ה', נאה שיר ושבחה - כלומר, השיר שלך הוא וגם השבח לך הוא, וכנוסח פזמון "האדרת והאמונה": "השיר והשבח לחי עולמים", שניתן להבינו לא רק שאלו מגיעים לקב"ה אלא שייכים לו. הכל לך - "הלל וזמרה עוז וממשלה נצח גדולה וגבורה תהלה ותפארת קדושה ומלכות". המברך מונה מדות התגלות הקב"ה, דרכי פעולותיו שאנו מצווים להלך בהן - ומצהיר לבורא עולם שהכל שלך ומידך נתנו. אינך זקוק לדברינו ולתהלותינו, שהרי אתה א-ל בשמים ובארץ, נסתר ונעלם מן הכל ("א-ל מסתתר בשפירי חביון"), והכל לך. לנו אין נאה לשבח, כי אין אנו יכולים להוציא את אשר אנו רוצים להביע, אלא לך, ה' א-לקינו, נאה הכל, וכל התשבחות נובעות מעצמותך ובשמך אנו חותמים, "מלך גדול בתשבחות", המלך שהוא למעלה (גדול = אין סוף) אפילו בשעה שהוא מהולל בתשבחות; "א-ל ההודאות", א-ל מסתתר בשפירי חביון שההודאות הן שלו; "אדון הנפלאות" - אתה הוא שבכל זאת, בטובו ובחסדו הגדול, בחר בשירי זמרה והתיר את אמירתם לנו כדי שנלמד איך לחיות ואיך להתנהג;

"מלך", המזדקק אלינו כמלך לעמו (אין מלך בלא עם); אבל, בעיקר "א-ל חי העולמים", הנעלם ונסתר מכל.

במלה אחת, בפסוקי דזמרה, אחרי שסדרנו שבחותיו של הקב"ה ועסקנו בריצוי דברים, אנו עומדים ומצהירים, כי כל עמלנו לשוא. המשימה מעבר ליכלתנו, ושמו של הקב"ה ישתבח ויתפאר מעצמו. פותחים אנו ביסוד "הללו עבדי ה'", ומסיימים ביסוד "לך דמיה תהלה".

בהלל, מאידך, אנו פותחים ביסוד הראשון ואף חותמים בו. לקראת סיום אנו אומרים: "יהללוך ה' א-לקינו כל מעשיך וחסידך צדיקים עושי רצונך וכל עמך בית ישראל ברנה יודו ויברכו וכו'". סידרנו שבחך והודינו לך על נפלאותיך ונמשיך לעשות זאת כפי שנצטוינו על ידי תורתך להודות לך ולשבחך, "כי לך טוב להודות ולשמך נאה לזמר" - כלומר, לנו נאה לשבחך ולברך את שמך, כי כן נצטוינו. ואנו חותמים, "מלך מהלל בתשבחות", שהוא מקבל את ריצוינו בנחת ובאהבה והוא מהולל על ידי ריצוי שבחים וזמרה. היות ואנו משבחים בגלל המצוה ומסתמכים עליה, אין צורך לעמוד על בעיית השבח. אך מאידך גם לא ניתן להרחיבו, ואפילו לא להוסיף משאר דברי שירות ותשבחות דוד. התורה וההלכה קבעו גבולות, ואסור לחצות אותם. למצוה, ולטופס המצוה, תכלה וקצבה, וזהו שבחו של מקום, שנהללו על פי דין אך שלא נוסיף על המצוה מאומה. ברם בפסוקי דזמרה, שורש אמירת השבח ומתירה הוא תלמוד תורה, העיון במדות הקב"ה כדי להדמות לו וללכת בדרכיו. אם כן, אין שיעור לאמירה זו.

ושמא יבא השואל ויקשה, איך אנו אומרים "מלך מהלל בתשבחות" בסיום הלל, וכי יכול מלך מלכי המלכים להתעלות על ידי סידור שבחו על ידי בשר ודם? תשובתנו, על פי השקפת היהדות, הינה כי אמנם כן; כך גזר רצונו. וכי אין אנו נותנים לקב"ה כתר מלוכה בראש השנה? זאת בקשת הקב"ה מאתנו שנמליך אותו עלינו. בשר ודם נותן כתר מלכות לעתיק יומין - פרדוקס גדול יש כאן, אבל למרות זאת, כך קבעה היהדות מסמרים להלכה⁷.

ב.

על פי שיטת הרמב"ם דאין חלות ציבור מתייחסת לפסוקי דזמרה, היחידים יכולים לאומרם, כל אחד ואחד בפני עצמו, ואחר כך כולם מתקבצים לברכו, ברכות שמע ותפלה. לפי שיטה זו, ענין הקדיש לכאורה צריך עיון. לפום ריהטא, הוא בא להפסיק בין פסוקי דזמרה לברכות שמע. ברם, אם הפסוקים

7 עיין להלן, עמ' פד-פה.

נאמרו ביחידות מבצבצת ועולה השאלה: למה אומר ש"צ קדיש? כנראה דשיטת הרמב"ם היא, כי מחייב וייעוד הקדיש אינו ההפסק בין פסוקי דזמרה וברכות שמע אלא אמירת ברכו והתחלת ברכות שמע. ועיין ב"סדר תפלות כל השנה" הרמב"ם בסוף ספר אהבה, שלפני שהביא נוסח הקדיש קבע: "שליח ציבור אומר קדיש לעולם קודם כל תפלה ואחר כל תפלה וכו'", ובאמת תלה אמירת הקדיש לפני התפלה בסידור שבחים מעין קריאת אשרי וכיוצא בו.

