

ספר

רמץ כצבי

חלק א

סימן א

קדושת התפילין

החזקה להאריך ולהרחיב בעניינים אלו של קדושת התפילין ומעלתם. וודאי מתכוון הרמב"ם להורות בדבריו ענין הלכתי, ויש לבאר הדברים.

גם מרן השו"ע (או"ח סימן כה סע' ה) כתב וז"ל: "יכוון בהנחתם שצונו הקב"ה להניח ארבע פרשיות אלו, שיש בהם יחוד שמו ויציאת מצרים, על הזרוע כנגד הלב ועל הראש כנגד המוח, כדי שנזכור ניסים ונפלאות שעשה עמנו שהם מורים על ייחודו, ואשר לו הכוח והממשלה בעליונים ובתחתונים לעשות בהם כרצונו, וישעבד להקב"ה הנשמה שהיא במוח, וגם הלב שהוא עיקר התאוות והמחשבות, ובזה

א.

כתב הרמב"ם (הלכות תפילין פרק ד הלכה כה) וז"ל: "קדושת תפילין קדושתן גדולה היא, שכל זמן שהתפילין בראשו של אדם ועל זרועו, הוא עניו וירא שמים ואינו נמשך בשחוק ובשיחה בטילה, ואינו מהרהר מחשבות רעות, אלא מפנה לבו בדברי האמת והצדק, לפיכך צריך אדם להשתדל להיותן עליו כל היום שמצוותן כך היא, אמרו עליו על רב תלמידו של רבנו הקדוש, שכל ימיו לא ראוהו שהלך ארבע אמות בלא תורה או בלא ציצית או בלא תפילין", ודברים אלו אומרים דרשני, כידוע אין דרכו של הרמב"ם בחיבורו היד

יזכור הבורא וימעיט הנאותיו", וגם דברים אלו אומרים דרשני, שהרי ידוע שאין דרכו של מרן השו"ע בחיבורו להאריך בביאור עניני המצוות וכוונותיהם, וצריך ביאור מה כוונתו.

והנה בהמשך דברי השו"ע שם כתב: "ויניח של יד תחילה ויברך להניח תפילין, ואחר כך יניח של ראש ולא יברך כי אם ברכה אחת לשתייהם", והרמ"א חולק: "וי"א לברך על של ראש על מצוות תפילין אפילו לא הפסיק בינתיים". ומפורש בזה מחלוקת בין המחבר לרמ"א אם מברכים על הנחת תפילין שתי ברכות, ברכה אחת על תפילין של יד וברכה אחת על תפילין של ראש, או שמברכים ברכה אחת על שניהם. ובשו"ע הרב (סימן כה סע' יג) כתב שגם אם תפילין של יד ותפילין של ראש אינם מצוה אחת אלא ב' מצוות שאין מעכבות זו את זו, מ"מ יש לברך על שניהם רק ברכה אחת ולא יפסיק ביניהם, כדי שהברכה תעלה לשניהם. ואמנם דברי הרמ"א תמוהים מאד, מדוע יש לברך שתי ברכות על מצוה אחת.

וביותר תמה הגר"א בהגהותיו על השו"ע (שם ד"ה וי"א) על הרמ"א מדברי התוספתא (ברכות פרק ו) שעל הפרשת תרומות ומעשרות בבת אחת מברך ברכה אחת. ומפורש בזה שאף שהם מצוות חלוקות, מכל מקום כיוון שלא הפסיק ביניהם מברך ברכה אחת. ואם כן יקשה במצות תפילין של יד ומצות תפילין של ראש, גם אם נאמר שהם ב' מצוות חלוקות,

מדוע שלא יהיה די בברכה אחת כשלא הפסיק ביניהם כמו בהפרשת תרו"מ.

ב.

והנה בערוך השולחן (סימן כה סעיפים י-יג) האריך בענין זה, ולאחר שמביא את סיום דברי הרמ"א שפשט המנהג בבני אשכנז שמברכים שתי ברכות "וטוב לומר תמיד אחר הברכה השניה ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד", וזהו כמבואר בשו"ע (או"ח סימן רו) שאם אדם הוציא שם שמים לבטלה יאמר מיד בשכמל"ו. כתב על כך הערוך השולחן: "ואינו מובן כלל, דממה נפשך אם הדבר מרופה בידינו דלכן יאמר בשכמל"ו, למה לנו לברך שתיים. נברך אחת כדין כל ספק ברכות. ואם הדבר ברור בידינו, א"כ למה לנו לומר בשכמל"ו".

ומוסיף: "ובפשוטו נוכל לומר דבני אשכנז פסיקא להו דצריך שני ברכות ורק רבינו הרמ"א רפיא בידו ולכן פסק כן, ולפי זה מי שלבו נוקפו יכול לברך ברכה אחת". ומסיק ערוך השולחן: "ולענ"ד נראה, דאמירת בשכמל"ו אינו מטעם ספק ברכה, אלא מטעם אחר וכו', ולכן נ"ל דברכת על מצוות תפילין היא ברכת הודאה, בהיות מצוה זו הקשר הגדול שמקשר את ישראל לאביהם שבשמים, לזה אנו מברכים ברכת הודאה, להודות להש"י על הטוב הזה, ובהיות שעיקר הקשר הוא בפסוק "שמע ישראל" לכן אנו אומרים בשכמל"ו, כמו שיעקב אבינו ענה כן בעת שהשבטים אמרו "שמע ישראל" כדאיתא

בפסחים (נו, א). וראיה לזה מלשון תפילין עצמה שכתב הטור לשון פלילה שהן אות ועדות לכל רואינו שהשכינה שורה עלינו וכו' עכ"ל, וזהו פירושו דעל מצות תפילין, כלומר על מה שהשי"ת התחבר אלינו אנו נותנים לו יתברך שבח והודיה על זה.

ולמדנו מדבריו שסברת פסק הרמ"א שיש לברך שתי ברכות על הנחת תפילין היא בגלל שיש כאן שתי סוגי ברכות: הברכה הראשונה שמברכים "להניח תפילין" על הנחת תפילין של יד, היא ברכת המצוות. והברכה השנייה שמברכים על הנחת תפילין של ראש "על מצוות תפילין", היא ברכת הודאה.

ולפי זה מיושבת קושיית הגר"א מדבריו התוספתא לגבי הפרשת תרו"מ, שהרי שם לא שייך לברך את שתי סוגי הברכות כמו כאן בתפילין, ולכן בתרו"מ מברך רק ברכה אחת, משום שרק בתפילין מצאנו שהתחדש שמלבד ברכת המצוות יש גם דין של ברכת הודאה, משא"כ בתרומה שיש רק הגדר הרגיל של ברכת המצוות.

אולם עדיין יש לבאר מהו גדר זה של "ברכת ההודאה" שמברכים על תפילין של ראש, ומדוע נתייחדה ברכת ההודאה דוקא על תפילין של ראש ולא על תפילין של יד.

וביותר יש לעיין בדברי ערוך השלחן, דהנה כעין תפילין שיש ב' ברכות [לפי הדעות הנ"ל], כן במצות מילה ישנם ב' ברכות: ומלבד ברכת "על המילה"

שנתקנה על עיקר המצוה, תיקנו חז"ל ברכת "להכניסו בבריתו של אברהם אבינו". וגם בזה נתקשו הראשונים (עי' בתוס' פסחים ז, א ד"ה בלבער) מה ענינה של ברכת "להכניסו", ומדוע צריכים ברכה נוספת על הברכה הראשונה "על המילה".

ובערוך השלחן (יורה דעה סימן רסה סע' ד) מביא קושיה זו: "יש מהקדמונים ששאלו ברכה זו מה טיבה והיכן מצינו שתי ברכות על מצוה אחת". והביא את תירוץ הב"ח: "ויש שכתב שאין זה ברכת המצוה אלא ברכת הודאה שמודה ומשבח להקב"ה על שציוונו על המילה". אך תמה עליו ערוך השלחן: "אבל לזה אינו מספיק, וכי היכן מצינו ברכת מצוה וברכת הודאה על דבר אחד". וממשיך: "ויש שכתב דכמו שמצינו בתפילין שני ברכות, אחד על ראש המצוה ואחד על סופו כמו כן כאן אחד על המילה ואחד לגמר המצוה והיא הפריעה, ואין זה דמיון כלל לתפילין של יד ושל ראש שני מצוות הם משא"כ מילה ופריעה מצוה אחת היא".

ולכאורה דבריו תמוהים מאד, והרי כתב מפורש בהלכות תפילין שברכת "על מצות תפילין" היא ברכת הודאה, ואם כן היאך כותב לתמוה על דברי הב"ח "היכן מצינו ברכת מצוה וברכת הודאה על דבר אחד", הלוא אדרבה לפי דבריו בהלכות תפילין אתי שפיר לומר כן גם לגבי ברכת "להכניסו" שהיא ברכת הודאה [והדבר תמוה בכפליים, שהרי בתוך

כדי דיבור מזכיר ערוך השולחן את שתי הברכות בתפילין]. ודברים צריכים עיון רב.

ג.

לכן נראה לומר בביאור הענין על פי דברי הגרי"ד סולובייצ'יק.

בספר רשימות שיעורים על מסכת סוכה (לט, א) הקשה הגרי"ד על דברי הראשונים והכרעת הרמ"א להלכה שמברך על הנחת תפילין שתי ברכות: "ולכאורה יפלא למה יברך פעמיים על מצוה אחת". וביאר: "ונתן לומר שברכת "להניח" היא ברכת מצוה פשוטה על מעשה ההנחה, אולם ברכת "על מצות תפילין" שייכת לקדושת התפילין ולמשמעותן לגברא שלובש תפילין בראשו, כמו שכותב הרמב"ם בסוף הלכות תפילין, "קדושת תפילין קדושתן גדולה היא שכל זמן שהתפילין בראשו של אדם ועל זרועו הוא עניו וירא שמים וכו'".

וביתר הרחבה מבוארים הדברים בספרו שיעורים לזכר אבא מארי ז"ל (עמוד קסא והלאה), וכך כתב: "ישנם שני קיומים במצוות תפילין. א. קיום פעולה של מעשה הנחה שהיא מצוה כמו לולב ושופר. ב. קיום בגברא עצמו שיהא מעוטר בתפילין. לגברא שאינו מעוטר בתפילין חסר משהו, והוא נקרא קרקפתא דלא מנח תפילין, המוגדר בגמרא בר"ה (יז, א) כפושע ישראל בגופו. לכן סובר רבינו תם (תוס' ברכות ס, ב ד"ה אשר) שמברכים שתי ברכות על תפילה של ראש, להניח ועל

מצוות תפילין באם סח. קיום הנחה כשלעצמו מקביל לשאר מצוות מעשיות ואינו מחייב אלא ברכה אחת, לפיכך על תפילה של יד מברכים רק להניח תפילין, שכן אין בה אלא קיום מעשה ההנחה. הקיום השני של הכתרת הגברא מוגבל לתפילין של ראש, הוא נובע מגזירת הכתוב (דברים כח, י) ד"וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך", וכדנניא (מנחות לה, ב) "ר"א הגדול אומר אלו תפילין שבראש". ולא לחינם היה הרא"ש מצמיד ברכת עוטר ישראל בתפילה להנחת תפילין שבראש כיוון שמהות מצות תפילין של ראש היא הכתרת הגברא, מי שאינו מניח תפילין של יד אינו נקרא דרעא דלא מנח תפילין. לפיכך על של יד מברך אחת ואילו על של ראש שתיים, אחת על הפעולה עצמה, ואחת על הכתרת הגברא".

ומתבאר בדבריו שבמצות תפילין התחדש, שמלבד מעשה המצוה יש בתפילין ענין מיוחד של קדושת התפילין, וענין זה שייך לגברא שצריך שיהיה מעוטר בתפילין - ועליו תיקנו ברכה מיוחדת "על מצות תפילין", דהיינו מצות תפילין שיש בה את הענין המיוחד של קדושת התפילין. וברכה זו נתקנה דוקא על הנחת תפילין של ראש משום ש"שם ה' נקרא עליך - אלו תפילין שבראש".

ואמר הגרי"ד שיש למצוא סימוכין ליסוד הדברים ממש"כ התוספות בברכות (ס, ב ד"ה אשר) וז"ל: "לכן פירש ר"ת דעל של ראש היא גמר מצוה ועיקר דיש בה ד' בתים ושי"ן ומברך על מצות",

עכ"ל. ומשמע שמעלה מיוחדת יש דוקא בתפילין של ראש, והיינו כי ענין הכתרת הגברא בקדושת התפילין הוא על ידי תפילין של ראש [נאמנם דין הגרי"ד שלפי דבריו יוצא שהמניח תפילין של יד בלבד בלי תפילין של ראש, אין בזה ליצור חלות הכתרת הגברא בקדושת תפילין, ונפק"מ שאין כל מעלה ומצוה יתירה אם ילך כל היום מעוטר רק בתפילין של יד, ורק בתפילין של ראש שמכתירים את האדם בקדושת תפילין יש מעלה להתעטר בהם כל היום].

ובזה מבאר הגרי"ד ז"ל את אריכות דברי הרמב"ם בענין הכוונה בהנחת תפילין, וכפי שתמהנו לעיל שדברים אלו אומרים דרשני, שהרי אין זה דרכו של הרמב"ם להרחיב בעניינים אלו של קדושת התפילין ומעלתם, ולפי המבואר, יסוד הלכתי זה ביקש הרמב"ם ללמדנו בדבריו, וכפי שרמז הגרי"ד בקצרה בדבריו ב"רשימות שיעורים" במה שכתב "וברכת על מצות תפילין שייכת לקדושת התפילין ולמשמעותן לגברא שלובש תפילין בראשו, כמו שכותב הרמב"ם בסוף הלכות תפילין קדושת תפילין קדושתן גדולה". ובהרחבה בשיעורים לזכר אבא מארי, וכך כתב: "לו מצות תפילין היתה מצומצמת למעשה מצווה, באמת לא היתה מוגדרת כמצוה תמידית, וניתן היה לקיימה במלואה על ידי פעולת הנחה חד פעמית, שורש היותה מצוה תמידית הוא הקיום השני בתפילין של ראש, דהיינו קידוש הגברא על ידי עיטורו בתפילין, הרמב"ם התכוון להסביר

מימד זה וכו'. לכן קישר הרמב"ם חובת תפילין התמידית עם השפעתם על רוח האדם, והעובדה שכל עוד הם עליו, הוא עניו וירא שמים וכו' והם מסבבים שינוי גמור באישיותו ובקדושתו, יסוד החובה להיות האדם מעוטר תמיד בתפילין, היא התרוממותו והתקדשותו על ידן, במילה אחת: תפילין מקדשות את האדם, ולכן הם נוהגות תמיד".

ד.

ומצאתי את יסוד דברי הגרי"ד מבואר כבר בספר ברכת שמואל להגאון רבי ברוך בער על מסכת קידושין (סימן כ) שהביא בשם הגר"ח מבריסק ביאור לדברי התוס' רי"ד (ריש פ"ב דקידושין) מדוע לא מועיל שליחות על מצות הנחת תפילין, וכתב התוס' רי"ד שהטעם הוא בגלל שלא מועיל שליחות על מצוה שבגופו.

וכתב רבי ברוך בער: "והביאור הוא, דהנה יש שני מיני מצוות, דמצות תפילין וסוכה, המצוה הוא החפצא מה שהגוף יושב בסוכה ומה שיש הנחת תפילין בגופו, ולא דין מעשה של ההנחה והשיבה, משא"כ בשחיטת הפסח, דהמצוה היא לא מה שידיו נוגעות בהסימנים בחפצא, אלא דין מעשה שחיטה, ושליחות לא שייך רק אם ליכא דין בחפצא של החתיכת סימנים בידיו, אלא שיעשה השחיטה, בזה שייכה שליחות, משא"כ היכא דהדין בחפצא הוא כמו תפילין מצה וסוכה, דהדין הוא דחפצא

בנו"כ ובמשנה ברורה הטעם לכך]. ולפי המבואר מובן טעמם של בני מערבא, כיון שבשעת חליצת התפילין הרי אז כביכול מורידים את הקדושה מהגברא שלבש אותם, ולכן מברכים ברכה, שהיא בעצם ברכת הודאה על הקדושה שהיתה עלינו בעת שהיו התפילין עלינו.

וגם מבואר לפי יסוד זה שבתפילין יש ענין של הכתרת הגברא בקדושת תפילין, מדוע מצינו שדין חינוך של קטן בתפילין שונה משאר המצוות, כמו שמובא בגמרא (סוכה דף מב, א) שיעור "היודע לשמור תפיליו", ואילו בכל המצוות שיעור הזמן שהקטן מגיע לדין חינוך נקבע לפי יכולת הקטן לבצע את מעשה המצוה, וכשיודע לנענע חייב בלולב וכיו"ב.

ולפי המבואר שבתפילין יש ענין נוסף של קדושת הגברא המוכתר בתפילין, הדברים מבוארים, ולכן אין השיעור נקבע רק ביחס ליכולת לבצע את מעשה המצוה, אלא גם ביחס להבנתו של הקטן שעומד על משמעות קדושת התפילין וסגולתם, שכן ללא הכרה זו אינו מוכתר בקדושה שהתפילין משפיע על הגברא. ואכן כך נוהגים, שתפילין מתחיל הקטן להניח רק כחודש לפני הבר מצוה ולא כאשר כבר יודע לקיים את מעשה המצוה.

וכן ביאר הגרי"ד לפי יסוד הדברים את גדר פטור לילה מתפילין, הנלמד בגמרא (מנחות לו, ב) מהכתוב (שמות יג, י) "ושמרת את החקה הזאת למועדה מימים ימימה", ואמר הגרי"ד שדין "ושמרת" היינו

של הישיבת גופו בסוכה הוא המצוה, וכן גבי תפילין, לא דמעשה ההנחה ומעשה הישיבה הוי המצוה, אלא חפצא של הנחת תפילין על גופו, וכן מצה וסוכה, בזה לא שייך שליחות שיהיה שלוחו, שנאמר שע"י ישיבת שלוחו הוי כמו ישיבת המשלח".

הרי לנו מפורש בדברי רבי ברוך בער שענין הנחת תפילין אינו רק מעשה המצוה של הנחת התפילין, אלא יש דין בחפצא, דין של "הנחת תפילין על גופו", והיינו כמו שנתבאר בהרחבה בדברי הגרי"ד, שבתפילין יש מלבד מעשה מצוה דין קדושה שמוכתר בה על ידי הנחת תפילין.

וגיסי ר' חיים פינק שיחי' ציין שכעין דברים אלו כתב בקצות החשן (סי' קפב ס"ק א) בביאור דברי התוס' רי"ד (הנ"ל ברפ"ב דקידושין) מדוע אין דין שליחות בהנחת תפילין, וז"ל: "בפסח וקידושין וגירושין כאילו הבעל עצמו נתן קידושין או גירושין אבל בתפילין כשהשליח מניח התפילין, הנחה זו שהיא עשיה חשיב כאילו המשלח עשה הנחה זו, אבל אכתי לא הניח התפילין על ראשו אלא על ראש שלוחו דאין גוף השליח כגוף המשלח כיון דבמידי דממילא לא שייך מינוי שליחות".

ה.

לפי מהלך זה ביאר הגרי"ד את טעמם של בני מערבא המובא בגמרא (נדה נא, ב) שהיו מברכים בעת שחלצו את התפילין "לשמור חוקיו" [אמנם בשו"ע או"ח סימן כ"ט פסק דלא מברכים, עי"ש

שמירת קדושת תפילין, וכשנמנעט לילה פירושו שהתורה גזרה שמאחר שלילה הוא זמן שינה לכל, לכן הופקעה ממצות שמירת קדושת תפילין, ומאחר ואי אפשר לקיים שמירה אין מצות הנחת תפילין, משום שכל מצות ההנחה אינה רק המעשה אלא ענין שמירת הקדושה וכשאינן שמירה אין כל חיוב הנחה.

[ובענין] זה הוסיף תלמידו של הגרי"ד, הרב אלחנן אשר הכהן אדלר (מובא בספר בית יוסף שאול, תשנ"ד, חוברת ד' עמ' 184) "סיפר הגרי"ד, שכשהיה פעם בבית החולים ולא היה באפשרותו להניח תפילין בעצמו, והוצרך לבקש מבתו שתחי' שתניח את התפילין עליו, ונסתפק אז הגרי"ד אם נאות לו לברך כנוסח הרגיל "להניח תפילין", מאחר שאין הוא מניחם בעצמו, והכריע אז לברך "על מצות תפילין", שברכה זו מוסבת על הויית התפילין, שהוא ענין נפרד ממעשה ההנחה", עכ"ד. ובהגה שם כותב: "והעירני הגר"צ שכטר שליט"א, שבשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סימן טו) דן ג"כ במקרה הנ"ל, והכריע ששפיר יוכל לברך "להניח תפילין" אע"פ שאינו מניחם בעצמו, והוא שלא בדברי הגרי"ד הנ"ל. ואמנם גם אם דברי הגרי"ד אינם להלכה, אולם בדבריו מבואר שעיקר מצות התפילין הוא ענין קדושת הגברא המוכתר בתפילין".

ועוד הוסיף הגרי"ד לבאר לפי יסוד זה, שמצות תפילין נובעת בעיקרה ממצות תלמוד תורה, כמדויק מדברי

המכילתא (פרשת בא) שהעוסק בתורה פטור מן התפילין, כנדרש מהכתוב (שמות יג, ט) "למען תהיה תורת ה' בפיך", שהמניח תפילין כאילו קורא בתורה, וכל הקורא בתורה פטור מן התפילין. ופירושו תלמידי רבנו יונה בשלהי פ"ב דברכות (ט, ב בדפי הרי"ף) וז"ל: "ואע"פ שמצות תפילין יש בה מעשה והיה נראה שאינה נדחית מפני הלימוד, אפילו הכי במכילתא אמרינן שמי שעוסק בתורה פטור מן התפילין, ואמרינן התם דטעמא דמלתא משום דבתפילין כתוב למען תהיה תורת ה' פיך, וכיון שטעם התפילין מפני התורה והוא עוסק בתורה כל היום, זהו במקום תפילין".

ולפי האמור שבתפילין יש שני חלקים: מעשה המצוה של הנחת התפילין, וענין קדושת התפילין שצריך שיהיה על הגברא, הדברים מבוארים להפליא, שכן גם בתלמוד תורה מצאנו שני חלקים: א. החיוב ללמוד תורה ולהרבות בידיעתה. ב. החיוב להיות מוכתר בדברי תורה. ונתקנו על כך שתי ברכות התורה: "לעסוק בדברי תורה", על החלק הראשון, פעולת הלימוד. וברכת "והערב נא" על החלק השני, השפעת דברי התורה עלינו שימתקו בפינו ונזכה על ידם להזדככות הנפש.

ואומר הגרי"ד, שיוצא לפי זה שהמקור לדברי הרמב"ם שבתפילין ישנם שני עניינים אלו הוא מדברי המכילתא שמצות תפילין נובעת ממצות תלמוד תורה, ובמצות תלמוד תורה יש גם כן שני חלקים אלו.

ו.

לפי דברי הגר"ד יתכן לבאר מדוע מקדים הרמב"ם את הדין של תפילין של ראש לדין תפילין של יד.

בהקדמה להלכות תפילין ומזוזה וספר תורה כתב הרמב"ם: "יש בכללן חמש מצות עשה וזהו פרטן: א. להיות תפילין על הראש. ב. לקשרם על היד". הרי שמנה הרמב"ם מצות הנחת תפילין של ראש קודם לתפילין של יד. וכך נהג הרמב"ם לאחר מכן בריש פ"ב בכתיבת הפרשיות מתחיל "כיצד כותבין את תפילין של ראש" ואחר כך כתב "ושל יד כותבין". ולהלן בפ"ג לגבי עשיית הבתים ולענין סידור הפרשיות, מקדים של ראש לשל יד. וגם בפ"ד מהלכות תפילין, כאשר מבאר הרמב"ם את דיני הברכות על הנחת תפילין, כתב: "וכיצד מברכין, על של ראש מברך אשר קדשנו במצותיו וצונו על מצות תפילין, ועל של יד מברך אשר קדשנו במצותיו וצונו להניח תפילין".

וכן מבואר בשערי תשובה (או"ח סימן כה, סוף ס"ק א) בשם שו"ת דבר משה שמי שאין ידו משגת לקנות תש"י ותש"ר, יקנה תפילין של ראש תחילה. וגם בענין כתיבת תפילין הביא הבאר היטב (סימן לב ס"ק ג) בשם האר"י ז"ל בספר הכוונות לכתוב של ראש קודם [אך בב"י שם סובר דבעי כסדרן, ולכן יש לכתוב של יד קודם ואח"כ של ראש]. ובפירוש "השם אורחותיו" להגר"ח קנייבסקי שליט"א על

מסכתות קטנות (מסכת תפילין אות כח) הביא מהמבואר בחז"ל במקומות רבים שהזכירו תפילין של ראש לפני תפילין של יד. וכל זה צריך ביאור וטעם מדוע קודמים תפילין של ראש לתפילין של יד.

ובפשטות הביאור, כיון שבתפילין של ראש יש ארבע פרשיות, משא"כ תפילין של יד שיש בהן רק פרשה אחת, ולכן לתפילין של ראש יש חשיבות יותר מתפילין של יד, ומשום כך הם קודמים לתפילין של יד.

אכן לפי דברי הגר"ד המסביר שפעולת הכתרת האדם בקדושת התפילין הוא על ידי התפילין של ראש, וכמו שנתבאר שלכן על תפילין של ראש תיקנו לברך ברכה מיוחדת "על מצות תפילין", על הקדושה שמביאים התפילין לאדם, מבואר היטב מדוע קודמים תפילין של ראש לתפילין של יד, כי מחוץ לעצם פעולה של הנחת התפילין יש בתפילין של ראש הוספת קדושה על האדם, וזה אינו בתפילין של יד.

ויש להוסיף בהטעמת הדברים על פי המבואר בדברי הרמב"ם (הקדמה להלכות תפילין) במה שכתב שהמצוות הם: "להיות תפילין על הראש ולקשרם על היד", שיש חילוק ביסוד דין הנחת תפילין של יד לשל ראש, שבתפילין של יד גדר המצוה הוא מעשה הקשירה, לעומת תפילין של ראש שגדר המצוה הוא שיהיו מונחים על הראש. ולפי דברי הגר"ד הדברים מדוקדקים ומבוארים, וזהו אכן תוכן

החילוק בהגדרת מצות תפילין של יד ושל ראש, וכמו שנתבאר חילוק זה גם במטבע הברכות, שעל של יד מברכים "להניח", כי גדר מצותם הוא מעשה המצוה, הקשירה. לעומת תפילין של ראש שגדרם הוא הכתרת הגברא בקדושת התפילין, ולכן גדר מצותם "שיהיו מונחים על הראש".

ז.

לאור המבואר בענין קדושת התפילין ביאר הגר"ד מדוע תיקנו שתי ברכות על ברית המילה, וכפי שכבר הזכרנו לעיל תמהו הקדמונים מדוע תיקנו שתי ברכות על מצוה אחת.

וכמו כן יש להבין מדוע חילקו את הברכות באופן שברכת "על המילה" אומר המוהל, וברכת "להכניסו בבריתו של אברהם אבינו" אומר אבי הבן. ועוד יש לבאר, מדוע במילת גרים תקנו רק ברכה אחת: "אשר קדשנו במצותיו וצונו למול את הגרים ולהטיף ממנו דם ברית", (עי' רמב"ם הלכות מילה פרק ג הלכה ד).

וביאר הגר"ד, שכעין תפילין שהברכה הראשונה היא על עיקר מעשה המצוה, והברכה השניה נתקנה עבור חלות הקדושה שיש על הגברא שנוצרה על ידי התפילין בראשו. כמו כן בברית מילה, כיון שמעתה נחתם הילד באות ברית קודש, ונעשה "בן ברית", כנגד זה תיקנו חכמים ברכה נוספת של "להכניסו" מלבד הברכה "על המילה" שיהא על מעשה המילה.

ובקובץ מסורה (כסלו תשנ"ב, עמוד ט-י) מובא בשם הגר"ד ז"ל, שביאר לפי זה מדוע את ברכת "להכניסו" מברך רק האב ולא המוהל שמברך את הברכה הראשונה "על המילה", וז"ל: "ונראה לבאר דבמילה המצוה היא מעשה המילה, והמוהל שעושה את מעשה המצוה הוא המברך, משא"כ במצות הברית, המצוה היא החלות של כניסה לברית, ואין המילה אלא היכי תמצא לחלות זו, שבאמת אין בו מעשה מצוה כלל, אלא שמתקיים הוא בשב ואל תעשה. ומשו"ה האב המקיים המצוה מברך, שאין בהכנסה לברית שום מעשה מצוה שנאמר שרק העושה את מעשה המצוה עליו לברך". כלומר, ברכת "להכניסו" מבטאת את ענין הקדושה שחלה על הילד הנימול על ידי מעשה המצוה, ולכן דוקא האב מברך ברכה זו על הקדושה שחלה על בנו".

ולכן במילת גרים, מכיון שכל מטרת מילת הגר היא להכניסו לברית, כלשון הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה (ריש פרק י"ג) "בג' דברים נכנסו ישראל לברית, במילה בטבילה ובקרבן", הרי שמילת גרים אינה אלא בתורת מעשה הכנסה לברית, ומשום כך אין כאן שני חיובים נפרדים של מעשה מילה וההכנסה לברית, אלא רק חיוב הכנסה לברית ולכן מברכים רק ברכה אחת ותו לא.

ואכן לפי המבואר אפשר להסביר מנהגם של ישראל שהאב הולך מעוטרת בתפילין בשעה שמכניס את בנו לבריתו

"טעם זה [שמעלין בקודש] הוא בליקוטי מהרי"ל (סי' כ' ה"ג ציצית), ובנימוקי יוסף (דף יא, ב) כתב הטעם דציצית קודם, דשקולה כנגד כל המצוות, ועוד דהוא תדיר דנוהג גם בשבת ויו"ט".

והקשה הגאון בעל הנודע ביהודה בהגהות דגול מרבבה: "משמעות הדברים לפי שהתפילין יש בהם קדושה יותר מציצית, לכך מקדים הציצית לפי שמעלין בקודש. והדבר תמוה דאדרבא, משום קדושתו היה להקדימו, ומשנה מפורשת בפרק כל התדיר כל המקודש מחבירו קודם את חבירו", ואם כן לכאורה היה צריך התפילין להיות קודם.

והנה הביאור הלכה (ריש סימן כה ד"ה שמעלין) כתב: "שמעלין בקודש, על האדם קאי, שצריך לילך מדרגה לדרגה ולהתעלות בקדושה". וביאר הגרצ"פ פרנק ז"ל בספרו הר צבי (או"ח ח"א סימן כ): "דבר גדול דיבר [הביאור הלכה]. דיש שני סוגי מצוות, יש מצווה שהיא לא נעשית על גוף האדם, והמצווה היא רק פעולה מעשית, וכשמזדמן לו לעשות שתי פעולות, שכל אחת היא פעולה מיוחדת בזה אחר זה, לא ביחד, בזה נאמר כלל המשנה דכל המקודש מחבירו קודם את חבירו. משא"כ מצווה שנעשית בגופו, שהגוף מלוכש בה והוא צריך להתלבש בשניהם גם יחד, על זה אמרו "מעלין בקודש". והיינו דברי הביאור הלכה שאומר "מעלין בקודש על האדם קאי", פירוש דמצווה הנעשית על גוף האדם, שהוא צריך להתקדש בשתי מצוות אלו ולהיות מעוטף בשניהם, האדם

של אברהם אבינו, שהרי יש ענין עמוק משותף בין מצות מילה ומצות תפילין, ענין הגברא המתקדש על ידי מעשה המצווה.

וכיסוד דברי הגרי"ד שברכת "להכניסו" איננה רק על מצות המילה אלא במובן רחב יותר מבואר גם בשו"ת רעק"א (מהדורא קמא סימן מב) שהביא את דברי הלבוש (יו"ד סי' רסה) שכתב "דיש מתמיהין למה יברך האב "להכניסו" הא המוהל שלוחו, ושלוחו של אדם כמותו, וכיון שהמוהל מברך על המילה מה צורך לאב לברך "להכניסו" הרי המילה היא בריתו של אאע"ה. ויש מפרשים דברכת "להכניסו" אינה כלל על המילה רק האב משבח ומברך לה' שמיום ההוא והלאה מוטל עליו עוד מצוות אחרות הנגזרות אחר המילה, והם, שמצווה לפדותו אם הוא בכור וללמדו תורה ולהשיאו אשה". ומתבאר לפי תירוץ זה שברכת "להכניסו" היא לאו דווקא להכניס "בברית" על חיובו במילה דווקא אלא גם על החיובים הנוספין שיש לאב כאב. ואמנם גם לפי תירוץ זה מבואר היטב מדוע אין לברך ברכת "להכניסו" במילת גרים, כי אין הברכה במובן זה שייכת בגרים.

ח.

לפי יסוד הדברים, נראה לבאר הלכות נוספות בענין תפילין.

בשו"ע (או"ח סימן כה סע' א) אחר שלבש טלית מצויין יניח תפילין שמעלין בקודש". ובהגהות הגרע"א כתב:

צריך לילך מדרגא לדרגא ולהתעלות בקידוש גופו, כי מתחילה הוא רק מכסה עצמו בכיסוי של מצוה, ועל ידי התפילין הוא מקשר את עצמו בקשר היחוד והקדושה, וזה ברור בכוונתו של הביאור הלכה אלא שקיצר כאן מאד".

כלומר, הכלל שכל המקודש מחברו קודם נאמר רק ביחס למצוה עצמה, אבל כאשר מדברים על האדם האדם צריך להתעלות דרגה אחר דרגה, ולכן ציצית קודמת. ומסיים הגרצ"פ: "וכן דרך עבודת האדם, שהוא עצמו צריך לילך ממטה למעלה ולהיות תמיד עולה במעלות בעבודת הבורא ית'. ומעתה דברי הביאור הלכה מדוקדקין מאד, שמקדים "מעלין בקודש על האדם קאי", והאדם צריך להגביה את עצמו ממטה למעלה, ולכן נדחה כאן הכלל דכל המקודש מחברו קודם את חברו, דסדר עבודת האדם עצמו הוא, להיות עולה תמיד במעלות עבודת הקודש ולהתחיל באיתערותא דלתתא כדי לזכות באיתערותא דלעילא", עכ"ד.

ולפי המבואר לעיל בביאור ענין הקדושה שהנחת התפילין משרה על גוף האדם, וכמו שנתבאר הדבר בלשון הרמב"ם שזה גורם שיהיה האדם "עניו וירא שמים ואינו נמשך בשחוק ובשיחה בטילה ואינו מהרהר מחשבות רעות", מוטעמים ומבוארים היטב דברי הביאור הלכה שמצות התפילין "על האדם קאי", וכפי הסברו של הגרצ"פ, שאין זו מצוה רק של פעולה מעשית, אלא "מצוה שנעשית בגופו, שהגוף

מלוכש בה", והיינו ממש כיסוד הדברים שביאר הגרי"ד.

ויש להוסיף לפי מה שביאר הגרי"ד שגם במילה יש כעין אותם ב' עניינים שיש בתפילין, דהנה ידוע שהאדם צריך שיהיו לו שתי אותות: בימות החול זהו אות מילה ואות תפילין, ובשבת שאינה זמן תפילין, שתי האותות הם אות שבת ואות מילה. ומאחר ועניינם של האותות הללו אחד: הקדושה שהם מביאים על האדם, וזוהי הנקודה המרכזית המשותפת לכל הג' דברים, שבת, תפילין ומילה, ממילא כאשר חסר אחד האותות בא חברו ומשלימו.

ט.

בגמרא שבת (מט, א) איתא: "א"ר ינאי, תפילין צריכים גוף נקי כאלישע בעל כנפים וכו', ואמאי קרי ליה בעל כנפים, שפעם אחת גזרה מלכות רומי הרשעה גזירה על ישראל, שכל המניח תפילין ינקרו את מוחו, והיה אלישע מניחם ויוצא לשוק, ראהו קסדור [שוטר שהיה ממונה על כך] אחד רץ מפניו ורץ אחריו וכיון שהגיע אצלו נטלן מראשו ואחזן בידו, אמר לו מה זה בידך, אמר לו כנפי יונה, פשט את ידו ונמצאו כנפי יונה, לפיכך קורין אותו אלישע בעל כנפים". ופרש"י שם: "ינקרו את מוחו, שהוא תחת התפילין". ויש להבין מדוע גזרה מלכות רומי דוקא גזירה שכזו, לנקר מוחו של מי שמניח תפילין.

אכן לפי המבואר, יש להטעים ולומר שמכיון שתפילין של ראש הוא ענין קידוש הגברא על ידי עיטורו בתפילין, כנגד זה היתה גזירת המלכות "שכל המניח תפילין ינקרו את מוחו", שכן כמו שנתבאר, ענין קדושת התפילין של ראש שייך לראשו ומוחו של האדם, לשעבדו לעבודת ה'. וזאת רצתה מלכות רומי הרשעה, לעקור את הקדושה מהמוח של כל יהודי ויהודי, ולכן גזרה גזירה הקשורה למוח, שכל המניח תפילין "ינקרו את מוחו", והיינו שיעקרו ממנו את הקדושה שהביאו התפילין למוחו.

עוד מבואר בשו"ע (או"ח סימן תקנה סע' א) וז"ל: "נוהגים שלא להניח תפילין בט' באב שחרית ולא טלית אלא לובשים טלית קטן תחת הבגדים בלא ברכה ובמנחה מניחים ציצית ותפילין ומברכים עליהם". וברמב"ם (הלכות תעניות פרק ה הלכה יא) כתב: "ומקצת החכמים נוהגין שלא להניח בו תפילין של ראש". ויש להבין מדוע "מקצת החכמים" לא הניחו דוקא תפילין של ראש, ומשמע שתפילין של יד כן הניחו.

ולפי דברי הגרי"ד הדברים מיושבים היטב, על פי דברי ההגהות מיימוניות (שם אות ג) שכתב על דברי הרמב"ם: "וכן בספר המצוות [כתב] שאסור

מפני שנקרא פאר". ובגמרא סוכה (כה, א) איתא: "אבל חייב בכל המצוות האמורות בתורה חוץ מן התפילין שהרי נאמר בהם פאר". וכתב רש"י: "ואבל לאו בר פאר הוא, וכשמתפאר מראה בעצמו שאינו אבל", עכ"ל. ולפי יסוד הדברים שנתבאר שענין התפילין של ראש הוא הקדושה על האדם, מוטעמים הדברים, והטעם למנהג "מקצת החכמים" שלא להניח בט' באב תפילין של ראש הוא, כי הם מדגישים את ענין הפאר שבאדם, דהיינו קדושת התפילין שהאדם מוכתר בה על ידי תפילין של ראש, ולכן לא לבשו דוקא תפילין של ראש.

ולאור האמור נוכל לבאר את דברי השו"ע שאף שלא פסק להלכה את מנהג "מקצת החכמים" שהזכיר הרמב"ם, פסק שבתשעה באב בשחרית לובשים רק טלית קטן, ובמנחה כבר לובשים טלית גדול.

והדברים מבוארים לפי מה שהבאנו לעיל את ביאור הגרצ"פ בדברי הביאור הלכה "שמעלין בקודש על האדם קאי, שצריך לילך מדרגה לדרגה ולהתעלות בקדושה". וגם בט' באב, מתחילים בטלית קטן דהיינו תחילת הקדושה, ואחר כך מעלין בקודש, ובמנחה מניחים תפילין וטלית גדול.

סימן ב

ניגון בתפילה ובברכת כהנים

נהגו במקומות רבים, וכאן במקומינו נהוג כן ביום טוב כאשר נושאים כפים, שהכהנים מנגנים ניגון לפני שאומרים "שלוש" ותוך כדי כך הקהל אומרים "רבש"ע" (שו"ע סי' קכח סעי' מה). וכן נהוג ברוב תפוצות ישראל שהש"ץ מאריך בניגון בחזרת הש"ץ ובפרט בקדושה. ולכאורה יש לתמוה מדוע אין הניגון נחשב הפסק בתפילה. וכמדומני שאותה שאלה נשאלת כאשר בעל הבית נוטל ידיו ועד לבציעת הפת ממתין למסובים שיטלו גם הם את ידיהם, ובנתיים מפזם ניגון ללא מילים, מדוע שדבר זה לא יחשב הפסק המעכב ומצריך ברכה נוספת כמו דיבור.

א.

בהלכות תפילה (או"ח סימן קכד סעי' ח) כתב הרמ"א: "ולא ימתין עם עניית האמן, אלא מיד כשכלה הברכה יענה אמן". ובמג"א (ס"ק יד) פירש: "מיד כשכלה, ואם החזן מאריך בניגון של ואמרו אמן, יאמרו אמן מיד כי הניגון הוי הפסק, ועמ"ש ס"ס קכ"ח דהארכת הניגון מכלל הברכה היא, ומ"מ נ"ל דאם מאריך הרבה הוי הפסק", עכ"ל.

ומה שציין המג"א שבסוף סימן קכ"ח מפורש ש"הארכת הניגון מכלל הברכה היא", כוונתו לדין המבואר ברמ"א (שם סעי' מה) וז"ל: "אלו תיבות שהכהנים הופכים בהם לדרום ולצפון. הגה: ונוהגין שמאריכין בניגון אלו תיבות [ויברכך, וישמרך, אליך, לך, שלום], כי כל אחת

מהן היא סוף ברכה בפני עצמה, ואומרים רבון, כמו שמפורש בסי' ק"ל, בשעה שמאריכין בניגון התיבות שבסוף הפסוקים, דהיינו: וישמרך, ויחנך, שלום".

ויש לבאר את יסודה של הלכה זו שהניגון אינו נחשב הפסק, וכמו כן יש לבאר את דברי המג"א שניגון בעצם אינו נחשב הפסק, ורק אם מאריך הרבה הוי הפסק, מה החילוק בין "מאריך הרבה" שנחשב הפסק לניגון שלא מאריך בו שאינו נחשב כהפסק.

עוד מפורש בדברי השו"ע (או"ח סימן נג סעי' יא) מעין הלכה זו: "ש"ץ שמאריך בתפילה כדי שישמעו קולו ערב, אם הוא מחמת ששמח בלבו על שנותן הודאה להשי"ת בנעימה תבוא עליו ברכה וכו'. ומ"מ כל שמאריך בתפילתו לא טוב

על דרך "והיה כנגן המנגן ותהי עליו רוח ה'", ומנהג ישראל תורה הוא, "עכ"ד.

טעמים נוספים כתב בספר יסודי ישורון (מערכת נשיאת כפים עמ' מג-מד) "יש סמך לברך ברכת כהנים בניגון משום דברכת כהנים צריך להיות בשמחה דטוב לב הוא יברך. ועוד, דבברכת כהנים יש השראת השכינה ואין השכינה שורה אלא מתוך שמחה וכמבואר בזוהר (פרשת תרומה דף ק"מ) דאף שדוד היה במדבר ורדפו אחריו והיה בצער מ"מ שרתה עליו השכינה משום דהיה בשמחה כדכתיב "מזמור לדוד" ולא לדוד מזמור בהיותו במדבר יהודה, שמתחילה היה צריך לזמר שיהיה בשמחה ואחר כך שרתה עליו השכינה".

ג.

עוד מבואר בדברי הפוסקים שמותר לכהנים לנגן רק ניגון אחד בברכת כהנים ולא כמה ניגונים, כדברי תרומת הדשן (שאלה כו) בתשובותיו: "כהנים המנגנים ברכת כהנים כשעולין לדוכן שרי להו לנגן שנים או שלשה ניגונים, כגון בכל פסוק ופסוק או בכל תיבה ניגון אחד או לא". ומשיב: "יראה דלא כשר למיעבד הכי, ואע"ג דמנהג לנגן ברכת כהנים בנעימה והכהנים היודעים להנעים הניגון בברכתו הרי הן משובחים וכו', מ"מ אין לנגן אלא ניגון אחד מתחילה ועד סוף משום דאיכא למיחש לטירוף דעת".

עושה", עכ"ל. וגם כאן יש לברר את ההגדרה של "מאריך" בתחילת דברי המחבר, שעליו אמר שאם הוא מחמת "ששמח בלבו וכו'" אזי "תבוא עליו ברכה", ומאידך אם "מאריך בתפלתו לא טוב עושה".

ב.

מקור ענין הניגון באמירת ברכת כהנים הוא בגמרא (קדושין עא, א) "ת"ר בראשונה שם בן י"ב אותיות היו מוסרין אותו לכל אדם, משרבו הפריצים היו מוסרים אותו לצנועים שבכהונה, והצנועים שבכהונה מבליעים אותו בנעימת אחיהם הכהנים. תניא אמר רבי טרפון פעם אחת עליתי אחר אחי אמי לדוכן והטיתי אזני אצל כהן גדול ושמעתי שהבליע שם בנעימת אחיו הכהנים". ופרש"י שם: "מבליעים אותו בנעימת אחיהם הכהנים, אותן שלא היו בקיין בו ומברכין בשם בן ארבע אותיות כשהיו מושכין את קולם בנעימה, היו אלו ממהרים להבליע את השם בן י"ב ולא היה נשמע לרבים מקול נעימות חבריהם בנעימת ביסום קול".

טעמי הדבר הביא ערוך השלחן (סימן קכח סע' לה) [בשם הלבוש (סי' קכח כב) שכהנים המנגנים ברכת כהנים הרי אלו משובחים "שכן כל הברכות והתשבחות נאמרו בהלל וזמרה וכל מה שמנעימים בזמירות הוא טוב. ועוד], דמזה יבואו להתעוררות והתלהבות לברך בכוונה,

ובספר יסודי ישורון (מערכת נשיאת כפים עמ' מד) ביאר טעם נוסף: "דאם מנגנים ניגון אחד אז נראה דאין הניגון אצלו העיקר אלא מתכוון לשם השי"ת, אך כשמרבה בניגונים עי"ז מראה שהעיקר אצלו הניגונים והוי בכלל חזן ששמח בקולו שזה מגונה".

ובספר עטרת פז על הלכות נשיאת כפים (סימן קכח ס"ק סא) כתב: "במחזז פרעסבורג ואגפיה נוהגים לנגן בכל יו"ט ויו"ט נגון אחר [דהיינו בפסח נגון "אדיר הוא", בשבועות נגון "אקדמות", ובסוכות נגון הנענועים המיוחד לזה, ובשמחת תורה מנגנים כל הניגונים מג' רגלים ביחד. וביום שיש בו הזכרת נשמות מנגנים כמו בימים נוראים, וקוראים אותו "מתים נגון"]. אכן במדינתנו כאן אין נוהגים כן רק בכל פעם מנגנים הניגון המיוחד וידוע לכל משום דאיכא למיחש לטירוף הדעת (מטה משה אות קצג), עכ"ל.

[ויש] להעיר על דברי העטרת פז, שכן בתרומת הדשן כתב שאסור לנגן ב' וג' ניגונים בגלל טירוף הדעת מפני ש"הדבר ידוע שאפילו המנגנים הבקיאים, כשרוצים לצאת מניגון לניגון בתיכף, צריכים לכוון ולדקדק יפה להשמיע קול שוה ומישר וע"י טירדא זו תיטרף דעתם שלא ידעו איזה פסוק או תיבה יתחילו". וזה שייך לכאורה לגבי ב' וג' ניגונים באותו קטע של תפילה, ואין זה שייך לגבי הענין שמדבר עליו העטרת פז, שבכל חג מנגנים ניגון אחר, ומה טירוף הדעת בזה, וצ"ע.

ובספר לקט קמח השלם (אות רז) כתב שכשחל יו"ט בשבת "המנהג של אלה הנושאים כפים לומר רק את התיבות של הברכה לבד בלא הניגונים הנוהגים בסיום כל פסוק". ומעין זה כתב הגר"ש דבליצקי שליט"א בספרו מנהגי אשכנזים פרושים ועוד בארץ ישראל, שכן הוא המנהג בכל בתי הכנסיות העתיקים בירושלים וכל ארץ ישראל שלא לנגן בברכת כהנים ביו"ט ובימים נוראים, והטעם הוא "כיוון שלא מנגנים בימי החול לכן גם בשבתות ויו"ט אין מנגנים".

ד.

יסוד מעלת הניגון מלבד מה שכבר מוזכר בנביא (מלכים ב ג, טו) "והיה כנגן המנגן ותהי עליו יד ה'", מובא גם בדברי חז"ל בכמה מקומות מעלת הנעימה והניגון: "ואמר רב שפטיה אמר רב יוחנן כל הקורא בלא נעימה והשונה בלא זמרה עליו הכתוב אומר (יחזקאל כ, כח) וגם אני נתתי להם חוקים לא טובים ומשפטים לא יחיו בהם" (מגילה לב, א). ובתוס' שם כתבו דבר נפלא: "שהיו רגילים ללמוד המשניות בזמרה לפי שהיו שונין אותן בעל פה ועל ידי כך היו נזכרים ביותר". ומכאן נלמד שיש ענין מיוחד בשירה בשעת הלימוד.

גם בשעת הקרבת הקרבנות היתה שירה בבית המקדש: "מה כפרה מעכבת אף שירה מעכבת" (ערכין יא, א). וענין זה מבואר בספה"ק שיש קשר בין השירה לכפרה מכיון שהשירה מביאה את השומעים להרהורי

תשובה והרהורי התשובה גרמו כפרה [ע' במאור ושמש (פרשת שמיני עה"פ "וישא אהרן את ידיו") בשם ספר ברית מנוחה בשם האר"י הק' בספר הכוונות].

כמו כן מרמז בעל הטורים בתחילת פרשת ואתחנן על ענין השירה בעת התפילה, וז"ל: "ואתחנן אל ה' בעת ההיא וגו'. ואתחנן בגימטריא שירה, שאמר לפניו שירה כדי שישמע תפילתו". ומבואר בדבריו ענין מחודש, שהניגון והשירה בעת התפילה מכוון לגרום שהתפילה הבאה מתוך שירה תתקבל יותר. ונראה להסביר בפשטות שמטרת השירה היא השראת השכינה, וכשיש השראת השכינה, ממילא התפילות מתקבלות יותר.

עוד מצאתי בענין חשיבות ענין הניגון בתפילה דברים מופלאים שכתב הג"ר ישראל משה חזן (שו"ת כרך של רומי סימן א) וז"ל: "ומעיד אני עלי שמים וארץ שבהיותי בעיר גדולה של חכמים ושל סופרים סמירנא, ראיתי מגדולי החכמים שהיו גם כן משוררים גדולים על פי חכמת המוסיקא ובראשם הרב המופלא ר' אברהם הכהן אריאש זלה"ה, שהיו הולכים אחרי הפרגוד של כנסיית הנוצרים בימי חגם להתלמד מהם נגינות מיוחדות על פי המוסיקא, להתאימם לתפילת ימים נוראים שצריכים הכנעה גדולה, והיו מסדרים מאותם קולות הנגינה קדישים וקדושות הפלא ופלא", עכ"ד.

וכיסוד הדברים מבואר בספה"ק שהמליצו על כך שיש ענין

להעלות ניצוצות הקדושה מהניגונים שחוברו ל"ע לענייני טומאה [כמו "מארש נפוליאון" שניגן הרב בעל התניא ועוד]. וכן האריך בשו"ת יביע אומר (חלק או"ח ח"ו סימן ז) והביא מדברי השואל ומשיב (קמא ח"ג סימן עב) שמצוה להפוך בית תיפלה לבית כנסת, שמוציא מרשות הסטרא אחרא ומעביר לצד הקדושה, ואם כן מכל שכן אם המנגינה באה ממקור לא טהור שמצוה להוציאה מן הסטרא אחרא.

ומסיים ביביע אומר, וז"ל: "וכן שירי הבקשות הנאמרים ברוב קהל ועדה בבתי כנסיות בלילות שבת נוסדו וחוברו ע"פ לחן מנגינות שירי עגבים על ידי גאוני ישראל, ומהם הגאון ר' שלמה לניאדו המחבר שו"ת בית דינו של שלמה, והגאון ר' אברהם ענתבי המחבר ספר יושב אהלים ועוד, וכהנה וכהנה גאונים מפורסמים רבים ועצומים בתורה ויראת ה' טהורה, וכולם נקבצו ובאו בספר הבקשות. וכמעט כל השירים של עדות המזרח הנאמרים בנעימה בהזדמנויות של שמחות וסעודות מצוה כולם חוברו בלחן של שירי עגבים על ידי פייטנים ומשוררים קדושים וטהורים, ועל "ערבים" תלינו כינורותינו, ואין פוצה פה ומצפצף".

גם בספר דברי ישראל להרה"ק ממודז'ין (פרשת מקץ, חנוכה) האריך בענין חשיבות הניגונים בתפילות, והביא בשם הרה"ק בעל הקדושת לוי שהמליץ מהפסוק "קחו מזמרת הארץ בכליכם" לרמז על ענייני הזמירות [ואולי כאן "זמרת הארץ", רצונו לומר זמרה שיש בה ארציות, והיינו

זמרה של ענייני חול שגם ממנה יש לקחת ולהכניסה לקדושה כנ"ל].

תורת העולה מכל המתבאר היא חשיבות ענין שירה ונעימה בתפילות בכלל ובברכת כהנים בפרט.

ה.

כמו כן מצינו ענין שירה בתפילה בשו"ע (או"ח סימן נא סע' ט): "מזמור לתודה יש לאומרו בנגינה, שכל השירות עתידות ליבטל חוץ ממזמור לתודה". ושם בסעיף ח: "אין אומרים הזמירות במרוצה כי אם בנחת". ובבאר היטב כתב שם: "דהיינו כאילו מונה מעות".

ובדברי הגרי"ד סולובייצ'יק (מובא בירחון המסורה, חוברת ז' עמ' ח) מבואר מדוע הניגון במזמור לתודה הוא חלק מהתפילה ואין זה נחשב הפסק: "ונ"ל הפשט דהלל ושירה צריך לומר בנעימה, וזהו כוונת המחבר במש"כ "בנחת". דנחת היינו יותר ממונה מעות דהוי רק לאט לאט, אלא נחת היינו בנעימה, וכמו שאומרים בקדושה "להקדיש ליוצרם בנחת רוח בשפה ברורה ובנעימה". וכן "דברי חכמים בנחת נשמעים". דהיינו בנעימה ולא לאט לאט. ובהלל איתא במחבר (סימן תפז סע' ד) דצריך לומר הלל בנעימה, ובפסוקי דזמרה איתא בגמרא (שבת קיח, ב) יהא חלקי עם גומרי הלל בכל יום, דהיינו, פסוקי דזמרה. וזה בעי נעימה, אבל מזמור לתודה, צריך שיאמר לא רק בנעימה ובנחת רוח, אלא בעי נגינה".

והוא ממשיך וכותב: "והנה בהלל יש ב' ענינים, שבח והודאה. שבח זהו כל ההלל, והודו לה' כי טוב זה הודאה. כשאומרים הלל היינו שבח, שמשבחים ומהללים את ה' באופן כללי, ולפיכך אומרים בנחת ובנעימה. אבל כשאומרים הודו, שזה הודאה פרטית, ומודים על כל מה שעשה ליחיד ולישראל צריך לנגן ולשיר. ובבית המדרש של הגר"א שרו בהודו בהלל, וכן המנהג. ולכן מזמור לתודה מחייב בנגינה. וזהו הטעם דכל השירות עתידות ליבטל חוץ ממזמור לתודה. כי כל השירות הם שבח, ושבח היינו שעומדים מרחוק ומעריצים ומהללים גבורות פלוני, אבל תוך מחיצתו ובקרבת המלך מודים לו בשביל מה שעשה לנו, ולעתיד לבוא נהיה בקרבת המלך ונראה את כל הטובות שעשה לנו. ובביתו של הגר"ח בעת הסדר היו שרים מהודו והלאה. ובילקוט שמעוני (שיר השירים), מפורש כן, בפסוק (יד) "השמיעני את קולך" זה הלל, "כי קולך ערב" בהודו לה', עי"ש, דהודאה בעי נגינה, אבל בפסוקי דזמרה אין שם הודאה כלל אלא שבח, וסגי בנעימה", עכ"ד הגרי"ד.

ואמנם המבואר בדבריו רק לגבי "מזמור לתודה" שמכיון שמזמור זה הוא בבחינת הלל שיר ושבח, לכן יש בו ענין של נעימה וניגון ואין זה נחשב הפסק. אולם עדיין לא מבואר מדוע הניגון בשאר חלקי התפילה לא נחשב הפסק כמו שכתב המג"א ש"הארכת הניגון מכלל הברכה הוא".

וכן מצאנו מקומות נוספים שיש לומר חלקים מהתפילה בניגון קריאת טעמים: פסוקי ברכת כהנים שאומרים בסמוך לברכת התורה וכן פסוקי י"ג מידות שאומר היחיד. ובספר הלכות הגר"א ומנהגיו מאת הגאון רבי משה שטרנבוך (הל' ברכות השחר עמ' ט) ביאר את טעם הדבר:

"לומר ברכת כהנים סמוך לברכת התורה בנגינות וטעמים וכו', שאז מוכח שקורא כקריאה בתורה. וכן מבואר בשו"ע (סימן תקסה סע' ה) לענין אמירת י"ג מידות שצריך לומר כשהוא ביחיד עם נגינות וטעמים. וגם כאן מצוה לומר ברכת כהנים כל יום בבוקר אחר ברכת התורה בנגינות דמוכח שקורא מקרא ומקיימין אז המצוה כהלכתה, דברכת התורה דאורייתא, עכ"ל. כלומר, מכיון שצורת קריאת התורה היא בניגון טעמים, נמצא שאת חלקי התפילה שהם בגדר לימוד וקריאת התורה, יש לומר באופן שבו קוראים בתורה, והיינו בניגון טעמים.

אלא שגם כאן כמובן, חלקים אלו מהתפילה שצריך לנגן באמירתם אינם עיקר התפילה, אלא שיש דין מיוחד דוקא בפסוקים אלו שצריכים להיות כקריאה בתורה, אולם אין ללמוד מזה לשאר חלקי התפילה שהנגינה תחשב כחלק מהתפילה. ושוב צריכים אנו לבאר מדוע "הארכת הניגון מכלל הברכה הוא".

ו.

והנה בעיקר ההלכה האם ניגון נחשב הפסק במקום שלא תיקנו לנגן, נחלקו פוסקי דורינו.

בשו"ת מנחת יצחק (ח"ז סימן ט) נשאל: "אם נגינה במקום שאסור להפסיק כגון בין ברכת המוציא לאכילה, אם הוי כדיבור או לא. ואין ראייה ממה שמנגנים בתפילת שחרית בשבת ויו"ט, כי זה נראה ששייך לסדר התפילה, אבל לנגן סתם צ"ע".

ובתשובתו הביא המנחת יצחק את דברי המג"א שהבאנו בתחילת דברינו, ואת דברי תרומת הדשן (סימן כז) לענין הריבון שאומרים הציבור בשעת נשיאת כפים, שכתב התרומת הדשן שאין לומר רבש"ע בשעת הברכה ממש רק בהארכת הנגון ההברה האחרונה כמו בהארכת הדל"ת של אחד, וסיים המנחת יצחק: "אמנם נראה דכל זה אם מאריך בניגון קצת אשר ניגן בה גוף הברכה, וגם זה דוקא אם מאריך בהברכה אחרונה כמבואר בתרומת הדשן שם, אבל להתחיל בניגון אחרי סיום הברכה בודאי הוי הפסק לענית אמן, ומכ"ש בין ברכת המוציא והאכילה וכיוצא בזה כנלענ"ד".

ומבואר בדבריו שפעמים ניגון נחשב הפסק בתפילה ופעמים לא נחשב הפסק. והחילוק הוא, שהניגון מותר

רק כאשר מאריך בסיום הברכה, שאז הניגון נחשב חלק מהברכה ואינו מפסיק. אבל נגינה במקום שאסור להפסיק, כגון בין ברכת המוציא לאכילה, כגון שמתחיל בשיר אחרי סיום הברכה נחשב ניגון להפסק.

ואמנם לכאורה היה אפשר לומר שההפסק בין ברכת המוציא לאכילה הוא ענין של היסח הדעת, כיוון שהאדם מסיח דעתו, גורם בכך שכאשר בא לאכול צריך נטילת ידיים חדשה. אבל אם מפסיק בין ברכת המוציא לאכילה בניגון, כגון שממתין למי שצריך להצטרף לסעודה, אזי אין היסח הדעת, ולכן אין זה הפסק. מכל מקום הגאון בעל המנחת יצחק לא מחלק בסברה הזו, וסובר שגם במקרה דנן נחשב הדבר הפסק לענין אמירת ועניית אמן.

[וכששוחחתי בענין זה עם כ"ק אדמו"ר ממודז'ין שליט"א, העיר שאם ננקוט כמו שנקט המנחת יצחק שניגון אכן נחשב הפסק, אם כן מדוע בכיה באמצע התפילה לא תחשב הפסק, וזה הרי בודאי לא נחשב הפסק ופוק חזי מאי עמא דבר].

אולם השבט הלוי (ח"ה או"ח סימן טז) חולק על המנחת יצחק, ומפורש בדבריו שניגון לא נחשב הפסק כל זמן שלא הוציא מילים מפיו, וזה לשונו: "אם נגינה הוי כדיבור לענין הפסק או לא, והעיר מדברי המג"א (או"ח סימן קכד ס"ק יד) שכתב בשם יש נוחלין ואם החזן מאריך בניגון של ואמרו אמן, יאמרו אמן מיד כי

הניגון הוי הפסק, וציין המג"א (סימן קכח ס"ק עג). הנה המעיין במג"א יראה דניגון באמצע התפילה או באמצע הברכה יחד עם התפילה והברכה זה אפילו לכתחילה מותר, דחלק הזמר עם חלק דבור התפילה או הברכה משתלב לשבח א' לומר לשמך עליון, והיינו האי דסימן קכ"ח. משא"כ בשעת ואמרו אמן שהוא זירוז בעלמא של הש"צ לעורר העונים לענות ואינו מגוף הקדיש או התפילה, מכל מקום גם בשעת ברכה לא יאריך יותר מדאי כי ריבוי הניגון לא שייך שוב לברכה ונראה כהפסק.

ובנשיאת כפים, כל הבקי בסגנון הנשיאת כפים של חול, יודע שהנגון המקובל בשעת נשיאת כפים הוא חלק מהמצוה, להמשיך הברכה בנעימת קול וכו', מכל מקום יראה מדהזכירו הפוסקים הפסקת ניגון בדיני עניית אמן דוקא ולא הוזכר בסימן ק"ד לענין הפסקה באמצע התפילה, מזה לכאורה יראה דדין הפסק ממש ליכא בניגון כל זמן שלא הוציא מפיו גם הגה דיבור, ונפקא מינה שאין צריך לחזור, ודינו כדין שתיקה בסימן ק"ד שאורך ההפסקה קובע, לא עצם ההפסקה.

וגם אם נימא כדעת החולקים בעניית קדושה דגם השתיקה הוי הפסקה, שאני התם דבאנו עלה מדין שומע כעונה ועונה ממש הוי הפסקה, משא"כ נגינת קול בלי שיחה. ונהי דלכתחילה לא יפסיק גם בניגון במקום שאסור להפסיק, מ"מ דיעבד אין לנו, ונפשט שאלת מע"כ. וכן יראה

מפשטות תשובת מהר"ם שי"ק (או"ח סימן לא) עי"ש בדבר החזנים המאריכים בניגונים, עכ"ד שבט הלוי. ומפורש בדבריו שניגון לא נחשב הפסק כל זמן שלא הוציא מילים מפיו, ודינו כדין שתיקה. אלא שעדיין יש לבאר את הדברים בסברה, מדוע הניגון אינו נחשב הפסק.

ז.

והנראה בביאור הדברים.

איתא סוגיית הגמרא (ברכות דף מ, א) "אמר רב טול ברוך טול ברוך אינו צריך לברך". פרש"י: "טול ברוך, הבוצע קודם שטעם מן הפרוסה בצע ממנה והושיט למי שאצלו ואמר לו טול מפרוסת הברכה, אף על פי שסח בינתים אין צריך לחזור לברך, ואף על גב דשיחה הויא הפסקה כדאמרינן במנחות (לו, א) סח בין תפילין לתפילין צריך לברך, וכן בכסוי הדם, הך שיחה צורך ברכה ולא מפסקא". וכן נפסק להלכה בשו"ע (או"ח סימן קסז) שאם אחרי ברכת המוציא, קודם האכילה, אומרים דברים שהם מצורך הסעודה כגון "הביאו לי מלח או לפתן" וכיו"ב, אין זה נחשב הפסק.

ומעתה יש לשאול, מדוע אם אדם יאמר באמצע התפילה לחברו "הבא לי סידור" וכיו"ב, בודאי זהו הפסק בתפילה, ואין זה נחשב צורך התפילה - ובמה זה שונה מ"טול ברוך" שאינו נחשב הפסק.

ומו"ר הגאון רבי ברוך מרדכי אזרחי שליט"א, ראש ישיבת עטרת ישראל, רצה ליישב וביאר ש"טול ברוך" לא נחשב הפסק כיון שזהו כצורך הסעודה, אך "הבא לי סידור", זהו צורך האדם ולא צורך התפילה, ולכן לא יכול לומר "הבא לי סידור" כי זהו צורכו האישי ולא צורך התפילה, כי הרי חייב להתפלל גם בלי סידור והסידור רק מסייע לו להתפלל. ולפי זה רצה הגר"מ לומר שזהו הטעם שניגון נחשב גם כן כצורך התפילה, וכמו שיכול להפסיק באמירת "טול ברוך" בגלל שאנו אומרים שהדבר הוא חלק מהסעודה, אף הניגון הוא חלק מהתפילה ולכן אין בזה הפסק [אולם לכאורה יש מקום לומר שהדברים ק"ו, אם לצורך הסעודה מותר להפסיק, לצורך האדם בודאי יהיה מותר, דחשיב יותר צורך לאדם מאשר לסעודה, וצ"ב].

לכן נראה לומר, שיסוד ענין התפילה ביארו חז"ל שהוא "עבודה שבלב", כדברי הגמרא (תענית ב, א) שלומדים מהפסוק (דברים יא, יג) "ולעבדו בכל לבבכם" - איזוהי עבודה שבלב, זוהי תפילה. ומאחר שתפילה היא בעצם עניינו של הלב. ומכיון שלא שייך להשאיר את מסגרת התפילה לענין של מחשבה שבלב בלבד, תיקנו אנשי כנסת הגדולה את נוסח התפילה.

ומעתה יש לומר לפי זה שגם כשאומר את התפילה בניגון או שמפזם

ניגון בשעת התפילה, זהו צורה נוספת של הבעת הרגשת הלב, וכשם שנוסח התפילה בעצם מגלה ומביע את הרגשת הלב, כן הניגון הוא צורה נוספת של ביטוי והבעת הלב. ואם כן בודאי שאין זה הפסק באמצע התפילה כיון שהניגון הוא בעצם אותו דבר כמו נוסח התפילה, וזהו עצמות התפילה.

ומעתה מיושבים היטב כל העניינים שהבאנו, וכמו שנתבאר, לא רק שהניגון בתפילה לא נחשב הפסק [כפסק שבט הלוי] משום שאין בזה היסח הדעת כל עוד לא הוציא משפתיו דיבור, אלא אדרבה, הניגון הוא חלק מעצם התפילה המביעה את עבודת הלב, וכפי ש"טול ברוך" לא נחשב הפסק מכיון שזהו צורך וחלק מהסעודה, כך כאשר אומר את התפילה עם ניגון זהו הביטוי הטוב ביותר לרחשי עבודת הלב.

ולכן גם בברכת כהנים אין הניגון נחשב הפסק וכדברי המג"א ש"הארכת הניגון מכלל הברכה הוא", וכמו שנתבאר בטעמים שהבאנו לעיל שברכת כהנים צריכה כוונה כראוי, ולכן הניגון הוא חלק מעצם הברכת כהנים. וראיה לכך שאם הכהנים לא מכוונים בלבם בעת הברכה, לא קיימו את המצוה, שהרי אם יש לכהן שונא בין הקהל אסור לו לישא כפיו, כיון שאומר "באהבה" ואינו אוהב לאחד

מהקהל, כמש"כ המג"א (ס"ק יז) בשם הזוה"ק (ח"א קמז, ב) "כל כהן דלא רחים לעמא או עמא לא רחמין ליה לא ישא כפיו". הרי שיש הקפדה מיוחדת על הכוונה בכל מילה שאומר.

ומכיון שעל ידי הניגון מתעוררת ביותר הכוונה, הרי שהניגון הוא חלק מענין אמירת הברכת כהנים, והוא חלק מהברכה, וכמו שכותב המג"א, ולכן אינו נחשב הפסק.

ובזה מובן מדוע אם הניגון הוא לאחר הברכה נחשב הדבר כהפסק, וכמו שהביא המנחת יצחק בשם התרומת הדשן, מכיון שאז כבר אי אפשר לומר שהניגון בא כדי לעורר את הכוונה, כי אחרי האמירה אין כביכול צורך בכוונה, ואם כן הניגון איננו חלק מהברכה ולכן נחשב כהפסק.

ומעתה גם מבואר היטב החילוק שכתב המג"א שניגון בעצם אינו נחשב כהפסק, ורק אם מאריך הרבה הוי הפסק, שכן כמו שנתבאר, הניגון הוא חלק מהתפילה כל עוד הוא מעורר את הכוונה, שאז זהו בעצם מהות התפילה, שהיא ביטוי והבעת עבודת הלב, ולכן זהו כל זמן שלא מאריך בניגון הרבה, אבל כאשר "מאריך הרבה", אין בזה כבר לעורר את הכוונה ולכן זה נחשב הפסק.

סימן ג

קריאת התורה חובת יחיד או חובת ציבור

מעשרה גדולים בני חורין, ואם התחילו בעשרה ויצאו מקצתן, גומרים".

וביסוד גדר חיוב קריאת התורה מביא הגאון רבי ברוך בער בברכת שמואל (מסכת יבמות סימן כא) שהגר"ח מבריסק חקר, האם גדר ההלכה שצריכים עשרה בקריאת התורה קריאת מגילה וחזרת הש"ץ הוא, שהחיוב חל רק על ציבור של עשרה איש, וכל זמן שאין עשרה אין כלל חיוב. או שחיובים אלו חלים על כל יחיד ויחיד אלא שהדין הוא, שאין קריאת התורה אלא אם כן יש ציבור של עשרה. והנפקא מינה בחקירה זו היא לגבי דין "רובו ככולו", כלומר באופן שיש רוב שעדיין לא קראו בתורה [ו' בני אדם] ומיעוט [ד' בני אדם] שכבר קראו, האם יש חיוב לקרוא בתורה מדין רובו ככולו. לפי הצד הראשון שהחיוב נעשה דוקא על ידי עשרה איש ביחד, לא שייך לומר רובו ככולו, שהרי החיוב מעולם לא חל כל עוד לא היו עשרה. אולם אם נאמר שהחיוב חל על כל יחיד ויחיד, שייך הדין של רובו ככולו ואם יהיה רוב שעדיין לא קראו בתורה ומיעוט שכבר קראו, יהיה חיוב לקרוא בתורה מדין רובו ככולו שכעת ישנם עשרה ואפשר לקרוא בפניהם בתורה.

ויש להעיר שדברי הגר"ח שדין רובו ככולו שייך לחיוב קריאת התורה

בגמרא (בבא קמא פב, א) מבואר שעזרא תיקן שיהיו קורין בתורה בשני וחמישי. ומקשה הגמרא: "עזרא תיקן, והא מעיקרא הוה מיתקנא דתניא (שמות טו, כב) וילכו שלשת ימים במדבר ולא מצאו מים, דורשי רשומות אמרו אין מים אלא תורה, שנאמר (ישעיהו נה, א) "הוי כל צמא לכו למים", כיון שהלכו שלשת ימים בלא תורה נלאו, עמדו נביאים שביניהם ותיקנו להם שיהיו קורין בשבת ומפסיקין באחד בשבת, וקורין בשני ומפסיקין שלישי ורביעי, וקורין בחמישי ומפסיקין ערב שבת, כדי שלא ילינו ג' ימים בלא תורה". ומתרת הגמרא: "מעיקרא תקנו חד גברא תלתא פסוקי אי נמי תלתא גברי תלתא פסוקי כנגד כהנים ליום וישראלים, אתא הוא תיקן תלתא גברי ועשרה פסוקי כנגד עשרה בטלנין".

ופסק הרמב"ם בהלכות תפילה (פרק יב הלכה א) "משה רבנו תיקן להם לישראל שיהיו קורין בתורה ברבים בשבת ובשני וחמישי בשחרית כדי שלא ישהו שלושה ימים בלא שמיעת תורה, ועזרא תיקן שיהיו קורין כן במנחה בכל שבת משום יושבי קרנות, וגם הוא תיקן שיהיו קורין בשני ובחמישי שלושה בני אדם ולא יקראו פחות מעשרה פסוקים".

בשו"ע (או"ח סימן קמג סע' א) נפסק: "אין קורין בתורה בפחות

[לפי הצד השני בחקירה] צריכים ביאור, שכן דין "רובו ככולו" נאמר כאשר יש כבר חיוב, לדוגמה, בכוס של ברכה, שאם שותה רוב הכוס, יש הלכה שיוצא ידי חובה מדין רובו ככולו. אבל בנידון דידן, גם אם ננקוט כהצד שחיוב הקריאה הוא על כל יחיד, הרי עדיין לא חל החיוב לקרוא, כי לא היו כאן עשרה, וכל שלא היו עשרה עדיין לא חל החיוב, ואם כן איך שייך לומר שמדין רובו ככולו יוצר חיוב.

ומצאתי מפורש כן בדברי החתם סופר (או"ח סימן קמ) שכתב בתוך דבריו: "לפני עניות דעתי לא שייך רובו ככולו אלא מתוך כולו, דמסנהדרין ילפינן דבעינן רוב מתוך כל, אבל אם לא נתועדו רק רוב סנהדרין אינו כלום. וה"נ לעולם שדינן המעוט בטר הרוב, אבל כולו בפנינו כגון עשרה, הוה עדה לדבר שבקדושה, ואם שבעה מהם לא שמעו קדיש וברכו נמשך המיעוט אחר הרוב. אבל אם רק נתועדו שבעה, לא אמרינן דבר שבקדושה".

ב.

ונראה לדון בחקירת הגר"ח בגדר חיוב קריאת התורה.

הר"ן במסכת מגילה (ג, א בדפי הרי"ף) מחלק בין קריאת התורה וההפטרה, נשיאת כפים, זימון ושאר הדברים שמחייבים עשרה כמבואר בדברי המשנה (מגילה פרק ד משנה ג), ובין קריאת המגילה שאין חיוב לקוראה בעשרה,

וראייתו מכך שלא נאמר במשנה בין כל הדברים שמחייבים עשרה שגם מצות קריאת מגילה צריכה להיות בעשרה. אולם מביא הר"ן: "והרמב"ן כתב דאין זו ראייה, דכל אותם דחשיב במשנה חובת ציבור הם, ואין עושים אותם אלא אם כן בעשרה או רובם מחוייבים בדבר, כגון שלא שמעו קדיש או ברכו. אבל במגילה לא בעינן עשרה אלא משום פרסומי ניסא, הלכך אפילו בשביל יחיד קורין אותה בעשרה אע"פ שיצאו הם כיון שהיחיד לא יצא, עכ"ל. ואם כן יש להביא ראייה ממשמעות לשון הרמב"ן שהביא הר"ן, לצד השני בחקירת הגר"ח, והיינו שגדר קריאת התורה הוא חיוב על כל יחיד ויחיד ורק יש דין שאין קריאת התורה אלא בציבור של עשרה. שכן בדברי הרמב"ן שהביא הר"ן, אף שבראשית דבריו כתב שקריאת התורה היא "חובת ציבור", מכל מקום ממה שהמשיך וביאר שבקריאת התורה אם רובם מחוייבים די בזה לחייב קריאת התורה, גם שאין עשרה מחוייבים, מפורש שגדר קריאת התורה הוא חיוב על כל יחיד ויחיד, וכמו שביאר הגר"ח שלפי צד זה אם יש רוב שעדיין לא קראו בתורה ומיעוט שכבר קראו, יהיה חיוב לקרוא בתורה מדין רובו ככולו.

אלא שיש להעיר, שבדברי הרמב"ן במלחמות ה' (מגילה, דף ג' ע"א בדפי הרי"ף) לא כתוב כפי שמובאים דבריו בר"ן, וז"ל הרמב"ן במלחמות: "אמר הכותב השנויים במשנתנו כולם חובות הציבור הן ואינן אלא במחוייבין בדבר".

ומשמע מדבריו שהזכיר רק שגדר קריאת התורה הוא חובת הציבור, ולא הוסיף ש"אין עושים אותם אלא אם כן בעשרה או רובם מחוייבים בדבר", כפי הצד הראשון בחקירת הגר"ח, והיינו שגדר קריאת התורה הם חיוב על הציבור, ומכיון שכך החיוב נעשה דוקא על ידי עשרה איש ביחד, ולא שייך לומר "רובו ככולו" שאם יש רוב המחוייבים בקריאת התורה יש חיוב, שהרי החיוב מעולם לא חל כל עוד לא היו עשרה.

אכן הביאור הלכה (סימן קמג סע' א ד"ה בפחות) מביא את דברי החיי אדם (כלל לא סע' א) "שנסתפק אם יש איזה בני אדם שלא שמעו קריאה, אם מותר לקרות עוד הפעם בשבילם, דאפשר שלא תקנו אלא כשכל העשרה הם חייבין בקריאה", וכתב: "והראני גדול אחד שמפורש בר"ן רפ"ק דמגילה בסוגיא דמגילה בזמנה קורין ביחיד דרובן שלא קראו סגי". הרי מפורש בדבריו שנקט כדברי הרמב"ן שהביא הר"ן שבקריאת התורה אם רובם מחוייבים די בזה לחייב קריאת התורה גם שאין עשרה מחוייבים, והיינו כפי הצד בחקירת הגר"ח שגדר קריאת התורה הוא חיוב על כל יחיד ויחיד, וכמו שביאר הגר"ח שלפי צד זה אם יש רוב שעדיין לא קראו בתורה ומיעוט שכבר קראו, יהיה חיוב לקרוא בתורה מדין רובו ככולו.

ובספר הליכות שלמה (מילואים סימן יז) מביא הגרש"ז אויערבך ראייה

שקריאת התורה היא חובת יחיד, מדברי הגמרא (מועד קטן כב, ב) "נשיא שמת בתי מדרשות כולן בטילין ובני הכנסת נכנסין לבית הכנסת וקורין שבעה". ופרש"י: "וקורין שבעה, תורה, דאין מתפללין יחד בבית הכנסת אלא כל אחד ואחד מתפלל בביתו". ואם כן מוכח מזה שאף שכל אחד התפלל ביחידות מכל מקום חייבים לילך לקריאת התורה בבית כנסת, ולכאורה מבואר מזה דזהו חובת יחיד. אלא שכבר דחה הגרש"ז ראייה זו, שכן יש לומר שהדין שקורין בבית הכנסת הוא "כדי לא לבטל בית הכנסת לגמרי ולכן מביאין ציבור לבית הכנסת ומכניסין עצמם לחובת קריאת התורה".

עוד הביא הגרש"ז ראייה שקריאת התורה היא חובת יחיד, מדברי הרמב"ם (הלכות תפילה פרק יג הלכה י) "שמונה פסוקים שבסוף התורה מותר לקרות אותם בבית הכנסת בפחות מעשרה". והראב"ד שם השיג: "והציבור להיכן הלכו", עכ"ל. ובכסף משנה שם תירץ בתירוץ השני שלא היו אלא תשעה. ולכאורה משמע שכבר קראו כל וזאת הברכה ולא נשאר אלא שמונה פסוקים אלו שאפשר לקרואם ביחיד ובברכה. וכתב הגרש"ז: "ולכאורה קשה דאף דעשרה לא בעינן בשמונה פסוקים, אבל מכל מקום שם עיקר חיוב קריאת התורה הוא רק על הציבור ולא על היחיד, ואיך יקרא אותם היחיד בברכה, ומזה משמע דהוי חובת יחיד". אולם לכאורה יש מקום לדחות ראייה זו, שכן היא גופא, לשמונה פסוקים שבסוף התורה יש דין

וחיוב אחר משאר פסוקי קריאת התורה, ועל כן אין ללמוד מגדר חיוב הקריאה של שמונה פסוקים אלו לגדרי חיוב קריאת התורה.

ג.

ובענין חקירת הגר"ח יש שני מעשי רב בזה.

בשו"ת מהרש"ג (סימן צב בהגה"ה מבין המחבר) מביא בשם שער הכוונות שהאריז"ל התפלל זמן רב בביתו ולא קרא בתורה ולא היה חושש שלא היה לו ספר תורה בין בחול ובין בשבת. ואם כן מפורש שדעת האריז"ל היתה כפי הצד הראשון בחקירת הגר"ח, שגדר קריאת התורה הוא חובת הציבור, וכל עוד לא הזדמנו עשרה ביחד לא חלה חובת קריאת התורה על כל יחיד ויחיד, ולכן לא הקפיד לקרוא בתורה בין בחול בין בשבת, כי כנראה לא היה במחיצתו עשרה אנשים.

מאידך, בסידור צלותא דאברהם בפירוש עמק ברכה (עמ' שסו, בענין קריאת התורה) כתב: "הוראה למעשה מהגאון הצדיק ר' חיים מבריסק, כשהייתי עמו בועד לא היה לנו ביום ב' בשחרית להתפלל בציבור, ולמנחה היה לנו מנין, וצוה להוציא ספר תורה ולקרות בו קודם מנחה". ומשמע מכך שהכריע הגר"ח כפי הצד השני בחקירתו, שחיוב קריאת התורה הוא חיוב על כל יחיד ויחיד, אלא שהדין הוא, שאין קריאת התורה אלא אם כן יש ציבור של עשרה. ולכן אם לא היה בשחרית

עשרה, כאשר מזדמנים לאחר מכן עשרה יש עליהם חיוב לקרוא [וגם אם רק רובם מחוייבים בקריאה, ומיעוטם כבר שמעו, יש חיוב קריאת התורה, וכמו שביאר הגר"ח שלפי צד זה בחקירתו, יש דין "רובו ככולו"].

וכך גם הביא בספר נפש הרב (עמ' קל) שהגר"ד סולובייצ'יק "נסע מבוסטון לשיבה ביום שני ולא היה יכול לשמוע קריאת התורה בבוקר קודם שנסע, והיה שואל את התלמידים לאחר גמר שיעוריו אולי יש עוד אחרים שלא שמעו קריאת התורה והיה עושה מנין, וככה נהג, היו אומרים אשרי של מנחה, חצי קדיש, קריאת התורה, חצי קדיש עוד פעם והתפללו מנחה, כי נוהג היה רבנו להחמיר כדעת הגר"ח שקריאת התורה היא חובת היחיד". ומשמע ממעשהו של הגר"ד שהבין שזקנו הגר"ח הכריע כפי הצד בחקירתו שחיוב קריאת התורה הוא על כל יחיד ויחיד, ולכן כשלא הספיק לקרוא בתורה בשחרית השתדל לקרוא במנחה.

אולם נראה שיתכן וגם הגר"ח נקט שגדר קריאת התורה הוא חובת הציבור ואינו חיוב על היחיד, והסיבה שקרא בתורה במנחה ביום שני היתה בגלל שסבר שחיוב קריאת התורה ביום שני אינו חיוב בתפילת שחרית דוקא אלא חיוב לקרוא ביום זה בתורה. והטעם הוא, כפי שהבאנו בתחילת הדברים, מכיון שעיקרה של התקנה לקרוא בתורה ברבים בשבת ובשני וחמישי היה "כדי שלא ישהו שלושה ימים בלא

תורה", והיינו שיש דין בימים אלו לקרוא בתורה, ואם כן לאו דוקא בשחרית, ואם לא קראו בשחרית יש לקרוא במנחה.

ומעתה יתכן וגם הנהגת הגר"ד נבעה מסיבה זו, ולא כפי שכתב בספר נפש הרב שהחמיר הגר"ד "כדעת הגר"ח שקריאת התורה היא חובת היחיד", ובאמת סבר הגר"ד שהגר"ח קרא במנחה בגלל שחיוב קריאת התורה הוא על היום.

וראיה לסברה זו ממש"כ בשו"ת מלמד להועיל (סימן יד) שנשאל: "בברלין נתקן שבעד הנערים שאין יכולים לבוא לבית הכנסת לפני הצהריים בשבת, קורין אחר הצהריים כל הסדרה וקורין ז' גברי ואומרים ההפטרה עם הברכות, ואחר כך מתפללין מוסף, ואחר כך מתפללין מנחה עם קריאה ג' גברי". והביא המלמד להועיל את דברי הדגול מרבבה (סימן קלה) שכתב "דאם בטלו בשחרית הקריאה ובמנחה מצאו מנוחה אם יש פנאי לקרות כל הסדרה יקראו במנחה כל הסדרה ויקראו שבעה גברי כי כל יום השבת הוא זמן קריאה". ומבואר מדבריו שחיוב קריאת התורה הוא חיוב על היום, ואין זה חיוב קריאה השייך דוקא לתפילת שחרית. ולפי זה יתכן וגם הנהגת הגר"ח לקרוא ביום שני במנחה כאשר לא קרא בשחרית אינה קשורה לחקירה מהו גדר חיוב קריאת התורה, ולא נהג כך בגלל שהכריע בחקירתו כפי הצד שגדר קריאת התורה הוא חיוב על היחיד, אלא בגלל שסבר שחיוב הקריאה

הוא על היום, ולכן אם לא קראו בשחרית יש לקרוא במנחה.

עוד מצאתי בספר הליכות שלמה [בתוך הדברים שהבאנו לעיל] שהביא בשם הגר"ח מבריסק לבאר את דברי הרמב"ם (הלכות אבל פרק ט הלכה טו) שפסק את דברי הגמרא במועד קטן [המובא לעיל] וז"ל: "נשיא שמת וכו' ובני בית הכנסת נכנסין בשבת לבית הכנסת וקוראין שבעה", ומשמע דוקא בשבת ולא בקריאת התורה של שני וחמישי, וכבר עמד בזה הלחם משנה שם. וחילק הגר"ח בין חיוב קריאת התורה בשבת לחיוב הקריאה בשני וחמישי, דבשבת זהו חיוב על כל יחיד ויחיד ובשני וחמישי זהו חובת ציבור.

אמנם כבר הקשה הגרש"ז על דברי הגר"ח: "וצריך ביאור מה טעם לחלק ביניהם, הא יסוד חיובם אחד, שלא ישהו ג' ימים בלא שמיעת תורה, כדאיתא בב"ק דף פ"ב וברמב"ם פ"ב מהל' תפילה ה"א".

ד.

נחלקו הפוסקים האם יכול לצאת ידי חובת קריאת פרשת זכור במה שישמע בפורים קריאת פרשת "ויבוא עמלק". וכתב המשנה ברורה (סימן תרפה ס"ק טז) וז"ל: "אבל המגן אברהם מצדד וכו' דפרשת זכור יוצא על פי הדחק במה שישמע הקריאה בפורים פרשת ויבוא עמלק, דבזה נמי זוכר מעשה עמלק ויוצא ידי

לכוון בקריאת פרשת כי תצא לצאת ידי חובת מצות מחיית עמלק, כי זמן שכחה הוא י"ב חודש, ומאחר ובשנה מעוברת עוברים י"ג חודשים מקריאת פרשת זכור דאשתקד עד הקריאה הבאה, יעבור על הלאו דלא תשכח.

והנה יש לדון בהלכה זו, על פי המבואר בספר מקראי קודש (שם סימן ז) שיש הבדל בין קריאת התורה של כל הפרשיות לקריאת פרשת זכור, שכן במצות קריאת התורה החיוב הוא מעיקרו על הציבור, מה שאין כן בפרשת זכור שהחיוב הוא על כל יחיד ויחיד, אלא שמצוותו שיהיה בקריאת התורה בציבור. והביא מספר בנין שלמה (סימן נד) שכתב שמאחר ומצות זכור היא חיוב על כל יחיד ויחיד, ולכן אם אין לו ספר תורה מחוייב לקרות מתוך חומש, מה שאין כן בשאר חיובי קריאת התורה כשאין ציבור אין היחיד חייב כלל, הואיל ועיקרו על הציבור.

ומעתה יש לומר שכל מה שאנו אומרים שיכול לצאת ידי חיוב קריאת פרשת זכור בקריאת פרשת כי תצא, או בפרשת ויבוא עמלק [לדעת המג"א וסייעתו], הוא רק אם ננקוט שחיוב קריאת התורה הוא חיוב על כל יחיד ויחיד, שאז שייך לומר שיוצא ידי חובת מצות זכירת עמלק שחיובה על כל יחיד ויחיד בקריאת התורה שגם כן גדר חיובה על היחיד. אבל אם נאמר שחיוב קריאת התורה הוא על הציבור, ואין זה כגדר חיוב קריאת התורה של פרשת זכור, יתכן שלא יוכל לצאת ידי

חובה וכו'. אבל לענ"ד עיקר דינו של המג"א צ"ע, דהא כתיב בתורה זכור את אשר עשה וגו' אשר קרך בדרך ויזנב בך וגו' תמחה וגו', והכונה שלא לשכוח מה שעשה לנו עמלק ונספר זה לבנינו ולדורותינו לומר להם כך עשה לנו הרשע ולכן נצטוינו למחות את שמו כמו שכתב הרמב"ן בביאורו, וזה לא נזכר בפרשת ויבא עמלק". אולם מדברי הבאר היטב (ס"ק ב) והפרי מגדים (משבצות זהב ס"ק יב) והחכמת שלמה שהביאו את דברי המג"א בלא פקפוק, נראה שמכריעים להלכה כשיטתו.