ובביאור הדברים, נראה להסביר על פי דברי התוספות בברכות (מט, ב, ד"ה אמר) ביחס לטיעונו של רבי עקיבא, נגד שיטת רבי יוסי הגלילי, ד"לפי רוב הקהל הם מברכים שנאמר במקהלות ברכו א-להים ה' ממקור ישראל": "מה מצינו בבית הכנסת אחד מרובים ואחד מועטים אומר ברכו את ה'", שמשום כך, מעבר לעשרה אין לשנות נוסח ברכת הזימון לפי גודל הקהל. והעירו התוספות: "משמע דרבי יוסי הגלילי מודה בבית הכנסת מדקאמר מה מצינו כלומר שאתה מודה לי ומאי שנא דפליגי בברכת המזון ומודה בבית הכנסת וי"ל דודאי לא חלקו בין עשרה למאה בתפלה דאלו נכנסים ואלו יוצאים ולא אדעתיה דש"צ אבל בברכת המזון שהן קבועין ומעורבין שם יחד אין לטעות בזה שאין יוצאין עד לאחר ברכת המזון". תמצית דבריהם היא, כי בביהכ"נ אין דבר המצרף יותר מעשרה, וממילא אי אפשר לדבר על מקהלות, כי אינם מתמזגים לחטיבה אחידה הגדולה מעשרה. ברם בברכת המזון הסעודה מצרפת אותם, כי ישנה הלכה מיוחדת של הסיבה הקובעת ומאחדת את כל המסובים לחבורה אחת, כי הלא אי אפשר לאחד לברך ברכה לפניה לכולם בלא קבע⁸; ממילא, משתנה גם נוסח הזימון על פי גודל החבורה לרבי יוסי הגלילי, מכיון שהיא מצטרפת בסעודה עצמה, והמברך אף צריך להזמין את החבורה כולה לברך ברכת המזון, "נברך שאכלנו משלו", וכך מצטרפים כל המסובים לחבורה אחת. לאור סברה זו, נראה כי גם בנוגע לעשרה בעינן דבר המצרף, ואף בבית הכנסת, כי בלי גורם כזה אינם מצטרפים לעשרה. אלא שצריך לברר, מהו הדבר המצרף? ונראה, כי כל פעולה הדורשת ציבור מאחדת את היחידים לחטיבה אחת של ציבור. ברם פעולה שנעשית בין ביחיד ובין בציבור, אע"פ שיש בה קיום מיוחד של ציבור, אין בכחה לחדש חלות שם ציבור, דמי יאמר שהיא מתקיימת בתורת ציבור, אולי יחידים מבצעים אותה כיחידים ואין מימד ציבור מוכח מתוך התפלה. העובדה כי הם מקובצים במקום אחד, אינה משמשת כקובע והוכחה ברורים. לכן, קודם התפלה, מוכרח הציבור להתקבץ כיחידה אחת, באמצעות גורם מצרף. התפלה עצמה אינה יכולה לאחד את הציבור לגוף

אחד, מכיון והיא נאמרת גם ביחיד. אמנם ודאי ישנה חלות מיוחדת של תפלת הציבור, ברם אין העמידה לתפלה מעידה בהכרח על התהוות הציבור. לכן צריכים אנו לאמירת קדיש שהוא דבר שבקדושה, שאינו נתפס כלל ביחיד, ונאמר רק באופי קידוש שם שמים על ידי הציבור, ואמירה זו יוצרת את דיוקן הציבור וכל חלות שמו. לכן בשחרית, שאי אפשר לאמר קדיש בין קריאת שמע לתפלה בגלל דין סמיכת גאולה לתפלה, אומרים קדיש לפני ברכו; ואלו בערבית, שמפסיקים לקדיש, אין אומרים אותו קודם ברכו.

אך עדיין יש כאן מקום עיון, דהנה, לפני התפלה מלבד הקדיש, אנו אומרים ברכו. אם כן, למה הכניסו קדיש בתור מצרף, ומדוע לא יתהווה הציבור על ידי אמירת ברכו? אמנם התירוץ פשוט. לאמיתו של דבר, עיקרו של ברכו בא בתור חלק אינטגרלי של ברכות שמע והוא מגופן של ברכות אלו. ראייה לדבר, שיטת רש"י⁹ כי כשתובע ש"צ מן הקהל לברך, מתחייבת לא רק עניית ברוך ה' המבורך לעולם ועד, אלא גם אמירת ברכה ראשונה (אם כי לגביה, נראה שכפורס על שמע אחד מברך לכולם). ברם, אין ההזמנה לברך מתייחסת לברכות שמנה עשרה. אין לברכו שום שייכות לתפלה, משום שתפלה היא חפצא מסויים של רחמים ואינו משתעבד לתביעת ברכו. ולא עוד אלא שבכלל, ברכה אחת בתפלה לא מעלה ולא מורידה, ובזה שאני תפלה מברכות שמע, שבהן ברכה אחת מהווה חטיבה מיוחדת, וכדחזינן מהא דשקלינן וטרינן¹⁰ אם הן מעכבות זו את זו.

ביחס לקדיש, המצב שונה לחלוטין. קדיש וברכו המה שני חפצים של דברים שבקדושה. ברכו - והוא הדין, לקדושה שבשמנה עשרה - הוא דבר שבקדושה בתורת שבח לבורא עולם. אנו מברכים בו את הקב"ה, על פי היסוד הראשון דלעיל, כי יש לנו להודות ולהלל את ה', והוא מקבל את תשבחותינו באהבה ובחמלה, כפי שהוא מקבל קדושת המלאכים. ברם בקדיש אין אנו אומרים שאנו מגדלים ומקדשים את הקב"ה, כמו שאנו אומרים בקדושה של שמנה עשרה, אלא שיתגדל ויתקדש מעצמו, ויתברך וישתבח ויתפאר ויתרומם ויתנשא ויתהדר ויתעלה. כל דברי הקדיש מושרשים ביסוד השני, ד"לך דמיה תהלה", ובאמצעותו אנו אומרים לקב"ה כי אין אנו רשאים להוציא אף הגה אחד של הלל ושבח, אך אנו מתפללים לך, כי שמך הקדוש יתגדל ויתקדש על פי הכתוב, "והתגדלתי והתקדשתי ונודעתי לעיני גוים רבים". לאמיתו של

9 עיין בדבריו, מגילה כג, ב. כך גם פסק המחבר, או"ח סי' ס"ט ס"א.

10 עיין ברכות יב, א ובירושלמי ברכות פ"ב ה"א. יש לציין דאפילו אם נאמר שברכות מעכבות זו את זו, היינו שכולן מעכבות לגבי קיום ק"ש וברכותיה, אך בכל אופן אין ברכה שנאמרה בפני עצמה נחשבת לברכה לבטלה.

דבר, הקדיש הוא הדבר שבקדושה היחידה המבוסס על יסוד "לך דמיה תהלה", ו"מי ימלל גבורות ה'", ושתוכו רצוף תפלה, לא שבח והלל. לכן חלוק הוא מברכו; ובכן, אם כי ברכו מחדש הציבור הדרוש לקריאת שמע וברכותיה, אינו מועיל לחידוש שם ציבור ביחס לתפלה, ולגביה הקדיש הוא המחדש, מפני שהוא עצמו תפלה. אשר לפיכך באמת נראה דלדעת הרמב"ם תפלה מחייבת אמירת קדיש לפנייה ולאחריה, בו היא פותחת ובו היא מסתיימת. לכן, בערבית אנו מתחילים בברכו כדי ליצור ציבור לק"ש וברכותיה - שאף לגביהן יש קיום מיוחד של קבלת עול מלכות שמים בציבור, וכמו שכתב הרמב"ם, פ"ח מהלכות תפלה ה"ד: "וכיצד היא תפלת הציבור יהיה אחד מתפלל בקול רם והכל שומעים וכו' וכן לא יהיה אחד מברך ברכת שמע והכל שומעים ועונין אחריו אמן אלא בעשרה" - ואומרים קדיש לפני שמנה עשרה, כדי לחדש גוש של ציבור לתפלה. בשחרית, שאי אפשר להפסיק בין גאולה לתפלה, גם הקדיש נאמר לפני ברכות שמע, ברם חלותו מצטרפת להתהוות ציבור לתפלה.

ג.

רמב"ם, פ"ט מהלכות תפלה ה"א: "בשחר כל העם יושבים ושליח ציבור יורד לפני התיבה ועומד באמצע העם ומתחיל ואומר קדיש וכל העם עונים אמן יהא וכו'". יש להבין מדוע צריך הש"צ לעמוד באמצע העם לדעת הרמב"ם? ונראה כי הלכה זו מובנת על פי דברי הרמב"ם בפ"א מהלכות תפלה ה"ב - ד': "ובונין בו היכל שמניחין בו ספר תורה ובונין היכל זה ברוח שמתפללין כנגדו באותה העיר כדי שיהיו פניהם אל מול ההיכל כשיעמדו לתפלה וכו' וכשמעמידין התיבה שיש בה ספר תורה מעמידין אותה באמצע ואחורי התיבה כלפי ההיכל ופניה כלפי העם כיצד העם יושבים בבתי כנסיות הזקנים יושבין ופניהם כלפי העם ואחוריהם כלפי ההיכל וכל העם וכו' עד שיהיו פני כל העם כלפי הקודש וכלפי הזקנים וכלפי התיבה ובעת ששליח ציבור עומד לתפלה עומד בארץ לפני התיבה ופניו לפני הקודש כשאר העם". עיין ב"כסף משנה" על אתר, שפירש שהתיבה המוזכרת ברמב"ם איננה ארון הקודש אלא "בימת עץ קטנה שעליה מעמידין הס"ת בעת קריאת התורה". אך דבריו קשים מאד, ואין ספק בדבר, כי התיבה היא ארון הקודש, וכמבואר בלשון הרמב"ם: "התיבה שיש בה ספר תורה". ראה לדבר, הסוגיא במגילה (כו, ב): "אמר רבא האי תיבותא דאירפט מיעבדה תיבה זוטרת שרי כורסיא אסור". מבואר כי קדושת ארון גדולה מקדושת השולחן, ויעויין שם (ולעיל בסוגיא) ברש"י שפירש שכורסיא היינו "בימה של עץ" שדרך כלל "פורס מפה עליו ואחר כך נותן ספר תורה עליו". הרי מפורש כי קדושת ארון חמורה משל שלחן - וזאת לכאורה, אף על פי ששניהם משמשים מקום ס"ת, מפאת השוני

באורך ואופי שהות הספר: הוא נמצא בתיבה דרך קבע ועל השלחן רק בשעת הקריאה. ובכן, התיבה שעליה מדבר אף הרמב"ם (פי"א מהלכות תפלה הי"ד) לגבי מעלין בקודש, היא, ללא ספק, זו שס"ת מונח בה תמיד; והוא הדין גם כאן. ולא עוד, אלא שניתן להבין כך מדברי הרמב"ם שציטטנו, מיניה וביה. אם אין ס"ת בתיבה, מה מקום הש"צ אצלה בשעת התפלה, הלא אינה אלא ארגז עץ? כמו כן, עיין ברמב"ם, הלכות תעניות פ"ד ה"א, שהעתיק דברי המשנה (תענית טו, א) שמוציאין את התיבה לרחובה של עיר ונותנין אפר מקלה בראשה, אלא שבמקום לשון המשנה, "ונותנין אפר מקלה על גבי התיבה", כתב: "ונותנין אפר מקלה על גבי התיבה ועל גבי ספר תורה". וברור שמדובר בתיבה שיש בה ספר. ועוד יעויין בדבריו, פ"ז מהלכות לולב הכ"ג, לגבי הקפה בלולב: "וכבר נהגו ישראל בכל המקומות להניח התיבה באמצע בית הכנסת ומקיפין אותה בכל יום כדרך שהיו מקיפין את המזבח זכר למקדש". אף כאן, נראה פשוט שמדובר בתיבה שמונח בה ספר תורה. בלעדיו אין תיבה ריקנית מסמלת מזבח כלל, ולמה להקיפו. בקיצור, ברור כי כשהרמב"ם השתמש במונח "תיבה" כוונתו היתה לארון שבו מונחת התורה תדיר.

לאור הבנה זו, נמצא כי לדעת הרמב"ם ישנם שני ארונות בבית הכנסת. לאחד הוא קורא "היכל" או "קודש" והוא, "ברוח שמתפללין כנגדו באותה העיר" - כלומר, כנגד ירושלים. ארון זה כנראה אינו זו ממקומו ואין מוציאין אותו כלל וכלל. שנית, ישנה תיבה, שגם בה ס"ת מונח, הנתונה באמצע ביהכ"נ, אשר כנגדה ש"צ יורד, והיא התיבה שיוצאת לפעמים לרחובה של עיר בתעניות¹¹.

ובביאור הענין נראה, כי ישנם שני קיומים בארון: (א) הוא משלים קדושת בית הכנסת. כמו שבמשכן ובמקדש ארון הברית שהיה בקודש הקדשים השלים קדושת ההיכל, כך ארון בביהכ"נ מהווה קיום מיוחד בצורת ביהכ"נ וקדושתו. ביחס לקיום זה, הרמב"ם דייק וכתב: "ובונין בו היכל שמניחין בו ס"ת וכונין היכל זה ברוח שמתפללין כנגדו באותה העיר". בנין ההיכל והארון הוא מגופו של עיצוב ביהכ"נ. ועיין בהלכות בית הבחירה פ"א ה"ה: "ואלו הן הדברים שהם עיקר בבנין הבית עושין בו קדש וקדש הקדשים ויהיה לפני הקדש מקום אחד והוא הנקרא אולם ושלשתן נקראין היכל". ובכן, הארון שהרמב"ם קוראו היכל או הקודש מקביל לקה"ק, קודש ואולם במקדש. (ב) שנית, ישנה הלכה מיוחדת, אשר מקורה בפרשת מסעות במדבר, "וסביב למשכן יחנו", כי מחנה ישראל יסובב את המשכן. כן הלכה לדורות בירושלים, שהיא כנגד מחנה

¹¹ עיין מגילה כו, ב דחיבה אינה חוצצת בפני הטומאה בתור כלי עץ העשוי לנחת משום ד"זמנין דמטלטלי ליה כי מנח ספר תורה עלויה והוה ליה מיטלטלא מלא וריקם".