אולם מבואר בדברי הפוסקים, שכל מחלוקת זו היא דוקא לענין פרשת ויבוא עמלק, אבל בקריאת פרשת כי תצא כשקורין "זכור את אשר עשה לך עמלק" לכולי עלמא יכול לצאת ידי חובת המצות עשה של מחיית זכר עמלק, אם מכוון בעת שמיעת הפרשה לצאת ידי חובת המצוה [דכפי שמבואר במשנה ברורה מה שלא יוצא בפרשת ויבוא עמלק הוא רק בגלל שלא מוזכר שם החיוב למחות שמו של עמלק, ואם כן ודאי שבשמיעת פרשת כי תצא שפיר יכול לצאת ידי חובה]. ובספר מקראי קודש (פורים סימן ו) הוסיף שכמו כן צריך להודיע לבעל קורא שיכוון להוציאו ידי חובת מצוות מחיית זכר עמלק.

ובשו"ת מהר"ם שיק (על תריג מצוות, מצוה תרה) כתב על פי המבואר בשו"ת חתם סופר (אבן העזר ח"א סימן קיט) שלפני כל שנה מעוברת יש להקפיד

חובה, מאחר ואין גדר חיובי הקריאה שווה. [אמנם בדעת המקראי קודש נראה שהיה פשוט לו (בסימן ז) שאף ששונה גדר חיוב קריאת התורה שהוא חיוב על הציבור מחיוב קריאת פרשת זכור שהוא חיוב על היחיד, מכל מקום כתב (בסימן ו) שיכול לצאת ידי חיוב קריאת פרשת זכור על ידי קריאת פרשת כי תצא].

ה.

בזמן שבו יש שינוי בין קריאת התורה בארץ ישראל לקריאת התורה בחו"ל, כגון שבת שקורין בחו"ל פרשת נשא ובארץ ישראל פרשת בהעלותך, נשאלת השאלה מה הדין בבן ארץ ישראל שנסע לחו"ל ושהה בשבת בחו"ל ושמע פרשת נשא, וכשחזר לאחר מכן לארץ ישראל, נמצא שהפסיד שמיעת פרשת בהעלותך שכן בשבת שלאחר מכן קוראים באר"י פרשת שלח, האם יש עליו חיוב לקרוא בתורה פרשת בהעלותך. וכן נשאלת השאלה האם בני חו"ל צריכים לקרוא בארץ ישראל את הקריאה שקוראים בה באותה שבת בחו"ל.

וראיתי בספר יום טוב שני כהלכתו (פרק ט הערה מב) שהביא בשם הגרי"ש אלישיב שבן ארץ ישראל ששהה בחו"ל ביום טוב שני שחל להיות בשבת, ובארץ ישראל קראו הפרשה כסדר הפרשיות ובחו"ל קראו קריאת יו"ט, ואחר כך בא לא"י ונמצא שחסר לו הפרשה שקראו בשבת בא"י, כאשר מגיע לארץ ישראל יש

לו להשתדל לשמוע הקריאה שחסרה לו אף שאינו חיוב גמור.

וכן לאידך גיסא, מביא בספר יום טוב שני כהלכתו (שם הערה מא) בשם הגרש"ז אויערבך שבשנים שבהם אין השתוות בין קריאת פרשיות השבוע בארץ ישראל ובחו"ל, אין בני חו"ל הנמצאים בא"י חייבים לעשות מניינים לעצמם ולקרוא כפי סדר הקריאה שבחו"ל.

והביא שם שמועה משמו של הגאון רבי משה פיינשטיין שכן מחוייבים לעשות מנין ולקרוא את קריאתם. ובשם תלמידי ישיבת פוניבז' הביא שהגרא"מ שך תמה על שמועה זו. ואכן מביא שם בשם הגר"ד פיינשטיין ששמע בשם אביו שבן חו"ל הנמצא בא"י אין צריך לקרוא לפי סדר הפרשיות שבחו"ל, דעיקר חובתו לשמוע קריאת התורה לפי מנהג המקום שנמצא בו.

נמצא שהכרעת הפוסקים היא שדין קריאת התורה הוא חיוב על הציבור ולא חובה על היחיד, שכן אם חיוב קריאת התורה הוא חיוב על היחיד הרי שגם בן א"י שהגיע לחו"ל והפסיד הקריאה, וגם בני חו"ל בארץ ישראל, היו מחוייבים לקרוא בתורה את סדר הקריאה שמחוייבים בו. ורק בגלל שחיוב קריאת התורה הוא חיוב על הציבור, מכיון שהם נמצאים במקום שהציבור מחוייב בחיוב אחר מהחיוב שלהם, הרי שאין עליהם כל חיוב מצד עצמם. ולכן הכריעו הפוסקים שאין

לבן א"י חיוב גמור להשלים קריאתו ורק צריך להשתדל להשלים, וכן הכריעו שבני חו"ל מחוייבים בקריאת התורה של ארץ ישראל ואינם צריכים לקיים מניין לקרוא בתורה את הקריאה שקוראים בחו"ל.

וכעין זה גם מובא בספר הליכות שלמה (פרק טז הערה כו) שדעת הגרש"ז אויערבך היתה להכריע להלכה שקריאת התורה היא חובת הציבור [ונפקא מינא לענין בני א"י בחו"ל].

סימן ד

בענין התחלה במצוות

בשנת ה' תשנ"ז כאשר הגיע בננו רפאל יוסף נ"י אחרי חג הפסח לגיל המצוות, רצינו לחגוג את שמחת חבר מצוה בל"ג בעומר שחל באותה שנה ביום ראשון, התעוררה השאלה האם אפשר לעשות את השמחה בליווי תזמורת וריקודים בליל ל"ד [שנוהגים בו מנהגי אבלות של ספירת העומר] אם מתחילים מבעוד יום, בל"ג בעומר.

א.

כתב מרן המחבר בשו"ע (או"ח סי' קפח סע' י) בהלכות ברכת המזון: "היה אוכל ויצא שבת, מזכיר של שבת בברכת המזון, דאזלינן בתר התחלת הסעודה, והוא הדין בראש חודש ופורים וחנוכה", עכ"ל. ובפשטות מבואר בדבריו שזהו דין כללי, דאזלינן בתר תחילת הסעודה, לא שנא שבת ולא שנא זמנים אחרים. וכן מפורש בדברי הגר"א (הגהותיו לשו"ע שם) בדעת המחבר, שיש דין כללי בכל התורה שהולכים אחר ההתחלה, כלומר, אם מתחיל בזמן גם אם מסיים לאחר הזמן נחשב כאילו הכל היה בזמן. [הגר"א מציין מקור לדברי המחבר

ממה שהביא הרא"ש (יומא פרק ח סי' כ) דברי הירושלמי (תענית פרק ד הלכה א) לגבי תפילת נעילה העיקר שמתחיל מבעוד יום ולא איכפת אם מסיים בלילה, ומפורש בזה שאין זה דין רק בברכת המזון אלא גם בתפילה, והיינו מכיון שזהו דין כללי שהולכין אחר ההתחלה].

ויש לתמוה על דברי המחבר ממה שכתב בהלכות מגילה (סי' תרצה סע' ג) וז"ל: "אומר על הניסים בברכת המזון בברכת הארץ, ואם התחיל סעודתו ביום ומשכה עד הלילה אומר על הניסים, דבתר התחלת הסעודה אזלינן". וממשיך המחבר וכותב: "ויש מי שאומר שאין לאומרו".

והרמ"א מסיים: "ונוהגין כסברא ראשונה". ונשאלת איפוא השאלה, מדוע בהלכות ברכת המזון הביא המחבר דין זה דאזלינן בתר תחילת הסעודה גם בפורים, ללא דעה חולקת, ורק בהלכות פורים מביא המחבר שתי דעות בענין זה. וגם יש להבין מדוע לא העיר הרמ"א כלום בהלכות ברכת המזון על דברי המחבר.

[אם כי השל"ה הק' (של"ה"ג מס' מגילה נר מצוה י') מביא דעת הרא"ש שפוסק דאין לומר עה"כ והגה"מ וא"ח שצריך לומר יעו"ש. ובשער האותיות (ק') קדושת האכילה נר מצוה אות צג) כ' בהג"ה בשם מהר"ש מלובלין דרק בשבת מזכירן למוצ"ש רוצה לומר שהדין שהולכים אחר ההתחלה נאמר רק בשבת, בגלל שבמוצאי שבת יש דין של תוספת שבת, שפיר יש להזכיר שבת בברכת המזון שמברך אז. ברם שפתי המחבר ברור מללו דלא כהשל"ה שהרי סיים כאן "והוא הדין בר"ח ופורים וחנוכה", ומפורש מזה שגם בשבת אין הדין שמזכיר במוצאי שבת הוא דוקא בגלל דין תוספת שבת, שהרי אין דין תוספת בחנוכה ובפורים].

ב.

והנה לכאורה יש לדמות ענין זה דאזלינן בתר התחלת הסעודה לגבי הזכרה בברכת המזון, לנידון שהביא הערוך השלחן (או"ח סי' קי סע' ה) "יש מי שאומר שכשהשעה עוברת יתפלל הבינונו", וכתב הערוך השלחן: "ולענ"ד נראה מתוספות

(ברכות ז, א ד"ה שאלמלי) דהולכין אחר ההתחלה, ואם התחיל בזמן תפילה, מיקרי תפילה בזמנה אע"פ שמסיימה לאחר הזמן", ע"כ. ומבואר בזה שאם לא נשאר די זמן כדי לסיים את כל התפילה בתוך זמנה, יש להסתפק האם הולכים אחר התחלת התפילה. ומביא ערוך השלחן דעה אחת שמתפללים "הבינונו", והיינו תפילה קצרה, כדי להספיק להתפלל לפני סיום זמן תפילה. כי לדעה זו לא אזלינן בתר התחלת התפילה, ואין די זמן שתהיה התחלת התפילה בזמנה, אלא צריך שתהיה כל התפילה בזמנה. ברם רוצה ערוך השלחן לומר שעל פי דברי התוספות בברכות דהולכין אחר ההתחלה ה"ה כאן מספיק בכך שתחילת התפילה תהיה בזמנה, ואין צריך לסיים כל התפילה בזמן תפילה.

דברי התוספות בברכות נאמרו בענין מאמר הגמרא, שבלעם הרשע ידע לכוון את הרגע בו כועס הקב"ה, ורוצה לקלל אז את בני ישראל. והקשו התוספות "ואם תאמר מה היה יכול לומר בשעת רגע". ותירצו: "יש לומר - כלם". ובתירוצם השני כתבו: "אי נמי מאחר שהיה מתחיל קללתו באותה שעה היה מזיק אפילו לאחר כן". כלומר, מכיון שהיה מתחיל לקלל ברגע שהקב"ה כועס, אפילו אם יסיים את הקללה כאשר הקב"ה כבר לא כועס, מכל מקום הקללה תחול, כיון שהתחלתה היתה בעת הכעס של הקב"ה. ומדברי תוספות בתירוצם השני, רוצה ערוך השלחן להוכיח שהולכים אחר תחילת התפילה, ואם מתחיל להתפלל בעת שהוא זמן התפילה, אפילו

אם מסיים כאשר זמן התפילה עבר, מכל מקום שפיר דמי ויוצא ידי חובתו.

ואמנם יוצא שיסוד זה תלוי בשני התירוצים שכתבו התוס' בברכות, ולפי התירוצ הראשון ליתא להלכה שהולכים אחר ההתחלה, שהרי היה צריך לומר את הקללה במילה אחת ולא יכול היה למשוך את זה לאחר כך.

נמצא לפי זה ששתי הדעות שהביא המחבר בהלכות מגילה אם לענין הזכרת "על הנסים" בברכת המזון הולכים אחר תחילת הסעודה, הם כמו שתי הדעות שהביא ערוך השלחן אי אזלינן בתר תחילת התפילה, ותלוי בשני התירוצים שהביאו התוס' בברכות: לפי התירוצ הראשון אין הולכים אחר ההתחלה, ואילו לפי התירוצ השני הולכים אחר ההתחלה.

והגאון מקווי'גלוב בספרו ארץ צבי סוף (סימן קכא) הביא את דברי היהודי הקדוש מפשיסחא זי"ע שאמר ליישב מנהג החסידים שהיו נוהגים פעם להתפלל מאוחר שלא בזמן התפילה, על פי דברי התוס' הנ"ל, שאם לקלל ח"ו את בני ישראל יכל בלעם לעשות חשבון כזה, שאם יתחיל בעת שהקב"ה כועס, יחולו הקללות אפילו אם יסיימם בעת שהוא לא כועס, על אחת כמה וכמה לגבי מידה טובה שהיא מרובה, ולענין תפילה בזמנה ודאי שיכולים לומר שאם מתחילים להתפלל בזמן הרי שגם אם מסיימים אחרי הזמן, שפיר דמי. וכאמור, יהיה הדבר תלוי בשני התירוצים בתוספות, כמו שנתבאר, שלפי התירוצ הראשון אין

הולכים אחר ההתחלה, ואילו לפי התירוצ השני הולכים אחר ההתחלה.

ויש להעיר, דהנה מבואר בדברי הרמ"א (או"ח סי' קכד סע' ב) לגבי ש"ץ שמתירא שיעבור זמן התפילה "יוכל להתפלל מיד בקול רם והציבור מתפללין עמו מילה במילה בלחש עד לאחר הא-ל הקדוש", עכ"ד. ובערוך השולחן (סימן קכד סע' ו) כתב לקשר את דברי הרמ"א הנ"ל לנידון אם הולכים אחר ההתחלה, וז"ל: "ויש שפירשו (הרמ"א) שיעבור זמן תפילה כוונתו שלא יוכלו לגמור כל הי"ח ברכות תוך זמן תפילה, ובוודאי כוונתם על הש"ץ שהוא לא יגמור דאי אציבור קאי מאי תקנתם עתה, ולפי זה נראה דס"ל דגם הגמור צריך בתוך הזמן ודלא כמ"ש לעיל סימן ק"י ס"ה, עי"ש. אבל באמת יותר נראה דכוונתו שהש"ץ לא יוכל להתחיל תוך הזמן, אבל על הגמור אין לחוש כמ"ש שם, עכ"ל.

ואם כן, גם דין זה נראה שתלוי בנידון הכללי האם הולכים אחר ההתחלה, ותלוי בשני התירוצים בתוספות בברכות וכפי שציין ערוך השלחן לסימן ק"י, שלפי התירוצ הראשון אין הולכים אחר ההתחלה, ואילו לפי התירוצ השני הולכים אחר ההתחלה. אולם לכאורה יש לומר שאין שייכות בין דברי הרמ"א לענינינו, ויתכן ששם מדבר הרמ"א באופן שאם יחכה הש"ץ לא יוכל אפילו להתחיל את חזרת הש"ץ בזמן התפילה כדינה, ולא שיש רק

בעיה עם סיום התפילה בזמנה, אלא גם עם תחילת התפילה.

ובביאור הלכה (סימן קט סע' א) על דין הנכנס לבית הכנסת ומצא ציבור מתפללים, שכתב המחבר שם: "אם יכול להתחיל ולגמור קודם שיגיע ש"ץ לקדושה או לקדיש, יתפלל, ואם לאו אל יתפלל", כתב וז"ל: "נסתפקתי אם מדרך טבעו להאריך בתפילה ואינו יכול לסיים עד קדושה, אם מותר להתחיל. ומכאן אין ראייה לאיסור, דאפשר דזה לאו תפילת ציבור גמורה מיקרי, מאחר שלא התחיל עמהן בשוה". ונראה מדברי הביאור הלכה שעיקר דין תפילה בציבור הוא ההצטרפות יחד עם הציבור בתחילת התפילה, כשמתקבצים ומתחילים ביחד את התפילה, וזהו תפילה בציבור, ולכן לדעתו עדיף להתחיל יחד עם הציבור כדי להיחשב כתפילה בציבור. ואם כן נראה שסובר שבתפילה הולכים אחר ההתחלה והסיום נגרר אחר ההתחלה, כמבואר לפי דברי ערוך השלחן מתירוצם השני של התוספות בברכות.

ג.

עוד מצאנו בדברי הרמ"א בהלכות מגילה (סי' תרצה סע' ב) וז"ל: "ורוב הסעודה צריכה להיות ביום, ולא כמו שנוהגים להתחיל סמוך לערב, ועיקר הסעודה הוא בליל ט"ו". והנה הרמ"א הוא זה שפוסק דאזלינן בתר תחילת הסעודה לגבי "על הניסים" כדעה הראשונה במחבר

וכמו שהבאנו לעיל, ומ"מ כאן הוא סובר שצריך שרוב הסעודה תהיה ביום. [אגב, צ"ע מה הפירוש "רוב סעודת פורים", האם הכוונה על רוב המאכלים, או רוב זמן הישיבה בסעודה שצריך שיהיה ביום, לדוגמא אם הסעודה ארכה ג' שעות, צריך שרוב אותם ג' שעות יהיה ביום ורק מיעוטם בלילה. ומסוף דברי הרמ"א "עיקר הסעודה" נראה שהענין הוא עיקר הסעודה והטפל שבסעודה, דהיינו המאכלים, ולא לזמן הסעודה, וצ"ע].

וזה צריך ביאור, כי אם סובר הרמ"א שהולכים אחר תחילת התפילה או התחלת הסעודה, מאי נפקא מינה אם רוב הסעודה ביום או לא, הרי העיקר הוא ההתחלה. ובאמת בספר מקראי קודש על פורים (סימן מג) מביא את ביאור הגאון מקווי'גלוב בספרו ארץ צבי בדברי הרמ"א, שהזכרת "על הנסים" נקבעת לפי תחילת הסעודה כמו שאמר היהודי הקדוש מפשיסחא זי"ע לבאר את ענין התפילה מאוחר על פי דברי התוספות בברכות שהולכים אחר ההתחלה [כמובא לעיל]. וכתב על כך הגרצ"פ פרנק: "אבל מ"מ למה לנו להכנס בפרצה דחוקה כזאת במשעול צר הכרמים, הלא טוב יותר לקיים כל המצוה בזמנה כהלכתה".

אולם הדברים צריכים עיון, שהרי לפי תוס' יוצא שהולכים אחר תחילת הזמן, ולא משנה אם היה רוב התפילה בזמנה ומיעוטה שלא בזמן או להיפך, שכן תוס' ייסדו את דבריהם על מה שבלעם

ידע לכוון את הרגע שבו הקב"ה כועס, ובודאי באותו רגע לא היה יכול לקלל את כל הקללות אלא רק להתחיל, ומכל מקום סוברים תוס' שגם מה שקילל אחר כך נחשב בזמן הקללה, וכמו שנתבאר, שמזה נלמד מידה טובה מרובה, בתפילה, שאם התחיל בזמן מועיל הגם שהתפלל רק מקצת התפילה. ואם סובר כן הרמ"א, מדוע כתב שצריך שרק אם רוב הסעודה ביום, הולכים אחר ההתחלה ויכול לומר "על הניסים", הרי אפילו אם בירך המוציא ואכל רק כזית ביום גם יכול לומר "על הניסים" בלילה כי העיקר הוא ההתחלה, וצ"ע.

ועל כן נראה לחלק בעיקר הדמיון בין תפילה לסעודת פורים, שדוקא בתפילה אפשר ללמוד מדברי התוס' בברכות שלגבי השי"ת העיקר הוא ההתחלה, ואם כי שם מדובר בקללה, הרי שפיר אפשר לומר על זה "מידה טובה מרובה ממידת פורענות", וכל שכן שבענין טוב כמו תפילה מועיל ההתחלה להחשיב את הכל אחר ההתחלה. ולכן רק בהלכות שהבאנו לעיל הנוגעות לענייני תפילה, שפיר יכולים לסמוך על דברי התוס' בברכות בתירוצם השני שהולכים אחר ההתחלה, ואם התפילה התחילה בזמן, שוב לא אכפת מתי היה הסיום.

וגם על סברה זו יש מקום לחלוק ולומר שאין לדמות כלל את העניינים, וכמו שנתבאר שתלוי הדבר בשני תירוצי התוס' בברכות, ואלו הם שתי הדעות לענין תפילה ושתי הדעות שהביא השו"ע בהלכות פורים.

אך כל זה בענייני תפילה, אבל לענין סעודת פורים אין זה שייך לדברי התוס', כי בסעודת פורים הרי יש דין שצריך לאכלה ביום, ואין ללמוד מדברי התוס' שיועיל אם מתחיל ואוכל ביום אפילו שלא מסיים ביום.

אלא שעדיין יש מקום לבעל דין לומר שכיון שכל הדין של סעודת פורים הוא נפק"מ לגבי אמירת "על הניסים" בברכה, וזו הרי תפילה, שפיר אפשר לדמות זאת למה שנלמד מדברי התוספות בברכות לכל ענייני תפילה שהולכים אחר ההתחלה. ולכאורה נראה שכסברה זו למד הגר"א שהבאנו לעיל שסובר שיש דין כללי בכל התורה שהולכים אחר ההתחלה, וכפי שנלמד מדברי הירושלמי (תענית פרק ד הלכה א) שבתפילת נעילה העיקר שמתחיל מבעוד יום ולא איכפת אם מסיים בלילה, ומפורש בזה שלמד מדיני תפילה לגבי דיני ברכת המזון, והיינו שסבר הגר"א שהרי עוסקים בהזכרות שבברכת המזון וזהו כמו תפילה.

ד.

והנה בעצם הנידון אם העיקר הוא תחילת המצוה או שהעיקר הוא סיומה, יש להביא מדברי המדרש (תנחומא, פרשת עקב סי' ו) המובא ברש"י על הפסוק (דברים ח, א) "כל המצוה אשר אנכי מצוך היום תשמרון לעשות" - "אם התחלת במצוה גמור אותה, שאינה נקריית המצוה אלא על שם הגומרה, שנאמר (יהושע כד, לב)

"ואת עצמות יוסף אשר העלו בני ישראל ממצרים קברו בשכם", והלא משה לבדו נתעסק בהם להעלותם, אלא לפי שלא הספיק לגמרה וגמרה ישראל, נקראת על שמם", עכ"ל. ולכאורה יש ללמוד מכאן שסיום המצוה הוא הקובע.

ובנוסף אחר מובא בדברי הגמרא (סוטה יג, ב) "קשו קראי אהדדי כתיב (שמות יג, יט) ויקח משה את עצמות יוסף עמו, וכתוב (יהושע כד, לב), ואת עצמות יוסף אשר העלו בני ישראל וגו', א"ר חמא בר' חנינא כל העושה דבר ולא גמרו ובא אחר וגמרו מעלה עליו הכתוב על שגמרו כאילו עשאו". וכתב התורה תמימה (פרשת בשלח אות עא) וז"ל: "גמר הדבר הוא קבורת העצמות, וזה לא היה יכול משה לעשות כיון שלא נכנס לארץ. ומכאן יש סמך למה שנהגו בדיני ממונות ושדכנות וסרסרות לילך בתר הגומר, ומוכח מכאן דאע"פ שאין בהמתחיל כל אשמה שלא גמר כמו הכא במשה שלא גמר, מפני שלא נכנס לארץ, בכל זאת אזלינן בתר הגומר ולא אחר המתחיל".

ולפי זה יוצא שאם מתחילים לקיים מצוה בזמנה ומסיימים אותה לאחר הזמן, אין יוצאים ידי חובת המצוה, כי העיקר הוא סיום המצוה.

עוד יש להעיר בענין מסוגית הגמרא (עבודה זרה כז, א) שדנה אם אשה כשרה למול, ושואלת הגמרא למ"ד שאין

כשרה למול מצפורה שלקחה צור ומלה את בנה, ומתרצת הגמרא בשני אופנים, שאמרה למישהו אחר שימול את בנה, "ואיבעית אימא אתיא איהי ואתחלה, ואתא משה ואגמרה". ולפי התירוץ השני של הגמרא שבאופן שהאשה מתחילה את המילה והאיש מסיים כשרה המילה גם למ"ד שאשה פסולה למול את בנה, והיינו בגלל שזה נחשב שהאיש שסיים את המילה הוא שמל, מפורש שעיקר קיום המצוה הוא בסיומה, וכדברי רש"י הנ"ל בשם המדרש.

ומצאתי שהגר"ש קלוגר הסתמך בשו"ת טוב טעם ודעת (הלכות ס"ת שאלה רלב) על דברי המדרש שאין המצוה נקראת אלא על שם הגומרה, בענין "נסתלק נדיב אחד, ונדב בחייו לכתוב לו ספר תורה, ונתפטר עם הסופר לכתוב ס"ת, ובאמצע הכתיבה מת הגביר הנ"ל והיורשים גמרו הספר וסילקו להסופר כל הסך שמגיע לו, והנה נסתפק על מי נקרא המצוה הלזו". ופסק שם הגרש"ק לפי דברי המדרש שזכות המצוה עומדת לזכות היורשים כיון שאין המצוה נקראת אלא על שם הגומרה.

ואם כן יש לבאר היאך מחד גיסא מבואר מדברי התוס' בברכות, הגר"א והערוך השלחן שלגבי ברכות ותפילה קיום המצוה תלוי בהתחלה, והולכים אחר התחלת התפילה, ומאידך במעשה מצוה כמו מילה וכתובת ספר תורה, הסיום הוא הקובע על פי הכלל שאין המצוה נקראת אלא על שם גומרה.

ה.

והנראה בזה על פי חקירתו של הגאון הרוגצ'ובר בספרו צפנת פענח על הרמב"ם (הלכות תלמוד תורה פרק א) מה יסוד מצות בנין בית המקדש, הפעולה או התוצאה, האם המצוה היא לבנות את בית המקדש, כלומר עיקר המצוה הוא עצם מעשה הבניה. או שהמצוה היא לדאוג שבית המקדש יהיה בנוי, ואין כל מצוה מיוחדת בעצם מעשה הבניה. ולאחר שהאריך בזה הצפנת פענח, מסקנתו [על פי דיוקים בלשון הרמב"ם] שעיקר המצוה הוא לדאוג שבית המקדש יעמוד ואין מצוה מיוחדת בעצם הבניה. וביאר שם שזה היה ההבדל בין המשכן לבית המקדש, כי במשכן כן היתה מצוה בעצם הבניה, ולכן דחה החינוך שלו שבת. מה שאין כן בבית המקדש שהמצוה היא רק שיעמוד, אין בניינו דוחה שבת.

ולפי דברי הצפנת פענח יש ליישב את קושית המפרשים הידועה, על מה שפסק הרמב"ם (הלכות בית הבחירה פרק א הלכה יב) שאין בונין את בית המקדש בלילה אלא ביום שנאמר (במדבר ט, טו) "וביום הקים את המשכן", ביום בונין אותו ולא בלילה, ומאידך פסק הרמב"ם שנשים חייבות בבנין המשכן. והקשו המפרשים, שאם אין בונים את המשכן בלילה, א"כ בניית המשכן היא מצוה עשה שהזמן גרמא, ומדוע נשים חייבות בו. ולפי דברי הצפנת פענח לא קשה כלל, מכיון שגם אם נאמר שנשים פטורות מבניית המשכן בגלל שהיה

מ"ע שהזמן גרמא, מ"מ הם חייבות לדאוג שהמשכן יעמוד על תילו, וזה הרי לא פעולה ממשית ששייך לפטור אותם מזה בגלל "ביום ולא בלילה", ולכן בזה הם שפיר חייבות].

ומעתה כעין היסוד המבואר בדברי הצפנת פענח, אפשר לבאר ולחלק בין מצוות שהעיקר הוא הפעולה או התוצאה, דהיינו מצוות שצריך לעשות את "מעשה המצוה" ובין מצוות שהעיקר שהמצוה תעשה.

לגבי קבורת עצמות יוסף, מילה וכתיבת ספר תורה, שבעניינים אלו הרי העיקר הוא שהעצמות יהיו קבורות, ושהבן יהיה נימול, ושהספר תורה יהיה גמור, בודאי שהעיקר הוא סיום המצוה, כי בלא שנגמרה הקבורה לא נעשה המעשה, וכן במילה ובספר תורה. אולם בברכות ותפילה התוצאה איננה עיקר הדבר אלא הפעולה, להתפלל ולברך לה', בזה שייך לומר שעיקר התפילה והברכה הם כבר בהתחלה והכל הולך אחר ההתחלה, ואם התחיל להתפלל בזמן הראוי לקיום אותה מצוה, גם אם יסיים לאחר הזמן אולינן בתר ההתחלה ומהני, וכיסודם של התוס' בברכות הנ"ל.

ולפי זה מבוארת תשובת הגר"ש קלוגר בשו"ת טוב טעם ודעת (הלכות שחיטה יו"ד סימן ז) במה שדן אם פסול התחיל לשחוט וגמר איש כשר את מעשה השחיטה, האם נחשבת השחיטה כמעשה של שניהם, ומדוע לא אומרים שאין המצוה

נקראת אלא על שם גומרה. ולפי יסוד הדברים שנתבאר, מבואר היטב שדוקא בדברים שהתוצאה חשובה, אז סיום המצוה גם קובע. אולם מצוות שפעולת מעשה המצוה היא העיקר, כמו מצות שחיטה, כן נוכל לצרף את כל המעשה מתחילתו עד סופו ויחשב כמעשה של שניהם.

[עוד] בענין התחלה במצוות, ראיתי בספר דבר שמואל על מסכת פסחים (דף קה, א) שהסתפק לגבי הבדלה שהדין שאין צריך להפסיק בסעודה כשיצאה שבת כדי להבדיל אלא יכול להמשיך לאכול, האם הטעם כמו שכתב המג"א (סימן רצט ס"ק ב) בשם רבינו בחיי "שאם היה מפסיק נראה כמגרש המלך ודומה לזה דרשו וכו' כאדם שאינו רוצה שילך אוהבו מאצלו כל זמן שיכול", או שהטעם כיון שיצאה שבת הסעודה נהיית סעודת חול מאליה אלא שאין צריך לעשות היכר והפסק בין סעודת שבת לסעודת חול. והנפקא מינה במקרה שהתחיל לאכול בשבת בשוגג טבל שלא נגמרה מלאכתו ונהיה מוצאי שבת, לפי הטעם הראשון עדיין שם אכילת שבת עליו, לא יגמור לאכול כיון שזוהי אכילת קבע, אולם לפי הטעם השני שהאכילה אכילת חול, יכול לגמור סעודתו.

ו.

נידון זה אם הולכים אחר ההתחלה לגבי קיום מצוות, מצאנו גם לגבי חתן בשבע ברכות.

ובראשית הדברים, יש לעמוד על דבר פלא, הרמב"ם שמביא את דיני השבע ברכות בשני מקומות: בפרק ה' מהלכות אישות (הלכה ג), שם מדבר הרמב"ם על אמירת השבע ברכות בבית החתן קודם הנישואין. והמקום השני, בפרק ז' מהלכות ברכות (הלכות ט-יא). ובו מביא הרמב"ם את דיני ברכת המזון. ולעומתו, המחבר מביא בשו"ע את דיני אמירת שבע ברכות רק במקום אחד, בהלכות קדושין (אבן העזר סימן סב סע' א) ולא מזכירו בהלכות ברכת המזון. ודבר זה אומר דרשני, מה פשרו.

והנראה בזה, דהנה בשו"ת האלף לך שלמה (אבן העזר סימן קז) הסתפק בחתן ביום האחרון בשבע ברכות שלו שהתחילו את סעודת השבע ברכות ביום, והשתתף בסעודה פנים חדשות כך שהתחייב בברכת שבע ברכות, אך בירכו ברכת המזון רק בלילה ואז כבר זה לאחר שבעה ימים ואין כבר חיוב שבע ברכות, האם מברכים שבע ברכות כי הולכים אחר תחילת הסעודה או שהולכים אחר הזמן שבו מברכים, ואין יותר חיוב לברך.

וכתב הגר"ש קלוגר בענין זה: "לדעתי הדבר פשוט שאין מברכין שבע ברכות, דאין זה דומה להזכרת שבת ויום טוב בברכת המזון, כיון דברכת המזון מונחת אקרקפתא דפת דכל היכא שאוכל פת מתחייב בברכת המזון, ואם אכל פת ביו"ט התחייב מיד בברכת המזון עם הזכרת המועד ולא משנה כלל מתי יברך בפועל,

החיוב שכבר התחייב בו לא נפקע ממנו עוד. אבל שבע ברכות של חתן לא חל החיוב אלא רק בעת שמברך ברכת המזון, ואין החיוב תלוי באכילת הפת, שהרי אם אוכל פת ואין פנים חדשות אין חיוב שבע ברכות, א"כ ע"כ אין אכילת הפת מחייבת בשבע ברכות, אלא רק אמירת ברכת המזון היא המביאה את החיוב של השבע ברכות. ועוד יותר, הרי אם בעת אכילת הפת היו פנים חדשות בסעודה, ובעת ברכת המזון הם אינם, אין חיוב של שבע ברכות, הרי ברור א"כ מזה, דחיוב השבע ברכות קשור לאמירת ברכת המזון, וכיון שאמירת ברכת המזון היתה בליל ח', אין כאן לגמרי ענין של אמירת שבע ברכות ואזלינן בכה"ג בתר סיום הסעודה", עכ"ד.

ומבואר בדבריו שיש חילוק בין כל דיני הזכרת מאורע בברכת המזון, שהחיוב נקבע לפי שעת האכילה, ולכן אם התחיל במועד, יכול להזכירו ברכת המזון גם לאחר המועד. לעומת חיוב שבע ברכות שאינו תלוי באכילת הסעודה אלא נקבע כאשר מברכים ברכת המזון, ולכן רק אם כל הברכה נאמרת בתוך שבעת ימי המשחה יש חיוב שבע ברכות, אבל אם הברכה נאמרת לאחר שבעת הימים, גם אם התחיל את הסעודה בתוך שבעת הימים ונמשכה הסעודה, יש איסור ברכה לבטלה לומר ברכה לאחר הזמן.

ויש להעיר קצת על דבריו, ראשית, לאור המבואר לעיל בדברי התוס' בברכות יש להסתפק מה יהיה הדין, אם בסעודת

שבע ברכות שבמוצאי יום השביעי, התחילו לברך ברכת המזון ברגע האחרון של היום השביעי וסיימו את ברכת המזון כאשר כבר היום השמיני, האם בכגון זה יצטרכו לומר שבע ברכות או לא. וגם לפי סברתו של הגר"ש קלוגר שהשבע ברכות תלוי בברכת המזון, עדיין יש מקום לדון האם הולכים אחר תחילת ברכת המזון, ואז נוכל לומר שבע ברכות כיון שתחילתם היתה ביום השביעי או לא. וצ"ע.

ועוד יש להסתפק, דהנה הגר"ש קלוגר נקט כדבר פשוט ששבע ברכות הוא חיוב הנובע מברכת המזון ולא מאכילת הפת [כמו ההזכרה של שבת ויו"ט, כנ"ל]. ברם אולי אפשר לומר שחיוב השבע ברכות אינו נובע מברכת המזון, אלא החיוב הוא כתוצאה מכך שיש חתן וכלה מסובים אתנו בסעודה זו והם הגורמים באמת לחיוב השבע ברכות, ורק חכמים תיקנו לאומרם בסמוך לברכת המזון, אך אין הפירוש שברכת המזון היא המחייבת בשבע ברכות. ולפי זה יתכן שתהיה מסקנת הדין במקרה שדן בו הגר"ש קלוגר שונה, ויוכל לברך את שבע הברכות לאחר הזמן, וצ"ע.

ומעתה נראה לתלות בסברה זה מחלוקת הרמב"ם והמחבר, מדוע הרמב"ם הביא את דיני השבע ברכות בשני מקומות, בהל' אישות כשמדבר על אמירת השבע ברכות בבית החתן קודם הנישואין, ובהלכות ברכות בדיני ברכת המזון. ולעומתו, המחבר מביא בשו"ע את דיני

אחר התחלת הסעודה כמו לגבי תפילה וברכות כמבואר לעיל, נוכל כן לומר שבע ברכות, וענין זה עדיין צ"ע.

ויש להביא נפקא מינה נוספת בין הרמב"ם והמחבר לגבי מה שדן באגרות משה (או"ח ח"א סימן נו) אם מותר לאורח שנטל ידיו בסעודת החתונה לברך לפני שמברכים ציבור ברכת המזון ושבע ברכות, ופסק רבי משה שבשעת הדחק כשיש לו צורך והכרח לצאת לפני תחילת ברכת המזון רשאי לעשות כן [ודנו בזה גם בשו"ת מנחת יצחק (ח"ב סימן מג) ובשו"ת ציץ אליעזר (חלק יא סימן פד)].

ולדברינו, אם נאמר שחיוב השבע ברכות תלוי בברכת המזון, אם כן כל זמן שהציבור לא בירכו ברכת המזון, עוד לא חל חיוב אמירת שבע ברכות, ויוכל לברך ביחידות בלא שבע ברכות, ואין כל מקום לשאלה שנשאל רבי משה. אך אם חיוב השבע ברכות חל על ידי אכילת פת בסעודת חתן וכלה, ובגלל שהחתן והכלה יושבים בסעודה זו, כבר חל על כל אחד מהמסובין חיוב אמירת שבע ברכות, ואין לזה כל קשר לברכת המזון אלא שחז"ל תיקנו לומר זאת מיד לאחר ברכת המזון, אזי אין רשאי לברך ברכת המזון בלא שבע ברכות וצריך להישאר עד סוף הסעודה ואחר ברכת המזון, וצ"ע להלכה.

אמירת שבע ברכות רק בהלכות קדושין ולא מזכירו בהלכות ברכת המזון.

ומעתה יתכן שנחלקו הרמב"ם והמחבר: הרמב"ם שמבדיל בין שבע ברכות שאומרים בעת הנישואין, שזה נאמר לכבוד החתן והכלה, ובין שבע ברכות שאומרים בשאר שבעת ימי המשתה שהם דין של ברכת המזון, ולכן מביא הרמב"ם את דין אמירת שבע ברכות בכל הימים במקום בו הוא מדבר מדיני ברכת המזון. אולם המחבר סובר, שכל אמירת השבע ברכות הוא דין של חתן וכלה ולכבודם, ואין זה דין השייך לברכת המזון כלל, ולכן לא הביא המחבר את דין זה בהלכות ברכת המזון בשו"ע או"ח, אלא רק בדיני והלכות קדושין בשו"ע אבהע"ז.

נמצא לפי זה שסברת הגרש"ק שאמירת השבע ברכות תלויה רק באמירת ברכת המזון, ולכן אם אמירת ברכת המזון היא בליל היום השמיני אין מברכים שבע ברכות גם אם התחילו את הסעודה ביום השביעי, תלויה במחלוקת הרמב"ם ומחבר, ויתכן שלפי דעת המחבר שאמירת השבע ברכות אינה תלויה בברכת המזון אלא בעיקר בחתן ובכלה, אלא שחכמים תיקנו שאת השבע ברכות יאמרו סמוך לברכת המזון, אם הסעודה התחילה ביום השביעי, ואז הרי היה חיוב שבע ברכות, ואם הולכים

מסקנת הדברים ממה שנתבאר, שבנידון השאלה האם אפשר לעשות שמחת בר מצוה בליווי תזמורת וריקודים בליל ל"ד בעומר אם מתחילים ביום ל"ג בעומר, לפי הכרעת המחבר בשו"ע והגר"א וערוך השלחן וסיעתם שסוברים שיש דין כללי בכל התורה שהולכים אחר ההתחלה, גם בנידון זה, מכיון שההתחלה ביום ל"ג שבו מותר לערוך את השמחה בליווי תזמורת וריקודים, אפשר להמשיך את השמחה גם בליל ל"ד.

וכך פסק באגרות משה (אבן העזר ח"א סימן צז) שאם עשו חופה ביום ל"ג סמוך לערב, רשאים לעשות את הסעודה בליל ל"ד אף בכלי שיר כדרך כל החתונות מאחר ונתחייבו בשמחה.

סימן ה

גדרי צירוף לזימון

מגדים שכוונת המג"א בצינו לסימן נ"ה היא למש"כ שם "וי"א שצריך שלא יהא מפסיק טינוף או עבודת כוכבים", ורצה לומר שגם לענין צירוף לזימון צריך שלא יהא מפסיק טינוף או עבודת כוכבים.

ולכאורה הדברים צריכים ביאור, כיצד שייך להשוות דיני זימון למבואר בסימן נ"ה לגבי תפילה במנין, הרי שם מדובר כשיש כבר מנין מתפללים, ובזה שפיר גם העומד מחוץ לפתח יכול להצטרף להיחשב כמתפלל עמהם. אולם בצירוף לזימון שצריך ג' או י' שיעשו את

השו"ע (סימן קצד ס"ב) כתב: "שלשה שאכלו ויצא אחד מהם לשוק, קוראים אותו ומודיעים לו שרוצים לזמן כדי שיכוין ויצטרף עמהם ויענה עמהם ברכת זימון, ויוצאים ידי חובתן אע"פ שאינו בא ויושב עמהם". וביאר המג"א: "אע"פ שאינו בא, אלא שעומד לפני הפתח ויוצא גם הוא ידי חובה, ועי' סימן נ"ה סע' כ". ושם פסק השו"ע: "היו עשרה במקום אחד ואומרים קדיש וקדושה, אפילו מי שאינו עמהם יכול לענות, ויש אומרים שצריך שלא יהא מפסיק טינוף או עבודת כוכבים". וביארו המחצית השקל והפרי

עיקר הזימון, מנין שיוכל השלישי העומד בחוץ להצטרף ולחדש על ידו שיעור זימון שהוא בשלושה ובעשרה, וצ"ע.

עוד יש להבין, בשו"ע (או"ח סימן קצד סע' ב) מבואר: "שלושה שאכלו כאחד ויצא אחד מהם לשוק, קוראים אותו ומודיעים לו שרוצים לזמן, כדי שיכוון ויצטרף עמהם". וכתב על כך בהגהות חכמת שלמה בשו"ע שם: "מזה מוכח שאם אינו מצטרף ועונה עמהם אינו יכול לזמן זולתו. ולא דמי בזה לתפילה דקי"ל דאם התחיל באבות בעשרה גומר, וכן הרבה כיוצא בזה שם דאם התחיל בעשרה גומר, וכאן לא מהני מה שהתחיל לאכול בשלושה וצריך להיות שלושה בברכת הזימון ממש". ולכאורה דבריו אינם מובנים כלל, מדוע באמת לא מועיל לצירוף בזימון ההצטרפות לאכול בהתחלה, כמו בתפילה בציבור, אלא צריך שבשעת ברכת הזימון יהיו שלשה או עשרה, וצ"ע.

ב.

ונראה ביאור הדברים בהקדם מש"כ בערוך השלחן (או"ח סימן קצב) ליישב קושית המפרשים, מדוע בכל דבר שבקדושה בתורה ובתפילה אומרים שם הוי"ה ברוך הוא, ואילו ברכת הזימון לא מזכירים שם הוי"ה אלא רק שם אלקינו. והביא את תירוץ האליה רבה (שם ס"ק ו) "מפני שמזון הברואים הדין נותן שיתן הוא ית' מזון לכל הברואים ולכן מזכיר שם אלקים שהוא מידת דין, אבל התורה היא

תורת חסד לכן מזכירים שם הוי"ה". ועוד כתב הערוך השלחן לתרץ: "שמזון הכין בעת בריאת העולם וכל מעשי בראשית הוא בשם אלקים שכן נתייסדה מזמן הבריאה [כדכתיב בראשית ברא אלקים], משא"כ התורה והתפילה הם למעלה מהעולם הזה ואצולה מגנזי מרומים ולכן מזכירים שם הוי"ה ב"ה".

ונראה לתרץ קושיה זו באופן נוסף, והדברים יבוארו בהקדם בירור עיקר יסוד דין צירוף לזימון.

כתב הרא"ש (ברכות פרק ז סימן ג) וז"ל: "ת"ר השמש עומד על שנים, אוכל עמהם אע"פ שלא נתנו לו רשות. עומד על שלושה, אינו אוכל עמהם אלא אם כן נתנו לו רשות. מכאן משמע, שמצוה לחזור אחרי שלשה כל מה שיכולין משום ברכת זימון, **דברוב עם הדרת מלך**", עכ"ל. ומבואר בדבריו שיש ללמוד ממה שהשמש לא צריך רשות כדי להצטרף לשנים להשלים לזימון, שמצוה להשתדל ככל האפשר שיהיו שלשה שיוכלו לזמן מכיון ש"ברוב עם הדרת מלך".

ונראה ללמוד מדבריו שיסוד ענין הזימון בשלושה או בעשרה ויותר חלוק ביסודו מכל ענייני תפילה בציבור. לגבי תפילה בציבור, עיקר הענין הוא משום שאין דבר שבקדושה פחות מעשרה, כדברי הגמרא (ברכות כא, ב) - "מנין שאין היחיד אומר קדושה, שנאמר (ויקרא כב, לב) ונקדשתי בתוך בני ישראל, כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה, מאי

ג.

לפי יסוד הדברים שנתבאר, שעיקר יסוד דין זימון הוא משום "ברוב עם הדרת מלך" מבוארים דברי השו"ע שכתב "שלשה שאכלו ויצא אחד מהם לשוק, קוראים אותו ומודיעים לו שרוצים לזמן כדי שיכניס ויצטרף עמהם ויענה עמהם ברכת זימון, ויוצאים ידי חובתן אע"פ שאינו בא ויושב עמהם", ושאלנו על דברי המג"א שהשווה דיני זימון למבואר בסימן נ"ה לגבי תפילה במנין, הרי שם מדובר כשיש כבר מנין מתפללים, ובזה שפיר גם העומד מחוץ לפתח יכול להצטרף להיחשב כמתפלל עמהם. אולם בצירוף לזימון שצריך ג' או י' שיעשו את עיקר הזימון, מנין שיוכל השלישי העומד בחוץ להצטרף ולחדש על ידו שיעור זימון שהוא בשלושה ובעשרה.

אכן לפי המבואר לעיל מובן מאד, שהרי ענין זימון שהוא משום "ברוב עם הדרת מלך" איננו כדי לעשות ולחדש מנין מסוים כמו כל דבר שבקדושה, והיינו שצריך מספר מיוחד של עשרה. אלא שלגבי זימון הענין הוא רק ריבוי עם להדרת מלך, ואין צורך ליצור ולעשות מנין מיוחד של עשרה, ולכן מדמה המג"א את הדינים, וכשם שבאופן שיש כבר מנין של עשרה מתפללים, אפשר לצרף למנין את מי שעומד בחוץ, שהרי אינו מצטרף ליצור מנין של עשרה אלא רק מוסיף בדין "ברוב עם הדרת מלך", כך גם גבי ברכת הזימון שכל עיקרה הוא דין "ברוב עם", אפשר לצרף את העומד בפתח למנין.

משמע דתני רבנאי אחוה דרבי חייא בר אבא אתיא תוך תוך כתיב הכא ונקדשתי בתוך בני ישראל, וכתיב התם (במדבר טז, כא) הברלו מתוך העדה הזאת, מה להלן עשרה אף כאן עשרה". אולם לגבי ברכת הזימון, הענין אחר לגמרי, ועיקרו משום "ברוב עם הדרת מלך", שכאשר יש יותר אנשים שמברכים, מתקיים בזה יותר "ברוב עם הדרת מלך".

וביתר ביאור, יש לחקור בהגדרת ענין "ברוב עם הדרת מלך" בזימון, האם זהו פרט נוסף על עיקר המצוה, כדוגמת תפילה בציבור, שהיא פרט נוסף על עיקר המצוה, או שזהו עיקר הדבר שצריך שיהיה ריבוי עם, והיינו שהברכה תאמר ברוב עם. ומסתבר לפי דברי הרא"ש כפי הצד השני, שדין "ברוב עם הדרת מלך" הוא עיקר דין הזימון ולא פרט נוסף על המצוה, וכל מהות הזימון הוא שצריך שתהיה מציאות של ריבוי עם שישבחו ויפארו לה' ויתקיים "ברוב עם הדרת מלך".

ולפי יסוד הדברים המבואר ברא"ש, נראה שמטעם זה בברכת הזימון אומרים "אלקיננו" ולא שם הוי"ה, כי מאחר והם שני עניינים שונים, בדברים שבקדושה שטעמם משום "ונקדשתי" מזכירים שם הוי"ה, אולם לגבי זימון שעיקר טעמו משום "ברוב עם הדרת מלך", מזכירים "אלקיננו" מכיון ש"אלקים" ענינו מלכות, כדכתיב (תהלים מז, פט) "מלך אלקים על גוים" וכיו"ב, ואם כן מתאים להזכיר בזימון שהוא ענין של מלכות "הדרת מלך" שם "אלקים".

וכן מבוארים לפי האמור, דברי החכמת שלמה שמועיל לצירוף בזימון ההצטרפות לאכול בהתחלה, כמו בתפילה בציבור, אלא צריך שבשעת ברכת הזימון יהיו שלשה או עשרה. והיינו משום שיש בזימון דין מיוחד שהצירוף צריך דוקא בשעת ברכת הזימון הוא מפני שרק כך מתקיים "ברוב עם הדרת מלך", ולכן צריך שמתחילה ועד הסוף יהיה שיעור זימון. אולם בתפילה בציבור מועיל שיש עשרה בהתחלה, כי אז נקבע על התפילה דין תפילה בציבור, ולאחר שהתפילה נחשבת תפילה בציבור כבר לא משנה אם יצאו חלק מהמתפללים, מה שאין כן בזימון שהוא משום "ברוב עם הדרת מלך" ואיננו כדי לעשות ולחדש מנין מסוים כמו כל דבר שבקדושה, רק כאשר מתקיים המנין של המזמנים יש "ברוב עם הדרת מלך", ואם יצא אחד אי אפשר לזמן.

בספר חיי אדם (כלל מח סעיף טו) מביא את דעת המג"א שאם "עשרה שאכלו כאחד וצריך אחד לילך לדבר מצוה, מותר לזמן בשלושה", וכתב על דבריו: "ולי צריך עיון, ונראה לי דדוקא כשנשארו עשרה, אבל כשלא נשארו עשרה, אסור לצאת אפילו לדבר מצוה". ובנשמת אדם שם כתב: "ואף שיש לומר דדומה לסימן נ"ה שכתב הרמ"א בהתחיל קדושה עבירה לצאת ועליהם נאמר (ישעיה א, כח) "ועוזבי ה' יכלו", אבל אם נשארו עשרה מותר לצאת, יש לומר דהכא כיון דאמרין חייבין לזמן חמור טפ"י. כלומר, לפי הנשמת אדם יש הבדל בין תפילה לזימון, ואף שבתפילה

מותר לצאת לאחר שהתחילו קדושה אם נשארו עשרה בבית הכנסת, אולם אם נתחייב בזימון אסור לצאת גם אם נשארו עשרה. אך עדיין לא מבואר בדברי הנשמת אדם מהו באמת הטעם לחילוק בין תפילה לזימון, ומדוע אם בתפילה מותר לצאת כאשר נשארו עשרה מדוע לגבי זימון אסור.

ולפי המבואר הדברים נפלאים, יסוד הזימון הוא דין "ברוב עם הדרת מלך", ואם כן מסתבר שבגלל דין זה צריך שיהיה יותר ציבור כדי שיהיה יותר הדרת מלך, לכן אסור לכל אחד ואחד לצאת אף שנשארו עשרה, משום שכתוצאה מכך יחסר "ברוב עם הדרת מלך", ואין זה דומה לתפילה במנין שיסודה רק דין בציבור, וכיון שכבר חל על זה שם תפילה בציבור, אפשר כבר לצאת לאחר מכן.

ד.

עוד נבין לפי יסוד הדברים, בקיצור שו"ע (סימן מה סע' יג) כתב: "אם טעה המזמן בעשרה וגם העונים ולא הזכירו את השם בברכת הזימון, אינם יכולים לחזור ולזמן בשם כיון שכבר יצאו חובת זימון אלא שביטלו מצות הזכרת השם, ומעוות לא יוכל לתקון הוא. אבל אם העונים עדיין לא ענו אחריו, כיון שעדיין לא נתקיימה מצות זימון חוזר המברך ויזמן בשם".

ולכאורה הדברים לא מובנים, היכן מצאנו כיוצא בזה בתפילה, שאם לא התפלל בציבור יחזור ויתפלל. וגם צ"ע מהיכן הסברה שהיה מקום לומר

שיוכלו לחזור ולזמן בגלל חסרון הזכרת השם. וכן יש לבאר מדוע באמת בלא ענו אחריו יכולים לחזור ולזמן בשם.

ולפי האמור לעיל, הדברים מבוארים, מכיון שענין הזימון הוא "ברוב עם הדרת מלך", לכן היתה סברא שיחזרו ויזמנו בשם, כדי שיתקיים "ברוב עם הדרת מלך". ואכן זהו הטעם שכאשר עדיין לא ענו אחריו צריך לחזור ולזמן בשם, כי כל תכלית ועיקר הזימון הוא להרבות "הדרת מלך". ובודאי שאין דמיון לדין תפילה בציבור, שהתפילה היתה בעצם תפילה מושלמת ורק נחסר פרט מסוים של תפילה בציבור, ולכן אין צורך לחזור על התפילה. מה שאין כן בזימון, שדין "ברוב עם הדרת מלך" הוא עיקר הזימון ולא פרט בקיום המצוה, וכמו שנתבאר לעיל בדברינו, ולכן אם לא ענו אחריו הרי עדיין לא נתקיים הזימון וצריך לחזור ולזמן.

והנה פסק בשו"ע: "עם הארץ גמור מזמנין עליו בזמן הזה" (או"ח סימן קצט סע' ג). ובמשנה ברורה (ס"ק ב) הביא בשם המג"א (סק"ב) שרשע ועובר עבירות בפרהסיא אין מזמנין עליו. ובביאור הלכה (ד"ה עם הארץ) שם כתב: "לענין קריאת התורה ונשיאות כפים וכל דבר שבקדושה דצריך עשרה בודאי אפילו עבר כמה עבירות לתיאבון, כל זמן שלא נידוהו נמנה למנין עשרה, דהכי משמע מסתימת המחבר לעיל סימן נ"ה ס"א ע"ש, והכא לענין זימון מסתברא שאפילו עבר עבירה אחת בפרהסיא במזיד [כגון שאכל חזיר או נבלה

וטרפה שהוא דבר המפורסם בישראל לאיסור] אין מזמנין עליו".

ומוסיף הביאור הלכה: "ותדע דלענין זימון החמירו הרבה יותר, דהרי בודאי אפילו עם הארץ גמור מצרפין אותו לעשרה לענין קדיש וברכו וכה"ג, ולענין זימון איתא במשנה דאין מזמנין עליו, אלא ודאי דלענין זימון חמיר הרבה יותר". ועוד מוסיף הביאור הלכה שצריך לומר לפי זה, דמש"כ השו"ע (סימן נה) לענין קריאת התורה ושאר דברים שבקדושה שעם הארץ מצטרף כל זמן שלא נידוהו, היינו רק לשאר דברים שצריך עשרה, אבל לענין זימון בשם בודאי שלא עדיף מעם הארץ בזמן התלמוד. ומסיק: "ואולם היה אפשר לומר עוד דמה דאיתא במשנה דעם הארץ אין מזמנין עליו, היינו דוקא לשלושה, אבל לענין סניף לעשרה עושין, ולפי זה דינא דהמג"א לענין רשע שעובר בפרהסיא גם כן לענין שלושה ולא לענין עשרה. ולפי זה, מה דאיתא בשו"ע לעיל בסימן נ"ה דנמנה לעשרה, היינו אפילו לענין זימון בשם, וצ"ע".

אך לפי מה שנתבאר, יש לדון ולומר, שחילוק גדול יש בין דין תפילה בציבור לדין זימון בעשרה, ואף אם נאמר שלגבי תפילה בציבור וקריאת התורה מצטרף עם הארץ כל זמן שלא נידוהו, וכל זה נוגע לדין דבר שבקדושה, אבל לענין זימון, כיון שהוא מדין "ברוב עם הדרת מלך", יש לומר שאינו מצטרף אף שלא נידוהו. [ויש להטעים ולומר שמכיון שדין

דבר שבקדושה שצריך בעשרה נלמד בגמרא [כפי שהבאנו לעיל] מ"העדה הרעה", יש בזה רמז שאפילו רשעים מצטרפים לכל דבר שבקדושה, כן מבואר בדברי האגרות משה או"ח ח"א סימן כג].

ה.

בספר ברכת הסופר (פסקים ומנהגים סע' טז) הביא ממנהגי החתם סופר: "המזמן בעשרה אומר נברך אלקינו בשיבה דעיקר המצוה כך היא (וציין מקור לדברים בשו"ת חת"ס או"ח סי' נא). וכן מובא בספר נפש הרב בענין ברכת המזון בשם הגרי"ד סולובייצ'יק: "רבנו אמר שבליטא היה המנהג שלא לעמוד כשענו לברכת הזימון בעשרה".

ובאשל אברהם מבוטשאטש (סימן קצב סע' א) דן בענין עמידה בשעת זימון בעשרה, וז"ל: "אודות קימה ארגליו בעת אמירת הזימון בעשרה שראיתי מהמפורסם בשם טוב מוהר"ר משה יודא ליב ע"ה מנוחתו כבוד בק"ק סאסיב יצ"ו, שהיה נוהג כן. ויש בזה כבוד שמים ודאי כמו שאמרו חז"ל (סנהדרין ס, א) גבי אהוד ע"ה, ויש לזה פנים בהלכה גם כן מצד שכל דבר שבקדושה צריך להיות בעמידה, והרי כל דבר שבקדושה אין אומרים כי אם בעשרה והרי זה כדבר שבקדושה ונכון לקום". ומוסיף שם: "הנה הגם שמנהג העולם איננו כן, ונראה מזה שאין זה בגדר דבר שבקדושה, כי אין הקביעות רק שמה שהוא דבר שבקדושה איננו כי אם בעשרה,

מה שאין כן מה שהוא בעשרה דוקא אין הכרע מזה שהוא דבר שבקדושה, ואפשר שאיננו דבר שבקדושה ומכל מקום הוא בעשרה, וכדמצינו ברכת חתנים וכדומה הרבה שהוא בעשרה ומכל מקום פשוט שאיננו דבר שבקדושה והוא בישיבה לכולי עלמא". ולהלן דן שם האשל אברהם בענין זה בהרחבה.

והנה בספר "נפש הרב" ביאר במה תלויים שני המנהגים, שכן ברמב"ם (הלכות ברכות פרק ה הלכה ז) כתב שהנשים מזמנות לעצמן ובלבד שלא יזמנו בשם, ובכס"מ הבין בדעתו שלכך ברכת המזון בשם בעשרה דינו כדבר שבקדושה, ואין הנשים מצטרפות למנין עשרה לכל דבר שבקדושה. אולם דבר זה שנוי במחלוקת ראשונים - אם ברכת המזון בעשרה דינו כדבר שבקדושה, או שצריך עשרה "משום דלאו אורח ארעא לאדכורי שמא דשמיא בבציר מעשרה", כלשון הגמרא (ברכות מה, ב). וביאר הגרי"ד שבשתי דעות אלו תלויים המנהגים אם יש לענות לזימון בעשרה בעמידה או בישיבה, כי לכל דבר שבקדושה בעינן תמיד עמידה.

אכן לפי המבואר יש להוסיף, שהמנהג לזמן בעשרה בישיבה נובע מכך שגדר יסוד זימון אינו משום דבר שבקדושה אלא משום "ברוב עם הדרת מלך", ובזה ודאי שאין כל צורך בעמידה. ומאידך, כמו שמפורש בדברי האשל אברהם, הטעם למנהג שיש לזמן בעמידה הוא משום שסוברים שהוא מדין כל דבר שבקדושה

[נועי' להלן (אות ז) שהבאנו שכן הוא דעת המרדכי, שזימון דינו כתפילה לענין צירוף לעשרה, והיינו משום שלדעתו גם גדר זימון בעשרה הוא משום אמירת דבר שבקדושה שדינו בעשרה].

עוד מביא בספר נפש הרב שם: "ברכת המזון בזימון - המזמן צריך לברך כל ברכת המזון בקול רם כדי שישמעו האחרים, ומשמע מהרמב"ם (הל' ברכות פרק ה הלכה ג) דענייתם אמן מעכבת בזימון, וכמו דמשמע דס"ל להרמב"ם הכי (הל' תפילה פרק ח הלכה ט) בחזרת הש"ץ". ולכאורה משמע מדבריו שתפילה וזימון שווים בדיניהם שצריך ציבור וצריך עניית אמן. אולם לפי המבואר יש לומר שבאמת הטעמים לאמירת אמן בחזרת הש"ץ ובזימון נובעים מסיבות שונות. בחזרת הש"ץ זהו דין של קדושה בתפילה, ולכן צריך לענות אמן. אולם בברכת המזון צריך לענות אמן מכיון שברוב עם הדרת מלך. והמשותף ביניהם הוא, ששניהם "עניינים של ציבור" [כמו שכתב רבי צבי שכטר בביאור דברי הגרי"ד] אך כאמור, כל אחד מגדר אחר.

ו.

בשו"ע (או"ח סימן תקנב סע' ח) כתב: "יש ליזהר שלא ישבו שלשה לאכול בסעודה המפסקת כדי שלא יתחייבו בזימון, אלא כל אחד ישב לבדו ויברך לעצמו". ומקור הלכה זו הוא מדברי הטור שכתב: "כתב בתשובה שרבינו משולם אכל

בערב תשעה באב עם שלשה בני אדם ולא בירך בזימון אלא בירך לבדו, וכן נהג ר"י, ואני תמה דאפילו אבל חייב בזימון, ואדוני אבי הרא"ש ז"ל היה נוהג לאכול לבדו בסעודה המפסקת להתבודד". וכן מביא הבית יוסף: "כן כתבו הגהות מיימוניות (הלכות תענית פרק ה אות ל) וז"ל הנהיגו רבותינו וכן כתב רב שרירא גאון שנהגו שלא לזמן בשלשה בזו הסעודה אלא כל אחד ישב לעצמו דכתיב (איכה ג, כח) ישב בדר וידם".

ובמשנה ברורה (ס"ק יט) כתב: "ובדיעבד אף אם ישבו ג' לא יזמנו דלא חשיב קביעות", ומקורו בדברי המג"א שכתב: "נ"ל הטעם דלא חשיב קביעות אלא אם כן הסבו בשולחן אחד כמ"ש סי' קס"ז והכא אין דעתן לקבוע, עי' סי' קצ"ג ס"ג". והנה בסימן קצ"ג ס"ג כתב השו"ע: "ואם היו אוכלים בשדה מפורדים ומפורדים, אע"פ שאוכלים כולם בשעה אחת ומכר אחד, כיון שלא קבעו מקום לאכול אינם מצטרפין". ואם כוונת המג"א לציין לדין זה, דבריו לכאורה אינם מובנים, מכיון שבסימן קצ"ג כשאוכלים בשדה מפורדים ומפורדים באמת לא קבעו מקום ולכן אינם מצטרפים, אבל בסעודה מפסקת הרי ישבו שלושתם ביחד ושפיר קבעו, ואם כן מה מציין על מה דכתב "והכא אין דעתן לקבוע" לסימן קצ"ג.

ובאמת בפרי מגדים (אשל אברהם ס"ק ט) כתב: "עי' מג"א דדעתו לכתחילה שלא יקבעו יחד לכן אין מזמנים,

ועי' סי' קצ"ג ס"ג בהג"ה כיון דכבר נהגו הוי כדלא קבעו ה"ה כאן". וביאור דבריו, שכוונת המג"א היתה לציין לדברי הרמ"א שכתב בהג"ה בסימן קצ"ג ס"ג: "המנהג שלא לזמן בבית עובד כוכבים, ונראה לי הטעם משום דלא יוכלו לקבוע עצמן בבית עכו"ם משום יראת העובד כוכבים והוי כאילו אכלו בלא קבע, ועוד דיש לחוש לסכנה אם ישנו בנוסח הברכה ולא יאמרו הרחמן יברך את בעל הבית. ולכן מתחילה לא קבעו עצמן רק לברך כל אחד לבדו, ולכן אין לשנות המנהג אף אם לא היו טעמים אלו מספיקים, מכל מקום מאחר דכבר נהגו כך הוי כאילו לא קבעו עצמן ביחד". ואם כן מציין המג"א שכמו שבזימון בבית עכו"ם מכיון שכבר נהגו שכל אחד מברך לעצמו נחשב הדבר כאילו לא קבעו, גם אם אין כעת את הטעמים שבגינם אינם מזמנים [כגון שאין יראת עכו"ם ואין בעל הבית מקפיד שיאמרו הרחמן], כך גם בסעודה המפסקת, מאחר וכבר נהגו לשבת כל אחד לבדו, גם אם נזדמן שישבו שלושה ביחד, נחשב הדבר כאילו לא קבעו.

אך לכאורה יש מקום לחלק בין דין זימון בסעודה מפסקת להלכה בסימן קצ"ג, מכיון ששם הטעם שלא קובעים את הזימון הוא בגלל יראת העכו"ם, ובשל כך עצם אכילתם נחשבת אכילה לא קבועה, אולם בסעודה מפסקת הרי האכילה שלהם אכילה קבועה, ורק יש סיבה חיצונית שבגלל הצער והאבילות על החרבן אין להתקבץ ביחד לזימון, אבל עצם האכילה היא בקביעות,

ואם כן מדוע אם בדיעבד נזדמנו שלשה ביחד שלא יזמנו. ואכן בכף החיים (סימן תקנב ס"ק מג) כתב: "יש להיזהר שלא ישבו, משמע שעם עברו ואכלו דחייבין בזימון וכן נראה דעת הרא"ש והטור". וגם בערוך השלחן (שם ס"ו) פסק שאם אירע ששלשה אכלו על שולחן קטן כאחד בוודאי יזמנו.

ונראה שלפי המבואר לעיל שיסוד הזימון הוא "ברוב עם הדרת מלך", מובן היטב מדוע נאמר דין מיוחד שלא לזמן בסעודה מפסקת בערב תשעה באב. שכן מבואר בדברי הגמרא (ברכות ג, א) "בשעה שישראל נכנסין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ועונין יהא שמיא הגדול מבורך הקב"ה מנענע ראשו ואומר אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו כך, מה לו לאב שהגלה את בניו ואוי להם לבנים שגלו מעל שולחן אביהם". ומבאר המהרש"א בד"ה שמקלסין: "בזמן שבית המקדש קיים קראו להקב"ה מלך, אבל בזמן שגלו קראו לו אב ולא מלך, כביכול שאינו מלך שאין הכסא שלם אז". ומאחר וכל עיקר דין הזימון הוא "ברוב עם הדרת מלך", הרי שיש מקום לומר שבזמן זה של ערב תשעה באב כשיושבים לסעודה לפני היום שחרב בית המקדש, וזהו הזמן שבו כביכול הקב"ה אינו מלך בגלל החורבן, אין טעם לזמן ולרומם שמו של המלך מדין "ברוב עם הדרת מלך", ואדרבה יש להתבודד ולשבת כל אחד לעצמו ולא להצטרף ולהתחייב בזימון.

ומוטעמים היטב דברי הרא"ש לשיטתו, שכן כמו שהבאנו בתחילת הדברים, יסוד ההלכה שזימון עיקרו משום "ברוב עם הדרת מלך" הוא מדברי הרא"ש בברכות, ואם כן מובן מה שנהג הרא"ש "לאכול לבדו בסעודה המפסקת להתבודד".

ז.

והנה בדעת המרדכי יש לעיין האם סובר כיסוד המבואר בדברי הרא"ש בגדר זימון. מחד גיסא כתב המרדכי (מסכת ברכות פרק ז סימן קנח) וז"ל: "גם רבנו שמחה היה עושה מעשה לצרף אשה לי' לזימון, ואפילו את"ל לא מיחייבא האשה אלא מדרבנן, דבעיא היא בפרק מי שמתו, הני מילי לאפוקי אחרים ידי חובתן, אבל לצירוף בעלמא, להזכרת שם שמים, שפיר מצטרפת", עכ"ל. וכדברים אלו כתב המרדכי גם במסכת גיטין (פרק ה סוף סימן תא). [וכן מבואר בדברי המאירי (ברכות מז, ב) שכתב: "ויש מפרשים שנשים עם בני חורין לא משום פריצות הוא אלא שאין להן קבע וכו'. ויש שמוסיף בה, שכל שיש ג' בזולתן אף הן מצטרפות ומזמנות". ובשו"ע (או"ח סי' קצט סע' ו) פסק: "נשים ועבדים וקטנים אין מזמנין עליהם, אבל מזמנין לעצמן. ולא תהא חבורה של נשים

ועבדים וקטנים מזמנין יחד, משום פריצותא דעבדים, אלא נשים לעצמן ועבדים לעצמם, ובלבד שלא יזמנו בשם".]

ולכאורה מתבאר בדעת המרדכי שמחלק בין דין צירוף אשה לזימון לכל דיני צירוף לאמירת דבר שבקדושה, וכיסוד דברי הרא"ש הנ"ל, שעיקר דין זימון הוא משום "ברוב עם הדרת מלך" שצריך שיוודו וישבחו לה' בריבוי עם, ואם כן מדוע שאשה לא תוכל להצטרף לזה, הרי כשהיא מברכת, זה גם כן גורם ריבוי של עם וציבור ויש בכך "ברוב עם הדרת מלך", ולכן לדעת המרדכי שפיר מצטרפות נשים לזימון בעשרה וגם יכולות להזכיר שם שמים.

אולם מאידך גיסא, הראני ידידי הרב נחום סוער דברי המרדכי (ברכות סוף סי' קעג) בשם רבנו שמחה שהביא הבית יוסף (או"ח סי' נה), שעבד ואשה מצטרפים לתפילה ולברכת המזון בעשרה. ומפורש איפוא בדברים אלו ששווה דין זימון בעשרה בברכת המזון לדין תפילה - והיינו משום שגם גדר זימון הוא משום דין אמירת דברים שבקדושה, וזהו שלא כמבואר לעיל שאין דין זימון בעשרה נובע משום שאין דבר שבקדושה פחות מעשרה, וצ"ע.

סימן ו

המציאות המשתנה - וקביעת ההלכה

סע' א) שכתב (ס"ק ד) על דברי השו"ע "מצוה לרחוץ פניו ורגליו בחמין בערב שבת", וז"ל: "ורגליו, וכעת אין נוהגין ליזהר בזה ואפשר דדוקא במדינותיהם שהיו רגילין לילך יחף ודרכו לרחוץ במים מפני האבק והעפר משא"כ במדינותינו, וכעין זה כתב הפמ"ג לעיל בסימן ד' באשל אברהם סק"א עי"ש". וצריך להבין את היסוד המתבאר בזה - שההלכה כביכול נקבעת לפי המציאות המשתנה בכל מקום, היתכן לומר כן, אתמהא.

ב.

ונראה בביאור הדברים בהקדם ביורר סוגיית הגמרא ודברי הפוסקים בדיון ברכת הגשמים.

כתב המחבר בשו"ע או"ח (סי' רכא סע' א) וז"ל: "אם היו בצער מחמת עצירת גשמים, וירדו גשמים, מברכים עליהם אע"פ שלא ירדו עדיין כדי רביעה, משירדו כל כך שרכו על הארץ, שיעלו (עליהם) אבעבועות מן המטר, וילכו זה לקראת זה", ע"כ לשון המחבר. והרמ"א הוסיף: "ומה שאין אנו נוהגין בזמן הזה בברכת הגשמים, משום דמדינות אלו תדירים בגשמים ואינן נעצרין כל כך".

כתב הרמב"ם (הל' תפילה פרק ד הלכה ג) וז"ל: "במה דברים אמורים שאינו מטהר לתפלה אלא ידיו בלבד בשאר תפלות חוץ מתפלת שחרית, אבל שחרית רוחץ פניו ורגליו ואחר כך יתפלל, ואם היה רחוק מן המים מקנח ידיו בלבד ואחר כך יתפלל". ובראב"ד השיג: "לא ידעתי רגליו למה". ויש להבין במה תלויה מחלוקת הרמב"ם והראב"ד האם יש לרחוץ רגליו לפני התפילה.

וכתב הפמ"ג (או"ח סימן ד, אשל אברהם סוף ס"ק א) בתוך דבריו: "ומכל מקום לא נהגו עכשיו כן לרחוץ רגליו שחרית, עיין אליה רבה סק"א, ויש לחלק בין הולך יחף בבא בתרא (נח, א), מה שאין כן עכשיו הולכין במנעלים אין צריך לרחוץ רגליו". ומבואר בדבריו, שמחלוקת הרמב"ם והראב"ד תלויה במציאות - ובמקום שנוהגים ללכת יחפים, וכן היה המנהג במקומו של הרמב"ם, יש לרחוץ רגליו לפני התפילה. אולם במקום שלא נוהגים ללכת יחפים, וכן היה המנהג במקומו של הראב"ד, אין צריך לרחוץ רגליו לפני התפילה.

וכעין זה מבואר בדברי המשנה ברורה בדיני הכנסת שבת (או"ח סימן רס

לפנינו דעת המחבר שהדין של ברכת הגשמים נאמר דוקא לאחר שהיתה עצירת גשמים, והרמ"א מבאר שלא נוהגים אצלנו בזמן הזה לברך ברכה זו מכיון ש"במדינות אלו" הכוונה לחוץ לארץ, הגשמים תדירים. ויש להבין מהו יסוד החילוק בין דעת המחבר לרמ"א.

וכתב הט"ז כאן (ס"ק א) על מה שכתב הרמ"א דמדינות אלו תדירים בגשמים וכו' וז"ל: "וכבית יוסף, דהא פשיטא שאפילו באותן ארצות שרגילים במטר, אם נעצרו הגשמים והיה העולם בצער ואח"כ ירדו גשמים, שצריך לברך", עכ"ל. אולם דבריו צ"ב, שכן הרמ"א הרי לא מחלק בענין זה כמו שחילק הב"י, אלא כתב שבמדינות אלו שתדירים בגשמים אין מברכים, ומשמע שאפילו אם נעצרו הגשמים ואח"כ התחילו לרדת, ג"כ לא מברכים, ומניין להט"ז שהרמ"א מסכים לדברי הבית יוסף שבאופן של עצירת גשמים "במדינות אלו" יש לברך.

ואכן הפמ"ג (במשבצות זהב סק"א) הביא את דברי הנחלת צבי שהבין בדעת הרמ"א שבגלל שבמדינות שלנו אין עצירת גשמים מוחלטת, לכן אין מברכים, וא"כ אפילו אם היה עצירת גשמים והיה צער בעולם, אין מברכים, ודלא כהט"ז.

ובביאור הלכה (ריש סימן רכא) רוצה לומר, שגם הרמב"ם, גם מרן המחבר וגם הרמ"א, הולכים כולם באותה שיטה להלכה, וכולם סוברים: בארץ ישראל, שם כל אחד מצפה וממתין לגשמים

והאנשים מצטערים עד שהם יורדים, צריך תמיד לברך, גם אם לא היתה עצירת גשמים מיוחדת. ואילו בחו"ל, במדינות אלו (כלשון הרמ"א) אזי, אם יורדים כל הזמן גשמים כסדר באופן תדיר, אין צריך כלל לברך וכדברי הרמ"א, ואם היו הגשמים נעצרים והיו הציבור בצער, אזי גם שם צריך לברך, עכת"ד הביאור הלכה בדעת הרמב"ם, המחבר והרמ"א.

אכן, מה שכתב הביאור הלכה בדעת המחבר והרמ"א כדברי הט"ז שבמקומות שיוורדים גשמים תדיר אם נעצרו הגשמים צריך לברך, כבר נתבאר שמפשטות דברי הרמ"א לא נראה כדברי הט"ז וכפי שכתב הפמ"ג. וגם מה שכתב כן בדעת המחבר, צ"ב כי לכאורה הבית יוסף כתב כן על פי דברי הכל בו (סי' פז) (הכותב כהרמ"א) ואין מבורר אם באמת סובר כן המחבר בעצמו להלכה, וצ"ע.

בערוך השלחן (סימן רכא סעיפים א-ב) כתב מהלך שונה בדעת הרמב"ם. לדעתו, לפי הרמב"ם: א. אם יורדים גשמים רגילים, כמו בכל השנים, אין צריך ברכה מיוחדת. ב. אם יורדים גשמים חזקים במיוחד. הרי שבחו"ל גם כן אין צריך לברך, כיון שריבוי הגשמים יש בו גם נזק, ורק בארץ ישראל יש לברך בריבוי הגשמים.

נמצא לפי דבריו, שבחו"ל אין לברך לעולם, בין אם יורדים גשמים רגילים כמו תמיד, וכל שכן שאין לברך כשיוורדים גשמים חזקים יותר מתמיד, כיון שיש בהם נזק, וכמו שמסיים ערוך השלחן:

התגורר, והרמ"א מדבר על מקומו, על חו"ל.

ויסוד למהלך זה מצאתי בדברי הגאון רבי יעקב קמינצקי בספרו אמת ליעקב (פרשת שמיני) שהביא את דברי המחבר בשו"ע יו"ד (סי' שכח סע' א) "בשעה שיפריש חלה, יברך אקב"ו להפריש תרומה". והרמ"א הגיה על זה: או להפריש חלה". והגר"א ביאר בהגהותיו שם, שיסוד מחלוקת המחבר והרמ"א באיזה לשון צריך לברך, אם בלשון המקרא - שמצות חלה נקראת תרומה, וכנאמר בחומש במדבר (טו, יט): "והיה באכלכם מלחם הארץ תרימו תרומה לה'", או בלשון המשנה שנקראת חלה.

וכתב הגר"י קמינצקי הסבר נוסף בביאור מחלוקתם: "ועוד י"ל באופן אחר, דלא פליגי בעיקר תקנת לשון הברכות, אלא דתרווייהו הכריעו דתלי בזה, דאם המצוה דאורייתא, תקנו ברכתה בלשון המקרא, ואם קיום המצוה אינה אלא מדרבנן, גם נוסחת הברכה, בלשון חכמים תקנוה. ולפיכך, המחבר שהיה בארץ ישראל, דמצות חלה שלה מן התורה, לפיכך ברכתה ג"כ בלשון התורה "להפריש תרומה", אבל הרמ"א שהיה בחו"ל כתב "או להפריש חלה", והיינו בלשון חכמים".

ומבואר בדבריו שהמחבר שהיה בארץ ישראל כתב בשו"ע הלכה שמתאימה למקומו, והרמ"א שהגיה, סובר כן מכיון שבמקומו, בחו"ל ההלכה אחרת.

"ולפי זה אתי שפיר מה שאצלינו אין מברכים ברכה זו", וזהו דלא כמש"כ הביאור הלכה שיש אופן שבו מברכים גם בחו"ל. זוהי דעת הרמב"ם לפי ערוך השלחן.

ועל מש"כ הרמ"א "ומה שאין אנו נוהגים בברכת הגשמים בזמן הזה, דבמדינות אלו תדירים בגשמים ואין נעצרין כל כך". כתב ערוך השלחן: "וזה דוחק גדול, שהרי כמה שנים יש אצלינו עצירת גשמים". כלומר, קשה על שיטת הרמ"א, אם נאמר שהברכה תלויה אם גשמים מצויים או לא, הרי שכיום גם "במדינות אלו" עליהם מדבר הרמ"א, יש עצירת גשמים ומדוע שלא יברכו. ומסיים ערוך השלחן: "ולדברינו א"ש, דכיון דהברכה היא על ריבוי גשמים, ואצלינו ריבוי גשמים קללה גדולה, ויותר יש יוקר בריבוי גשמים מעצירת גשמים, ומה שייך אצלינו ברכה זו". ומתבאר בדבריו שהרמב"ם לשיטת השלחן ערוך אמנם חולק על הרמ"א ודעתם שונה לגמרי זה מזה. והיינו שלא כדברי הביאור הלכה.

ג.

ונראה לומר בביאור דברי המחבר והרמ"א, דהנה ידוע לכל שמרן המחבר רבי יוסף קארו היה גר בעיר צפת שבארץ ישראל, ורבנו הרמ"א, רבי משה איסרליש היה גר בעיר קראקוב שבפולין. ונראה לפי זה, שאין כאן כלל מחלוקת, ומרן הב"י מדבר על ארץ ישראל בה

ומעתה כך נאמר גם כאן לגבי ענין ברכת הגשמים, והדברים מיוסדים על פי ביאורו של ערוך השולחן בדברי הרמב"ם שההבדל בין ארץ ישראל לחו"ל הוא בירידת גשמים חזקים יותר מהרגיל: שבארץ ישראל צריך לברך כי יש בזה ברכה, אולם בחו"ל לא מברכים כי אין בכך ברכה אלא נזק. ונראה שגם המחבר וגם הרמ"א מסכימים לסברא זו ואין ביניהם כל מחלוקת. אלא שהמחבר כתב את הדין כפי מקומו בארץ ישראל שבה כאשר יש ריבוי גשמים יותר מהרגיל זהו ברכה, ויש לברך, וזה מה שכותב מרן הבית יוסף בדבריו בשו"ע בסתמא. אך רבנו הרמ"א שגר בחו"ל, כתב את ההלכה בנוגע למקומו, ושם הרי ריבוי גשמים אינו נחשב ברכה, ועל כן כתב שבמדינות אלו אין מברכים.

ולפי זה מה שהקשה ערוך השולחן על הרמ"א לא קשה כלל, משום שכוונת הרמ"א היא על חו"ל שהגשמים חזקים במיוחד ואין בהם ריבוי ברכה, ולכן לעולם אין צריך לברך. משא"כ המחבר שמדבר על ארץ ישראל, ושם גם באופן של גשמים חזקים יש צורך לברך, ובאמת אין ביניהם כל מחלוקת למעשה, אלא שכל אחד דיבר על מקומו, דמר אמר חדא למקומו בארץ ישראל, ומר אמר חדא למקומו בחו"ל, ולא פליגי.

נמצאנו למדים שההלכה כביכול נקבעת לפי המציאות המשתנה בכל מקום, והיינו כמו שנתבאר לעיל שמחלוקת הרמב"ם והראב"ד אם צריך לרחוץ רגליו

לפני התפילה תלויה במציאות - ובמקום שנוהגים ללכת יחפים, וכן היה המנהג במקומו של הרמב"ם, יש לרחוץ רגליו לפני התפילה. אולם במקום שלא נוהגים ללכת יחפים, וכן היה המנהג במקומו של הראב"ד, אין צריך לרחוץ רגליו לפני התפילה.

וכעין זה מבואר בדברי כף החיים (שם אות לא) לענין נשיאת כפיים ללא בתי שוקיים [גרביים] שכתב: "דאפילו מאן דירצה להחמיר ולילך יחף ממש בלתי בתי שוקיים של בגד לאו שפיר עביד במקומות הללו שאין המנהג לילך יחף לפני גדולים. וכן יש ראייה מההיא דחגיגה (יג, ב) דאמרינן דלאו אורח ארעא לגלויי כרעא קמיה רביה, דמשמע דאין הולכים יחף בבית הכנסת ובית המדרש".

על פי זה האמור מבואר ענין נוסף הקשור לירידת גשמים. בשו"ע (או"ח סי' תקעה) הסימן הוא "דיני תענית שמתפללין בארץ ישראל על הגשמים", ובו מבאר המחבר באריכות את סדר התעניות שנוהגים בארץ ישראל כאשר לא ירדו גשמים. ומעניין שהרמ"א לא העיר על דבריו כלל וכלל ולא הזכיר כלום ממנהג מקומו בענין זה.

והביא רבינו החיד"א בברכי יוסף בשו"ע או"ח (סי' תקע"ה ס"ט) בשם הרב כנסת הגדולה וז"ל: "כמדומה ששמעתי בשם מהר"י איסקאפה, שששה ברכות שמוסיפין בתעניות אחרונות שגזרין על הגשמים, אינן נוהגים עכשיו, ואם נוהגים

על בני ארץ ישראל ואילו הרמ"א מדבר על בני חו"ל.

בשו"ע יו"ד (סי' קג סע' ד) כתב המחבר: "שמך ודבש של עכו"ם אע"פ שהם מבושלים, מותרים, מפני שהבשר פוגם את השמן ומסריחו, וכן לדבש". וכתב על זה הרמ"א: "ויש אומרים, דבש אינו פוגם דבש עצמו רק משקה הנעשה מדבש", עכ"ל. מבואר לכאורה שחולקים המחבר והרמ"א האם בשר פוגם את הדבש או לא, והוא דבר פלא, וכי נחלקו במציאות. ובהגהות הגר"א תמה: "שהרי העולם מבשלים בשר בדבש ומשביח", ומדוע קובע המתיר שהבשר פוגם את הדבש.

אכן לפי המבואר נראה לכאורה לומר גם בענין זה, שיש חילוק בין סוגי הדבש: יש דבש שהבשר פוגם אותו ויש דבש שהבשר משביחו. והנה מרן הבית יוסף, כאשר חיבר את פירושו לספר הטור היה בחוץ לארץ, ואילו את השולחן ערוך חיבר לאחר שעלה לארץ הקודש והתיישב בצפת. ומעתה יש לומר, שכאשר חיבר את חיבורו על הטור והיה בחוץ לארץ, ושם הדבש היה מסוג שהבשר משביחו, שפיר הקשה "שהרי העולם מבשלים בשר בדבש ומשביח", וכמו שאמנם סובר הרמ"א, וכפי שציין הגר"א. אולם בארץ ישראל כאשר חיבר את השולחן ערוך ושם הדבש היה מסוג כזה שהבשר פוגם אותו, לכן כתב כן בשו"ע. ועל כן אין כאן באמת מחלוקת

אינו אלא בארץ ישראל", עכ"ד החיד"א. ולפי זה יוצא שכל מה שכותב בשו"ע או"ח (סימן תקע"ה) הנ"ל אינו אלא לגבי ארץ ישראל. ולפי המבואר, שפיר מובן היטב מדוע לא מעיר הרמ"א שם שום דבר על זה, מכיון שהיה בחו"ל, וכמו שנתבאר ששם אין צורך בגשמים, ולכן כל המושג של תענית אינו שייך כלל.

ואמנם רבינו החיד"א בברכי יוסף הנ"ל לאחר שהביא דברי הכנסת הגדולה הנ"ל, האריך לדחות דבריו ואינו מסכים עמו, וסובר שדינים אלו נוהגים גם בחו"ל. אולם בכף החיים (סי' תקעה ס"ק א) הביא בשם מהר"ם בן חביב שדן הרבה בענין זה, וכתב: "מכל מקום בחו"ל לאו סדנא דארעא חד הוא דזמנין דמשכחת עצירת גשמים באיזו מדינה, ויש כמה מדינות דאין שם עצירת גשמים כלל אלא מיעוטא דמיעוטא, וכיון דלא שוו בשיעוריהן כל המקומות שבחו"ל, השוו רבנן מידותיהם דאין תענית ציבור בחו"ל". וכן הביא שם את דברי הנודע ביהודה (מהדורא קמא סי' לא) "שאין נוהגים במדינות אלו לעשות בעצירת גשמים י"ג תעניות כסדר המשנה רק גזורים תענית א' או ב' ומרצים בתפילות ובתחנונים".

ד.

ונראה לבאר במקומות נוספים שיתכן ויסוד מחלוקת המחבר והרמ"א תלוי בדיני מקומותיהם, שהמחבר מדבר

בין המחבר לרמ"א, אלא שניהם מתייחסים לשני סוגי דבש שמיוצרים במקומות שונים.

ויתכן שזהו גם הטעם במחלוקת המחבר והרמ"א בהלכות פסח, שכתב בשו"ע (סימן תסז סע' ח) "דבש של אינו יהודי, אין מחזיקים בו איסור ואוכלים אותו בפסח". וכתב הרמ"א: "מיהו יש מחמירין. והמנהג במדינות אלו שלא לאכול דבש רק אותו שמביאים בחביות מן הכוורת שעושים ממנו משקה שקורין מע"ד". ומקור ההלכה הביא הבית יוסף מדברי הגהות מיימוניות בשם ראב"ן שכתבו שאין מחזיקין איסור בדבש של גויים, אולם הראב"ה ורבינו פרץ כתבו שיש לאוסרו "לפי שרגילין לערב בו הקמח או סולת, אך דבש שמוציאין מן הכוורת שיודעין שאין בו תערובת היה נראה להתיר, מכל מקום נכון לאוסרו דילמא אתי לאיחלופי". ובבית יוסף כתב שחששא זו רחוקה.

ונראה שגם במקרה זה, יתכן והמחלוקת בין המחבר לרמ"א תלויה במציאות המקומית, ובמדינות בהם חי הרמ"א היה חשש גדול יותר לתערובת חמץ בדבש ולכן היו מחמירין, מה שאין כן במקומו של הבית יוסף ש"חששא זו היתה רחוקה".

ואכן, השתנות התנאים והמציאות במקומות, הם היסוד למה שהביא בשו"ת דברי יוסף (סימן ג) שנשאל אם מותר לאכול פירות יבשים בפסח, ואחד הטעמים להיתר, כתב: "שהמנהג שהביא הרמ"א אודות פירות יבשים, לא כתב ע"ז

והמנהג שלא לאכול, או נוהגין שלא לאכול או והמנהג בין האשכנזים שלא לאכול, אשר כידוע הן הלשונות שמשמש בהן הרמ"א, רק כתב והמנהג במדינות אלו, ואין כל ספק שלא היתה בדעת הרמ"א לכלול את אמריקה במדינות אלו, אחרי שבימיו עוד לא היה כל ישוב יהודי באמריקה. ומיום אשר החלו היהודים לבוא לאמריקה כבר היה לבעלי הפירות (איזה) הסדר הנהוג עתה לייבש הפירות רק נגד השמש, ואם כן מעולם לא היתה האפשרות להטיל מנהג של איסור על פירות יבשים במדינה זו בחשש של ממש.