ישראל, שהקיף את המקדש מכל צד. ודין זה גם נאמר לגבי בית הכנסת, מבנהו וצורת הישיבה בו. והרי הרמב"ם בעצמו, לעיל בהלכה בה אנו עוסקים, מקיש בית הכנסת, על פי התוספתא במגילה (פ"ג הי"ד), למסעות שבמדבר, שכן כתב: "ואין פותחין פתחי בית הכנסת אלא במזרח שנאמר והחונים לפני המשכן קדמה". ועיין בדברי רש"י בזבחים קיב, ב בביאור דברי המשנה דבגלגל היו קדשים קלים נאכלים בכל מקום, שפירש: "דכיון שבטלו הדגלים והן היו הולכים בכל הארץ לכבשה ולא היתה חנייתן סביבות המשכן בטלה קדושת מחנה ישראל". הרי שמחנה ישראל נתקדש על ידי חנייתם סביב למשכן, דהיינו סחור סחור לארון הברית. לכן, אף בביהכ"נ צריך שיהא ספר תורה גם באמצע, כי הלא ארון הברית היה במרכז מחנה ישראל.

אלא דיש להבין מדוע, לדעת הרמב"ם, שליח ציבור עומד באמצע, נגד התיבה המוצבת שם, ולא נגד ההיכל, כפי מנהגנו? ועוד, מה ענין ספר תורה לתפלה ולדברים שבקדושה, ומדוע יעמוד ש"צ כנגד ספר תורה בכלל, בין למנהגנו ובין למנהג הרמב"ם?

ונראה, דהנה יעויין בסוגיא בפ"ג דברכות (כא, ב): "מנין שאין היחיד אומר קדושה שנאמר ונקדשתי בתוך בני ישראל כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה מאי משמע וכו' אתיא תוך תוך כתיב הכא ונקדשתי בתוך בני ישראל וכתוב התם הברדלו מתוך העדה הזאת ואתיא עדה עדה דכתיב עד מתי לעדה הרעה הזאת מה להלן עשרה אף כאן עשרה". פירוש הדברים הפשוט והמקובל הוא, דכיון שתלה הכתוב קידוש שמו יתברך בתנאי שיהיה בתוך בני ישראל, ואין אנו יודעים לכמה בני אדם מלת "תוך" מתייחסת - לשלשה, לארבעה, לחמשה, לעשרה או למאה - אנו מחפשים בחומש היכן מופיעה המלה "תוך" בקשר עם מנין מסויים כדי שנוכל לדעת על איזה מספר מישראל חל הביטוי. במהלך דיונה, הגמרא קובעת כי "תוך" מקביל ל"עדה", אלא היות ובפסוק המשמש יסוד להשוואה זו, "הברדלו מתוך העדה הזאת", מדובר בעדת קרח שמנתה מאתים וחמשים איש, היא בוחנת האם המונח "עדה" מופיע ביחס למנין יותר מצומצם, ומוצאת זאת בפרשת המרגלים שהיו רק עשרה. והיות ולא מצאנו שפחות מעשרה ייקראו עדה, היא מסיקה כי המעמד המינימלי הנקרא "תוך בני ישראל", שהוא שווה לעדה, הוא עשרה.

ברם, עיין ברמב"ם, פ"ח מהלכות תפלה ה"ה, שכתב: "ואין אומרים קדיש אלא בעשרה וכו' שכל עשרה מישראל הם הנקראים עדה שנאמר עד מתי לעדה הרעה הזאת והיו עשרה שהרי יצאו יהושע וכלב וכל דבר קדושה לא יהא אלא בתוך העדה מישראל שנאמר ונקדשתי בתוך בני ישראל". הרמב"ם כנראה לא גרס, "אתיא תוך תוך כתיב הכא ונקדשתי בתוך בני ישראל וכתוב

התם הברדלו מתוך העדה הזאת". גירסתו כנראה היתה: "כתיב הכא ונקדשתי בתוך בני ישראל וכתיב התם עד מתי לעדה הרעה הזאת מה התם עשרה אף כאן עשרה". אלא דצריך עיון, איך אנו משווים את הפסוק המדבר על "תוך" עם העוסק במלת "עדה"? כנראה שלדעתו ישנה השוואה מהותית והגיונית בין תוך לעדה; וכן דייק הרמב"ם באמרו, "שכל דבר קדושה לא יהא אלא בתוך העדה מישראל שנאמר ונקדשתי בתוך בני ישראל". אלא שיש לעמוד על טיב זיקה זו.

אמנם נראה שהפירוש פשוט מאד. בעצם גזירת הכתוב של "ונקדשתי בתוך בני ישראל" נאמרה הלכה מסויימת, כי לקידוש שמו הגדול, בין לפי פשוטו של מקרא, על ידי מסירת נפש על קיום מצוותיו כשיעמוד אנס, ר"ל, בין באמירת דבר שבקדושה, בעינן כל ישראל. פירוש "בתוך בני ישראל" - במעמד כל עדת בני ישראל; אין שמו מתקדש אלא כשכל האומה, כלל ישראל במלואו, מקדשו, ורק בנוכחות כולם ביחד יכול להתקיים קידוש שמו יתברך. וזהו שכתב הרמב"ם, "שכל דבר קדושה לא יהא אלא בתוך העדה מישראל שנאמר ונקדשתי בתוך בני ישראל" - כלומר, בתוך האומה בכללותה, ומעין מה שנאמר (במדבר טו, כו), "ונסלח לכל עדת בני ישראל". אולם כיון שמבחינה מעשית, דבר זה בלתי אפשרי לדורות, נקבעה הלכה אחרת: כי חלות שם עדה חלה על כל עשרה מישראל. וזה מה שדייק הרמב"ם וכתב: "שכל עשרה מישראל הם הנקראים עדה". ברם, אין עשרה מהווים חטיבה מסויימת המתירה אמירת דברים שבקדושה מצד עצמה אלא היא באת כח ונציגת כלל ישראל, וכל האומר קדיש וקדושה בעשרה כאלו קידש שמו הגדול במעמד כל האומה, דכל עשרה נקראים עדה בזעיר אנפין המסמלת נוכחות כל קהל עדת ישראל. ונראה שגם לענין קידוש השם, לגביו פסק הרמב"ם (פ"ה מהלכות יסודי התורה ה"ב - ד'), על פי הסוגיא בסנהדרין (עד, ב), דבעינן עשרה לגבי שאר עבירות דלא נאמר בהן יהרג ואל יעבור אלא בפרהסיא, דאינם קובעים בתורת עצמם, אלא שדין בפרהסיא ביסודו נאמר לגבי כלל ישראל כולו, ועשרה רק מייצגים אותו. הרי אותה גזירת הכתוב ד"ונקדשתי" נאמרה בנוגע לקידוש השם ולדבר שבקדושה גם יחד: כל המקדש את השם או מחללו בפני עשרה מישראל כאילו חללו או קדשו בפני כל האומה; כל מקום שישנו מנין עשרה, נוכחת עדת בני ישראל כולה, והדבר שבקדושה מצטרף לכלל ישראל¹².

אם הדברים נראים נכונים ביחס לדבר שבקדושה, לגבי תפלה הם ממש מוכרחים; אלא שכדי לעמוד על כך, עלינו לעיין באופייה וקיומה השרשי.

12 עיין היטב בדברי הרמב"ם בנוגע למצות קידוש השם. ב"ספר המצוות", מ"ע ט.

והנה יעויין בסוגיא במי שמתו (ברכות כא, א), בה חידש ר' יוחנן דין תפלת נדבה - "ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו". בביאור דבריו, נחלקו הראשונים. דהראב"ד (בהשגותיו על הרמב"ם, פ"א מהלכות תפלה ה"ט) כתב: "אני דעת אחרת יש עמי בכל אלה דרכי יוחנן לא אמר הלואי שיתפלל אדם כל היום אלא י"ח שהיא תפלת רחמים ובקשה ושוהה ביניהן כדי שתתחולל דעתו עליו ויתכוין דעתו לבקש רחמים אבל תפלת שבת וי"ט שאינן אלא הודאות לא אמר ר' יוחנן". הרי שלדעתו תפלת נדבה מעוגנת בדין צלותא רחמי נינהו - ומעין דברי הגמרא (ברכות כו, א) לגבי תשלומין: "כיון דצלותא רחמי היא כל אימת דבעי מצלי ואזיל". ברם הרמב"ם שם, בעקבות הרי"ף (פ"ג דברכות, יג, א באלפס) הסביר אחרת: "אם רצה אדם להתפלל כל היום כולו הרשות בידו וכל אותן התפלות שיוסיף כמו מקריב נדבות". לדעתו, תפלת נדבה בנויה על אפשרות הקרבת קרבן נדבה, והיא מקבילה לו. ונראה שאלו ואלו דברי א-להים חיים, דבתפלה ישנם שני קיומים נפרדים, הכלולים שניהם במושג "עבודה שבלב": (א) בקשת רחמים, הנובעת מתודעת התלאה והלאות שבאדם, התחושה כי הוא דל וחלכה, רפה אונים שאינו יכול להושיע את עצמו, לפתור את בעיותיו, או לספק את צרכיו, אם הרוחניים ואם הגשמיים; הידיעה כי אף אם בארמונות מלכים ישכון, חייו תלויים על בלימה. גם דוד מלך ישראל פונה לקב"ה (תהלים קב, א), בבחינת "תפלה לעני כי יעטף ולפני ה' ישפך שיחו. רעיון זה של תוחלת מוחלטת בקב"ה המעורה בהכרה שאם ח"ו לא יבא לעזר האדם, הנה הוא אבוד לנצח, מהווה יסוד אחד בתפלה; והוא מתבטא במלוא עוצמתו באחד מפרקי "שיר המעלות" (תהלים קכג, א - ב): "אליך נשאתי את עיני הישבי בשמים הנה כעיני עבדים אל יד אדוניהם כעיני שפחה אל יד גברתה כן עינינו אל ה' א-לקינו עד שיחננו".

היסוד השני הוא הקרבן. בתפלה יש קיום הקרבה, והמתפלל הוא הבעלים המקריבים את הקרבן. כשר' יהושע בן לוי אמר (ברכות כו, ב) כי "תפלות כנגד תמידין תקנום", הוא לא התכוון רק לציין כי הן תחליף לקרבן אלא לקבוע כי הן כקרבן ממש. ראייה לדבר, ההלכה הקובעת כי לפעמים - למשל, אם היה שכור או הוצרך לנקביו - תפלתו של אדם תועבה¹³. המונח "תועבה" אינו שייך לשאר מצוות. לגביהן אנו אומרים "פסול" או "לא יצא ידי חובתו". רק בקרבנות אנו משתמשים במלה זו; ואבוהון דכולהו, "זבח רשעים תועבה". ואם אנו נתקלים בו אף ביחס לתפלה, אין זה אלא מפני שאף היא מעין קרבן.

ושוב, חיוב ברכת כהנים קשור, במקדש, בעבודה, ובגבולין, בתפלה¹⁴. ואם תשאלוני מה מקריב המתפלל, תשובתך בצידך: את עצמו. עבודה שבלב פירושה לא רק עבודה על ידי ובתוך הלב אלא קרבן הלב. הלב מקריב את עצמו, בבחינת (תהלים קמא, ב), "תכון תפילתי קטרת לפניך משאת כפי מנחת ערב". האדם - גופו, רוחו, נשמתו, כל מה שהוא רוכש ויש לו - שייך לקב"ה, ובתפלתו הוא מחזיר לו את שלו.

שני היסודות האלה מבוארים בריש הלכות תפלה (פ"א ה"ד - ה') ברמב"ם: "וכיון שראה עזרא ובית דינו כך עמדו ותקנו להם שמנה עשרה ברכות על הסדר שלש ראשונות וכו' ואמצעיות יש בהן שאלת כל הדברים שהן כמו אבות לכל חפצי איש ואיש ולצרכי הציבור כולן" - כאן תפלה כרחמים; "וכן תקנו שיהא מנין התפילה כמנין הקרבנות וכו'" - תפלה כהבאת קרבן. שניות זו אף משתקפת בנוסח התפלה עצמה. אנו אומרים, בשמנה עשרה, שתי ברכות זו אחר זו, שבמשקל ראשון, דומות, ויש בהן משום כפילות: "שמע קולנו" ו"רצה ה' א-לקינו בעמך ישראל ובתפלתם". למה באמת נכפלה בקשה זו? התשובה היא כי שמע קולנו חותמת סדר הברכות האמצעיות שהן בקשת רחמים, ואלו רצה הופך את התפלה לקרבן, שכן כל ענין ריצוי שייך לקרבנות; וכל היבט זקוק לבקשה נפרדת על קבלת התפלה.