ה.

ואף בין פוסקי זמנינו מצאנו מחלוקות בהלכה - ששורשם לפי המציאות המשתנה בכל מקום.

במיוחד ידועה מחלוקת שהיתה בין הגאונים רבי משה פיינשטיין ורבי שלמה זלמן אויערבך האם בתבשיל [כגון טשולנט] מבושל כל צרכו שנמצאות בו עצמות של עוף, יש להקפיד שגם העצמות יהיו מבושלות כל צרכן וראויות לאכילה - לענין דיני החזרתם בשבת על גבי האש.

באגרות משה (חלק ד סימן עו) כתב: "בדבר הטשולנט שיש שם בשו"ע עוף ובאשר שכבר נגמר הבישול בערב שבת לוקחים מעט מקדרה זו לסעודת ליל שבת והשאר נשאר עד למחר סעודת יום שבת, ועצמות העוף ביום השבת מבישול

הרב נעשים רכים, עד שנפרכים בקלות ומועיל זה למצוין את המוח והטעם שבעצמות יותר מבתחילה כשהיה שלקחו משם לסעודת ליל שבת, ויש גם שאוכלים העצמות כשנעשו רך ביום, ונמצא שבליל שבת לא הגיעו עדיין לכדי בישול אפילו כמאכל בן דרוסאי והיה אסור להחזיר הקדירה בליל שבת משום שהוא על העצמות בישול גמור, ואיכא בירושלים גדולי הוראה אוסרים ומתירים ורוצים לדעת דעתי העניה בזה.

והנה עד עתה לא שמעתי מי שנתעורר לזה, ואולי משום שאצל בע"ב בין ביוראפ בין בכאן לא היו רגילים ליקח בליל שבת, שביוראפ היה דבר קשה מאד לפתוח את התנור וכשהיו פותחים לא היה אפשר לחזור ולסתום ולא היה חם כל כך ביום, וגם בפה לא מצוי כלל כפי ששמעתי ליקח מקדרת הטשולנט בלילה, וגם אולי מפני שרובא דרובא מניחים בקדרת הטשולנט בשר שור שהעצמות קשים ולא שייך שיתרככו אפילו בבישול מעת לעת ויותר, שלכן אין לידע מזה ממנהג ישראל קדושים וצריך לדון בזה כהלכתא חדתא מדעת עצמינו לפי מה שחנן השי"ת דעת ובינה".

ולאחר משא ומתן בהלכה הכריע רבי משה: "ונמצא שאין בישול זה לא בישול דאכילה דאין מציצה זו אכילה דהעצמות דהא לא נחשבו העצמות לאוכלין אף כשיתרככו כדלעיל, ולא בישול דכופרא ומתכת וכדומה, אין לאסור

לכאורה". אך הוסיף: "אבל כיון שראיתי בספר שמירת שבת כהלכתא בפ"א בסע' י"ח בדין החזרה על האש שכתב בתנאי ד' דתבשיל מבושל כל צרכו שנמצאות בו עצמות של עוף אשר עם רוב בישול הן מתרככות וראויות לאכילה יש להקפיד שגם העצמות יהיו מבושלות כל צרכן וראויות לאכילה, ומצויין באות נ"ו מהגרש"ז אויערבך (שליט"א), אם כוונתו שראויות ממש לאכילה היה זה ודאי איסור כשליקת עור לאכילה ולא היה שייך לומר בלשון יש להקפיד דהיה זה איסור מלאכה ממש, אבל דבר כזה ליכא במציאות כלל, שלכן ודאי כוונתו על ענין כזה שע"ז נעשה רך מסתם עצמות ונקל על ידי זה לשוברו בשינוי וליקח המוח ולמצוץ הרוטב והטעם שבזה הוא חידוש לאסור ולא היה לו ברור לאסור שלכן כתב רק בלשון יש להקפיד. ולכן אף שאין זה הוראה על דבר מיוחד שאסור לחכם אחר להורות להתיר לו, אלא הוא רק דין שכתב חכם אחד בחידושו דעתו, שרשאין חכמים אחרים לחלוק, מ"מ מאחר שהגאון רש"ז אויערבך (שליט"א) שהוא בעל הוראה גדול סובר להחמיר היה טוב להראות לו תשובתי ולהודיע דעתו בזה".

ואמנם רבי שלמה זלמן השיב בספרו (מנחת שלמה ח"א סימן ו) לרבי משה, ונשאר איתן בדעתו, ובסיום הדברים כתב: "אלה שכן רגילים לאכול אותם צריכים שפיר להזהר אפילו במקום ספק. והלום נודע לי ממוכרי בשר שגם עצם החזה של עגלים צעירים כשמתבשל זמן

בארץ ישראל לאלו שאוכלין אותן כיון שהדר"ג הורה כן ויודע יותר דרך תושבי ארץ ישראל".

כשנסכם את כל המשא ומתן בין גאוני עולם אלו יוצא, שמחלוקתם ופסקיהם תלויים במציאות המנהג במקומות בהם היו. רבי משה שהיה בארה"ב ושם המציאות היתה שכלל לא מוצצים ואוכלים עצמות של עוף שנותרו, פסק שאין להתחשב בעצמות אלו לענין החזרת התבשיל בשבת, אך רבי שלמה זלמן שהיה בארץ ישראל, שבה מאחר ואין הבשר מצוי בשפע נהוג למצוץ את העצמות ולאכלם - פסק שיש להתחשב בעצמות ולכן אסור להחזיר את התבשיל, אם העצמות שבתוכו לא התבשלו מבעוד יום.

אחר כך ראיתי שכך כתב גם בספר מאור השבת בחלק פניני המאור (עמ' תקה) וז"ל: "והראיתי לו [לגרש"ז] דברי אחד מהמתירים להחזיר קדירה שנתבשלה כל צרכה אף שיש בתבשיל עצמות שלא נתרככו להיות ראויים לאכילתן כפי שרגיל להיעשות על ידי ריבוי בישול, ואמר לי מרן [הגרש"ז] זצ"ל שנראה לו שאותו רב אין דרכו לאכול העצמות ולכן כתב מה שכתב, ושמעתי אחר כך ממקורבי הרב הנ"ל שאכן אין דרכו לאכול עצמות".

ובאמת יתכן, שאם תשתנה המציאות בארץ ישראל, שלא ינהגו למצוץ את העצמות ולאכלם, או שבארה"ב ישנה המציאות, וכמו שבימינו אכן יותר מצוי בשר עופות, וינהגו לשים עצמות עוף

ארוך על האש הוא נעשה רך וטוב למאכל ורבים קונים את זה במיוחד כדי לתת אותם תוך החמין של שבת שעומד כרגיל על האש זמן ארוך וכשמתרככים הם נלעסים היטב ונהנים מזה וצ"ע טובא, דמה טעם לא הזכירו הפוסקים להזהר מהחזרת קדירה כזו בליל שבת, עד שגם העצמות הרכים יתרככו ויתבשלו כראוי".

אך גם רבי משה נשאר בדעתו, ולאחר שקיבל את תשובת הגרש"ז, ענה לו (תשובתו נדפסה באגרות משה חלק ד סימן עז) וז"ל: "הנה נהניתי מאד אשר ידידי הדר"ג כתב לי דעתו בזה, ובאשר שהוא כחלוק במציאות השתדלתי למצוא מי שמניחין גם בפה בשר תרנגולין בטשולנט", ומוסיף: "הא דהדר"ג כותב שאוכלין אותם בארץ ישראל כשנתבשלו בבישול זמן ארוך דהטשולנט, מוכרחין לומר דבמדינתנו ארה"ב שרגילין הכל אפילו עניים בהרבה בשר וכולן מניחים בהטשולנט בשר בהמה, וגם בשר עוף יש להם הרבה, אין טועמים שום טעם הנאה בלעיסת עצמות אף של הגרגרת וכדומה, ואף הסחוסים לא הכל אוכלין, ובארץ ישראל שאינו מצוי כל כך בשר ועיקר אכילת בשר הוא של עוף, ולעניים אף לשבת אין להם בשר בהמה אלא בשר עוף וגם כן לא בריבוי כל כך, אוכלין מה שאפשר אף שהוא בדוחק גדול ובלא הנאה גדולה ולא קשה חילוק במציאות".

ומסקנתו לדינא: "הארכתי בזה לבאר דעתי לדינא, אבל חס לו להקל

בטשולנט ויהיו כאלו שימצצום ויאכלום -
ישתנה הדין למעשה.

וכעין זה, יהיה תלוי במציאות מנהג
המקום - ההלכה אם אפשר לקדש
בשבת על כוס מנייר או מפלסטיק הנקראת
בלשוננו כוס "חד פעמית".

באגרות משה (או"ח ח"ג סימן לט) כתב:
"בדבר כוס לקידוש אם רשאי
לעשות על כוס שנעשה מנייר שהוא כלי
רק לשעה ששמע אשר אסרתי, אמת הדבר
וכו' וכוס של קידוש טעון כל מה שטעון
כוס של ברכת המזון כדאיתא בסימן רע"א
ס"י אלמא דבעינן שיהא הכוס נאה שרק
כוס כזה כשר לברכת המזון ולקידוש, ורואה
אני שכוס של נייר שהוא רק לשעה על
פעם זה לבד הוא עוד גרוע דאין לו שום
חשיבות שודאי אינו ראוי לברכת המזון
ולקידוש, אך כשליכא כוס אחר אולי יש
להקל".

וכן פסק בספר שמירת שבת כהלכתה
(פרק מז סע' יא) בשם הגרש"ז
אויערבך ש"לא ישתמש בכוס העומדת
לשימוש חד פעמי וכד', ואולם אם אין לו
כוס אחרת לית לן בה", משום "דנראה
דכוסות כאלו שמיוחדין לכך וגם אנשים
חשובים משתמשים בהם בסעודות חשובות
אין להקפיד ביותר אם אין כוס אחרת".
וכן מביא בספר ועלהו לא יבול (אורח
חיים ח"א עמ' קלט) מעשה רב מהגרש"ז
אויערבך שקידש בכוס פלסטיק חד פעמי
במקום שלא היה כוס זכוכית או גביע.

והוסיף לבאר שם, שהגרש"ז אויערבך
הסביר את הטעם שאפשר לקדש
גם על כוס חד פעמית, באומרו: "מוכרים
באמריקה חולצות חד פעמיות זולות
שמיועדות ללבישה חד פעמית ואחר כך
זורקים אותן - אם היתה לי חולצה כזו,
האם אתה חושב שהייתי זורק אותה אחרי
לבישתה פעם אחת..." ואם כן לפי סברה
זו יוצא שההלכה האם אפשר לקדש על
כוס חד פעמית תלויה במציאות המקום,
ואם אנשי המקום, וכגון בארה"ב, אינם
משתמשים בכוס חד פעמית שימוש נוסף,
אין ראוי לקדש עליה. וכפי שגם מביא
בשו"ת שרגא המאיר (ח"א סי' נה) בשם
הגאב"ד מסאטמר (הדברי יואל) שאמר
שאינן לעשות קידוש בהן דכיון שמשליכין
אותם לאחר השתיה לא הוי כלי. אולם
במקומות משתמשים בכוסות אלו כמה
פעמים, יש חשיבות בכוס זו, ואפשר לקדש
עליה.

ו.

במקומות נוספים אנו מוצאים שקביעת
ההלכה השתנתה לאחר
שהשתנו התנאים במציאות:

בשו"ע (או"ח סי' שסג סע' כו) על פרטי
דיני היתר מבואות בלחי או
בקורה המבוארים בדברי המחבר כתב
הרמ"א בשם תרומת הדשן (סימן עד)
"דנוהגין האידנא לתקן כל המבואות בצורת
הפתח, דכל המבואות שלנו יש להם דין
חצרות". וביאר המשנה ברורה (ס"ק קיא)

הספסלים". הרי לנו, שהמציאות בכל מקום, יש בה כדי לשנות את ההלכה ממקום אחד לשני.

הלכה נוספת שיש בה שינוי בגלל המציאות הראני ידידי הרב דוד תאומים, מדברי הגמרא (קידושין פא, ב) "אמר רב יהודה אמר רב אסי מתייחד אדם עם אחותו ודר עם אמו ועם בתו", ופרש"י שם: "ודר עם אמו או עם בתו, דלא תקיף יצריה עלייהו דאהנו ביה אנשי כנסת הגדולה דלא מגרי בקרובתא מכי כחלינהו ונקרינהו לעיניה כו' (כמבואר בגמרא סנהדרין סד, א)". ומבאר בתוס' רא"ש שזהו הטעם שמותר גם באחותו - שאין יצר הרע מתגרה בקרובותיו מזמן אנשי כנסת הגדולה, ואף שמהתורה אסור ייחוד אחותו, וכמו שכתב הפני יהושע בסוגיא שם והוכיח כן מקראי. נמצא שדין ייחוד עם אחותו השתנה לאחר שהמציאות של היצר הרע השתנתה בזמן אנשי כנסת הגדולה.

ואין זה עקירת דבר מהתורה, כי מכיון שהתורה התירה ייחוד עם אמו מאחר ואין יצר הרע שולט, הרי שאיסור ייחוד תלוי אם יש יצר הרע, ואם כן מכיון שאין יצר הרע שולט בקרובות מזמן אנשי כנסת הגדולה, נלמד מאמו לשאר הקרובות, שאין איסור ייחוד.

ז.

דוגמה נוספת למחלוקת פוסקים אם המציאות שהשתנתה במשך

ד"היינו משום דבמבואותינו אין בתים וחצרות פתוחות לתוכו ולכן אין נותר בלחי וקורה כדין היתר מבוי". כלומר, מכיון שבזמנינו שונה מבנה הבתים והחצרות מזמן הגמרא והראשונים - גם דרך ההלכה להתיר את הטלטול בשבת במבוי הותאמה למצב במציאות.

ובהלכות שבת (או"ח סימן רנג סע' א) מפורשים ההבדלים בין דיני תנור וכירה לענין שהיה בשבת, וכתב שם הרמ"א מדברי הר"ן: "תנורים שלנו דינם ככירות". והטעם לכך, הביא המשנ"ב (שם ס"ק כח) מדברי הפוסקים: ש"תנורים שלנו שפיהם מן הצד, ועוד שרחבים ביותר, אין חומם רב כל כך ועל כן דינו ככירה". אמנם מסיים המשנ"ב: "ובספר תפארת שמואל הביא בשם רש"ל שחולק ע"ז וסובר דשויים הם לדינא ע"ש". הרי לנו, שההלכה המבוארת בגמרא ובפוסקים בדיני תנור בשבת שחומם רב, השתנתה בזמנינו מאחר שהתנורים שלנו אין חומם רב אלא דרגתו כדרגת החום של "כירה" בזמן הגמרא.

ענין נוסף שבו מצאנו שינוי בהלכה לפי המציאות המקומית מבואר בדברי הכף החיים (סי' קכח אות ל) שהביא על דברי השו"ע (שם סע' ה) "לא יעלו הכהנים לדוכן במנעלים", את מחלוקת הפוסקים היכן מצניעים את המנעלים, והכריע לבסוף: "ונראה דהכל לפי המקומות דאם לא יש חששא דאם יניחם חוץ לבית הכנסת יגנבו, יניחם חוץ לבית הכנסת. אבל אם יש חששא במקום ההוא דאם יניחם חוץ לבית הכנסת יגנבו, אז יצניעם בבית הכנסת תחת

השנים, גורמת לשינוי בהלכה מצינו בהלכות אבלות. בגמרא (מועד קטן כא, ב) מובא: "תנו רבנן, אבל שלשה ימים הראשונים, בא ממקום קרוב מונה עמהן, בא ממקום רחוק מונה לעצמו, מכאן ואילך אפילו בא ממקום קרוב מונה לעצמו". ופרש"י: "מונה עמהן, עם האבלים שבאותו מקום הואיל דבמקום קרוב הוה ויכול לבא בתחלת האבילות חשבינן ליה כמו דאתא דאינו מונה אלא ה' ימים עם שאר אבלים". ובתוס' (ד"ה מקום קרוב) כתבו: "מקום קרוב פירשו בהלכות גדולות דהיינו 'פרסאות'. כלומר, מי שמת לו קרוב והוא אינו שם, אם לא נודע לו עד שבא אל האבלים, אזי אם היה במקום קרוב הרי זה כאילו שהיה עמהם בשעת הקבורה ומונה עמהם [וכל זה דוקא כשגדול הבית אצלם, שכולם נגררים אחריו].

ובשדי חמד (אסיפת דינים מערכת אבילות סימן עג) הביא מדברי הפוסקים שדנו בגדר "מקום קרוב" לאחר המצאת מסילת הברזל "כאשר המקום הוא רחוק ורק מחמת שבא במסילת הברזל נתקרב לו המקום, אי דיינינן ליה כבא ממקום קרוב". כלומר, לאור השתנות התנאים בימינו, ובפרט בזמנינו שאפשר להגיע ממקומות מרוחקים מאד בזמן קצר על ידי מטוסים או רכבות - יש לדון מה מוגדר כ"מקום קרוב", מאחר ושיעור הזמן שיכול לבוא ביום אחד המבואר ברש"י וכן שיעור 'פרסאות המבואר בתוס', השתנה בזמנינו.

ואמנם דעת השואל ומשיב (מהדורא קמא חלק ג סימן קג) היתה: "אף שכהיום יש נתיבות ברזל ויכולים ליסע הרבה פרסאות ביום, מ"מ לא מקרי מהלך יום אחד כמ"ש בחיבורי יד שואל ואין משערין רק במה שהוא על פי דרך הטבע לא עפ"י תחבולות שנתחדשו בזמנינו, דאם לא כן ישתנו דרכי התורה מדי יום ביומו וכו' ועי' מכות ה' ע"א מהו דתימא ניוחש לגמלא פרחא קמ"ל" [פרש"י שם: מין גמלים יש שהם קלים במרוצתם כעוף הפורח. כלומר, מבואר בגמרא בסוגיא דעדים זוממין שאם היו העדים בבוקר במקום אחד ובערב במקום אחר תלוי אם אפשר להגיע למקום זה בדרך רגילה, ולא חוששים ל"גמלא פרחא"].

אולם הביא השדי חמד מדברי ספר חקי חיים, שחלק על השואל ומשיב, שכן מפירוש רש"י במועד קטן הנ"ל שכתב "הואיל דבמקום קרוב הוה ויכול לבא בתחלת האבילות חשבינן ליה כמו דאתא", משמע שהכל תלוי רק אם יכול לבוא ביום אחד. ואף שהתוס' הביאו שהשיעור הוא 'פרסאות, אין הכוונה דווקא 'פרסאות' כיון דמסיק שיוכל לבוא ביום אחד כוונתו להורות כמה הוא מקום קרוב שיוכל לבוא ביום אחד, ואם יוכל לבוא אף במסילת ברזל אף חמשים פרסאות גם זה מקרי מקום קרוב, לכן לא הוזכר בגמרא מהלך יום רק מקום קרוב ודאי כוונת הגמ' כן הוא רק שיוכל לבוא בזמן קצר". ומסיים החקי חיים: "ומש"כ הגאון בעל שואל

שערים מצויינים בהלכה (סי' רד אות ט) וז"ל: "וצ"ע בזמנינו שמשמשים באוירון וטסים מקצה העולם עד קצהו ביום אחד ונמצא שנדחה דין פשוט בפוסקים, ובאמת אין מקילין באוירון".

ומכל מקום מביא בספר כל בו על אבלות (פרק שבעת ימי אבלות סע' ג) שגדולי האחרונים הסתפקו אם גדר מקום קרוב הוא עשר פרסאות דוקא או מהלך יום אחד דוקא, וכתב: "ובימי הנודע ביהודה נשאלה שאלה זו שהיה אז בי דואר דקבוע והיו יכולים לבוא מפראנקפורט לפראג ביום אחד אשר הוא מרחק רב יותר מ' פרסאות, אי נחשב כמקום קרוב, והראש בית דין דפראג ר"מ פישל פסק אז דנגרר אחר גדול הבית אפילו אם המקום הוא יתר מ' פרסאות אם יכול לבוא ביום אחד, עולה לו. והגח"ס הוסיף על זה דכעת שיש לנו מסילת ברזל גם כן יוכל לסמוך על זה [עיין במהר"ם שיק יו"ד (סי' שסא) שגם הוא צידד להקל] ואם כי איזה גדולים פקפקו על זה [השואל ומשיב והאלף לך שלמה הנ"ל], עם כל זאת מסיים החכמת שלמה בסימן יג מכל מקום שמעתי מורין מרבנים מפורסמים להקל לעת הצורך ובשעת הדחק והלכה כמיקל באבל, ועי' בשדי חמד חלק י"ח שהביא מגדולי הפוסקים להקל".

סיכומו של דבר: גם בהלכה זו של "מקום קרוב" בדיני אבלות, נוכחנו לראות כי נחלקו הפוסקים היאך יש להתייחס לגדרי ההלכה הפסוקה בזמן הגמרא לאור השתנות התנאים במציאות ימינו.

ומשיב דאין משערין רק מה שהוא ע"פ דרך הטבע לא ע"פ תחבולות שנתחדש בזמנינו, לא אבין למה זה לא נקרא דרך הטבע מסילות הברזל, האם הוא הולך ע"פ שמות או ע"פ דרך הנס ורק עד השנים האלו לא הוברר הטבע הלז ועתה מלא מסילת הברזל בכל העולם כולו שנבררה הטבע הלז היום בזמן שלא ידעו מציאות הדפוס או משרפות היי"ש ועוד כמה דברים כהנה שחקרו ומצאו חוקרי הטבע לא נקרא זה דרך הטבע פשיטא דזה נקרא דרך הטבע ומשערין שיוכל לבוא ביום אחד במסילת הברזל".

אך לעומתו, סוברים פוסקים אחרים כדעת השואל ומשיב, שאין לשנות את ההלכה של "מקום קרוב" בהתאם להשתנות המציאות כיום, שאפשר להגיע מקצה העולם ועד קצהו על ידי מטוסים תוך יום אחד. כן דעת שו"ת האלף לך שלמה (יו"ד סי' שט) שכתב: "הנה זה ודאי דקרובה ורחוקה הנאמר באבלות ר"ל תלוי רק ביכול לילך ברגליו לא בסוסים ופרדים". והביא ראיה מדברי הגמרא בפסחים (צ"ד ע"א, לענין פסח שני) "הרי שהיה חוץ למודיעים והיה יכול לבוא בסוסים ופרדים, יכול יהיה חייב ת"ל ובדרך לא היה, והרי הוא בדרך. וברש"י: דחוץ למודיעים דרך רחוקה הוא, הרי מפורש שאף שיכול לבוא בסוסים נחשב רחוקה". וכן מסיק בשו"ת דברי מלכאל (ח"ב סימן צט) ש"אף בזמנינו שנתחדשו הטעלגראפין ומסילת הברזל בכל זאת מיקרי מקום קרוב רק שיעור עשרה פרסאות". וכן כתב בקצור שלחן ערוך

סימן ז

ברכת שהחיינו בשעת הקנין או בשעת ההנאה

וכתב המג"א על דברי המחבר שמברך שהחיינו בשעת קנין (ס"ק ו) וז"ל:

"דוקא כשקנה כלי כמו שהוא, אבל אם קנה כסף ונתן לאומן לעשות כלי, אינו מברך אלא כשישתמש בו, כנ"ל. דהא קי"ל אומן קונה בשבח כלי, וכן מבואר סימן ת"ר, עכ"ל. כלומר לדעת המג"א, דברי המחבר שיש לברך "שהחיינו" בשעת הקנין נאמרו דוקא אם קנה בגד שלם ומוכן ללבישה נוגס בזה התבאר מדברי הכף החיים הנ"ל הטעם שאין נוהגים כן] אבל אם בשעת הקניה אין הדבר ראוי כבר לשימוש וצריך לתקנו על ידי אומן, בזה ודאי אין לברך בשעת הקניה.

אולם הט"ז (שם ס"ק ג) חולק על המג"א וכתב: "נ"ל דהיינו משעה שקנה בגד אע"פ שצריך ליתן אותו לחייט לעשות ממנו מלבוש, אע"ג דרחוק עדיין מן ההנאה, שהרי באשר"י מדמה אותו לירידת גשמים, אע"פ שאין הנאתו ניכרת מיד". ומבואר בדברי הט"ז, שמההלכה שמברכים שהחיינו על ירידת גשמים למרות שאין בזה הנאה מיידית כי הגידולים צומחים רק כעבור זמן רב, יש ללמוד שאפשר לברך עוד קודם שניכר הטובה ואפילו עדיין אין ממש הנאה מיידית. ואם כן גם בקניית בגד שאי אפשר

א.

בשו"ע או"ח (סימן רכג סע' ג) מבואר שעל קניית כלים חדשים [או אפילו ישנים, אם הם חדשים עבורו, שלא היו שלו מעולם] מברכים ברכת "שהחיינו". וכתב שם המחבר בסעיף ד': "בשעת הקנין יש לו לברך, אף על פי שעדיין לא נשתמש בהם, שאין הברכה אלא ע"י שמחת הלב שהוא שמח בקנייתו". והיינו שיש לברך שהחיינו בשעת הקנין, ואין החיוב לברך תלוי בשימוש במה שקנה.

[ובדרך אגב יצויין למש"כ בספר כף החיים (או"ח סימן כב אות ו) וז"ל: "עכשיו מנהג העולם שאין לברך שהחיינו על המלבוש כי אם בשעת הלבשה, וכן על הטלית בשעת העיטוף. והטעם נראה לי, דנהגו כן דלא מברכים בשעת קנייה משום דחיישי שמא יחזור בו שלא ללבושו מאיזה סיבה ויחזור וימכרנו, או שיתנו במתנה לאחר ותהיה ברכתו לחינם, על כן נהגו שלא לברך כי אם בשעת לבישה דוקא, ומדין פרי חדש נגעו בה, וכמו שהתם על פרי חדש צריך לברך שהחיינו בשעת ראייה ונהגו שלא לברך כי אם בשעת אכילה וכו' הכא נמי כן"]

טובות", וחלוק מגדר הברכה על קניית כלים חדשים. והיינו כי הברכה על הגשמים היא הודאה על הבשורה שהקב"ה הוריד גשמים שהם חיות כל הבריאה.

ברם הט"ז סובר שברכת שהחיינו על קניית כלים חדשים היא מדין שמחה כמו ברכת שהחיינו על ירידת גשמים, ולכן סובר הט"ז שאפשר להוכיח מברכת גשמים שגם אם אין ההנאה ניכרת ממש כעת, שהרי יורד גשם וזהו תחילת התהליך שסופו צמיחת היבול, מ"מ חשיב כבר עתה שמחה ולכן אפשר לברך גם קודם שיש הנאה בפועל ממש, כי השמחה כבר התחילה ברגע שיוורד הגשם, וכך גם השמחה היא בשעת הקנין כשיוודע שהוא הבעלים על הבגד גם אם כרגע עדיין לא נהנה מהבגד בפועל, ויכול לברך שהחיינו כבר בשעת הקנין. כך נראה לבאר מחלוקת המג"א והט"ז.

והנה המשנה ברורה (סימן רכג ס"ק יז) פסק כהמג"א שמברך בשעת הקנין רק אם קנה בגד שראוי ללבושו מיד. וכן פסק בערוך השלחן (שם ס"ק ו) ש"יש לברך בשעת הקנין אע"פ שעדיין לא נשתמש בהם, שאין הברכה אלא ע"י שמחת הלב שהוא שמח בקנייתו, ודוקא כשהדבר נגמר בתיקונו, אבל אם הבית עדיין לא מוכן לגמרי והבגד צריך תיקון לא יברך עד שיגמור כל התיקונים" [ולפיכך קשה להבין את מש"כ ערוך השלחן שם על דברי המג"א הנ"ל: "ואין הבנה לדבריו", מה ביאור כוונתו].

כעת ללבושו בשעת הקנין ועדיין אין הנאה ממנו יש לברך בשעת הקנין למרות שרק אחר כך ינהה. ולכאורה באמת קשה על המג"א טענת הט"ז מדין ברכת שהחיינו כשירדו גשמים, שמשם נלמד שמברכים עוד קודם שיש הנאה בפועל, ומדוע אומר המג"א שיש להמתין ולברך רק בשעת הלבשה שהיא שעת ההנאה.

ב.

ובפשטות נראה לומר שהמג"א והט"ז חולקים מהו גדר ברכת שהחיינו על קניית כלים, האם הוא מדין שמחה, או שזהו דין של ברכת הודאה.

המג"א סובר שגדר ברכת שהחיינו הוא דין הודאה על ההנאה, וברכת הודאה מברכים כשמודים על הנאה שהיתה כבר ולא על מה שיבוא בעתיד. ולכן בברכה על קנין כלים חדשים, מכיון שבשעת הקנין אין לו עדיין הנאה בפועל שהרי אינו יכול להשתמש בכלים כל עוד אינם ראויים לשימוש, אינו מברך בשעת הקנין אלא בשעה שישתמש ויהנה מהכלי החדש. מה שאין כן בגשמים, מודה המג"א שהברכה היא הודאה להשי"ת על עצם ירידת הגשמים ואף שאין כעת הנאה. ויש לדייק זאת בדברי המשנה (ברכות נד, א) שם מובא תחילה הדין "על הגשמים ועל בשורות טובות" אומר ברוך הטוב והמטיב" וכו', ולאחר מכן: "בנה בית חדש וקנה כלים חדשים" אומר ברוך שהחיינו, ומשמע מזה שגדר ברכת גשמים הוא כמו על "בשורות

אולם החיי אדם (כלל סב אות ב) כותב להלכה דעה חדשה, שהיא כפשרה בין דעת המג"א ודעת הט"ז, וז"ל: "ומברך בשעת הקנין, אע"פ שעדיין לא נשתמש בו, שאין הברכה אלא ע"י שמחת הלב שהוא שמח בקנייתו. ונראה לי, דלפי זה הכל תלוי בשמחת האדם, שאם שמח בקנייתו, כגון עני ששמח בקנייתו על השגת ידו, אזי אפילו לא קנה רק הסחורה ואח"כ יתקן ויעשה ממנו בגד, יברך בשעת קניה, כמו שכתב הט"ז. ואם אינו שמח בקנייתו, כגון עשיר ואינו שמח רק בלבישתו, אזי מברך בשעה שנגמר כמו שכתב המג"א".

ג.

והנה בהגהות רעק"א לשו"ע (סימן רכג סק"ב) כתב: "בכלים שצריכים טבילה יש לדון דאינו מברך בשעת הקנין, כיון דעדיין אינו יכול להשתמש בהם קודם טבילה, גם בבנה בית חדש הא אינו יכול לדור בו קודם שיקבע בו מזוזה עי' מג"א סי' כ"ב, וצ"ע לדינא", עכ"ל. ולכאורה דברי הגרע"א אינם מובנים. שהרי מחלוקת המג"א והט"ז בדיון קנה בגד שעדיין אינו ראוי לשימוש עד שיעשו פעולה של תפירה וכדומה, אם מברך בשעת הקנין או בשעת השימוש וההנאה, לכאורה היא אותה מחלוקת בנדיון שדן הגרע"א כשקונה כלי שאינו ראוי כעת לשימוש עד שיטבלו אותו או קונה בית שאינו ראוי למגורים עד שיעשו בו מזוזות, ואם כן היה צריך לכאורה הגרע"א לומר שהספק שמסתפק בו תלוי במחלוקת המג"א והט"ז: לפי המג"א לא

יברך כיון שעדיין אינו ראוי לשימוש ויכול לברך רק לאחר שקבע את המזוזה או טבל את הכלי, ולפי הט"ז שפיר מברך גם כאשר הכלי עדיין לא טבול והמזוזה לא נקבעה בבית.

וגם יש להבין את מש"כ שער הציון למשנה ברורה (סימן רכג ס"ק כא) שהביא את ספקו של הגרע"א וכתב: "ואין להשיג על זה ממה שמבואר לקמן בסימן רכ"ה ס"ג [הרואה פרי חדש מתחדש משנה לשנה מברך שהחיינו] ואפילו רואהו ביד חברו או על האילן וכו', וכתב הגר"א דמקורו הוא מהך דהכא, והא התם ג"כ אינו יכול לאוכלם. שאני התם שהפרי בעצם כבר נגמר וראוי ליהנות ממנו, אלא שהוא על האילן או ביד חברו, משא"כ הכא שבעצם אינו ראוי להשתמש ממנה", עכ"ל. ומבואר בדבריו חילוק בין דברים שבעצמותם ראויים כבר עתה לשימוש אלא שיש חסרון חיצוני שמונע ממנו את השימוש, שבזה יכול לברך שהחיינו, לעומת דברים שבעצמותם לא ראויים לשימוש, שאינם יכול לברך עליהם שהחיינו.

אלא שלכאורה לא מובן מדוע הגדיר השער הציון את האופנים שבהם הסתפק הגרע"א "שבעצם אינו ראוי להשתמש ממנה", הרי לאופנים אלו קוראים בש"ס "אריא היא דרביע עליה" (עי' עירובין עח, ב). כלומר, שמוטל איסור על השימוש בכלי קודם טבילה, או על כניסה למגורים בבית שאין בו מזוזה, אולם אי אפשר לומר על מצב זה "שבעצם אינו ראוי להשתמש ממנה". ביטוי זה אפשר לומר על האופן

שכותב המג"א, והיינו כשקונה בגד שללא טיפול של אומן אין אפשרות ללבוש אותו. וצ"ע.

על כל פנים נמצא שלפי דעת הט"ז, מברכים על קניית בגד שבאמת הוא במצב "שבעצם אינו ראוי להשתמש ממנה", ואם כן ק"ו שלפי דעתו היה צריך לברך באופנים שהסתפק בהם הגרע"א, שהם רק בגדר של "אריא היא דרביע עליה", אבל ראויים בעצם להנאה מיידית. ברם לפי המג"א יש לומר שכמו שאין מברכים על קניית בגד כאשר אין לו הנאה ממשית בעת הקניה, מכיון שצריך שתהיה הנאה ממשית של שימוש מידי בעת הקניה, כך גם לא יברכו על קניית כלי שצריך טבילה ואי אפשר להשתמש בו בעת הקניה וכן בית בלא מזוזה. הרי נפקא לן שספיקו של הגרע"א תלוי להדיא במחלוקת המג"א והט"ז הנ"ל, ופלא שלא כתב כן הגרע"א, ונשאר בצ"ע לדינא.

[וקשה] לומר שזהו באמת ספקו של הגרע"א, ואם נאמר שמש"כ "וצ"ע לדינא" כוונתו לומר שיש ספיקא דדינא אם פוסקים כט"ז או כהמג"א, זה אי אפשר לומר, כי אם כך, היה צריך לומר במפורש שזה תלוי במחלוקת הט"ז והמג"א].

ד.

והנה בשו"ע או"ח (סימן כב סע' א) כתב המחבר: "קנה טלית ועשה בו ציצית מברך שהחיינו, דלא גרע מכלים

חדשים". והרמ"א הוסיף: "ואם לא בירך בשעת עשיה, מברך בשעת עיטוף ראשון". ובמג"א (ס"ק א) הקשה מהמבואר בשו"ע (סימן רכג הנ"ל) שעל קניית כלים חדשים יש לברך בשעת הקנין, מדוע כותב כאן המחבר שהברכה על קניית הטלית היא רק לאחר שעושה בו ציצית, ולא בשעת הקניה. ותירץ המג"א: "דוקא כשקונה בגד כמות שהוא ראוי ללבוש אז מברך שהחיינו, אבל אם קנה בגד ועשה ממנו מלבושים, אז מברך בשעת לבישה וכמ"ש סי' ת"ר ס"ב, והכא כיון שעושה בו ציצית, מברך אגב בשעת עשית המצוה", עכ"ל המג"א. ומוסיף הגרע"א בהגהותיו ביאור על דברי הרמ"א: "היינו, דהכא כיון שאינו ראוי ללבוש בשעת הקנין דלא נעשו בו ציצית. אינו מברך שהחיינו".

ובפשטות מבואר כאן שהמג"א הולך לשיטתו בדין הקונה בגד שאינו ראוי לשימוש עד שאומן יתפור אותו, שאינו מברך בשעת הקניה, כיון שהברכה היא על ההנאה ולא על עצם הקניה, ולכן סובר המג"א כאן, שהקונה בגד קודם שהטיל בו ציצית אינו מברך עליו כמו בקונה כלים חדשים, כיון שאסור ללבושו בלא ציצית, וכמו שנתבאר לעיל שכל ההלכה בספקו של הגרע"א לגבי בית בלא מזוזה וכלי בלא טבילה לפי המג"א.

אלא שאם כן, יש לתמוה מדוע לא העיר הט"ז כלום בסימן כ"ב ולא כתב דבר לגבי ציצית, הרי לפי המבואר לעיל, לפי דעת הט"ז שמברכים שהחיינו על קניית

בגד גם אם אינו ראוי לשימוש בלא תפירה, יוצא שבקונה בגד לפני שהטיל בו ציצית, שהדבר ראוי בעצם ללבישה ורק "אריא הוא דרביע עליה", צריך לברך שהחיינו כבר בשעת הקניה. ואם כן לפי הט"ז עומדת במקומה קושית המג"א בסימן כ"ג מדוע אין מברכים על קניית טלית כבר בשעת הקניה עוד לפני שעושין בו הציצית.

ואכן בספר כף החיים (סימן כב אות א) עמד בזה, מדוע לא כתב הט"ז דבר בדיני ציצית, וכתב בכף החיים: "והנלע"ד דהכא שאני, כיון דאיסורא רביע עליה, דאסור ללבוש בגד בת ד' כנפות בלא ציצית, על כן אמרו דאין לברך עד שעת עשיית הציצית דפקע איסורא מיניה [כלומר, רק כאשר מטיל ציצית בבגד פוקע האיסור ללבוש את הבגד] ויכול ללבושו". ומבואר שסובר הכף החיים שבאופן שהבגד בעצם ראוי ללבישה, ורק יש איסור המונע את הלבישה, כמו בגד בלי ציצית, באופן זה גרע טפי לדעת הט"ז, וגם לפי הט"ז שסובר שעל קניית בגד אפשר לברך גם אם אינו נהנה ממנו כעת, כאן יודה שאי אפשר לברך בגלל האיסור שמונע את לבישת הבגד במצבו כעת. [נמצא לפי סברת הכף החיים, הנדון שבו מסתפק הגרע"א, בכלי בלא טבילה או בית בלא מזוזה, שזהו כגדר של בגד בלא ציצית, יודה הט"ז למג"א שבאמת אין לברך, כי איסורא רביע עליה והוא לא רשאי להשתמש בבית או בכלי, כך שאין על מה להודות].

אכן הדברים עדיין צריכים ביאור, שכן בכל מקום מבואר שאם בעצם הדבר

ראוי, ורק "אריא הוא דרביע עליה" [כלומר כביכול אריה רובץ על הדבר ומונע מלהשתמש בו, והיינו שיש דבר חיצוני המונע שימוש ולא שהדבר אינו ראוי לשימוש בעצמותו] זה יותר קל מאשר אם הדבר אינו ראוי לשימוש בעצם. ואילו כאן יוצא לפי הכף החיים בדעת הט"ז איפכא, שאם אין הבגד ראוי לשימוש ממש, כמו בקנה בגד שצריך לתופרו על ידי אומן ורק צריך תיקון מסויים, כן צריך לברך שהחיינו, ואילו בבגד שראוי בעצם לשימוש ורק יש איסור המונע את השימוש, אין מברכים שהחיינו, וזה נראה תמוה. וכמו שאכן מצאנו גם בדברי השער הציון שהבאנו לעיל מבואר כדברינו, שאם הדבר ראוי בעצם, יש יותר סברא שאפשר לברך, מאשר אם אין הדבר ראוי לשימוש בעצם.

עוד יש לדון בדברי הכף החיים, על פי מה שכתב הגרע"א בהל' ציצית [בהמשך הגהתו בביאור דברי הרמ"א שהבאנו לעיל] וז"ל: "יהיה לשיטת הרמב"ם חילוק דין, דאם קונה טלית ביום אינו מברך עד שעת עשיית ציצית, כיון דאין ראוי ללבושו, ואם קונה בלילה מברך מיד, דהא ראוי ללבישה בלא ציצית בלילה, דכסות יום גם בלילה פטור", עכ"ל. ומעתה תמוהים דברי הכף החיים במה שכתב שלפי הט"ז בקונה טלית לא מברך כיון דאיסורא הוא דרביע עליה" ללבשם בלא ציצית, ובכה"ג מודה הט"ז להמג"א שאין מברכים על קניית בגד - שכן הרי בכל אופן ראוי ללבוש כסות יום בלילה דפטור מציצית, ושפיר יש הנאה בקניית בגד גם אם הוא

בלא ציצית, באופן שהוא כסות יום בלילה. ואם כן עדיין נשאר קשה לפי זה מדוע סותם הט"ז ולא כותב בסימן כ"ב על פי שיטתו בסימן רכ"ג, שאם קונה טלית בלילה שהוא כסות יום דפטור בלילה מציצית [כדברי הגרע"א] בודאי צריך לברך שהחיינו בעת קניית הטלית כי הרי יכול להשתמש בטלית מיד בלילה.

ה.

ואשר על כן ליישב ולבאר את דעת הט"ז נראה בהקדם דקדוק שיש לדייק, דהנה הטור כתב בתחילת סימן כ"ב: "העושה ציצית לעצמו מברך שהחיינו". ואילו המחבר כתב באותו סימן בלשון שונה: "קנה טלית ועשה בו ציצית מברך שהחיינו". ומבואר שהמחבר נקט הדין על הקונה טלית, ואילו הטור נקט הדין על העושה טלית לעצמו.

ובאמת דברי המחבר צריכים עיון רב, שכן הדינים הנוגעים לקניית טלית חדשה, מקומם בסימן רכ"ג הנ"ל, שם מדובר על קניית בגדים וכלים חדשים, ולא בהלכות ציצית, ומדוע המחבר מביא כאן את דיני קנה טלית, הרי לכאורה אין זה המקום הראוי.

ולכך נראה לומר, שיש כאן שני דינים נפרדים ושתי ברכות נפרדות: יש ברכת שהחיינו על קניית טלית מדין "קנה כלים חדשים", ויש דין ברכת שהחיינו על עשיית ציצית מדין "ברכת המצוות".

ואכן בספר דעת תורה להגאון המהרש"ם (סימן כב) מפורש שהדין של שהחיינו בעשיית ציצית הוא מדין ברכת המצוות, וז"ל בתוך דבריו: "קנה טלית ועשה בה ציצית מברך שהחיינו, ע"י ט"ז דלהרמב"ם יש לברך בכל מצוה חדשה כמ"ש ביו"ד סימן כ"ח בדין כיסוי". גם בלשון הרמב"ם (הלכות ברכות פרק יא הלכה ט) נראה ברור שברכת השהחיינו על עשיית הציצית היא מדין ברכת המצוות ולא מדין קניית בגד חדש, שכתב: "כל מצוה שהיא מזמן לזמן כגון שופר וסוכה ולולב ומקרא מגילה ונר חנוכה, וכן כל מצוה ומצוה שהיא קניין לו כגון ציצית ותפילין ומזוזה ומעקה וכו' מברך עליה בשעת עשייתה שהחיינו", עכ"ל.

ומעתה נראה שמחלוקת המג"א והט"ז בסימן רכ"ב היא לגבי דין ברכת שהחיינו של קניית כלים חדשים, אולם בהלכות ציצית מדבר השו"ע על "קנה טלית ועשה בו ציצית", והיינו דין שהחיינו של ברכת המצוות. ולכן בהלכות ציצית לא היה צריך הט"ז להביא את דבריו בסימן רכ"ב לגבי ברכת שהחיינו על קניית כלים חדשים, כי בהלכות ציצית מדובר על ברכת שהחיינו מדין ברכת המצוות על עשיית ציצית, וחידוש של הט"ז שיש צורך לברך שהחיינו הוא מצד דין קניית כלים חדשים, ולפיכך לא קשה על הט"ז מדוע לא העיר כלום בסימן כ"ב.

אלא שלפי זה יוצא חידוש גדול מאד, שהקונה בגד חדש בלא ציצית, צריך

לפי הט"ז לברך שהחיינו פעם אחת, בשעת קניית הבגד, מדין "קנה כלים חדשים". ואחר כך כשיטיל בו ציצית, יצטרך לברך שהחיינו פעם שניה מדין ברכת המצות.

ו.

בשו"ע (או"ח סימן רכו) נפסק: "היוצא בימי ניסן וראה אילנות שמוציאין פרח, אומר בא"י אמ"ה שלא חיסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובות ליהנות בהם בני אדם". ומסתפק הגרע"א שם האם כאשר יראה אילנות של ערלה גם מברך עליהם, או שמכיון ולא יכול ליהנות מהם אינו יכול לברך. וכן הסתפק הגרע"א שם לגבי ההלכה המובאת בשו"ע (סימן רכ"ה ס"ג) "הרואה פרי חדש מתחדש משנה לשנה מברך שהחיינו", האם מברך גם על ראיית פירות ערלה האסורים בהנאה.