היוצא מדברינו, כי לדעת הרי"ף והרמב"ם, הסוברים כי תפלת נדבה מקורה באפשרות הקרבת קרבן נדבה, המסקנה המתבקשת היא, כי בשעה שאדם מתפלל תפלת נדבה הרי הוא כאלו מקריב נדבת יחיד, וכשהוא מתפלל תפלת חובה, הרי הוא כמביא קרבן חובת ציבור, דהיינו תמיד, כי הלא כך היתה תקנת אנשי כנסת הגדולה, וכמו שכתב הרמב"ם, "שתי תפלות בכל יום כנגד שני תמידין וכו' וכן התקינו שיהא אדם מתפלל תפלה אחת בלילה שהרי איברי תמיד של בין הערבים מתעכלין והולכין כל הלילה וכו'". ברם לכאורה יש להקשות, איך אפשר ליחיד להקריב קרבן חובה של ציבור, הלא קרבן זה בא רק מתרומת הלשכה על שם כל ישראל? ועוד קשה, איך יכול גם ציבור להתפלל, ואפילו חובה, הלא עשרה מישראל אינם יכולים להביא קרבן תמיד, דרך כל ישראל ביחד הם בעלי הקרבן והמה המביאים; ואם כן, איך אפשר להקביל תפלה כנגד קרבנות?

התשובה ברורה. הרי הסברנו לעיל, ביחס לדבר שבקדושה, כי התחום והמחייב של דברי קדושה אינו הציבור הפיסי של עשרה בני אדם הנמצאים במקום אחד, כי אם חלות שם כלל ישראל המיוצג ע"י ציבור זה. דברי קדושה

14 עיין ירושלמי תענית פ"ד ה"א, וברמב"ם, פי"ד מהלכות תפלה ונשיאת כפים הי"ד. ועיין לקמן עמ' רלא בענין נשיאת כפים.

הנאמרים במקום אחד ע"י ציבור בן עשרה בני אדם נחשבים כאלו יצאו מפי כלל ישראל קול אחד. זוהי ההלכה של "ונקדשתי בתוך בני ישראל"; בכל מקום שישנה עדה מישראל, ישנה עדת בני ישראל כולה. על דרך זו, ניתן לתרץ גם מה שהקשינו לגבי תפלה - אך עם שינוי משמעותי. מה שהסברנו טוב ומספיק ביחס לדברים שבקדושה, דניתן לומר לגבי כולם כי בכל מקום ובכל זמן שנאמרים, מתייחסים לא רק לציבור פלוני שבמקום פלוני אלא לכלל ישראל. ואפילו אם אלף דברי קדושה נאמרים מאלף ציבורים באלף מקומות, אותו המספר נזקף על חשבוננו של כלל ישראל. ברם אם נאמר דבר כזה בתפלה נגיע לידי מסקנות מוזרות ומפליגות - שבכל פעם ופעם שציבור במקום פלוני מתפלל, תפלתו עולה כתפלת כלל ישראל וקרבת תמיד על פי הכתוב, "תכון תפלתי קטרת לפניך משאת כפי מנחת ערב". אם כן, נמצא כי כלל ישראל מביא בכל יום אלף תמידים וכיוצא בהם - דבר שכמובן לא יעלה על הדעת. על כרחנו שלגבי תפלה עלינו לנסח אחרת: כל תפלה ותפלה של ציבורי ישראל, בכל מקומות מושבותיהם, מצטרפת לתפלת ציבור אחת, בה מתלכד כל כלל ישראל, ותפלה יחידה זו מתקבלת כקרבת תמיד אחד ויחיד, שחרית וערבית. בשעה שבנוגע לדברי קדושה היינו יכולים לאמר, כי כל קדושה וקדושה מהווה חפצא מיוחד המתייחס לכלל ישראל, בתפלה אי אפשר להסיק כן. לגביה, צריך להניח כי כל תפלות הציבור השונות מתמזגות לתפלה אחת. "ונקדשתי בתוך בני ישראל" מתקיים על ידי כל ציבור מתפללים לא בתור חטיבה עצמאית אלא כמשתתפים בתפלת הכלל. שלא כבדבר שבקדושה, זיקת כלל ישראל לכל בי עשרה אינו גורם לריבוי תפלות. רק תפלה אחת, המקבילה לקרבן תמיד אחד, בוקעת ועולה מעם ישראל כולו.

ונראה עוד יותר, כי בתפלה גם תפלות היחיד מתקבלות בתוך תפלת הציבור, כי אחרת אי אפשר לתפלת היחיד ליעשות תפלת חובה בתורת קרבן חובה של ציבור. הלא אין היחיד מביא קרבן תמיד, ועל כרחנו להסיק, כי גם תפלת היחיד עולה עם תפלות הציבור וכולן הופכות תפלה אחת של כלל ישראל. לגבי נקודה זו ישנו הבדל יסודי בין תפלת נדבה ותפלת חובה. תפלת נדבה היא תפלת יחיד מתחלתה ועד סופה. היא מקבילה לקרבן יחיד שבא בנדבה ועולה ומתקבלת כתפלת יחיד. ברם תפלת חובה, אע"פ שנערכת ביחידות, עולה לרצון כתפלת ציבור, שהרי כנגד קרבן תמיד נתקנה. במקום קרבן תמיד, ישנה רק תפילה יחידה. בברכת "שמע קולנו", המתייחסת, כאמור, לתפלה כרחמי, אנו אומרים הן שהקב"ה "שומע תפלות ותחנונים", בלשון רבים, והן שהוא "שומע תפלת עמך ישראל ברחמים", ביחס לתפלת הכלל היחידה. אך בברכת רצה, המתייחסת לחלות שם קרבן של תפלה, אנו מזכירים רק תפלה אחת: "רצה ה' א-לקינו

בעמך ישראל ובתפלתם וכו' ואשי ישראל ותפלתם באהבה תקבל ברצון", הכל ביחיד. המייחד את תפלת הציבור הוא העובדה כי לא רק זו שהיא חלה ומתקבלת כתפלת כל ישראל אלא שפעולת התפלה עצמה משותפת. בתוקף גזירת הכתוב ד"ונקדשתי בתוך בני ישראל", על פיה כל קבוצה מעשרה ומעלה מייצגת כלל ישראל כולו, מעשה תפלת עשרה מצטרף לכל האומה, וכל המתפללים ברבים בכל העולם מתמזגים לציבור אחד ונוטלים חלק בתפלה זוהה. עצם החפצא של התפלה היא תפלת הציבור, דהיינו תפלת כל ישראל. אשר לתפלת היחיד, אין הציבור משתתף בה ואין כאן מעשה תפלת הציבור. כלל ישראל משתלב בתפלת עשרה מישראל מכיון שעל פי דין הם מייצגים את קהל עדת ישראל; אך אין שילוב כזה קיים בתפלה ביחידות, הנשארת פעולת יחיד. ברם אין חילוק זה נוגע לריצוי וקבלת התפלה. אף של יחיד מצטרפת לשל רבים, וכקרבן עולה יחד עם כל תפלות ישראל והקב"ה מקבלה כחלק מן התפלה הגדולה של כלל ישראל. לא צירוף פעולה ומעשה כי אם צירוף ריצוי וקבלה יש כאן; ובמישור זה, תפלת היחיד משתלבת ביתר תפלות ישראל, והקב"ה, שהוא שומע תפלת עמו ישראל ברחמים מקבל גם אותה כי "לא בזה ולא שקץ ענות עני", "פנה אל תפלת הערער ולא בזה את תפלתם".