ולכאורה דברי הגרע"א תלויים במחלוקת המג"א והט"ז בדין קנה בגד שעדיין אינו ראוי לשימוש עד שיעשו פעולה של תפירה וכדומה, אם מברך בשעת הקנין או בשעת השימוש וההנאה: לפי המג"א שאין לברך אלא על דבר שאפשר ליהנות ממנו ממש כעת, וכמו שנתבאר שמטעם זה אין מברכים על כלי שאינו טבול, בית שאין בו מזוזה ובגד בלי ציצית, לכן גם אין לברך על אילנות או פירות של ערלה שלא יכול ליהנות מהם כעת. ואילו לפי הט"ז שיכול לברך גם כאשר הכלי עדיין לא ראוי כעת לשימוש,

יוכל לברך ברכת אילנות גם על פירות ערלה, ואם כן צריך עיון מדוע לא תלה הגרע"א את הספק שמסתפק בו במחלוקת המג"א והט"ז.

וזהו גם הביאור במש"כ הכף החיים (סימן רכו ס"ק יא) כדבר פשוט שאין לברכת ברכה על ראיית אילנות של ערלה, וכן פסק (סימן רכה ס"ק כו) שאין לברך שהחיינו על פירות שהורכבו באיסור. והיינו שהכף החיים לשיטתו הנ"ל בביאור דברי הט"ז שאין לברך על הנאה כאשר יש דבר המונע ממנו את ההנאה כעת, כמו בגד שאינו בו ציצית ש"איסורא הוא דרביע עליה" ומונע ממנו את ההנאה מהבגד, וכך גם לגבי פירות מורכבים ואילנות של ערלה שאינו רשאי ליהנות מהם עכשיו, ולכן אין לברך עליהם.

והנה הגאון מטשעבין בשו"ת "דובב מישורים" (חלק ג סימן ה) דן בספקו של הגרע"א אם מברכים ברכת האילנות על אילנות של ערלה, ומסקנתו שיכולים לברך כיון שהברכה אינה על אותו אילן שרואים כעת אלא "על ענין הבריאה בכללה שבעצם נבראו אילנות ופירות ליהנות מהם בני אדם, ואין מעכב מה שמצד גזירת התורה אי אפשר ליהנות כעת מהם, דהא מ"מ לאחר שיעברו שנות הערלה יהיו פירות האילן מותרין, אם כן ענין הבריאה היא להנאת בני אדם". ולכאורה דבריו צריכים עיון, שהרי דין זה תלוי במחלוקת המג"א והט"ז בדין קנה בגד שעדיין אינו ראוי לשימוש עד שיעשו פעולה של תפירה

וכדומה, אם מברך בשעת הקנין או בשעת השימוש וההנאה, ומדוע לא הזכיר זאת הדובב מישרים.

ז.

ואכן בעיקר הגדר של "איסורא הוא דרביע עליה", יש להעיר מדברי הגמרא (שבת קכז, ב) בביאור דברי המשנה (שבת פרק יח משנה א) "מפנין תרומה טהורה" [ולא חיישינן לטרחא דשבת, והדין הוא שמפנין רק דבר הראוי כגון תרומה טהורה דחזי לבהמת כהן, אבל תרומה טמאה לא מפנין דאפילו לבהמת כהן לא חזיא בשבת]. ומבואר בגמרא שמפנין תרומה טהורה אפילו מונחת ביד ישראל, ואפילו שלישראל כעת אין המאכל ראוי, מכל מקום מכיון שראוי לכהן, שפיר כבר נחשב ראוי לישראל שיוכל לפנותו בשבת, וכדברי הגמרא "מהו דתימא כיון דלא חזיא ליה אסור, קא משמע לן כיון דחזיא לכהן שפיר דמי". והיינו, שאף שהיה מקום שנאמר "אריא הוא דרביע עליה" על הישראל לאכול התרומה, מכל מקום מפורש בגמרא שיכולים לפנות את התרומה בשבת ואין זה מוקצה גם עבור הישראל כי לכהן מותר לאכול.

ויש לדון האם זה סותר את סברת הכף החיים בדעת הט"ז, שכאשר יש דבר המונע ממנו את ההנאה כעת, כמו בגד שאין בו ציצית ש"איסורא הוא דרביע עליה" ומונע ממנו את ההנאה מהבגד, אין הבגד ראוי עתה שיברכו עליו שהחיינו.

ולכאורה בגמרא בשבת מוכח שגם אם "אריא הוא דרביע עליה", כיון שהדבר בעצמותו ראוי, אלא שיש מונע חיצוני, כגון התרומה שנמצאת כרגע ביד הישראל, נחשב הדבר כדבר ראוי. נמצא שאפילו אם יש מונע חיצוני הדבר נחשב ראוי, ואם כן מדוע הכף החיים אומר שבמקרה כזה לא יברכו כי זה לא ראוי.

ויש להוסיף עוד, שעל פי דברי הגמרא בשבת נוכל להטעים את סברת הגרע"א שהבאנו לעיל, שכסות יום פטורה מציצית בלילה, ולכן יכול לברך על קניית בגד שאין בו ציצית כיון שראוי לשימוש בלילה. שכן סברה זאת מפורשת בעצם בדברי הגמרא בשבת שאם התרומה ראויה לשימוש הכהן, מותר גם הישראל לטלטלה, אע"פ שלישראל אסור לאכול את התרומה, ואין זה נחשב כאילו "לא חזיא ליה". ולפי זה יש לומר שאם יש אופן של פטור בציצית על ידי כסות יום בלילה, וכסברת הגרע"א, שוב גם בשאר בגדים בלא ציצית יש לברך בשעת הקניה ואין זה נחשב ש"איסורא רביע עליה", כי האפשרות שהדבר ראוי ללבישה כבר כעת מחשיב את הדבר גם לראוי לברכה עליו.

ח.

ובעיקר ההלכה של ברכת שהחיינו על דבר איסור, יש אריכות בדברי הפוסקים. באגרות משה (או"ח ח"ב סימן נח) פסק שאין לברך על פרי מורכב שנעשתה בו עבירה, מכיון שברכת שהחיינו

ההלכה שמברכים ברכת המילה על ממזר, אם היה הדין שברכת שהחיינו לא מברכים, היה צריך לומר המחבר זאת. ואם כן מוכח שמברכים שהחיינו גם בברית של ממזר.

והנה אמנם בעיקר הדין של ברכה על דבר אסור, נחלקו הרמב"ם והראב"ד. הרמב"ם (הלכות ברכות פרק א הלכה יט) כתב: "כל האוכל דבר האסור בין בזדון בין בשגגה אינו מברך עליו לא בתחלה ולא בסוף". ובראב"ד השיג עליו: "טעה בזה טעות גדולה שלא אמרו שאין מברכין אלא שאין מזמנין עליהם וכו' אבל ברכה תחלה וסוף למה לא יברכו הואיל ונהגו". ולכאורה יש ללמוד משיטת הראב"ד שאפילו אם יש "איסורא הוא דרביע עליה", בכל אופן מברכים על כך, והיינו כשיטת כף החיים המובא לעיל. ואילו לפי הרמב"ם שאין מברכים היינו כמו שכתב כף החיים. אמנם הכף החיים (סימן קצו ס"ק ז) בעצמו כתב בענין זה: "ונראה דכיון דהמאכל עצמו מותר ודבר אחר גרמה לי האיסור, יש להרהר בתשובה על מה שעשה ולברך כדי שלא יהיה מוסיף על חטאו ר"ל".

היא הודאה להשי"ת שזכינו לראות פרי זה, ואם זהו פרי שנעשתה בו עבירה לא שייך להודות להשי"ת על שזכינו לראותו [סברה הדומה לסברת הדובב מישרים שהבאנו לעיל].

ובכף החיים בתוך דבריו (סימן רכה ס"ק כו) שהבאנו לעיל שאין לברך שהחיינו על פירות שהורכבו באיסור, מביא מדברי הלחך טוב (סימן ס) שכתב שאין לברך על ראיית ממזר, ולעומתו בשאלת יעב"ץ (סימן סג) פסק שמברך על ראיית דבר אסור [פירות מורכבים וממזר וכן נדה].

ובעיקר הנידון אם מברכים שהחיינו בפדיון הבן של ממזר כבר דן המנחת חינוך (מצוה שצב אות ה). ומדברי השו"ע (יו"ד סימן רסה סע' ד) שכתב: "ממזר, כישראל הוא, ומברכים עליו ברכת מילה עד כורת הברית", יש להוכיח שמברכים שהחיינו בברית מילה של ממזר. שהרי להלן (שם סע' ז) מפורש בדברי המחבר שבארץ ישראל נוהגים לברך שהחיינו, ואם כן כאשר הביא המחבר את

סימן ח

דיני ברכת ברוך שפטרני ובת מצוה

והוא מדברי המהרי"ל הנ"ל. ומסיים הרמ"א: "וטוב לברך בלא שם ומלכות". ודבר זה צריך עיון, מדוע אמנם לא מברכים ברכה זו בשם ומלכות.

וביאר הדברי חמודות הנ"ל את הסיבה שמברכים ללא שם ומלכות, מכיון שלא נזכרה ברכה זו בגמרא, ואין לברך ברכה בשם ומלכות אלא אם כן הוזכרה הברכה בגמרא, כמו שכתב הרא"ש (פ"ק דקדושין סימן מא). ומכל מקום מביא הדברי חמודות שגם המרדכי סובר כדעת המהרי"ל שיש לברך ברכת ברוך שפטרני בשם ומלכות, וכתב על כך הגר"א בהגהותיו על השו"ע (שם) "וכן עיקר". ולהלן יבואר מנהג העולם שנוהגים כהכרעת השו"ע לברך בלא שם ומלכות בתוספת ביאור וטעם הדברים.

עוד צריך עיון, מדוע כתב הרמ"א את דין ברכת ברוך שפטרני בסימן רכ"ה שהוא "דיני ברכת שהחיינו", ובסעיף ב' שבו הגיה הרמ"א וכתב את דבריו, מובא הדין של ברכת שהחיינו למי שרואה את חברו לאחר ל' יום. ויש להבין מה דבר זה מלמדנו על גדר ברכת ברוך שפטרני.

המנהג הוא לברך ברוך שפטרני בקריאת התורה בפעם הראשונה שהנער

א.

המקור לברכת "ברוך שפטרני" מובא בדברי המדרש (ב"ר פרשה סג אות י) "ויגדלו הנערים וגו', אמר ר' אלעזר צריך אדם להטפל בכנו עד י"ג שנה, מיכן ואילך צריך שיאמר ברוך שפטרני מעונשו של זה".

ובדברי הראשונים מצאנו כמה נוסחאות בלשון הברכה: רבנו יונתן בהגהות על הרי"ף במסכת שבת (דף כה בדפי הרי"ף) כותב: "ובירושלמי כתב, כשיגיע קטן ל"ג שנה ויום אחד מברך האב ברוך המקום שפטרני מעונשו של זה". בפירוש התפילות לרבנו יהודה ב"ר יקר (ח"ב עמוד עב) מובא נוסח אחר: "אומר ברוך המקום שהצילנו מעונשו של זה". ואילו בהלכות ספר תורה וקריאתה למהרי"ל (הובא בדברי חמודות על הראש מסכת ברכות פרק ט סימן ה אות ל) כתוב: "מהרי"ל בזמן שבנו נעשה בר מצוה וקרא בתורה היה מברך ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם אשר פטרני מעונשו של זה".

הלכה זו נפסקה בשו"ע (או"ח סי' רכה סעיף ב) בדברי הרמ"א: "יש אומרים מי שנעשה בנו בר מצוה יברך בא"י אמ"ה שפטרני מעונשו של זה", עכ"ל,

ועל כך מברך האב "שפטרני מעונשו של זה". ועי"ש במשנה ברורה שהוסיף: "ודע דאע"פ ששוב אין עליו ענין חינוך, מ"מ יש על האב מצות הוכחה כשרואה שאינו מתנהג כשורה, וכשאינו מוחה בידו נענש עליו, דלא גרע משאר ישראל" וכו'.

והביאור השני שהביא המג"א בשם הלבוש הוא, שכוונת הברכה "שפטרני מעונשו של זה", שעד עתה הבן נענש בעוון האב [ומקור הדברים בילקוט שמעוני (רות רמז תרז) "עד י"ג שנה הבן לוקה בעוון האב"].

ולכאורה לפי ביאור זה של הלבוש לא מובן כלל מדוע צריך האב לומר ברכה זו, הרי אדרבה, הבן היה צריך לברך ברכה זו ולא האב. ומצאתי בספר שו"ת שואלין ודורשין (סימן ה) שמביא בשם הש"ך בפירושו על התורה לפרשת לך לך שהבן הוא זה שמברך "ברוך שפטרני מעונשו של אבא", וביאר בשו"ת שואלין ודורשין הנ"ל שהנידון אם האב מברך ברוך שפטרני או הבן תלוי בשני הביאורים ללשון הברכה. לפי הלבוש שביאור הברכה הוא שעד עתה הבן נענש בעון האב, לכן הבן הוא זה שצריך לברך. אולם לפי ביאורו הראשון של המג"א שהאב נענש עד גיל י"ג של הבן אזי האב הוא המברך.

ובאמת לפי הנוסח המקובל אצלינו **שהאב מברך** את הברכה, כמפורש בדברי המדרש וכל הראשונים שהבאנו, צריך עיון על פירושו של הלבוש שמבאר טעם ששייך יותר לבן. וגם צריך עיון על הש"ך שכתב שהבן מברך, מה

עולה לתורה, כדברי המג"א (סימן רכה ס"ק ד, הובא במשנ"ב ס"ק ו) "ועכשיו נהגו לברך בשעה שהנער מתפלל או קורא בשבת ראשונה שאז נודע לרבים שהוא בר מצוה". ומקורו, מנהגו של המהרי"ל "בזמן שבנו נעשה בר מצוה וקרא בתורה היה מברך בא"י אמ"ה אשר פטרני". וצריך ביאור טעם מנהג זה, ומה שייכת ברכת ברוך שפטרני לקריאת התורה.

ומנוסח הברכה "שפטרני מעונשו של זה", משמע שצריך הבן להיות סמוך לאביו כאשר האב מברך, אחרת הנוסח היה צריך להיות "מעונשו של בני". ויש לעיין מה הדין כשהאב לא נמצא בסמוך לבנו כאשר מלאו לבן י"ג שנים, האם יכול לברך במקומו ללא הבן, או שימתין עד שיגיע לביתו ויברך כאשר בנו לידו.

ב.

והנה בביאור לשון הברכה "שפטרני מעונשו של זה" כתב המג"א (סי' רכה ס"ק ה) וז"ל: "פי' דעד עכשיו נענש האב כשחטא הבן בשביל שלא חנכו. ובלבוש, פירש איפכא, דעד עתה הבן נענש בעוון האב". לפנינו שני ביאורים בנוסח הברכה:

הביאור הראשון, שהכוונה היא שעד עכשיו האב נענש כאשר הבן חטא בגלל שלא חנך את הבן להתנהג כראוי, אבל מיום שנעשה בן י"ג שנים "מחוייב הוא להתחזק בעצמו למצוות השי"ת" (לשון המשנה ברורה, שם ס"ק ז), ושוב לא יענש האב אם הבן יחטא,

המקור לדבריו, שכן לא מצאנו שנהגו בשום מקום שהבן מברך ברכה זו.

ג.

ונראה כמה הבדלים נוספים הנוגעים למעשה בין שני הפירושים שהביא המג"א בכוונת ברכת ברוך שפטרני.

בספר הקטן והלכותיו (ח"א עמוד קפ) מסתפק בדין אדם שלאשתו יש בן שנולד לה מבעלה הראשון ונעשה בן י"ג שנה והוא גדל אצלו בביתו, האם עליו לברך ברכת ברוך שפטרני, למרות שהוא איננו האב הטבעי. ויסוד הספק תלוי בשני הביאורים לברכת "ברוך שפטרני". לפי הביאור הראשון שעד עכשיו נענש האב על חטאי הבן בגלל שלא חינכו, בבן אשתו הגדל אצלו בביתו הרי מוטל עליו החיוב לחנכו [כמבואר בגמרא (גיטין נב, א) "האפטרופסין עושין להן לולב וערבה וסוכה וציצית" וזהו מדין חינוך, וכפי שמפורש בשו"ע חו"מ סימן ר"צ סע' ט"ו]. ואם כן כעין אפטרופוס המחוייב בחינוך הבן, כן בבן אשתו הגדל אצלו יש עליו חיוב לחנכו, ולכן שפיר צריך לברך ברוך שפטרני. אך אם הביאור הוא כדברי הלבוש שעד עתה הבן נענש בעוון האב, ודאי שאין זה שייך כאשר אינו אביו, וכמובן שאינו מברך ברוך שפטרני.

וכמו כן תהיה נפקא מינה בין שני הביאורים, אם אביו מולידו של הבן צריך לומר ברכה זו כשאין הבן גדל בבית

האב. לפי הטעם הראשון שנענש "בשביל שלא חנכו", בנידון זה שלכאורה אין עליו חיוב חינוך לא יצטרך לברך. ברם לפי טעמו של הלבוש כן יתחייב לברך.

הבדל נוסף לדינא בין שני הטעמים, הוא בדין המובא בפירוש "שערי רחמים" על ספר שערי אפרים (שער ד' הערה ב') כאשר האב נפטר והסב חי, האם כאשר הגיע הבן לגיל י"ג צריך אבי האב לברך ברכה זו, והביא בשם שו"ת מעשה איש (יו"ד סימן יד) "שאין שום חיוב על אבי אביו לברך בעד נכדו ברכה זו". ברם בפירוש "שערי חיים" על שערי אפרים (שם, אות כד) כתב על דבריו: "לענ"ד צ"ע דהלא קי"ל בשו"ע (יו"ד סי' רמה סע' ג) שחייב ללמוד תורה לבן בנו וכו', וממילא אם לא למדו כראוי הוא נענש, ושפיר שייך לומר ברוך שפטרני וכו' לפירוש הראשון המובא במג"א סימן רכ"ה.

הרי לנו נפק"מ בין שני הטעמים לברכת ברוך שפטרני: לפירוש הראשון שהטעם הוא מדין חינוך, צודק ה"שערי חיים" שאם נפטר האב, ואבי האב חייב בחינוך ובלימוד תורה עם נכדו, יברך אבי האב "ברוך שפטרני". אולם לפי הביאור השני של הלבוש שטעם הברכה הוא שעד עתה הבן נענש בעוון האב, ברור שאין טעם זה שייך באבי אבי הבן [הסבא], ואין הוא צריך לברך.

[ולהלן] בענף ב' נבאר עוד נפק"מ בין שני הטעמים לענין ברכת ברוך שפטרני כשמגיעה בתו לגיל י"ב שנים].

ד.

כאמור, המנהג הוא לברך ברוך שפטרני בקריאת התורה בפעם הראשונה שהנער עולה לתורה. ונראה בביאור הדברים, דהנה מצינו בדברי הפוסקים שיסוד ברכת ברוך שפטרני שווה לברכת הגומל. וכמו שהביא בשו"ת בצל החכמה (סימן קלב אות יג) כאשר דן האם שייד לברך ברוך שפטרני לאחר שהגיע הבן ל"ג שנים, מדברי ספר קצות השלחן (סימן סה) בביאור בדי השלחן (אות יד) שכתב שיכול לברך ברוך שפטרני בכל זמן שירצה, כמו ברכת הגומל, והוכיח זאת גם מלשון המדרש שהוא המקור לברכת "ברוך שפטרני" (מובא בראשית דברינו) "צריך אדם להטפל בבנו עד י"ג שנה, מיכן ואילך צריך שיאמר ברוך שפטרני". ומשמעות "מיכן ואילך" שיכול גם לאחר שהגיע בנו לגיל בר מצוה. וכן מבואר בשו"ת חתן סופר (סימן צז) שנשאל אם יכול האב לברך ברוך שפטרני בברכת המזון כשלא היה בנו בביתו ביום הקריאה, והשיב דשפיר מברך האב ברוך שפטרני כשמזמנין על הבן. והיינו שיכול לברך גם לאחר זמן.

ומסיק בצל החכמה, וז"ל: "על כן נראה דעכ"פ תוך שלושים יום שפיר מברך, כעין המבואר לענין ברכת הגומל, שאם אין כאן עשרה לברך בפניהם ימתין עד שלושים יום אולי יזדמנו לו עשרה שיוכל לקיים המצוה כהלכתה ויותר לא ימתין וכו', על כן נראה דכל תוך ל' יום שפיר מברך".

וכן מבואר בשו"ת דברי מלכיאל (ח"א סי' ד) שיסוד ברכת ברוך שפטרני הוא כברכת הגומל, שהקשה על המנהג לברך ברוך שפטרני בשעת קריאת התורה, למה אם נעשה בר מצוה קודם ליום הקריאה [כגון ביום ג'] צריכים לחכות עד לקריאת התורה [ביום ה'], ומדוע לא יברכו מיד בעת שמגיע הבן ל"ג שנה. וביאר הדברי מלכיאל: "דברכת ברוך שפטרני דמי לברכת הודאה שצריך בי עשרה ותרי מינייהו רבנן, ולזה קבעו חז"ל לברך ברכת הגומל בברכת התורה שאז ודאי הוי עשרה, וה"ה לברכת ברוך שפטרני דדמי לברכת הודאה, ולכן צריך לברכה בשעת קריאת התורה", עכ"ד.

ודבריו מוטעמים על פי מש"כ התוס' (ברכות נד, ב ד"ה ואימא) שברכת הגומל "נהגו העולם לברך אחר שקורא בתורה", ולכן אם גדר ברכת ברוך שפטרני הוא ברכת הודאה כמו ברכת הגומל, שפיר מבואר הטעם מדוע נוהגים לברך דוקא בקריאת התורה.

אולם מתוך דברי חתן סופר שהבאנו, שכתב שיכול האב לברך ברוך שפטרני בברכת המזון כשלא היה בנו בביתו ביום הקריאה, מפורש שאין ברכת ברוך שפטרני דומה לברכת הגומל, ואין צריך עשרה וקריאת התורה. וכן הסיק הגר"ש דבליצקי שליט"א בספרו זה השלחן (ח"ב לאו"ח סי' רכה) שברכת ברוך שפטרני לא צריכה ציבור. עם כל זאת כבר סתר את דבריו בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ז סימן כג ס"ק ד) ופשיטא לו שברכת ברוך שפטרני

צריכה עשרה כמבואר ב"דברי מלכיאל" שברכת ברוך שפטרני צריכה עשרה כמו ברכת הגומל.

[בדרך] אגב לכאורה יש סתירה בדברי "בצל החכמה" (ח"ה סימן קלד) שדחה את מש"כ הדברי מלכיאל והקשה עליו מהיכן למד לדמות הברכות האלו זו לזו, ומאידך, הוא עצמו מדמה ברכות אלו אחת לשניה כמו שהבאנו לעיל, שכתב שיכול להמתין מלברך ברוך שפטרני עד ל' יום כמו בברכת הגומל, וצ"ע].

הרי לנו מפורש בדברי האחרונים, שיסוד ברכת ברוך שפטרני שווה לברכת הגומל, שהם ברכת הודאה להשי"ת. וכמו שנתבאר, שאותן הלכות שיש בברכת הגומל יש בברכת ברוך שפטרני: צריך לברך בעשרה בקריאת התורה, ויכול לאומרה עד שלשים יום לאחר יום הבר מצוה.

ה.

אמנם מצאתי ביאור נוסף בענין ברכת ברוך שפטרני בספר מעדני חיים של ידידי הרב חיים כהן שליט"א מניו יורק (סימן מח) על פי דברי הזוה"ק (ריש פרשת וישב) שברכה זו נתקנה כדי לבטא את השמחה העמוקה של האב כשרואה הצלת בנו אחר י"ג שנה שלא נלכד ברשת היצר הרע, והבן אין בו כל כך דעת להבין גודל הנס שלו, אך האב הגדול שמבין גודל הנס, שפיר מברך. ומבאר במעדני חיים שם, שלפי זה מוטעם ומוכן היטב מדוע כתב הרמ"א את דין ברכת ברוך

שפטרני בסימן רכ"ה שהוא "דיני ברכת שהחיינו", ובסעיף ב' שבו הגיה הרמ"א וכתב את דבריו, מובא הדין של ברכת שהחיינו למי שרואה את חברו לאחר ל' יום. ומכך יש ללמוד ששתי ברכות אלו, "שהחיינו" כשרואה את חברו לאחר זמן רב, ו"ברוך שפטרני", יסודם שווה שנתקנו על השמחה הגדולה שיש למברך, עכת"ד ה"מעדני חיים".

ויתכן לפי סברה זו שגדר ברכת ברוך שפטרני הוא על השמחה, ולא רק גדר של הודאה, שצריך לברך ברוך שפטרני בדיוק בתאריך כאשר מגיע לגיל י"ג, ואין להמתין, משום שהשמחה היא ביום שמגיע לבר מצוה.

אולם תמה אני על המעדני חיים, שהרי באגרות משה (יו"ד ח"ג סימן יד אות ד) משמע שלא כדבריו, שכתב: "הטעם שבן שהגיע לי"ג שנה שנתחייב במצוות וכן בת שהגיע לי"ב שנה אין מברכים שהחיינו הוא, שעל חדוש חיוב המצוה תיקנו לברך שהחיינו, ולא כשבהמצוה ליכא חידוש זמן אלא בהגברא. כי מכיון שישנו בהחיוב מצד קבלת התורה, שגם לקטנים איכא ענין קבלת התורה שאבותינו קבלו לדורי דורות עולם, כבר ליכא ענין חידוש בהגברא, דתיכף כשיסתלקו הפטור מצד קטנות הוא בהחיוב".

ומפורש לדעתו, שברכת שהחיינו לא שייכת כלל כשמגיע הבן לגיל בר מצוה, והיינו משום שסובר כפי דעת הדברי מלכיאל "דברכת ברוך שפטרני דמי

ברכה זאת וכו' וכן נהגו הצרפתים". ומפורש בדבריו שהאב צריך לעמוד על יד בנו בעת שמברך את הברכה, ולא זו בלבד, אלא שצריך גם להניח היד על ראש הבן. ודבריו מובנים לפי המבואר, שגדר חיוב הברכה הוא פועל יוצא של האב והבן יחדיו, ולכן צריך שיהיה הבן סמוך לאב בשעת הברכה.

[ולא כמו שהסיק להלכה בשו"ת בצל החכמה (ח"ה סימנים קלב-קלג)] שאם כי לכתחילה צריך האב לומר ברכה זו ליד ובפני בנו [שכן אומר "עונשו של זה", ולכן בנו צריך להיות שם], אין זה לעיכובא, ואם אי אפשר, כגון כאשר האב נמצא בעיר אחרת בעת שהבן נהיה בן י"ג שנה, יכול האב לעלות לתורה באותו מקום בו הוא נמצא ולברך].

ומצאתי סימוכין להגדרה זו, שמהות גדר סברת ברוך שפטרני היא צירוף של הודאת הבן והאב, בדברי שו"ת תשובות והנהגות (ח"ב סי' קמב) וז"ל: "ולע"ד נראה, שאם האב אינו מברך ברוך שפטרני בשם ומלכות, כמנהגינו, טוב הדבר שהבן כשמברך ברכת התורה ששייך לקורא ולציבור להרבה פוסקים, יכוון להוציא אביו, והוא מוסיף על הברכה שהקב"ה נתן התורה, והוא שפטר אותו מעונשו של זה, ודומה לברכה הסמוכה לחברתה שאינה פותחת בברוך ומ"מ שם ברכה עלה", עכ"ד. ומבואר כיסוד דברינו, שמהות גדר הברכה היא צירוף של הודאת הבן והאב, ועל כן יש בברכה זו חיוב על האב כלפי הבן וחיוב של הבן כלפי האב.

לברכת הודאה", וכמו שגם ביאר "בצל החכמה" שגדר הברכה הוא כברכת הגומל, והיינו חיוב הודאה ולא מדין שמחה.

ו.

לאור כל האמור לעיל, נראה לומר שבשורש מהות ברכת ברוך שפטרני, עולים כל הדברים שנתבארו בקנה אחד. ובזה מתחברים סוף הדברים בראשיתם:

כמו שנתבאר, ברכת ברוך שפטרני היא ברכת הודאה ושבה להשי"ת, וכן ברכה על השמחה שהגיע הבן למצוות, וכוללת בתוכה צירוף של שבה והודאה לה' הן מצד האב והן מצד הבן, כמבואר לעיל שנקטינן להלכה את שני הטעמים שהביא המג"א לבאר את נוסח הברכה. ואם כן יש כאן הודאה של האב, כפי הביאור הראשון שהאב מודה על שנפטר מהעונש שהיה מחוייב כאשר הבן חטא בגלל שלא חניכו כראוי, וכן יש הודאה של הבן, כפי ביאורו של הלבוש, שהבן נענש בעוון האב וכעת הוא מודה על שנפטר מעונש זה.

ומכיון שמהות גדר הברכה היא צירוף של הודאת הבן והאב צריך שיהיה הבן נוכח בעת שמברך האב את הברכה, כמו שכתב רבנו אביגדור (מגדולי הראשונים) בפירושים ובפסקים שלו על התורה (פרשת תולדות פסק כ) וז"ל: "וצריך לעמוד על בנו לשום ידו על ראשו ומברך

ואמנם לפי דברי תשובות והנהגות מבואר היטב בתוספת ביאור מנהגינו לברך בלי שם ומלכות, מכיון וחיוב הברכה הוא צירוף של הודאת הבן והאב, כאשר עולה הבן לתורה ומברך את ברכת התורה, בכך הבן משלים בברכתו את ה"שם ומלכות" שלא אמר האב כשבירך ברוך שפטרני.

ומבואר היטב לפי זה, מכיון שכל מהות גדר ברכת ברוך שפטרני הוא ברכת הודאה ושבח להשי"ת של האב והבן, הרי שברכה זו דומה במהותה לברכת הגומל שהיא שבח לה' הגומל לחייבים טובות, וכפי שהבאנו מדברי הפוסקים לעיל שמיסוד זה נובע המנהג לברך את הברכה בקריאת התורה, ומסתעפות מכך ההלכות שיש בברכת ברוך שפטרני כבברכת הגומל, שצריך עשרה בקריאת התורה, ויכול לאומרה עד שלשים יום.

ועם זאת גם מיושב ומוטעם מקום הלכה זו של ברכת ברוך שפטרני בסימן רכ"ה בשו"ע בסמיכות להלכות ברכת שהחיינו שמברך על ראיית אדם שלא ראהו זמן רב, שכן בברכה זו יש גם ענין של שמחה והודאה. ויש להוסיף, שאמנם מקום ההלכה של ברכת ברוך שפטרני בשו"ע הוא בסוף ההלכות של ברכות שהחיינו על דברים פרטיים אישיים, כגון הרואה את חברו לאחר ל' יום. ולאחר ההלכה של ברכת ברוך שפטרני מובאים בשו"ע ההלכות של ברכת שהחיינו על פירות חדשים. ולפי המבואר הדברים מוטעמים היטב, שכן ברכת ברוך שפטרני שהיא שילוב בין חיוב האב והבן היא אכן ברכה שמהותה פרטי ואישי, ולכן נקבעה במקומה, ורק אחר כך מוזכרים ההלכות בנושא אחר, ענין ברכת שהחיינו על פירות.

ענף ב'

בת מצוה וברכת ברוך שפטרני בבת

נדון נוסף: האם יש טעם ומקור לחוג את בת המצוה, כשם שחוגגים את בר המצוה, והאם סעודה זו נחשבת לסעודת מצוה.

ראשיתו של דיון זה הם דברי הפרי מגדים באשל אברהם (או"ח סי' רכ"ה סק"ה) וז"ל: "והנה למה לא יברך בנקיבה י"ב שנים, לפירוש הלבוש דבנים נענשים בשביל אב, לא שנא זכרים ונקיבות.

ממוצא שני הטעמים שהביא המג"א בביאור ברכת ברוך שפטרני, האם זו הודאה על שנפטר האב מלהענש כשחטא הבן בשביל שלא חנכו, או שהברכה היא שנפטר הבן ממה שעד עתה נענש בעון האב" - נובע דיון גדול ששקלו וטרו בו רבותינו גדולי הדורות האחרונים - מדוע לא מברכים ברכת ברוך שפטרני כשמגיעה הבת למצוות בגיל י"ב שנים, ומכך הסתעף

הטעם, משום דדרך העולם הבת ניזונת מבית אביה עד הנישואין, ואם כן כיון שהיא תחת ממשלתו לזונה ולהשיאה, יכול להוכיחה גם כן, ואם כן לא נפטר עד הנישואין, עד אשר תהיה תחת ממשלת בעלה ואז הוא חייב להוכיחה. ולטעם השני של הלבוש משום שהיא נענשת בחטאו, נראה בבית שיש לה ג"כ מזל של בעלה שבת פלוני לפלוני, אפשר שיגבר מזל הבעל ולא תענש בחטא האב, ועל כן לא תקנו לברך.

וכן דעת הגאון רד"ל (בהמשך דבריו בהגהותיו לדברי המדרש, שם), שאין לברך ברכת ברוך שפטרני בבית, מטעם אחר, והוא משמעות לשון המדרש (שהבאנו בראש הדברים) שעיקר הברכה של "ברוך שפטרני" הוא מאחר "שצריך האב להטפל בבנו עד י"ג שנה", והיינו שהכוונה היא על חיוב האב ללמוד עם בנו תורה, ואם כן לפי זה אין חיוב לברך ברוך שפטרני בבית, כי אין מצות לימוד תורה לבית.

ברם בשו"ת יביע אומר (ח"ו או"ח סימן כט ס"ק ג) לאחר שהביא דברי הפמ"ג לתלות דין ברכת ברוך שפטרני בבית בשני הטעמים של המג"א, כתב שלפי דברי התוספות ישנים במסכת יומא (פב, א ד"ה בן שמונה) והמאירי (נזיר כט, א) שיש חיוב לחנך את הבת [שלא כמו שהביא הפמ"ג בשם המג"א בסימן שמא] נמצא שגם לפי טעמו של המג"א שברכת ברוך שפטרני היא על שנפטר מכך שעד עכשיו היה נענש האב כשחטא הבן בגלל שלא

ולמ"ד חינוך, יש לומר דאין מחויב לחנך בתו קטנה, ע"י מג"א סי' שמ"ט סק"א.

ומבואר בדבריו שהשאלה אם אומרים ברכת ברוך שפטרני על בת בהגיעה לגיל י"ב שנים תלויה בשני הטעמים שהביא המג"א בביאור ברכת ברוך שפטרני: לפי הטעם הראשון שעד עכשיו נענש האב כשחטא הבן בגלל שלא חנכו, מובן מדוע אין מברכים על בת, מכיון שאין חיוב לחנך בת כמו שכתב המג"א בסימן שמ"א שחיוב חינוך הוא רק לבן. אולם לפי הטעם השני שכתב הלבוש, שהברכה היא על כך שעד עתה נענש הבן בעוון האב, יוצא שצריך לברך גם בבית, מפני שגם הבת נענשת בעוון האב.

והנה דעת הגאון רד"ל בהגהותיו על דברי המדרש פרשת תולדות (פרשה סג אות יג) שאם הטעם בברכת ברוך שפטרני הוא בגלל שעד עכשיו האב נענש על עוונות הבן, הוא הדין שגם בבית צריכים לברך, עכת"ד. ובאמת דבריו צריכים עיון, שהרי הטעם שהביא הוא הטעם הראשון במג"א שהאב נענש בגלל שלא חנך את הבן, ולפי זה כבר כתב הפמ"ג שבבית מכיון שאין האב מחויב לחנכה אין חיוב ברכה, והיאך זה כתב הרד"ל שלפי הטעם הראשון במג"א צריכים לברך גם על בת, וצע"ג.

אולם בספר כף החיים (סימן רכה אות טו) כתב שלפי שני הטעמים שהביא המג"א, אין לברך ברכת "ברוך שפטרני" בבית, וז"ל: והא שאין מברכין על הנקבה בהגיעה לתחילת י"ג נראה לי

חנוכו, יש לברך ברכה זו גם בבת, מכיון שגם בבת יש דין חינוך, כדעת הראשונים הנ"ל. ואם כן נמצא מעתה שלפי שני הטעמים בברכת ברוך שפטרני צריך לברך על בת כשמגיעה לבת מצוה. ולכן מסיק היביע אומר להלכה, שיש לומר ברכת ברוך שפטרני על בת ללא שם ומלכות.

אולם גם אם נאמר שיש חיוב לחנך את הבת, בקובץ כרם שלמה (כרך ג קונטרס ט, עמ' טו) הביא בשם רבי טיעה וויל בנו של הקרבן נתנאל שכתב: "דהעיקר הוא בשביל חינוך התורה, ולא שייך זה בבת דכל המלמד בתו תורה כאילו מלמדה תיפלות (סוטה כ, א). וכן משמע קצת במדרש רבה פרשת תולדות דקאי לענין לימוד התורה. ונלענ"ד דבעבור זה נהגו לברך ברכה זו בשעה שהבן עולה לתורה, ומנהגן של ישראל תורה הוא".

ב.

לפי זה הוסיף ביביע אומר (שם), שיש מקום לומר שהסעודה שעושים לרגל "בת מצוה" ביום שהגיעה ל"ב שנים היא סעודת מצוה, כיון שהוא שמחה לאב שהשתחרר מהעונש המוטל עליו לחנך בתו. והביא שם שכן כתב בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ה או"ח סימן כח) שסעודה שעושים לרגל בת מצוה היא סעודת מצוה. ותמכו יתדותיהם בדברי הבן איש חי (פרשת ראה אות יז) שכתב: "והבת ביום שתכנס למצוות, אע"פ שלא נהגו לעשות לה

סעודה, עם כל זה תהיה שמחה באותו יום ותלבוש בגדי שבת, ואם יש לאל ידה תלבוש בגד חדש ותברך שהחיינו, ותכווין לפטור שמחת כניסתה בעול מצות", עכ"ל. ודייקו מדבריו, שאף שכתב שלא נהגו [בזמננו] לעשות לה סעודה, נראה שדעתו שהדבר תלוי במנהג, "ואם כן בזמן הזה שנהגו לעשות סעודה, יפה הם עושים", עכת"ד היביע אומר והישכיל עבדי.

אולם, הרבה פוסקים חלקו על דבריהם, ובראשם האגרות משה (ח"א או"ח סימן קד) שכתב שאין דין סעודת מצוה בחגיגת בת מצוה ואפשר להחשיב זאת כשמחה של יום הולדת בעלמא, וזה לשונו: "בדבר ענין החפצים להנהיג איזה סדר ושמחה בבנות כשנעשו בנות מצוה, הנה אין לעשות זה בבית הכנסת בשום אופן אף לא בלילה, כי בבית הכנסת אינו מקום לעשות דברי רשות אף כנבנו על תנאי, והצערעמאניע של בת מצוה הוא ודאי רק דברי רשות והבל בעלמא ואין שום מקום להתיר לעשות זה בבית הכנסת. וכ"ש בזה שהמקור בא מהרעפארמער וקאנסערוואטיווער. ורק אם רוצה האב לעשות איזה שמחה בביתו רשאי, אבל אין זה שום ענין וסמך להחשיב זה דבר מצוה וסעודת מצוה, כי הוא רק כשמחה של יום הולדת בעלמא".

וכן העלה לדינא ידידי ורעי הגר"א יפה שלזינגר שליט"א בספרו באר שרים (סימן סב) שאין לברך ברכת ברוך שפטרני על בת, ואין זו סעודת מצוה. ובדבריו שם פקפק על מש"כ יביע אומר וישכיל עבדי

למצוא סימוכין מדברי הבן איש חי כנ"ל, וכתב שהסתמכו על יסוד רעוע, שכן אדרבה, ממש"כ הבן איש חי שלא נהגו לעשות סעודה, מוכח שהמנהג הוא לא לעשות סעודת מצוה].

ומסיים הבאר שרים בדברים נוקבים: "ומה שבאו מקרוב חדשים והנהיגו מנהג זה, עם כל זה לא יקנה שביתה בבתי החרדים לדבר ה', ועל כן צדקו מאד דברי הגר"מ בספרו אגרות משה שכתב שהוא דבר הבל, ורק כסעודה שעושים לכל יום הולדת ואין בו ריח של סעודת מצוה", וציין לדברי הגאון רבי אהרן וואלקין מפינסק בשו"ת זקן אהרן (ח"א סימן ו) שיצא בחריפות גדולה לאסור מכל וכל את המנהג שהתחדש בימיו לערוך סעודות "בת מצוה" בבית הכנסת, ועיקר טעמו בגלל החשש שיש בכך דמיון למנהג הגויים שעושים כן בבית תיפלתן ולמנהג הרפורמים.

ואף בשו"ת באר משה (ח"א סימן י) הסיק שאין להחשיב הסעודה שעושים לבת בהגיעה לגיל י"ב שנים כסעודת מצוה, ולמעשה גם אין לברך על בת "ברוך שפטרני". וכן מסיק בשו"ת קול מבשר (ח"ב סימן מד) ויסוד הכרעתו דברי הרד"ל שהבאנו, שבגלל שהברכה היא על חיוב לימוד התורה שחייב האב ללמד את בנו כמשמעות דברי המדרש שהוא המקור לברכה, אם כן לגבי בת שאין חיוב ללמדה תורה, אין כלל ברכה זו, וממילא אין זו סעודת מצוה.

[ובשו"ת שרידי אש (חלק ג' סימן צג) כתב: "ואף שנוטה אני להתיר חגיגת בת המצוה מ"מ מסכים אני לדעת הגאון ר"מ פיינשטיין בספרו אגרות משה או"ח שאין לחגוג חגיגה זו בבית הכנסת ואף לא בלילה אף שאין שם אנשים, כי אם בבית פרטי או באולם הסמוך לבית הכנסת. ובתנאי שהרב ידרוש בפני הבת הבוגרת דרשה מאליפה ולהזהירה להיות שומרת מהיום והלאה המצוות העיקריות בדברים שבינה למקום (כשרות, שבת וטהרת המשפחה) הטיפול בחינוך הבנים וחובת העידוד והחיזוק לבעל בלימוד תורה ובשמירת מצוות והיותה שקודה לתת עיניה באיש שהוא ת"ח ויר"ש. וכל הדברים האלה הם טעמים גדולים להתיר חגיגה זו אפילו לשיטת הגר"א שהנהגו מחמיר מאד בעניינים אלו"ו].

ועוד הוסיף באגרות משה (או"ח ח"ב סימן צז) ביאור "מדוע אין מצוה כשנעשית בת י"ב שנה כמו בבן, דגם הבת האמתחייבת עתה במצוות", וכתב: "והנכון לע"ד, משום דאין ניכר חילוק בבת כמה שנעשית גדולה יותר מקטנותה, ולא דמי לבן שניכר טובא, שמעתה מצרפין אותו לכל דבר שבעי מנין עשרה ומנין שלושה. ועל ידיעה בעלמא כשלא ניכר למעשה, אין עושין סעודה ושמחה, אף שבעצם יש בזה אותה השמחה ממש".

ג.

והנה לעיל [סוף ענף א] נתבאר שמהות גדר ברכת ברוך שפטרני היא ברכת

הודאה ושבח להשי"ת של האב והבן, וברכה זו דומה במהותה לברכת הגומל שהיא שבח לה' הגומל לחייבים טובות, והבאנו מדברי הפוסקים שההלכות שיש בברכת ברוך שפטרני שוות להלכות שבברכת הגומל שצריך בעשרה בקריאת התורה, ויכול לאומרה עד שלשים יום.

ובאמת מעתה מבואר היטב מדוע אין לומר בבת ברכת ברוך שפטרני, שהרי מכיון שאין קורין לאשה לתורה אין ענין ברכת ברוך שפטרני שייך בה, כשם שברכת הגומל נשים אינן אומרות מהאי טעמא, וכן פסק להלכה בשו"ת אגרות משה (ח"ה סימן יד) וז"ל: "הנה בעצם אין מקום ואין טעם לחלק בחיוב ברכות ההודאה בין איש לאשה (עי' שו"ע או"ח סי' רי"ט במג"א ס"ק א) וכיון שאיש מחוייב לברך, וודאי שגם אשה מחוייבת לברך. אך איכא דברים שהחמירו חכמים באופן העשיה, שיברך

החייב לברך דווקא בעשרה וכיום הקריאה ובשעה שקראוהו לתורה, ורק אם אי אפשר לו שיקראוהו לתורה, מברך על הבימה תיכף אחר הקריאה בתורה, והא אף שלא שייך זה לברכת התורה, כמנהג בברכת הגומל. וכן בברכת ברוך שפטרני מענשו של זה, שמברך אבי הבן כשקורין אותו בפעם הראשון שנעשה בר מצוה, שזה לא שייך באשה בזמנינו שאין קורין אשה לתורה".