והנה יעויין בסוגיא בשלהי תפלת השחר (ברכות כט, ב), "אמר אביי לעולם לישתף איניש נפשיה בהדי ציבורא". בגמרא שם מובא מאמר זה לענין נוסח תפלת הדרך, שתאמר בלשון רבים. ברם עיין ברמב"ם פ"ח מהלכות תפלה ה"א, שכתב: "תפלת הציבור נשמעת תמיד ואפילו היו בהן חוטאים אין הקב"ה מואס בתפלתן של רבים לפיכך צריך אדם לשתף עצמו עם הציבור". במסגרת דברי הרמב"ם, ברור שלא מדובר בנוסח התפלה; ובכן צריך להבין מה פשר השתתפות זו. אך לאור דברינו נראה שההסבר ברור. המתפלל צריך לכוון שתפלתו תתמזג עם תפלת הציבור, כי בלא מיזוג זה אי אפשר לתפלה להתקבל כקרבן. כמו כן, עיין לעיל (ז, ב): "א"ל רבי יצחק לרב נחמן מ"ט לא אתי מר לבי כנישתא לצלויי אמר ליה לא יכילנא א"ל לכנפי למר עשרה וליצלי אמר ליה טריחא לי מלתא ולימא ליה מר לשלוחא דציבורא בעידנא דמצלי צבורא ליתי ולודעיה למר א"ל מאי כולי האי א"ל דאמר ר' יוחנן משום ר"ש בן יוחי מאי דכתיב ואני תפלתי לך ה' עת רצון אימתי עת רצון בשעה שהצבור מתפללין". גם מכאן מוכח כי קבלת תפלת היחיד וקבלת תפלת הציבור קשורות זו בזו.

על פי יסוד זה, ניתן להבין מה שלכאורה קשה לשיטת הרי"ף והרמב"ם, שצויינו לעיל, שכתבו שאין אדם מתפלל מוסף נדבה משום שאין הציבור מתנדבין מוסף. וכבר הקשו רבים, הרי לדעת הרי"ף אף אין הציבור מתנדב

להביא תמידין, ואף על פי כן מתפלל אדם שחרית או מנחה נדבה כנגד עולת יחיד, ואם כן מאי שנא מוסף. גם כאן נימא שיתפלל תפלת נדבה כמו שהוא מקריב עולת נדבה, ואף שהתפלה תוקנה כנגד קרבן ציבור. לאור דברינו, התשובה ברורה. תפלת נדבה חלוקה במהותה מתפלת חובה, בכך שאינה מצטרפת לתפלת הציבור. כל כולה תפלת היחיד, בפעולתה וגם בריצויה, ומתאפשרת אך ורק מפני שהקב"ה לא רק שומע תפלה כי אם שומע תפלות. אין בה קיום הקרבת תמיד, כי אם קיום הבאת עולת יחיד. אך כל זה אפשרי בתפלות שחרית ומנחה, שבתפלות עצמן אין הקרבן נזכר כלל. מכיון שכך, התפלה יכולה להפוך קרבן יחיד. ברצה אנו אמנם מבקשים שהתפלה תעלה ותקובל כקרבן וכעבודה, ברם אין אנו קובעים מסמרות להלכה בתפלה בנוגע לטיב ואופי הקרבן. ברכת רצה הופכת את התפלה, על פי רוב, לקרבן חובה של ציבור על ידי צירוף, ולפרקים לקרבן יחיד במלואו. אולם בתפלת המוספין, בה אנו מזכירים את טיב הקרבן שאנו מתפללים כנגדו - ולגביה כתבו התוספות (ברכות כו, א ד"ה איבעיא) שאין דין תשלומין נוהג משום ש"לא תיקנו שבע ברכות של מוסף אלא משום ונשלמה פרים שפתינו" - ברכה רצה הופכת את התפלה לקרבן מוסף של ציבור דאי אפשר למוסף ליהפך קרבן יחיד של נדבה, כי כל תוכן התפלה מנוגד לזה¹⁵. לכן פסקו הרמב"ם והרי"ף שאי אפשר לנדב תפלה כזו.

ברם נראה, שחרף הקשר בין תפלת היחיד ותפלת הציבור, די שגם לחלק ביניהן. צירוף תפלות הציבור לפעולה אחת של תפלה המשתייכת לכלל ישראל כקרבן התמיד שהיה בא בשעתו על שם כל ישראל, והשתלבות תפלת היחיד בריצוי התפלה כקרבן עם תפלת הציבור קשורים בשני גורמים נפרדים. תפלת היחיד מתקבלת ברצון ובאהבה בתוך שאר תפלות, אף על פי שלא נערכה בציבור ואין המתפללים באי כוחו של הציבור, משום הלכה מסויימת, והיא הנושא העיקרי של תפלת שלמה (מלכים-א ח, כט): "להיות עיניך פתוחות אל הבית הזה לילה ויום אל המקום אשר אמרת יהיה שמי שם לשמע את התפלה אשר יתפלל עבדך אל המקום הזה ושמעת אל תחנת עבדך ועמך ישראל אשר יתפללו אל המקום הזה". תורף הדברים, ומכאן המסקנה להלכה, כי מקום קבלת תפלות הוא המקדש, וכמבואר בהמשך (שם, מח), "והתפללו אליך דרך

15 עיין ברמב"ם (פ"י מהלכות תפלה ה"ז) שאף על פי שפסק, לפי גירסא אחת (יעויין ב"כסף משנה" שם) שמי שטעה והתפלל של חול בשבת יצא (אם הזכיר של שבת), "אם השלים תפלה של חול על דעת שהוא מוסף חוזר ומתפלל מוסף". ונראה שהוא הדין אם התפלל שחרית של שבת במקום מוסף. והיינו משום שמוסף מהווה חפצא מיוחד של תפלה. אך עיין במה שדייקו התוספות (ברכות כא, ב ד"ה עד) מן הירושלמי שאם התפלל תפלת י"ח נוספת הרי היא במקום מוסף; ואכמ"ל.