נמצא מעתה שאמנם האשה במהותה שייך שיהיו חייבים לברך עליה ברוך שפטרני כשמגיעה ל"ב, ורק אין מברכים משום שבמציאות אי אפשר לברך ברכה זו מכיון שברכה זו נתקנה לומר בקריאת התורה. והיינו כברכת הגומל, שאף שאשה מחוייבת לברכה, איננה יכולה בגלל שאינה עולה לתורה. וזאת היא כנראה הסיבה מדוע לא נוהגים עתה לומר ברוך שפטרני לבת בגיל הבת מצוה.

סימן ט

תוך כדי דיבור בברכת השבח

בשו"ע או"ח (סימן רכז סע' ג) כתב: "היה יושב בבית הכסא ושמע קול רעם או ראה ברק, אם יכול לצאת ולברך תוך כדי דיבור יצא, ואם לאו לא יצא" [מקור ההלכה בירושלמי ברכות פ"ט ה"ב; מובא להלן אות ד]. וכתב שם הט"ז (ס"ק ב) וז"ל: "ונ"ל דאין השיעור של הברכה תוך כדי דיבור, ואחר שיעור זה לא יברך, דא"כ היה להם לומר שיעור זה על עיקר הדין, דשיעור הברכה בזה הוה תוך כדי דיבור, אלא דוודאי אחר שיעור תוך כדי דיבור גם כן צריך לברך כל

לדידן אם לא בירך בשעת אכילה, וכ"ש שלא יברך על אותה אכילה עצמה בעוד שלא נתעכל הפרי". והיינו שהמג"א סובר שאם שכח ולא בירך שהחיינו קודם האכילה, אינו יכול שוב לברך אח"כ. מבואר איפוא דעת המג"א כמו שפוסק האליה רבה בשם הר"ן שברכת השבח אין מברכין אלא תכ"ד, ולאחר מכן אין שום אפשרות לברך.

כמו כן מצינו דין נוסף בענין זה [שציינו אליו הט"ז], בסימן רכ"ו ס"א: "היוצא בימי ניסן וראה אילנות שמוציאין פרח אומר בא"י אמ"ה שלא חיסר בעולמו כלום וכו'. ואינו מברך אלא פעם אחת בכל שנה ושנה, ואם איחר לברך עד אחר שגדלו הפירות, לא יברך עוד". ובמשנה ברורה (שם ס"ק ה) כתב: "אבל קודם שגדלו הפירות יוכל לברך ואפילו לא בירך בשעת ראייה ראשונה". ובשער הציון (אות ג) הביא מדברי המחצית השקל שכתב שלדעת המג"א (הנ"ל בסימן רכה ס"ק ט) אם כן ה"ה הכא אם לא בירך בראיה ראשונה שוב לא יברך עוד.

הרי לנו בזה שלוש שיטות:

א. דעת הט"ז, שיכול לברך ברכת השבח גם לאחר כדי דיבור, והביא הט"ז אסמכתא לדין זה מהרואה אילנות.

ב. דעת המג"א לגבי פרי חדש, שאפשר לברך רק בתוך כדי דיבור. והיינו שפוסק כמו הראשונים שסוברים שברכת השבח אפשר לברך רק תכ"ד. ולפי המג"א הוא הדין, לגבי רואה אילנות שאינו מברך

שאפשר לו וכמ"ש בשאר ברכות כגון בסי' תכ"ו לענין רואה אילנות, אלא דכאן אמר לענין חיוב עליו לצאת משם ולמהר לברך, בזה חילקו אם הוה תכ"ד או לא, כנלע"ד, עכ"ל. מבואר דעת הט"ז, באופן שלא יכל לברך בעת ששמע או ראה ממש יש לברך הברכה על ראיית ברק או שמיעת רעם גם לאחר שעבר השיעור של תוך כדי דיבור לראיתו או לשמיעתו.

אכן באליה רבה (סי' רכז ס"ק ו) חלק על הט"ז ומביא בשם הר"ן (פ"ק דפסחים; הבאנו דבריו להלן אות ד) "דברכת השבח נקטינן, דמברכים אותם רק בתוך כדי דיבור לראיה או לשמיעה של הענין שעליו יש לברך, אבל לאחר כדי דיבור, לא מברכים כלל". ופסק כן במשנה ברורה (שם ס"ק יב) להלכה, וז"ל: "ומכל זה נשמע, דשיעור הברכה שעל רעמים וברקים הוא דוקא בכדי דיבור, ואם עבר יותר מכדי דיבור מעת שראה הברק או שמע הרעם, שוב לא יברך על רעם וברק זה". ובשער הציון (ס"ק יז) מבואר שגם החמד משה ונהר שלום וחיי אדם חולקים על הט"ז. ומ"מ הכריע המשנה ברורה שלא לברך אחרי תוך כדי דיבור מכיון שספק ברכות להקל.

ובשו"ע (סימן רכה סע' ג) כתב: "הרואה פרי חדש מתחדש משנה לשנה מברך שהחיינו". וברמ"א: "ואם לא בירך בראיה ראשונה יכול לברך בראיה שניה". וכתב ע"ז המג"א (שם ס"ק ט) וז"ל: "והר"מ והסמ"ק כתבו שאינו מברך, וה"ה

אחרי ראייה ראשונה, וכמו שכתב במחצית השקל בשיטת המג"א. וכן בודאי סובר המג"א לגבי ברקים ורעמים, כדעת האליה רבה שחולק על הט"ז, שאין לברך לאחר כדי דיבור.

ג. דעת המשנה ברורה שפסק מחד גיסא לגבי ברקים ורעמים דלא כט"ז, אלא כדעת הפוסקים כהר"ן שברכת השבח אין מברכים לאחר כדי דיבור, ומאידך פסק לגבי רואה אילנות שיכול לברך אפילו אם לא בירך בשעת ראייה ראשונה. ונראה ליישב את דברי המשנה ברורה על פי המבואר בפמ"ג (סימן רכו, משבצות זהב ס"ק א) ש"ברואה אילנות י"ל דגם לדעת הר"ן הנ"ל מברך, דעדיין השמחה קיימת". ואם כן נמצא שהמשנ"ב מסכים עם המג"א שאין מברכים ברכת השבח אלא בתוך כדי דיבור, ורק ברואה אילנות אין מגבלה של שיעור זמן תוך כדי דיבור, ויכול לברך גם לאחר זמן בגלל שיש בזה דין מיוחד, השמחה הרבה שעדיין קיימת גם אז כשרואה את האילנות.

ב.

כעת נברר דעת המחבר בענין זה.

כתב בחיי אדם (כלל סג אות ט): "אם לא ברך תוך כדי דיבור מראית הברק או הרעם, אינו מברך כלל, דעל מה יברך". ובנשמת אדם (שם אות ג) כתב וז"ל: "הבית יוסף כתב (סוף סימן רו) בשם שבלי הלקט, דהפסק לאחר כדי דיבור הוי הפסקה, בין אם מברך על דבר ולא עלה

בידו, בין ברכה שנתחייב בה ולא יכול לברך לפי שעה כמו בשמע קול רעמים בבית הכסא, עכ"ל. ומדבריו מוכח דלא כט"ז בס"י רכ"ו ס"ג שכתב דמה שאמר בירושלמי בשמע קול רעם בבית הכסא אם יכול לצאת תוך כדי דיבור יצא, ואם לאו לא יצא, דרצה לומר א"צ לצאת אלא יברך אחר כך", עכ"ל הנשמת אדם.

ולכאורה דברי הנשמת אדם אינם מובנים, היכן מבואר בדברי הב"י הנ"ל שכך דעתו להלכה, שאם שמע רעם או ראה ברק בהיותו בבית הכסא לא מברך לאחר תוך כדי דיבור. הב"י רק הזכיר בדין תוך כדי דיבור, שאחד הדברים שלגביו יש נפקא מינה בדין של תוך כדי דיבור הוא בענין זה, שלא יכול לברך ברכה בעת החיוב ממש, אך היכן כתב שלא יכול לברך אח"כ בדיעבד כדעת הט"ז, וצ"ע.

והנה בשו"ע או"ח (סימן ז סע' ג) כתב: "הטיל מים והסיח דעת מלהטיל מים ואח"כ נמלך והטיל מים פעם אחרת, צריך לברך ב' פעמים אשר יצר". ובט"ז שם (ס"ק ב) דן בדין זה באריכות, והביא שחותנו הב"ח שאל את מהר"ש מלובלין על דין זה קושיא עצומה: הרי לגבי ברכת המזון הדין הוא שאם אכל ושכח לברך ברכת המזון ואח"כ חזר ואכל ונזכר, אין צריך לברך ברהמ"ז אלא פעם אחת, וא"כ מדוע כאן צריך לברך "אשר יצר" פעמיים. ומכח קושיא זו אמר מהר"ש לובלין על פסק המחבר "לא שמיע לי, כלומר לא סבירא לי".

ובט"ז (סימן ז הנ"ל) סיים: "וכן מבואר להדיא בדברי הרא"ש מביאו ב"י ביו"ד סי' י"ט, דדוקא בברכת המזון שהיא שבח להקב"ה וכו', סגי בהודאה אחת על ב' אכילות, אבל מעשה הכיסוי הוא גמר השחיטה, וצריך לגומרה קודם שיתחיל האחרת עכ"ל, וה"נ הוה גמר המעשה אחר הטלה הראשונה וכו'", עכ"ל הט"ז. ומבואר בדבריו שגם דעת הרא"ש כהט"ז, שיכול לברך ברכת השבח גם לאחר כדי דיבור משעת החיוב עליה, ולהלן נבאר שיטת הרא"ש.

ג.

בשו"ע או"ח (סימן סו סע' ג): "לקדיש ולקדושה ולברכו מפסיק אפילו באמצע הפסוק" [והיינו באמצע פרשת קריאת שמע]. וכתב המג"א שם (ס"ק ה) וז"ל: "דאם פוסק לשאול מפני כבוד בשר ודם, ק"ו מפני כבוד הקב"ה, ומה"ט נ"ל דאם שמע קול רעמים, יפסיק ויברך". ובמשנה ברורה (שם ס"ק יט) הביא דברי המג"א הנ"ל וכתב לבארם: "ומה"ט נראה דאם שמע קול רעמים יפסיק ויברך, דהוי מצוה עוברת. ויש חולקין, דכיון שהוא עוסק בשבחו של מקום, אין לו לפסוק בשביל שבח אחר, ולא דמי לכל הני דהוי דבר שבקדושה".

ולפי המבואר בתחילת דברינו, שהמג"א סובר כדעת הר"ן המובא באליה רבה שברכת השבח יש לברך דוקא בתוך כדי דיבור, פשוט וברור שזהו טעמו של

וכתב הט"ז שמכיון שמקור המחבר הוא מדברי גאון המובא בארחות חיים [וכמו שכתב בב"י] אי אפשר לדחות את הדברים בנקל. ועל כן יישב את הקושיא וחילק דשאני ברכת המזון, כיון שהשביעה הראשונה עדיין קיימת א"כ מה שיין שיברך יותר מפעם אחת, הרי מברך בגלל שכתוב "ואכלת ושבעת וברכת", והוא שבע מב' האכילות יחד ומברך, מה שאין כן לגבי ברכת "אשר יצר", שכל פעולה שמטיל מים מחייבת אותו בברכה זו, וכל הטלת מים נחשב מעשה בפני עצמו, לא שיין לומר שיהיה הכל נחשב כמעשה אחד.

ובפשטות מבואר בדברי הט"ז שהולך לשיטתו שאפשר לברך ברכת השבח גם לאחר כדי דיבור, כדעתו שיכול לברך על ברכת רעם או ברק גם לאחר כדי דיבור לראייתו או לשמיעתו. ולכן לגבי ברכת "אשר יצר" שהיא ברכת השבח כתב הט"ז להצדיק את פסק המחבר, שיברך על הפעם הראשונה גם אחרי הפעם השניה, הגם שבודאי כבר עבר יותר מתוך כדי דיבור מהפעם הראשונה.

ברם יתרה מזאת, לכאורה מבואר כאן שגם דעת השו"ע כהט"ז, שבברכת השבח אין הקפדה על תוך כדי דיבור, ולכן פסק השו"ע שצריך לברך ברכת "אשר יצר" פעמיים. וא"כ מפורש כאן לא כדברי הנשמת אדם שכתב שהב"י סובר דלא כהט"ז, אלא להיפך, מפורש דעת המחבר בשו"ע כהט"ז שהרי פוסק בברכת אשר יצר כסברת הט"ז שיכול לברך גם לאחר כדי דיבור.

המג"א לשיטתו גם כאן, מכיון שאי אפשר לברך על רעמים אלא רק בתוך כדי דיבור, לכן צריך להפסיק גם באמצע ק"ש לאמירת הברכה. וכ"כ הפמ"ג (באשל אברהם ס"ק ה) וז"ל: "סובר המג"א כי ברכת השבח דומה לקדיש", כלומר כמו קדיש שרשאי לענות כיון שלא יוכל לענות אחר כך, כך סובר המג"א שבגלל שברכת השבח נאמרת רק בתכ"ד, יכול לברך עתה כיון שלא יוכל לברך אחר כך.

נמצא לפי זה שיסוד מחלוקת המג"א ו"יש חולקין" [שהביא המשנה ברורה] בדין ברכת רעם בקריאת שמע, תלוי במחלוקת הפוסקים האם ברכת השבח נאמרת רק בתכ"ד. ויתכן שכל זה נכלל בדבריו הקצרים של המשנה ברורה שהוסיף בביאור המג"א "דהוי מצוה עוברת", וכוונתו, דכיון שאי אפשר לברך אלא בתכ"ד, אם כן אם לא יפסיק באמצע הק"ש, יעבור הזמן ויפסיד הברכה, וכדברי הפמ"ג.

ד.

כפי שכבר הובא, במחלוקת הפוסקים האם בברכת השבח יש דין שצריך לברך דוקא תכ"ד או לא, נחלקו קמאי: דעת הר"ן שיכול לברך רק בתוך כדי דיבור, ואילו דעת הרא"ש שמברך גם לאחר כדי דיבור.

דברי הר"ן (פסחים ד, א בדפי הרי"ף בד"ה ומיהו) הם על מימרא דשמואל (פסחים ז, ב) "כל המצוות כולן מברך עליהן עובר לעשייתן", וכתב הר"ן:

"והאי כללא דשמואל ליתא אלא בברכת המצות, אבל בברכת השבח כגון אותן שבפרק הרוואה ודאי לאו עובר לעשייתה מברכין אותה אלא לאחר מכן, שאין ראוי לומר שיתקרב לים הגדול יהא עוצם עיניו ומברך ורואה, אלא רואה ומברך וכן בכולן. ולפיכך נהגו לסדר הברכות של שחרית בבית כנסת שאע"פ ששמע התרנגול בחצי הלילה מברך עליו בשחר דכיון דלאחר מכן מברך לא נתנו חכמים בהם שיעור תכיפה. ומיהו בירושלמי אמרינן במסכת ברכות (פ"ט ה"ב) גבי ברכים, היה יושב בביהכ"ס או בבית המרחץ, אם יכול היה לצאת בתוך כדי דיבור יצא, ואם לאו לא יצא, נראה מזה שאין ברכת השבח אלא בתוך כדי דיבור של ראייה ושמיעה. אלא יש לומר שסדר הברכות הללו שמברכין בשחרית בבית הכנסת ברכת השבח הן על מנהגו של עולם אפילו לא שמע שכוין מברך עליו וכן בכולן".

גם בחידושי המאירי על מסכת פסחים (ז, ב) מפורש על פי דברי הירושלמי שבברכת השבח צריך לברך "תיכף לראיה או לשמיעה" עכ"ל. ובודאי הכוונה בשיעור תיכף הוא תוך כדי דיבור כמו שכתב הר"ן וכמו דקי"ל בכל הברכות שצריך שתהיה הברכה תוך כדי דיבור למעשה.

וכן מבואר גם בדברי הריטב"א בחידושו לפסחים שם: "כל המצוות כולן מברך עליהם עובר לעשייתן וכו'. והא דקאמר הכא כל המצוות כולן, לא בא למעט ברכת הנהנין וכו' ולא בא למעט אלא קצת ברכות

השבח כגון הרואה את הים הגדול וכו' בוודאי לא סגי' שיברך אלא לאחר ראי' או שמיעה, ובאילו אמרו בירושלמי שמברך תוך כדי דיבור. הרי לפנינו שיטת הר"ן המאירי והריטב"א על פי הירושלמי, שיש לברך ברכות השבח בתוך כדי דיבור לראיה או לשמיעה.

אכן הרא"ש (ברכות פרק ט סוף סימן כג) כתב וז"ל: "אבל ברכה של הודאה ושבח כגון אלו, יכול לברך אחר כן" [מירי שם לגבי ברכות השחר]. ובפסחים (פרק א סימן י) כתב הרא"ש בתוך דבריו בענין ברכת "להכניסו" בברית מילה: "דברכה זו לא נתקנה לגמרי על מצוה זו, תדע, דהא מברכין אותה לאחר המילה, אלא נתקנה להודות ולהלל ולשבח להקב"ה שצוה לעשות מצוה זו, בכל פעם שתבוא לדינו". ומבואר בדבריו שברכת השבח אין לה גבול בזמן, ואפשר לברכה גם לאחר כדי דיבור, ואינה קשורה לזמן הראיה או השמיעה.

וכבר עמד במעדני יום טוב על הרא"ש בברכות הנ"ל (אות ז) על המחלוקת שבין הר"ן והרא"ש הנ"ל. גם בהגהות הגאון רבי חיים צאנזער לשו"ע או"ח (סימן רכז) עמד על כך, וכתב דאפשר שהרא"ש הנ"ל חולק על הר"ן בפסחים, עיי"ש. ונקט בלשון "אפשר", אכן כבר נתבאר לעיל שיש כאן מחלוקת מפורשת בזה בין הראשונים, האם בברכת השבח יש דין של אמירת הברכה בתכ"ד לראיה או לשמיעה או לא.

ומבואר בשו"ע או"ח (סימן מו סע' ב) בדיני ברכות השחר: "עכשיו מפני שאין הידים נקיות וכו' נהגו לסדרם בבית הכנסת". וכתב הגר"א בהגהותיו שם: "דאף שאין צריך עובר לעשייתן בברכת השבח וכו' מ"מ סמוך לעשייתן בתכ"ד בעי כמ"ש בברקים וכו'", עכ"ל.

ובפרי חדש שם (סימן מו ס"ק ב) כתב על דברי המחבר הנ"ל: "כתבו ה"ר יונה והרא"ש ז"ל דהא דאמרינן כל הברכות מברכין עליהם עובר לעשייתן היינו ברכת המצוה וכו' אבל ברכה של הודאה ושבח וכו' יכול לברך אח"כ. והקשה הר"ן בפ"ק דפסחים על זה מהא דאמרינן בירושלמי גבי ברקים, היה יושב בבית הכסא אם יכול הוא לצאת בתוך כדי דיבור יצא ואם לאו לא יצא, אלמא שאין ברכת השבח אלא בתוך כדי דיבור של ראי' ושמיעה. ולי ההיא דירושלמי לא מיכרעא כולי האי, דלעולם אפילו לאחר מכן מברך, אלא דיכול לצאת בתוך כדי דיבור והויא ברכה בזמנה יצא, ואם לאו, כיון דלאחר תכ"ד מברך, לא נתנו חכמים שיעור תכיפה וכמ"ש הוא ז"ל בסמוך ולכן לא יצא", עכ"ל הפרי חדש.

ומבואר מדבריו שאין להוכיח שכוונת הירושלמי לומר שאחרי השיעור של תוך כדי דיבור אין לברך, שכן אפשר ללמוד שכוונת הירושלמי לומר שאם יכול לצאת עדיף שיצא כדי לברך בתוך כדי דיבור שאז הברכה היא בזמנה, אולם אם לא יכול, אז גם אחר כדי דיבור עדיין יכול

לברך [ורק אין את ה"ברכה בזמנה"]. ומעתה אין הוכחה מדברי הירושלמי כמו שהוכיחו הר"ן המאירי והריטב"א, והירושלמי מובן גם לשיטת הרא"ש וה"ר יונה הסוברים שיכול לברך ברכת השבח גם לאחר כדי דיבור.

ה.

ונראה לתלות במחלוקת זו האם יכולים לברך ברכת השבח גם לאחר כדי דיבור את מחלוקת הפוסקים האם אפשר לומר ברכת אשר יצר לאחר שעבר זמן.

בשדי חמד (מערכת ברכות, אסיפת דינים, אות ו) כתב: "ברכת אשר יצר, כתבו הרבנים ברכי יוסף (סימן ו) וזכור לאברהם (ח"א דף ד' ע"ב) דאם עשה צרכיו ועבר זמן מה ולא בירך, שוב לא יברך. והרב יפה ללב נר"ו (דף ל"ה סוף אות י"ד) כתב, דהעלה הרב כס"א שיכול לברך בכל עת שהוא זוכר, ואנכי הרואה דגם הגאון מליסא הביאו הרב פתחי תשובה (יו"ד סימן שמא ס"ק ה) ס"ל כהרב כס"א הנ"ל, ומ"מ לדינא ודאי נקטינן כהסכמת הגאון מרן חיד"א ונמשכו אחריו רב המגיה בשלמי ציבור דף מ"ה והרב זכור לאברהם הנ"ל, וספק ברכות להקל", עכ"ל השדי חמד שם.

ברכת אשר יצר היא ברכת השבח, ומעתה יש לומר שמחלוקת הפוסקים אם אפשר לומר ברכת אשר יצר לאחר שעבר זמן תלויה במחלוקת הראשונים והפוסקים הנ"ל, אם ברכת השבח צריכים לברך בתוך

כדי דיבור, לפי דעת האליה רבה והפוסקים שהכריעו כשיטת הר"ן המאירי והריטב"א שאין מברכים ברכת השבח לאחר כדי דיבור, גם ברכת אשר יצר אין לברך אחר כדי דיבור, אולם לפי המג"א שהכריע כשיטת הרא"ש וה"ר יונה שמברך ברכת השבח גם לאחר כדי דיבור, גם ברכת אשר יצר יוכל לברך אחר כדי דיבור.

ויש להעיר בענין זה, דהנה בספר כף החיים (או"ח סימן ז אות ז) הביא את מחלוקת האחרונים אם יכול לברך ברכת אשר יצר לאחר זמן, ומסקנתו ש"אם לא עבר חצי שעה יכול לברך, ואם עבר יותר מחצי שעה, יברך בלא שם ומלכות, ויהרהר שם ומלכות בלבד", עכ"ל. ולכאורה שיעור זמן "של חצי שעה" לא הובא בכל השיטות שהבאנו לעיל בדיון תוך כדי דיבור בברכת השבח, וצ"ע. ועוד צריך עיון, מה גדר ההלכה ש"יהרהר שם ומלכות בלבד", ממה נפשך, הרי דברים שבלב אינם דברים ומה מועיל ההרהור בשם ומלכות כל עוד לא הוציא בפיו, ומאידך, אם נאמר שהרהור הלב נחשב כאילו אומר בפיו שוב עובר על איסור, ואם כן מה התועלת בדיון זה ש"יהרהר שם ומלכות בלבד".

והנה כתב בכף החיים (או"ח סימן רכז אות ט) וז"ל: "ומי שהטיל מים או עשה צרכיו ונטל ידיו לברך אשר יצר וראה ברכים או שמע קול רעם, מברך תחילה על הברק או על הרעם ואח"כ אשר יצר. ולא דמי למש"כ רש"ל דמי שאכל פרי ולא בירך ברכה אחרונה והטיל מים

שיברך אשר יצר קודם משום שהיא תדירית, דשאני הכא דעוברת משא"כ שם, ואע"פ שנתחייב תחילה בברכת אשר יצר נראה דיש להקדים ברכת הרעם".

ונראה ביאור הדברים על פי מה שהביא בכף החיים (סימן סו אות טז) את דברי המג"א שסובר שיש להפסיק באמצע ק"ש לברכת הרעמים. וכמו שנתבאר לעיל בדברי המשנה ברורה טעם הלכה זו בגלל "דהוי מצוה עוברת", כלומר מכיון שסובר שאי אפשר לברך ברכת השבח אלא בתוך כדי דיבור, אם כן אם לא יפסיק באמצע הק"ש, יעבור הזמן ויפסיד הברכה. ומעתה סובר כף החיים לשיטתו, שגם כאשר עשה צרכיו ונטל ידיו לברך אשר יצר וראה ברוקים מברך תחילה על הברק ואח"כ אשר יצר "דשאני הכא דעוברת", והיינו שצריך לברך בתוך כדי דיבור ברכת השבח, ולכן זו "מצוה עוברת", ואף על פי שיש כלל "תדיר ואינו תדיר, תדיר קודם", ולכאורה היה צריך להקדים ברכת אשר יצר, "מצוה עוברת" קודמת למצוה תדירה [ואין זה דומה למי שאכל פרי, וכמבואר בדברי כף החיים].

אמנם עוד כתב בכף החיים (סימן ז אות א) וז"ל: "ואם הטיל מים קודם ברכת המזון, בחידושי הגרע"א כתב דצ"ע איזה יקדים, אבל מדברי הרוח חיים משמע דברכת אשר יצר קודם עי"ש. וכן יש לנהוג, דחיישינן שמא ישכח".

ובשלמא בדעת הרוח חיים שפסק שברכת אשר יצר קודם, יש

לומר שסובר כפי השיטות שהבאנו שברכת השבח יכולים לברך רק בתוך כדי דיבור, ולכן גם ברכת אשר יצר צריך לברך סמוך ממש ולא יכול לעשות הפסק עם ברכת המזון בינתיים. אולם בדעת הכף החיים נתבאר שסובר לשיטתו שצריך לברך בתוך כדי דיבור ברכת השבח ולכן כאשר עשה צרכיו ונטל ידיו לברך אשר יצר וראה ברוקים, מברך תחילה על הברק ואח"כ אשר יצר כי ברכת ברוקים זו "מצוה עוברת" ועליה הוא חייב לברך בתוך כדי דיבור, ואם כן גם בהטיל מים קודם ברכת המזון צריך היה להיות הדין שיברך קודם אשר יצר, כי ברכת השבח מברכים רק בתוך כדי דיבור ורק אחר כך יברך ברכת המזון. ולכן מבאר כף החיים שכאן יש טעם מיוחד "שמא ישכח" לברך ברכת המזון שזו ברכה שחיובא מדאורייתא, ולכן רק בגלל טעם זה יכול לדחות ברכת השבח לאחר מכן.

וכן יש להביא בענין הנדון אם יכול לברך ברכת אשר יצר לאחר זמן, את דברי הפתחי תשובה (יו"ד סימן שמא ס"ק ה) וז"ל: "כתב בספר חכמת אדם (כלל קנג) באשר יצר, אם עשה צרכיו בעודו אונן, חייב לברך אשר יצר אחר שנקבר המת אפילו כל היום". ויש לכאורה לעיין בדבריו אלו, כי אפילו אם ננקוט כדעת הפוסקים הסוברים שברכת אשר יצר אפשר לומר גם לאחר הזמן שהתחייב, היינו דוקא אם בשעה שעשה צרכיו היה עליו חיוב לברך אשר יצר, ואז נאמר שהחיוב נשאר גם זמן רב ויכול להשלים חיובו מאוחר יותר, אבל באופן שעשה צרכיו כשהיה אונן ואז לא

חל עליו כלל חיוב, היאך שייך לומר שישלים חיובו כשיצא מכלל אנינות, הרי כלל לא חל עליו חיוב בעיקר הזמן שעשה צרכיו, ולכאורה זו תמיהה חזקה.

[דומה לענין זה, מה שדנו האחרונים לגבי דין אונן בשבת [שהרי לא חל עליו אז אנינות], האם יכול להקדים ולהתפלל מעריב של מוצאי שבת בשבת, או שמכיון שבעיקר הזמן של חיוב מעריב שהוא בליל מוצאי שבת, הוא כבר אונן ופטור ממעריב, שוב לא יכול להקדים להתפלל תפילה זו בשבת, מכיון שבעיקר זמן התפילה פטור מדין אונן, לא שייך להקדים לזמן שאינו אונן. בגליוני הש"ס להגר"י ענגיל על מסכת ברכות (דף כז, ב) הביא את דברי השבות יעקב (או"ח סימן

ח) שכתב בתשובתו "שתפילת ערבית וודאי אין ראוי לו להתפלל מטעם כיון שרוצה להתפלל ערבית תפילת חול ולהבדיל וכיון שחול הוא כבר אצלו כבר חל עליו אנינות ואונן פטור מלהתפלל ואפילו רוצה להחמיר אינו רשאי". והגר"י ענגיל חלק עליו וסובר שיכול להתפלל כיון שעל ידי תפילתו לא נעשה משבת חול ועדיין לא חל עליו דין אנינות. ובמכתבי תורה מהאדמו"ר רבי אברהם מרדכי מגור (מכתב נו) הביא שדודו הרה"צ מפילץ התפלל בשבת תפילת מוצ"ש ואף הבדיל על הכוס, והצדיק הרא"מ את דברי דודו. ואם כן הוא הדין בנידון דידן, כיון שבעיקר זמן החיוב של ברכת אשר יצר, דהיינו מיד אחר שעשה צרכיו, הוא פטור מדין אונן, לא שייך לומר שאחרי זמן ישלים את הברכה כשאינו אונן].

סימן י

אמירת פסוקי "ברוך ה' לעולם אמן ואמן" בתפילת ערבית

המנהג הרווח בחו"ל לומר לפני תפילת שמונה עשרה של ערבית שמונה עשרה פסוקים המתחילים בפסוק "ברוך ה' לעולם אמן ואמן", ולאחריהם ברכת "יראו עינינו וישמח לבנו" וכו'. כאמור, מנהג זה אינו נוהג בארץ ישראל, וגם בחו"ל ישנם חילוקי מנהגים אימתי אין אומרים פסוקים אלו [כגון במוצאי שבת, יש הנוהגים לומר, ובקבילות החסידים נוהגים שלא לומר. או מנהג הספרדים שכלל אינם אומרים פסוקים אלו]. ומשום כך מתעוררות בעיות הלכתיות רבות, לדוגמא: כיצד ינהג בן חוץ לארץ הנמצא בארץ ישראל, או בן ארץ ישראל הנמצא בחו"ל האם צריך לומר פסוקים אלו עם הציבור, ומה הדין כאשר הוא עובר לפני התיבה בחו"ל, האם יכול לומר את הפסוקים וברכת יראו עינינו ואינו חושש להפסיק בין גאולה לתפלה. או שמא עליו לנהוג כמנהגו בארץ ישראל ולא יאמרם.

התשובות לשאלות אלו ואחרות יתבררו לאחר שיבוארו המקורות להנהגת מנהג זה, והסיבות לכך שהיו שלא קיבלוהו – ויוגדר גדרם ההלכתי של פסוקים אלו: האם יש להם דין תפילה, או שהם מדין ברכות קריאת שמע.

פרק א

מקורות מנהג אמירת הפסוקים, וגדרם ההלכתי

מנהג אמירת הפסוקים וברכת יראו עינינו
לפני תפילת שמונה עשרה בערבית,
אף שאינו מוזכר בש"ס, מכל מקום מנהג
ותיקין הוא ומדברי הקדמונים. וז"ל הטור
(או"ח סימן רלו סעיף ב): "ומה שנוהגים
להפסיק [בין גאולה לתפילה בערבית]

בפסוקים ויראו עינינו וקדיש לפי שבימים הראשונים היו בתי כנסיות שלהם בשדות והיו יראים להתאחר שם עד אחר תפילת ערבית, ותיקנו לומר פסוקים אלו שיש בהם שמונה עשר אזכרות כנגד שמונה עשרה ברכות שיש בתפילת ערבית ונפטרינן בקדיש. ועתה שחזרו להתפלל תפילת ערבית בבתי כנסיות, לא נתבטל מנהג הראשון. ומסיים הטור: "ומכל מקום אין להפסיק בדברים אחרים. ויש מן הגדולים שנהגו שלא לאמרם".

דברי הטור שהמקור למנהג זה מתקופות קדומות כאשר בתי הכנסיות היו בשדות, מקורם בדברי אביו הרא"ש במסכת ברכות (פרק א סימן ה), שכתב: "ומנהג זה נהגו אותו ההמון, לפי שבימיהם הראשונים היו בתי כנסיות שלהם בשדות והיו יראים להתעכב שם עד אחר תפלת ערבית, ותיקנו לומר פסוקים אלו שיש בהם שמונה עשרה אזכרות".

ויש להעיר, אף שבלשון הטור משמע שמנהג זה מקורו בתקנה, וכדבריו: "ותיקנו לומר פסוקים אלו", אך בלשון הרא"ש מבואר שמנהג זה מקורו "במנהג ההמון". ויתכן, שזהו גופא הטעם למה שהזכיר הטור ש"יש מן הגדולים שנהגו שלא לאמרם", מאחר ולא קיבלו את המנהג שנהגו בו ההמון.

מאידך, מצאנו בדברי התוס' בברכות (ד, ב ד"ה דאמר) שכתבו: "דאמר רבי יוחנן איזהו בן עולם הבא זה הסומך גאולה לתפלה של ערבית, ואנו שאומרים

יראו עינינו ופסוקים אחרים אחר השכיבנו, נראה הואיל ותיקנו להו רבנן הווי להו כגאולה אריכתא, דתיקנו לומר זה שבתוך כך יתפלל חבירו גם הוא ולא ילך מבית הכנסת עד שיגמור כל אחד תפילתו. וגם יש באותם פסוקים י"ח אזכרות כנגד י"ח ברכות דשמונה עשרה, ואגב שתקנו לומר אותם פסוקים, תקנו לומר חתימה של יראו עינינו".

ולמדנו מכאן, שנחלקו התוס' והרא"ש מה המקור למנהג אמירת י"ח הפסוקים וברכת יראו עינינו: דעת הרא"ש, שמנהג זה "נהגו אותו ההמון", ומשמע שאין זו תקנת חכמים וגדולים. אולם לפי תוס', מקור המנהג בתקנה שתיקנו רבנן.

מכל מקום, ברור שאף לדעת הרא"ש, אין הכוונה למנהג שאין לו תוקף מפני שהוא מנהג ההמון, וכפי שמוכח מתוך דברי הרא"ש שפסק כר' יוחנן שאין להפסיק בין גאולה לתפלה דערבית, ובכל זאת נתן תוקף למנהג של הי"ח פסוקים וברכת יראו עינינו עד כדי כך שאפילו שהיום שבטלה הסיבה שהיתה נוהגת פעם [שהיו בתי הכנסת בשדות מחוץ לעיר] - לא בטלה התקנה ומותר להפסיק בין גאולה לתפלה באותם פסוקים וברכת יראו עינינו. ומבואר שגם לדברי הרא"ש, אף שמקור המנהג בגלל ש"נהגו אותו ההמון", יש לו תוקף מפני שהסכימו לו חכמים שבאותו הדור. ואולי הטעם לדברי הרא"ש שהזכיר כי מנהג זה "נהגו אותו ההמון" בגלל שרצה לומר שמנהג זה לא הובא בש"ס.

נמצא שנחלקו הרא"ש והתוספות: לדברי התוס' המנהג מקורו בתקנת חכמים שהיו באותו זמן, ואילו לדעת הרא"ש מקור התקנה במנהג ההמון שחכמים הסכימו לה.

ב.

עוד למדנו מדברי התוס' במה שכתבו: "הואיל ותקינו להו רבנן הוה להו כגאולה אריכתא", שפסוקים אלו וברכת יראו עינינו אינם נהפכים לחלק מתפילת השמונה עשרה להיות כ"תפילה אריכתא", אלא הם חלק והמשך למה שנאמר קודם לכן - ברכות קריאת שמע, והיינו "כגאולה אריכתא".

כלומר, בניגוד לפסוק "ה' שפתי תפתח ופי יגיד תהלתך" הנאמר לפני תפילת שמונה עשרה, ומבואר בסוגיית הגמרא (ברכות, שם) שאין באמירת פסוק זה משום הפסק בין גאולה לתפילה "כיון דתקון רבנן למימר בתפילה כתפילה אריכתא דמיא". דהיינו, פסוק "ה' שפתי תפתח" שייך לתפילה והוא כתפילה אריכתא. לעומת זאת, י"ח הפסוקים וברכת יראו עינינו הנאמרים לפני התפילה עדיין שייכים לברכת קריאת שמע, והם כגאולה אריכתא. וכן נראה גם מתשובת הרא"ש (כלל ד סימן ו; הובא בבית יוסף סימן רלו) שאין להפסיק ולדבר בין יראו עינינו לתפלה "כי יראו עינינו וקדיש הכל מענין גאולה הוא".

אולם מדברי תלמידי רבינו יונה במסכת ברכות (ב, ב בדפי הרי"ף ד"ה

ויש; הובאו בב"י סימן רלו) נראה שלמדו, שאף פסוקים אלו דינם כתפילה, וכעין "תפילה אריכתא". וז"ל הבית יוסף: "ומה שכתב רבינו שיש מן הגדולים שנהגו שלא לאמרם, כן כתבו שם תלמידי רבינו יונה שהיה נוהג הרמב"ן, וגם הרשב"א (ברכות ד, ב ד"ה מסייע ליה) כתב בשם התוס' שרבינו שמואל לא היה אומרם כל עיקר. אבל הר"ר יונה נתן טעם למנהג, שבתחילה שהיתה תפילת ערבית רשות היו אומרים אלו הפסוקים שיש בהם שמונה עשרה אזכרות כנגד שמונה עשרה ברכות וחזותמין עליהן ואומרים קדיש ויוצאים, ואחר כך אע"פ שקבעוה חובה [לתפילת ערבית] נשאר הדבר כמו המנהג הראשון, ולא היו הפסקה בין גאולה לתפילה, כיון שמתחילה אדעתא דהכי קבעוה חובה לא מיקרי הפסקה".

ומתבאר בדעת רבנו יונה שפסוקים אלו וברכת יראו עינינו אינם שייכים לברכות קריאת שמע, ואינם מצטרפים כהמשך להיות כגאולה אריכתא, אלא יש להם שייכות לתפילה, מאחר ומעיקרא פסוקים אלו וברכת יראו עינינו היו כשמונה עשרה וכתפילה קצרה, יש ללמוד מכך, שלפסוקים אלו דין תפילה, וכעין "תפילה אריכתא", וכמבואר בגדר אמירת הפסוק "ה' שפתי תפתח".

והנה הרמ"א (בסימן רלו סעיף ב) כתב: "ראיתי מדקדקים נהגו לעמוד כשאומרים השמונה עשרה פסוקים של ברוך ה' לעולם וכו' ומנהג יפה הוא, כי נתקנו

במקום תפילת שמונה עשרה, ועל כן ראוי לעמוד בהן כמו בתפילה". אולם הט"ז (שם ס"ק ג) חלק על הרמ"א וכתב: "לע"ד נראה שהאומרם במישוב שפיר דמי, דאם האומרם מעומד נתכוין שיהיה במקום שמונה עשרה, א"כ יצא ידי תפלת ערבית, ואיך יתפלל אחר כך תפלת ערבית שנית וכו'. ואין לומר דנחשב לתפילת ערבית אריכתא, וכעין שמצינו בהשכיבנו דהוי כגאולה אריכתא כדאיתא בגמרא (ברכות ד, ב) זה אינו, דהא אומרים קדיש קודם תפלת ערבית וכו'. אחר כך מצאתי כן בספר מטה משה (סימן שפז) בשם מהרי"ל (הלכות תפילה עמוד תלה) ורש"ל".

לפי המתבאר נראה ששורש מחלוקת הרמ"א והט"ז וסיעתו, תלוי ביסוד השאלה, האם י"ח הפסוקים וברכת יראו עינינו מקורם במנהג במקום תפלת שמונה עשרה כשהיתה עדיין תפלת ערבית רשות, וכדברי רבנו יונה. ולכן סובר הרמ"א, שגם היום שתפילת ערבית חובה, מכל מקום נשאר להם אותו מעמד שהיה פעם שהיו במקום תפילה, וכמו שעצם התקנה לומר פסוקים אלו וברכת יראו עינינו נמשכת, כך גם כיום נמשך מעמדם, והם כתפילה אריכתא. ואלו הם דברי הרמ"א שכתב "ראיתי מדקדקים נהגו לעמוד כשאומרים השמונה עשרה פסוקים של ברוך ה' לעולם וכו' ומנהג יפה הוא", והטעים זאת: "כי נתקנו במקום תפילת שמונה עשרה, ועל כן ראוי לעמוד בהן כמו בתפילה".

אולם הט"ז וסיעתו סוברים שפסוקים אלו אינם מהווים כעין תפלה, אלא

המשך לברכות קריאת שמע ו"גאולה דערבית", והם כ"גאולה אריכתא", וכמבואר בדברי התוס' ותשובת הרא"ש הנ"ל, ולכן כתב הט"ז "שהאומרם במישוב שפיר דמי", כפי שנימק זאת במפורש: "ואין לומר דנחשב לתפילת ערבית אריכתא, וכעין שמצינו בהשכיבנו דהוי כגאולה אריכתא כדאיתא בגמרא. זה אינו, דהא אומרים קדיש קודם תפלת ערבית".

ג.

בסידור "אוצר התפילות" בתפילת ערבית לחול (בפירוש "בשמים ראש" מבעל מחבר עץ יוסף וענף יוסף) כתב:

"טעם שתקנו ברוך ה' לעולם אמן ואמן וכו', משום דבימים הקדמונים היו בתי כנסיות שלהם בשדה וכו', ולכן תיקנו תמורת ח"י פסוקים של ברוך ה' לעולם וכו' ויש בהם ח"י אזכרות של שם ה' נגד י"ח ברכות, ואף עכשיו וכו', ומכל מקום אין להפסיק בדברים אחרים אלא כמו שנהגו, [מפני] שיראו עינינו נחשב כתפלה אריכתא, ואין להפסיק ולדבר בפסוקים של יראו עינינו כמו שאין מפסיקים בתפלה, והוא הדין שאין מפסיקים בין יראו עינינו לתפלה מפני שהכל כתפלה אריכתא דמי. ומה שמכריז הש"ץ בין קדיש לתפלת ערבית ואומר "ראש חדש" או "יעלה ויבא" אין מוחין בידו, שאין זה הפסק כיון שהוא צורך תפלה, ועיין בלבוש".

ומוסיף: "ובעל המנהגות כתב, זה שנהגו לומר ברוך ה' לעולם

כו' שיש בו י"ח אזכרות, משום שגזרו גזירה על ישראל שלא יתפללו תפילת ערבית, ועל כן תקנו לומר י"ח אזכרות כנגד י"ח ברכות, ואע"פ שבטלה גזירה לא בטלה התקנה וכו'. הלבוש ועוד פוסקים סבירא להו דכיון שהי"ח אזכרות הם כנגד שמונה עשרה ברכות לכן צריך לאומרן בעמידה, אבל הרבה פוסקים ס"ל דיותר טוב שלא לעמוד".

ומבואר בדבריו כדברי רבנו יונה והרמ"א, שי"ח הפסוקים ויראו עינינו במקורם במקום תפלת שמונה עשרה, ונחשב "כתפילה אריכתא". וכפועל יוצא מכך: "אין להפסיק ולדבר בפסוקים של יראו עינינו כמו שאין מפסיקים בתפלה". והתחדש בדבריו, שההפסקה באמצע הפסוקים יותר חמורה מהפסקה באמצע הפרק בברכות קריאת שמע, ושווה בחומרתה להפסקה באמצע תפילת שמונה עשרה. ובוודאי שחידוש דין זה רק לשיטתו שפסוקים אלו "כתפלה אריכתא". אבל לשיטת הט"ז וסיעתו שי"ח הפסוקים וברכת יראו עינינו "כגאולה אריכתא", מסתבר שהפסקה בפסוקים אלו אינה חמורה יותר מהפסקה באמצע ה"גאולה" עצמה.

ואמנם בשו"ת בצל החכמה (חלק ד סימן כז) הביא בשם הלבוש (סימן רלו סעיף ב) שאין להפסיק בדיבור באמצע אמירת הפסוקים "כמו בתפלה", ומשמע שאסור להפסיק אפילו לענות "אמן יהא שמיה רבא" כמו באמצע התפלה. אבל המהרש"ם (דעת תורה סי' רלו סע' ב ד"ה

אין להפסיק) כתב, שבאמצע י"ח הפסוקים מותר להפסיק לענות כל אמן "דיינו כבין הפרקים", וראיה מדברי המג"א (סימן נא ס"ק ג) שכתב שאפילו באמצע ברוך שאמר מותר לענות אמן, כיון שברכת ברוך שאמר לא הוזכרה בגמרא, ואם כן הוא הדין בברכת יראו עינינו שגם כן לא הוזכרה בגמרא.