ארצם אשר נתתה לאבותם העיר אשר בחרת והבית אשר בנית לשמך". ממילא, כל אדם צריך לכוון את פניו - או, לכל הפחות, את לבו - דרך העיר והבית, כמבואר בברייתא, ברכות ל, א, וברמב"ם, פ"ה מהלכות תפלה ה"ג. ועיין עוד ברמב"ם, פ"א מהלכות תפלה ה"ג, שכתב: "והכל יהיו מתפללין נכח המקדש בכל מקום שיהיה". המשתמע מדבריו, והם אמנם מחודשים למדי, כי חובת כיוון פנים כנגד ירושלים ומקדש קדמה לתקנת אנשי כנסת הגדולה, המתוארת בהמשך, בהלכות ד' - ז', והיא כנראה מהווה חיוב דאורייתא בתפלה. לכאורה צריך עיון, מה טיבה של הלכה זו? אמנם לפי המבואר הכל עולה יפה. בית המקדש הוא מקום ריצוי תפלה וקרבת, וכל תפלה מתקבלת רק דרך העיר והמקדש. מכיון שכן, צירוף תפלות ומיזוגן עם אחרות מתגשמים רק על ידי כיוון התפלה למקום אחד, למקדש שהשכינה שרויה בו. אמנם הרמב"ם¹⁶ פוסק, כי כיוון פנים כנגד ירושלים אינו מעכב, אבל י"ל, כי מכל מקום כיוון הלב מעכב, כי זהו בכלל חובת המתפלל לראות עצמו כאילו עומד לפני השכינה, כמדויק מלשונו בפ"ד ה"ג, שכתב: "סומא ומי שלא יכול לכוון את הרוחות והמהלך בספינה יכוין את לבו כנגד השכינה". במשנה (ברכות כח, ב) נאמר שבמקרים כאלה "יכוין את לבו כנגד בית קדשי הקדשים", אך הרמב"ם כנראה דייק בניסוחו מפני שפירש כי הלכה זו כלולה תחת חובת כיוון כנגד השכינה. כיוון זה הרי מעכב, כמפורש ברמב"ם (פ"ד ה"ז) בהגדרת הכוונה המעכבת: "כיצד היא הכוונה שיפנה את לבו מכל המחשבות ויראה עצמו כאלו הוא עומד לפני השכינה"; ואם כן, יתכן שהוא הדין בכיוון נגד ירושלים ומקדש.

גורם זה הוא המצרף תפלות יחידים לשל רבים והמאפשר ריצויין כקרבת. אולם ביחס לתפלת הציבור, בה מעשה התפלה עצמו מצטרף לכל ישראל, אין כיוון פנים ולב כנגד קדש הקדשים מספיק. כדי שעצם פעולת התפלה תסחוף את הרבים לתוכה ותשלב את כלל ישראל בתפלה זו, יש צורך במצרף מיוחד - והוא ספר תורה.

דהנה יעויין בסוגיא בשלשה שאכלו (ברכות מז, ב), "אמר רב הונא תשעה וארון מצטרפין א"ל רב נחמן וארון גברא הוא אלא אמר רב הונא תשעה נראין כעשרה מצטרפין וכו'". ונראה פשוט כי רב הונא מעולם לא נתכוון לאמר כי מצרפים את הארון לעשרה. מה שרב הונא רצה לאמר הוא, כי הארון, שספר תורה בתוכו, מצרף את התשעה כאן לכלל ישראל, משום שס"ת מצרף נדחי ישראל ופזוריו. ומעניין הדבר, כי מה שרב נחמן דחה בשתי ידיים נתקבל להלכה, לגבי עיבור שנה - כפי שהעירו התוספות על אתר (מח, א ד"ה ולית)

16 עיין פ"ה מהלכות תפילה ה"א וה"ג.

- בברייתא בפרקי דרבי אליעזר (פ"ח): "בשלשה מעברין ר' אליעזר אומר בעשרה שנאמר א-להים נצב בעדת א-ל ואם נתמעטו מביאין ספר תורה ופורשין אותו לפנייהם ונעשין כמין גורן עגולה ויושבין גדול לפי גדלו וקטן לפי קטנו וכו'". והנה אנו אמנם פוסקים כסוגיא דידן דספר תורה אינו יכול לצרף תשעה עם כלל ישראל. ברם נראה שהיסוד הטמון בדברי רב הונא תקף גם לגבי עשרה. מכיון שהם מהווים ציבור, ועליהם נאמרה ההלכה של "ונקדשתי בתוך בני ישראל", מצטרפים הם עם כלל ישראל כדי שתהי תפלת כולם תפלה אחת וקרבת אחד של ציבור, וצירוף זה נעשה על ידי ספר תורה שיש בכחו לחבר את כל האובדים והנדחים לחבורה אחת המציגה לחש תפלה טהורה וזכה¹⁷.

לאור דברינו, מובן כמין חומר למה שלח ציבור מתפלל לפני התיבה שיש בה ספר תורה, ואף למה, לדעת הרמב"ם, הוא יורד דוקא לפני התיבה ולא לפני ההיכל. תפלה בפני ספר תורה מתחייבת מפני שהספר הוא המצרף ציבור זה ומעשה תפלתו לכלל ישראל. על ידי הזיקה אליו, ומפאת ההלכה של "ונקדשתי בתוך בני ישראל", המחדשת, לפי הרמב"ם, כי כל בי עשרה מייצג את עם ישראל כולו, מתקשרת תפלת ציבור זה עם כל ציבור המתפלל בכל אתר ואתר, והן מתמזגות לתפלה אחת לא רק לגבי ריצויה וקבלתה אלא לגבי עצם מעשה והחפצא של התפלה. כמו כן, מובן למה, לדעת הרמב"ם, הש"צ יורד דוקא לפני התיבה ולא לפני ההיכל, אם כי יש ספר תורה בשניהם. שהרי בפרקי דר"א מבואר, כי בשעה שמצטרפין ע"י הס"ת נעשין כמין גורן עגולה - הס"ת באמצע, וכל הנאספים מסבבים אותו. ובביאור הדבר נראה דכיון שס"ת בציבור פועל בתורת מצרף, הרי כל העם נאסף סביב לו כגורן עגולה והוא בתווך. ובכן, הוא הדין בבית הכנסת בתפלת הציבור. וזה מה שכתב הרמב"ם "סדר תפלות הציבור כך הוא, בשחר כל העם יושבים ושליח ציבור יורד לפני התיבה ועומד באמצע העם".

¹⁷ המדובר, כמובן במצרף לכתחילה; בדיעבד, ודאי שאין ספר תורה מעכב. יש להוסיף כי מה שאנו נוהגים כי כשמברכים את החודש מחזיק ש"צ ספר תורה היינו משום כי קביעת ראש חודש תלויה בכלל ישראל, והציבור המכריז כאן אינו פועל בכח עצמו אלא כחלק מקביעות כלל ישראל; ומשום כך ספר תורה הוא המצרף המתאים.