ותלה ה"בצל החכמה" שורש מחלוקת זו, במחלוקת האם במקורם היו הי"ח פסוקים במקום תפילת שמונה עשרה של ערבית, ואם כן גם היום שלא בטל המנהג הראשון הפסוקים כתפילה ואסור להפסיק בהם "כשעת תפילה", וזוהי דעת הלבוש. או שפסוקים אלו כגאולה אריכתא, וכן סובר המהרש"ם שלכן מותר להפסיק לענות כל אמן באמצע י"ח הפסוקים "דיינו כבין הפרקים".

[עוד הביא בצל החכמה בשם שו"ת בנין עולם (חלק או"ח סימן ה סוד"ה ומאי) ושו"ת יגל יעקב (חאו"ח סימן כו ד"ה ומה דפשיטא) שנקטו דרך אמצעית בענין זה: "דאינו ממש כאמצע תפילה לחומרא, ואינו כבין הפרקים לקולא, אלא הוי כמו אמצע הפרק, ולשאר אמנים אסור להפסיק אבל לאמן יהא שמיה רבה וכו' מותר להפסיק"].



מכלל הדברים שנתבארו עולות שלוש סיבות להנהגת אמירת י"ח הפסוקים וברכת יראו עינינו:

- א. לדברי התוס' הרא"ש והטור, בזמן שבת הכנסיות היו בשדות תיקנו לאומרם, כדי שעל ידי כך יגמרו כולם את תפילת ערבית.
- ב. לדברי רבנו יונה, תחילת המנהג היה בזמן שעדיין תפלת ערבית היתה רשות, והנהיגו שיהיו י"ח הפסוקים כנגד י"ח ברכות ובמקום תפלת שמונה עשרה.
- ג. דברי הבשמים ראש בשם בעל המנהגות, שהנהיגו את אמירת הפסוקים בזמן שהיתה גזירה שלא יתפללו ערבית, ותקנו לומר י"ח אזכרות במקום י"ח ברכות.

פרק ב

**דין הנוהג שלא לומר י"ח פסוקים ויראו עינינו
הנמצא במקום שנוהגים לאומרים**

בחז"ל יש להם לומר גם בארץ ישראל, ואלו שאין אומרים בארץ ישראל אין להם לומר גם בחז"ל, כי הוא מחלוקת הובא בטור או"ח סימן רלו".

ומסיים רבי משה: "אך אולי בארץ ישראל נוהגין כהגדולים שנהגו שלא לאמרם שהביא הטור, משום שבאו שם תלמידי הגר"א ותלמידי הרש"ז בעל התניא שתרוויהו היו סוברים שלא לאומרים. וכיון שכבר התחיל לנהוג כך, טוב יותר שלא יאמר, אבל טוב שיאריך בקריאת שמע שלא יצטרך לומר לכולי עלמא כדאיתא במג"א (ס"ק ג), וגם שלא יצטרך לומר אחר התפילה כדאיתא במשנה ברורה בשם מעשה רב".

דברי האגרות משה שתלמידי הגר"א ותלמידי הגרש"ז הנהיגו שלא לומר הפסוקים וברכת יראו עינינו, מקורם בספר

כאמור בדברי הטור, למרות ששורשי מנהג אמירת הפסוקים עמוקים ותחילתו בזמן קדום מאד, "יש מן הגדולים שנהגו שלא לאמרם". וכמו שהביא בספר אורחות חיים מלוניל (דין תפלת ערבית אות ד) "הרשב"א בשם הר"ש שלא היה אומר, וגם הרמב"ן כתב שלא לאומרה, והר"א הלוי תלמידו היה אוסר לאומרה, וכן דעת הר' נתן שכתב בשם רבינו זקנינו שלא היה אומרה ואנו נוהגים אחריו לבלתי אומרה". וכפי שכבר הזכרנו, בארץ ישראל אין נוהגים לאומרים [וכן מנהג הספרדים וחסידים ליובאוויטש שגם בחז"ל אינם אומרים פסוקים אלו].

ובביאור חילוקי המנהגים בענין אמירת פסוקים אלו כתב בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ב סימן קב) וז"ל: "ובדבר ברכת יראו עינינו, אין הדבר תלוי בארץ ישראל ובחזק לארץ, אלא שהאומרים

מעשה רב (הלכות תפלה אות סח) שכתב: "ברוך ה' לעולם אמן ואמן מדלג אם אחר, כדי להתפלל עם הציבור, ואינו אומר כלל אחר התפלה. והוא [הגר"א] לא אמר כלל, לא ברוך ה' לעולם וכו' ולא ושמרו בשבת, כדי לסמוך גאולה לתפלה. והשליח ציבור והציבור שאצלו אמרו".

ומנהג הגרש"ז מובא בשו"ע הרב בסופו בהוספות בענין תפלת ערבית: "מנהג העולם לומר קודם חצי קדיש בחול ברוך ה' לעולם אמן ואמן ובשבת ושמרו (וביו"ט וראש השנה ויום הכפורים פסוקים אחרים מעין קדושת היום) ויש להם על מה שיסמוכו, אבל הנוהגים שלא לומר בחול ברוך ה' לעולם אמן ואמן מפני חשש הפסק, גם בשבת (יום טוב וראש השנה ויום הכיפורים) אין להפסיק בפסוקים, ואין להפסיק להכריז יעלה ויבא כליל ראש חדש". ובאמת משמע מתוך דבריו שדעתו שלא לומר, אם כי שגם לאלו שאומרים יש על מה שיסמוכו.

ואכן, כתוצאה מחילוקי מנהגים אלו נדרשו הפוסקים לשאלות רבות, כגון: כיצד ינהג בן חוץ לארץ הנמצא בארץ ישראל, או בן ארץ ישראל הנמצא בחו"ל האם צריך לומר פסוקים אלו עם הציבור, ומה הדין כאשר הוא נקרא לעבור לפני התיבה כש"ץ, האם עליו לומר את הפסוקים וברכת יראו עינינו כשאר המתפללים ואינו חושש להפסיק בין גאולה לתפילה, או שצריך לדלג ולהתחיל מיד לאחר סיום ברכת השכיבנו בחצי קדיש.

שורש השאלות נעוץ בכך, שמצד אחד, הנוהג שלא לומר פסוקים אלו, כפי שמשמע מדברי הפוסקים המובאים לעיל נראה שטעמם משום שיש באמירת פסוקים אלו משום הפסק בין גאולה לתפילה. ואם כך, גם כאשר הוא נמצא במקום שאומרים, לגביו הרי יש בעיה באמירת הפסוקים משום ההפסק. אך עיקר הבעיה היא, שלגבי הנוהג שלא לומר פסוקים אלו, גם אם נאמר לו שיאמרם אולם עדיין ברכת יראו עינינו היא לכאורה בגדר ברכה לבטלה, ויהיה אסור לו לאומרה. אך מאידך גיסא, ידוע האיסור (דברים יא, א) "לא תתגודדו" - "לא תעשו אגודות אגודות", דהיינו האיסור לפרוש ממנהג הציבור ולנהוג אחרת ממנהג המקום, ואם כן יכול להיות שיהיה חייב לומר פסוקים אלו מכח ההלכה של "לא תתגודדו", ושוב לא יהיה בזה ברכה לבטלה.

ומצאתי באשל אברהם מבוטשאטש (סי' תרצב סע' א בהגה) שכתב: "ציוו לי לברך ברכות שלפני המגילה ביום ובלילה, ועשיתי כמו שכתוב בשו"ע הקדוש לנהוג כאן, וסמכתי על מה שכתבתי במקום אחר, שבענייני ברכות כל מה שהונהג באותו מקום לא שייך בו חשש ברכה לבטלה". וידידי הרב יוסף בוקסבוים הראני, שה"מקום האחר" שבו כתב ש"בענייני ברכות כל מה שהונהג באותו מקום לא שייך בו חשש ברכה לבטלה" הוא בשו"ע או"ח (סי' רלו סע' ב) בנוגע למה שנוהגים בחו"ל לומר את ברכת יראו עינינו, שם כתב שמה שנוגע למנהג אין בו חשש

של ברכה לבטלה (ושם ציין למש"כ הט"ז באו"ח סי' מו). ומפורש בזה, שאין לחשוש משום ברכה לבטלה בברכת יראו עינינו.

והנה בשו"ע (או"ח סימן רלו סע' ב) נפסק: "אין לספר בין גאולה דערבית לתפלה". ובשו"ע (או"ח סימן סו סע' ח) מבואר חומר ענין סמיכת גאולה לתפלה בשחרית: "צריך לסמוך גאולה לתפלה, ולא יפסיק אחר שאמר גאל ישראל רק אם אירעו אונס שלא הניח תפילין ונזדמנו לו בין גאולה לתפלה מניח אז ולא יברך עליהם עד אחר שיתפלל, אבל טלית לא יניח אז". ומבאר המג"א שם (ס"ק יג): "לא יניח אז, דהנחה הוי הפסק".

ומבואר שהפסק בין גאולה לתפילה מותר רק במקום אונס, ומדברי המג"א אנו למדים שהפסק פירושו אפילו הנחה בלא שום דיבור, כגון הנחת טלית בלא ברכה.

ובפשטות, כוונת דברי המג"א שמעשה הנחת הטלית הוא ההפסק, וכפי שמשמע קצת מסיום דברי המג"א שם: "ועיין סימן צז", ושם בסעיף ד' נפסק: "אם נשמט טליתו ממקומו יכול למשמש בו להחזירו, אבל אם נפל כולו אינו יכול להתעטף בו דהוי הפסק". ומשמע שהחילוק בין נפל כולו לנפל מקצתו, שבנפל מקצתו זהו מעשה קטן ולכן אינו נחשב להפסק, משא"כ נפל כולו שהוא מעשה גדול וחשוב, ולכן נחשב הפסק בתפלה. ומכך הביא המג"א ראייה, שאם טלית שנפלה כולה אסור להחזירה מכיון שמעשה החזרה נחשב

להפסק, כמו כן [ואולי כל שכן] שאם מניח טלית, מעשה ההנחה נחשב להפסק.

[ובפרי מגדים שם (אשל אברהם, אות יג) מבואר שכוונת המג"א להחמיר עוד יותר, וז"ל: "עיין מג"א דשהיה נמי הוי הפסק בין גאולה לתפלה". ונראה שלמד הפרי מגדים בדברי המג"א שהנחת הטלית היא הפסק לא רק בגלל מעשה ההנחה אלא גם בגלל השהיה שיש בין גאולה לתפילה בזמן שמניח את הטלית. ולפי זה מה שציין המג"א לסימן צז, שנלמד מההבדל בין נשמטה הטלית במקצתה או כולה, שגם שם ההבדל הוא שבנשמטה מקצתה השהיה מועטת ואין קפידא בזה, אבל כשנשמטה כולה וצריך הנחה מחודשת, השהיה מרובה, ויש בזה איסור].

ואם ההפסק בין גאולה לתפלה כל כך חמור, שאפילו הפסק כלשהו אסור אם לא במקום אונס, אמירת י"ח הפסוקים וברכת יראו עינינו, ודאי שתחשב הפסק לגבי מי שאינו נוהג לאומרם. ואם כן, גם כאשר הוא ש"ץ ויש עליו חיוב לאומרם משום "לא תתגודדו", בכל אופן נחשב הדבר הפסק בין גאולה לתפילה.

ואף שדין הפסק בין גאולה לתפלה בערבית אינו חמור כל כך כמו בשחרית, וכמו שמבואר באליה רבה שהביא הפרי מגדים הנ"ל, וכתב: "ובין גאולה לתפלת ערבית לענות קדיש וקדושה, כתב אליה רבה דיענה". אולם זהו רק לקדיש וקדושה, שגם באמצע הפרקים מפסיקים

[המובא בדברי השו"ע הרב הנ"ל]. וכנראה דבריו נכתבו כמענה לטענה שהנמנע מלומר פסוקים אלו במקום שנוהגים לאומרם עובר משום "לא תתגודדו", וכך כתב: "והנה בברכת יראו עינינו יש כמה דעות שאין צריך לאומרו כלל כמ"ש בתלמידי רבינו יונה בפרק קמא דברכות, והרמב"ן ומקצת חכמים שעמו שהיו נוהגים שלא לאומרו, וודאי לא היו מתפללים יחידים, ומסתמא היו מתפללים בבית המדרש וכל הקהל היו אומרים אותה ברכה והם לא אמרו ולא עלה על דעתם כלל משום לא תתגודדו. ועיין ברא"ש פרק קמא דברכות (סוף סימן א) ושאלו מרב האי לענין ציבור שמתפללין כו' שהגם שאלו אומרים קריאת שמע וברכותיה ומתפללין ואלו אין קורין קריאת שמע עם הברכות ועכ"ז מתפללים שמו"ע, ולדבריהם יש באמירת קריאת שמע וברכותיה בעת ההיא משום חשש איסור ברכה לבטלה, ועכ"ז היו מתפללים עמהם שמונה עשרה ולא חששו משום לא תתגודדו, ועיין מזה בב"י (סימן רלה) ד"ה והר' יונה, כתב שם שדעת רבינו האי כן".

ומוסיף הצמח צדק: "ובעצם החשש דיראו עינינו פסק שם בתר"י דאין בזה חשש הפסק כלל. וגם בסידור השוה זה עם אמירת ושמרו בערבית דשבת קודם תפלה, ובברדיצ'וב ודאי אומרים ושמרו, ויש שם ג"כ כמה חשובים מאנ"ש מתפללים ג"כ בביהמ"ד הנ"ל ואין אומרים "ושמרו", ולא חשב איש שיהיה בזה משום לא תתגודדו. לכן מה שכתב רוס מעלתו

להם, אבל מהיכי תיתי שיהיה מותר לומר ברכת יראו עינינו במקום שאסור לאומרה. **והיה** מקום לומר שיכול להפסיק באמירת הפסוקים וברכת יראו עינינו כמו שמצינו שיכול הכהן להפסיק בתפילתו כדי לברך ברכת כהנים, כמו שכתב המג"א (סי' קכח ס"ק מ) בשם הרדב"ז: "כהן המתפלל, אם אין שם כהן אחר פוסק ועולה לדוכן, ואם יש כהנים אינו פוסק", וכתב המג"א: "ולי נראה דאם אמרו לו בכל ענין צריך להפסיק, דהא עובר בעשה. וגדולה מזה אמרו (או"ח סי' סו סע' ד) בקראוהו לתורה דפוסק מקריאת שמע". ומתבאר בזה שיש היתר באופנים מסויימים להפסיק אפילו באמצע התפילה וכן בקריאת שמע לצורך אמירת ברכה, ואם כן כבר אין זה מופקע שיתירו גם לומר ברכת יראו עינינו ואין בזה הפסק.

אולם נראה שאין מכך כל ראיה לנידון ברכת יראו עינינו, כמבואר בדברי הפרי מגדים (אשל אברהם שם ס"ק מ) בטעם ההיתר להפסיק באמצע תפילה לצורך ברכת כהנים "דלא הוי הפסקה דנשיאת כפיים מעין הברכה", או כמו שכתב הלבושי שרד (שם ס"ק לח) ד"נשיאות כפיים שייכא לתפילה ולא הוי כל כך הפסק". ואם כן, שאני ברכת כהנים, שיש בה טעם מיוחד שהיא מעין הברכה ושאיכת לתפילת שמונה עשרה, ולכן אין בזה הפסק.

ואכן בפסקי דינים להצמח צדק (חלק או"ח הלכות תפלת ערבית) חיזק בתוקף את המנהג לא לומר פסוקים אלו

בפשיטות דיש בזה איסור לא תתגודדו אינו מובן איך יחלוק על משמעות גדולי הראשונים הנ"ל. ומה שכתב מסימן תרכ"ד עיין במהר"ח שם (ס"ק א). ומכל מקום יותר ראוי שיחלקו עמהם הבית המדרש ועכ"פ יעשו שלום".

ובספר שערי הלכה ומנהג (או"ח ח"א עמ' רסד) מביא מכתב מהאדמו"ר מליובאוויטש שבו פסק שחסיד חב"ד שמתפלל לפני התיבה בבית כנסת ששם נוהגים לומר "ושמרו" לא יאמר פסוקים אלו "כיון שקיבל על עצמו פסק הדין שיש בזה משום חשש להפסק כפסק רבינו הזקן".

אך מאידך, בכף החיים (סי' רלו אות יד) הביא מדברי הברכי יוסף (אות ד) שכתב: "יש נוהגים שלא לאומרם אפילו במקום שנוהגין לאומרם, אך כשמתפללין בציבור נקטי סוגיא דעלמא שלא להיות מן המתמיהין. ומש"כ כשמתפללין בציבור נראה שהכוונה כשהם יורדים לפני התיבה שאז מוכרחים לאומרם, אבל כשהם מתפללים בבית הכנסת עם הציבור ואינם ש"ץ שמתפללים בינם לבין עצמם ומצו להישתמט שלא ירגישו בהם אין אומרים אותם. וכן ראיתי למהר"ש בן הרשב"ץ שכתב שזה היה מנהג מהר"ם מרוטנבורק יעו"ש סימן רנ"ה וסימן שכ"ט".

ובאמת יש להבין, אם אמירת הפסוקים והברכה נחשבת להפסק בין גאולה לתפילה מדוע מי שאינו אומרם בציבור נקרא "מן המתמיהין".

על כל פנים, על רוב פוסקי זמנינו מקובלת ההכרעה המחלקת להלכה ולמעשה, בין אמירת הפסוקים למי שאינו נוהג לאומרם כשמתפלל בפרהסיא כשליח ציבור - שחייב לומר כמנהג הציבור, לבין תפילה בציבור כשמתפלל בצנעה בינו לבין עצמו, ולא ירגישו אם ימנע מלאומרם.

כן הורה בספר תשובות והנהגות או"ח (ח"א סימן פח) וז"ל: "בארץ ישראל לא נהגו לומר וזה כשיטת הגר"א וגרש"ז וספרדים, ובחו"ל רובם ככולם נהגו לומר, ויש שנהגו שלא לומר. ובבני ארץ ישראל הנמצאים בחו"ל, אם הוא ש"ץ לכאורה חייב להתפלל כמותם ולומר, מפני שזהו מנהגם. ובשלמא כשמתפלל לעצמו לא ניכר ואין איסור משום לא תתגודדו, אבל בש"ץ ניכר ואסור. אמנם יש בתי כנסיות בחו"ל שאין מקפידים בנוסח ונותנים לש"ץ שיתפלל כפי מנהגו.

ברם נשאלתי באופן שיש מתפללין שרצו בדווקא שיאמר הש"ץ וכמנהג חו"ל, כיון שבשתיקתו מפסיד לציבור שנהגו לומר האמן בסוף ברוך ה' לעולם ואינו ראוי לו להפסידם, וכן ראיתי כמה אנשי מעשה מארץ ישראל בחו"ל כשהם ש"ץ מדקדקים לומר. ונראה כיון שהמנהג שמה לומר ברוך ה' לעולם, עליו [הש"ץ] לנהוג כמותם ולומר אף אם אינו נוהג לומר, ואין לו זכות להפסידם האמן שבסוף הברכה, וגם בש"ץ מינכר טפי כשאינו אומר והם אומרים וראוי לחשוש שעובר בזה משום לא תתגודדו".

ומסיים התשובות והנהגות בבירור יסוד המנהג שלא לומר וכך כתב: "והאמת אגיד שאין הדבר ברור אצלי מהי דעת הגר"א והנמנעים לומר ברוך ה' לעולם, אי סבירא להו דהוי הפסק ואסור לומר, או סבירא להו שבזמן הזה אין טעם וסיבה לומר לכן נמנע לומר, אבל לא חיישינן שאסור מדינא, כיון שגם לדידיה אמרינן בין גאולה לתפלה חצי קדיש, ואם כן בלאו הכי מופסק ועומד, רק לשיטתם אין טעם לומר, או נימא שדומה לפיוטים שמנהג עתיק באשכנז לומר ואנו נמנעים. ולפי המקובל הגר"א לא מיחה בהאומרים, רק נמנע, והיינו כהצד שביארנו. ולכן אם נמצא במקום שאומרים ונראה כפורש מן הציבור יכול לומר, או אם ימנע ראוי שיעמוד אז עוד באמצע השכיבנו ואתי שפיר טפ"י."

גם הגרש"ז אויערבך (מובא בספר ועלהו לא יבול, עמוד רפ) נשאל האם ש"ץ שמנהגו שלא לומר ברכת ברוך ה' לעולם במעריב ומתפלל במנין שנהגו כן לאמרו, צריך לומר את הברכה או שיש לו לשתוק עד שהציבור יגמרו ולהתחיל ישר בקדיש. ובתשובתו כתב: "קבלתי מכתבך גם שאלותיך והנני משתדל למלאות רצונך להשיב עליהן בקצרה כפי סדר אותיותיך, אך זאת למודעי שכל זה הוא רק מה שנלענ"ד מסברא, כי טורח גדול הוא בשבילי לחפש בספרים". ועל שאלה זו ענה: "רשאי לדלג, אך יראה שלא יהא ניכר שהוא משנה מהציבור". ומשמע מדבריו שבאופן שניכר שמשנה מהציבור

אסור לו לדלג. אך מאידך, יתכן שכוונתו לומר שרשאי בכל אופן לדלג אלא שיעשה השתדלות שלא יהא ניכר.

[בספר מראה הבזק (חלק ג שאלה טז) מובא בשם הגר"ש ישראלי שפסק: "אין להפסיק בתפילת ערבית בין גאולה לתפילה וכו', וגם בן ארץ ישראל שנמצא בחו"ל, אף על פי שאינו נוהג לומר יראו עינינו, יענה אמן". והטעם לכך: "משום שענין סמיכת גאולה לתפילה ממילא לא נשמר מצד אמירת הקדיש. ומכיון שהללו האומרים את ברכת יראו עינינו שומרים על המנהג שנהגו, ובדין נהגו, כיון שמסיימים בברכה, גם אם אין הוא מתפלל הוא עמהם בעצם התפילה, יענה אמן". אולם הוראה זו תמוהה וצ"ע ממה נפשך: אם מותר להפסיק, עדיף שיאמר הכל בעצמו, ואם אסור להפסיק, גם אמן לא יאמר, משום שגם אמן הוא הפסק במקום שאסור להפסיק].

ב.

ביאור נרחב בסוגיית אמירת ברוך ה' לעולם, ומדוע גם מי שאינו נוהג לברך ברכה זו יכול לאומרה במקום שנוהגים לאומרה, מצאנו באגרות משה (יו"ד ח"ג סימן צו) וז"ל:

"ומה שאחד נוהג לומר ברכת יראו עינינו בכל מעריב של חול, ובמוצאי שבת אינו אומר, אם הוא במקום שנוהגין

לומר, אם הוא צריך גם כן לומר כמו הקהל. אם היה זה מאלו שנוהגין שלא לומר כלל ברכה זו שלא הוזכרה בגמרא כהרבה שסוברין כן, יש לו לעשות באופן שלא ירגישו. ואם הוא באופן שאי אפשר כגון שהוא עובר לפני התיבה, צריך לומר.

והביא לכך רבי משה רביה מדרבי הגמרא בפסחים (קו, א) "רב אשי איקלע למחוזא, אמרו ליה ליקדיש לן מר קידושא רבה וכו', אמר בורא פרי הגפן ואגיד ביה, חזיא לההוא סבא דגחין שתי, קרי אנפשיה החכם עיניו בראשו". ופירש הרשב"ם: "ואגיד ביה, האריך בו לדעת אם יסרהב אחד מהם לשתות, ובכך יבין דבורא פרי הגפן רגילים לומר ותו לא, שאם לא כן היה אומר להם קידוש גדול של לילה כמנהגן". כלומר, רב אשי לא ידע כיצד מנהג אנשי מחוזא בקידוש היום, האם מברכים רק ברכת בורא פרי הגפן, או שממשיכים ומברכים גם את הברכה שאומרים בקידוש הלילה. ומכיון שלא ידע, החליט רב אשי לברך ברכת בורא פרי הגפן ולהמתין ולראות אם ישתו מהכוס מיד לאחר שמסיים ברכת בורא פה"ג, או שימתינו, ואז ידע שעליו להוסיף ולברך גם את הברכה שמברכים בקידוש הלילה. ואכן לאחר שבירך בורא פה"ג וראה ששותים מייד יין, קרא רב אשי על עצמו (קהלת ב, יד) "החכם עיניו בראשו", כי מנהגו היה לברך ביום את ברכת קידוש הלילה, ועל ידי שהמתין וראה שאין המנהג במחוזא לברך ביום את ברכת קידוש הלילה, מנע מעצמו מלברך ברכה זו בניגוד למנהגו שלו.

על כל פנים, מדברי הרשב"ם "שאם לא כן היה אומר להם קידוש גדול של לילה כמנהגן", מבואר שאם היה רב אשי רואה שאינם שותים לאחר שסיים לברך בורא פרי הגפן, היה ממשיך ומברך גם ברכת קידוש הלילה, משום שכך מנהג המקום. ולמדנו מכך, שבאופן שמנהג בני העיר לברך ברכה, אף מי שאינו נוהג כן, צריך לעשות ולנהוג כמוהם.

ומוסיף רבי משה: "וכל שכן כאן, שהרבה סוברים דצריך לומר ברכה זו. אם זה באופן שירגישו שאינו אומר זה שבכל מעריב אומר ורק במעריב של מוצאי שבת אינו אומר, אין מנהג זה כלום להחשב מנהג, משום שאין לזה מקור מרבתינו למנהג, והוא רק מנהגים שהנהיגו איזה אנשים מעצמן, שלכן ודאי אם הוא במקום שאומרים יש לו לומר כהקהל, אף אם זה באופן שלא ירגישו שאינו אומר".

[אגב, על פי המבואר לעיל שפסוקים אלו נתקנו במקום תפילת שמונה עשרה, יש להביא מקור למנהג שלא לומר במוצאי שבת י"ח הפסוקים וברכת יראו עינינו. כי יש לדמות אמירת פסוקים אלו לדין תפילת "הביננו", שגם היא תפילה קצרה במקום שמונה עשרה, שמפורש בדברי הגמרא במסכת ברכות (כט, א) שאיננה נאמרת במוצאי שבת, משום שצריך להוסיף הבדלה "אתה חוננתנו" בברכת חונן הדעת. ולכאורה הוא הדין בפסוקי ברוך ה' לעולם וברכת יראו מכיון שבמוצאי שבת לא היה שייך לאומרם במקום תפלת

חיים שאל (חלק א סימן צט) לאחד מיושבי ארץ ישראל שנהג שלא לברך על ההלל בראשי חדשים, והיה בחו"ל במקום שנוהגים לברך שם על ההלל בראשי חדשים, ונעשה שליח ציבור בראש חדש - ולמד החיד"א מהגמרא בפסחים שיכול לברך במקום שהציבור נוהג לברך [להלן יבוארו דברי רבינו החיד"א בהרחבה].

ג.

ברם, בעיקר דברי הסוגיא בפסחים, בהגהות מוה"ר אליעזר משה הורביץ על מסכת פסחים [נדפס בסוף ש"ס וילנא] הקשה "צ"ע דאיך היה [רב אש] מברך מה שלדעתו הוא ברכה לבטלה". ולכן כתב הגר"מ הורביץ מהלך מחודש בביאור דברי הגמרא בפסחים: "ואולי סבור שלא קדשו בלילה ובוש לישאל מאי ניהו קדושא רבה". וכדבריו מפורש בספר המכתם על פסחים (עמוד תמוז) שכתב: "ויש אומרים דרב אשי ודאי היה יודע שאין מברכין ביום אלא ברכת בורא פרי הגפן, אבל כששמע שאומרים לו לומר קידושא רבה, חשש ששכחו או נאנסו לקדש בלילה, וסבר שמא על זה היו אומרים לו שיקדש להם קידושא רבה, דהיינו קידוש הלילה, שהוא ארוך וגדול משל היום, לתשלום קידוש הלילה, כדאמרינן לעיל (פסחים קה, א) מי שלא קידש בערב שבת מקדש והולך כל השבת כולה, ולא רצה לשאול להם מפני הבושה שמא כך היה מחמת הבושה".

שמונה עשרה, משום שצריך לומר הבדלה בחונן הדעת, לא נהגו לאומרים. ואולי זהו מקור מנהג חסידים שאין אומרים אותם במוצאי שבת].

מדברי הגמרא בפסחים במעשה עם רב אשי, שמוכח כי באופן שמנהג בני העיר לברך ברכה, אף מי שאינו נוהג כן, צריך לעשות ולנהוג כמוהם, הביא רבי משה במקום אחר (אגרות משה או"ח ח"ב סי' צד) ראייה לענין המנהג לומר הלל בלילי פסחים בבית הכנסת, וכתב: "הנוהגים בשיטת הגר"א, אומרים הלל בבית הכנסת בלילי פסחים, ולכן אף שביית הכנסת הוא של נוסח אשכנז אומרים הלל, שמסתמא היו שם מהבעלי בתים שנוהגין כהגר"א, וממילא אסור לשנות לומר להם שלא יאמרו, וכן אסור ממילא לצאת, דכיון דנהגו שם כן, גם מי שאינו נוהג לומר הלל כיון שעתה מתפלל בבית הכנסת זה אסור לשנות מפני המחלוקת. ואם יצא בשביל זה, הרי נמי איכא טעם דאסור מפני המחלוקת, שהרי הכל יבינו שיצא משם משום שחולק עליהם. אבל אין לו לברך כי זהו בצנעה, דלא ניכר כל כך אם מברך או לא, ואם היה באופן שיהיה ניכר שלא בדרך [כגון שהוא ש"ץ] נראה שצריך גם לברך, וראיה מפסחים דף ק"ו ע"א [כמבואר לעיל] דרב אשי היה אומר להם הקידוש של לילה אע"פ שמנהגו היה שלא לומר".

דין נוסף שיש ללמוד מהגמרא בפסחים, מבואר בתשובת רבינו החיד"א בשו"ת

לפי ביאור זה בדברי הגמרא בפסחים, שוב אין כל ראייה שמותר לחזן שאינו נוהג לברך על ההלל בראש חודש, לברך כשהוא במקום שנוהגים לברך, וכן אין ראייה שיהיה מותר לבן ארץ ישראל לברך ברכת יראו עינינו כשהוא נמצא בחוץ לארץ במקום שנוהגים לומר ברוך ה' לעולם ויראו עינינו. מכיון שהסוגיה בפסחים עסקה באופן שהיה אונס שלא קידשו בלילה, ולכן חשב רב אשי שאולי רוצים שיקדש להם ביום את קידוש הלילה מאחר ולא שמעוהו, וכעת מחוייבים לשומעו, אולם אם באמת כבר שמעו קידוש בלילה, רב אשי לא היה מוכן לשנות ממנהגו שלא לברך את ברכת קידוש הלילה ביום רק בגלל מנהג בני מחוזא בגלל שעבורו זאת ברכה לבטלה, וגם יש בה הפסק בין ברכת בורא פרי הגפן לשתייה.

עוד יש להעיר בהבנת דברי הגמרא בפסחים כפי שנתבאר בדברי רבי משה.

בגמרא (פסחים קז, א) מובא: "אמרי ליה מר ינוקא ומר קשישא בריה דרב חסדא לרב אשי זימנא חדא איקלע אממר לאתרין ולא הוה לן חמרא, אייתינא ליה שיכרא ולא אבדיל ובת טוות [לן מעונה לפי שלא אכל]. למחר טרחנא ואיתינא ליה חמרא ואבדיל וטעים מידי. לשנה תו איקלע לאתרין לא הוה לן חמרא אייתינא שיכרא, אמר אי הכי חמר מדינה הוא אבדיל וטעים מידי". ותמה הרש"ש מדוע כאשר אממר נקלע בשנה השניה

למקומם נתנו לו פעם נוספת לשנות שיכר "לכאורה הא כבר בחנו בזה אשתקד ולא רצה להבדיל עליו".

וביאר הרש"ש: "ונ"ל דע"כ הם היו רגילים להבדיל עליו ולכן בשנה הראשונה דימו שגם הוא יבדיל עליו והביאוהו לפניו אך הוא לא הבדיל עליו, והם עם כל זאת לא שינו ממנהגם והבדילו עליו, והראיה שלא אמרו אלא בת טוות אבל הם הבדילו עליו ואכלו. ולשנה אחרת אייתוהו לעצמם להבדיל כמנהגם, ולכן לא אמרו כאן "אייתינא ליה" ככפעם הראשונה. ואף שבר"ף וברא"ש איתא גם כאן מילת "ליה" אולי טעות סופר הוא".

ולכאורה מפורש בדיוקו של הרש"ש שהביאו לפניו אממר להבדיל על שיכר רק בשנה הראשונה, ואילו בשנה השניה שוב לא הביאו לפניו אלא רק לעצמם מאחר ונוכחו כבר שאינו מבדיל על שיכר - שלא כביאורו של רבי משה בגמרא בפסחים במעשה דרב אשי. שכן לפי דברי רבי משה, הרי בשנה השניה משראה אממר שעדיין מבדילים על שיכר, נוכח לדעת שכך הוא מנהגם של בני המקום להבדיל על שיכר, ואם כן מדוע שלא ינהג כפי שנהג רב אשי שקידש לבני מחוזא כפי מנהגם בקידוש היום בניגוד למנהגו הוא.

נמצא איפוא, שלפי הרש"ש ממה שלא הביאו לפניו אממר בשנה השניה שיכר כדי שיבדיל, מתבאר שאממר היה סבור שאם אינו מבדיל על שיכר אינו יכול

להבדיל עבור בני המקום גם אם כך מנהגם, ודלא כמתבאר במעשה דרב אשי לפי הבנת האגרות משה [וכנראה למד הרש"ש את הסוגיא במעשה דרב אשי כדעת הגרא"מ הורביץ וספר המכתם].

ואולי נוכל לומר, שבמחלוקת זו בהבנת הגמרא תלוי שינוי הגירסאות, וכפי שהביא הרש"ש שהרא"ש והרי"ף גרסו "ליה", והיינו שלדעתם גם בשנה השניה הביאו לפני אמימר שיכר כדי שיבדיל, וזהו מאחר וסברו כהבנת רבי משה במעשה דרב אשי, שאמימר יוכל להבדיל להם על שיכר מאחר ויראה שכך הוא מנהגם, וכפי שעשה רב אשי במחוזא. והרש"ש שנקט שגירסא זו היא "טעות סופר" מפני שלא הבין כהבנת האגרות משה במעשה דרב אשי.

ד.

מדברי הגמרא בפסחים למדו הפוסקים גם לענין חילוקי המנהגים באמירת "ברכת מעין שבע" בתפילת ערבית בשבת [ששורשה וסיבתה דומה מאד לסיבת מנהג אמירת י"ח הפסוקים בתפילת ערבית וברכת יראו עינינו].

הטור בהלכות שבת (סימן רסח) כתב: "ואומר שליח ציבור ברכה אחת מעין שבע שהיא מגן אבות בדברו ואלקינו ואלקי אבותינו רצה במנוחתינו וכו'. וכתב אבי העזרי (ראבי"ה הלכות שבת סימן קצו) שאין ליחיד לומר אותה, שלא נתקנה אלא משום סכנת המזיקין, שבתאי כנסיות שלהם

היו בשדות, ותקנו אותה בשביל בני אדם שמאחרין לבוא שיסיימו תפילתם בעוד ששליח ציבור מאריך כדאיתא בפרק במה מדליקין (שבת כד, ב)."

והנה אף שטעם התקנה לא שייך בזמנינו, כתב הטור בהמשך דבריו: "ולא נתקנה אלא בציבור, כדמשמע לישנא דשליח ציבור היורד לפני התיבה ערבית, אלמא שלא נתקנה אלא לשליח ציבור, ותו אנן דלית לן סכנה, לא אמרינן לה אלא משום מנהג אבותינו".

ואמנם למרות שלמעשה היום אין אומרים ברכת מעין שבע מטעם הסכנה כבעבר אלא משום שלא לבטל את "מנהג אבותינו", יש נפקא מינה גם בזמנינו בטעם התקנה, וכפי שנפסק בשו"ע (סימן רסח סעיף י) וז"ל: "אין אומרים ברכת מעין שבע בבית חתנים ואבלים [והיינו אף שמתפללין במנין ויש שליח ציבור] דליכא טעמא דמאחרין לבוא שיהיו נזוקין".

עם זאת שלא כפסיקת השו"ע, ישנם מקומות שמנהגם לומר ברכת מעין שבע גם בבית חתנים ואבלים כפי שהזכיר המג"א (שם ס"ק יד) שכתב בשם הרדב"ז והמהרלב"ח שבמקום שנוהגין לומר ברכת מעין שבע אין למחות בידם. ובשו"ת רב פעלים (חלק ג חאו"ח סימן כג) כתב שאע"פ שפסק השו"ע שאין אומרים ברכת מעין שבע בבית חתנים ואבלים, דליכא טעמא דמאחרין לבוא "בכל זאת אחר שבא רבינו הרש"ש ז"ל לירושלים נהגו בירושלים ואמרו מעין שבע גם בבית חתנים ואבלים".

מובן, שגם חלוקת המנהג בין המקומות שאומרים ברכת מעין שבע בבית חתנים ואבלים והמקומות שאין אומרים - הביאה לאותן שאלות שדנו בהם הפוסקים בענין אמירת ברוך ה' לעולם.

בשו"ת הר צבי (חלק או"ח ח"א סימן קנב) כתב: "שמעתי מרב אחד, באחד שבא לירושלים לחתונה ועבר לפני התיבה בליל שבת קודש בבית החתן, והוא ממקום שנוהגים שלא לומר ברכת מעין שבע בבית חתנים, ואמר הרב ההוא שצריך לאומרה, מכיון שהוא שליח ציבור שמוציא בברכה זו את הציבור שהם אנשי ירושלים ששם המנהג לאומרו". וכתב ההר צבי על פסק אותו רב, שזכה לכוון בזה לדעתו של החיד"א בשו"ת חיים שאל [המובא לעיל], שפסק למי שבא ממקום שלא נהגו לברך על ההלל בראש חודש ונזדמן לו להיות ש"ץ במקום שנהגו לברך, שיוכל לברך ולהוציא את הציבור.

ברם הגר"ע יוסף בספרו מאור ישראל על מסכת פסחים (דף קו, א) כתב: "ובימי חרפי שמעתי עוד מהרה"ג רבי דוד יונגרייז זצ"ל [ראב"ד ירושלים] שהיה דוחה ראיית החיד"א הנ"ל, שיש לומר דדווקא בברכת הקידוש שאינה אלא ברכת השבח ואין בה "וצונו", יש לסמוך על מנהג המקום, משא"כ ברכת ההלל שאומר בה אשר קדשנו במצוותיו "וצונו" לקרוא את ההלל, ומשום מנהג המקום בלבד אינו רשאי לומר "וצונו". וראיה לזה מדברי שבלי הלקט (סימן קעד) שחילק בין ברכת

ההפטרה במנחה של שבת (מסכת שבת קכד, א ובתוס' שם) שאינה אלא ברכת השבח ואין בה וצונו, משא"כ כשצריך לומר וצונו על דבר שאינו אלא מנהג בעלמא. והלא אף במצוה דרבנן פליגי אמוראי [עיין סוכה דף מ"ה ע"ב] אם מברכין עליה אשר קדשנו במצוותיו וצונו, אם לאו, ואמנהגא בעלמא האין מברך [וע"ע בפסקי רבינו ישעיה הראשון סוכה מד, ב], אלמא שיש חילוק בין ברכה שאומרים בה "וצונו" לבין סתם ברכת השבח", ע"כ דברי הגר"ד יונגרייז כפי שהביאם הגר"ע יוסף.

ומבואר מדברי הגר"ד יונגרייז, שלא חלק על עצם הראיה מהעובדא דרב אשי, אלא חלק רק על ההשוואה בין הנידון של קידוש של שבת לבין ברכת המצוות של ההלל דראש חדש. ואם כן בענין ברכת יראו עינינו, וכן בענין ברכת מעין שבע שאין בהם נוסח "וצונו", גם הגר"ד יונגרייז יודה לראיית החיד"א שיכול אדם שמנהגו שלא לברך ברכת יראו עינינו לאומרה אם הוא חזן, במקום שמנהג הקהל שם לאומרה, ויצדיק את הכרעת ההר צבי שהשווה בין נידונו של החיד"א בעובדא דרב אשי [שהוא ברכת קידוש של יום השבת] לבין הנידון בענין ברכת מעין שבע בליל שבת.

ה.

אולם בעיקר הראיה שהביאו הגר"מ פיינשטיין והגרצ"פ פרנק מעובדא

עדיין ידי חובתו בברכה זו. והלכה זו נאמרה גם בברכת היין, שנכללת בדין ברכת המצוות אע"פ שיצא מוציא.

ומעתה יש לדון ולומר שבברכת הקידוש שהיא ברכת המצוות שפיר היה מותר לרב אשי לברך לבני מחוזה אפילו שבעצמו סבר שאין לברך קידוש גדול ביום, כי מאחר והם חייבים בברכה זו לפי שיטתם, הגם שהוא [לשיטתו] פטור מברכה זו משום שאינו נוהג לברכה - יכול לברך כדי להוציאם מדין "אע"פ שיצא מוציא". אולם בברכת יראו עינינו וברכת מעין שבע שהם מענין תקוני התפילה, מנין לנו שההלכה ש"אע"פ שיצא מוציא" שנאמר בברכות שייכת גם בענין שהוא מתקוני תפלה. וכפי שמצאנו שיש חילוק בין דין תפילה לדין ברכות, כדלהלן:

א. בשו"ת מהר"ם שיק (חלק או"ח סימן צג) נשאל מאדם "שנעלם ממנו טעם מנהג הספרדים שבתפלת מוצאי שבת אין אומרים יראו עינינו וגם שאל את הנוהגים במנהג זה ולא ידעו להשיב לו די ביאור, וגם שבסידור עיון תפלה הביא בשם הרבה גדולים נגד המנהג הנ"ל", ולכן נהג השואל כשהתפלל ביחידות לומר יראו עינינו, אך כשהתפלל עם הציבור היה מדלג יראו עינינו כדי שיוכל להתפלל תפלת שמונה עשרה עם הציבור, ושאלתו למהר"ם שי"ק היתה, האם עליו להשלים את ברכת יראו עינינו לאחר התפילה.

והביא השואל את דברי הט"ז (סימן רלו ס"ק ב) והאליה רבה (שם) שכתבו

דרב אשי לענין ברכת יראו עינינו ולענין ברכת מעין שבע, יש להעיר שלכאורה ברכת הקידוש שונה מברכת יראו עינינו וברכת מעין שבע.

בגמרא (ראש השנה דף כט ע"א-ע"ב) מובא: "תני אהבה בריה דר' זירא, כל הברכות כולם אע"פ שיצא מוציא חוץ מברכת הלחם והיין [ושאר ברכות פירות וריחני שאינו חובה אלא שאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה, ובזו אין כאן ערבות, שאינו חובה על האדם לא ליתנהי ולא ליברך, רש"י] שאם לא יצא מוציא ואם יצא אינו מוציא. בעי רבא ברכת הלחם של מצה [של אכילת מצה שמברכין לפני המוציא, רש"י] וברכת היין של קידוש, מהו [על אכילת מצה ומקדש ישראל לא תיבעי לך, דחובה נינהו ומפיק, אלא ברכת המוציא וברכת היין מיבעי לך, שאין באות אלא לפי שהמברך צריך שיטעם, ואי אפשר ליהנות בלא ברכה, אי נמי לא טעים איהו אי אפשר דלא יהיב ליה לחד מינייהו למיטעם ובעי ברכה, מאי, רש"י] כיון דחובה היא מפיק, או דילמא ברכה לאו חובה היא. תא שמע דאמר רב אשי, כי הוינן בי רב פפי הוה מקדש לן וכי הוה אתי אריסיה מדברא הוה מקדש להו".

ונתבאר מדברי הגמרא שיש הלכה בברכת המצוות "שאע"פ שיצא מוציא", ומותר לאדם שאינו חייב עוד בברכה [משום שכבר נפטר ממנה וכבר יצא ידי חובתו] לברך עבור מי שלא יצא

שאם לא אמר עם הציבור יאמר אחר התפילה, וכן משמע מדברי הרא"ש במסכת ברכות [המובאים לעיל] ובחיי אדם שיאמר יראו עינינו אחר התפילה. אולם מאידך, מדברי המג"א שם שכתב שדווקא אם מתפלל עם הציבור והוא עדיין לא אמר ק"ש, אז יאמר אחר כך ק"ש וברכותיה וברכת יראו עינינו, משמע שאם כבר אמר ק"ש וברכותיה ודילג ברכת יראו עינינו לא יאמרם אחרי התפילה [ולעיל [פרק ב] הבאנו דעת הגר"א המובא בספר מעשה רב, שלא אמר יראו עינינו אחר התפילה]. ומכיוון שנחלקו הפוסקים בדין זה, נשאל המהר"ם שיק היאך יש לנהוג.

ובתשובתו מסיק המהר"ם שיק שאינו צריך לומר יראו עינינו לאחר התפילה. ועיקר טעמו, כי הסיבה שאומרים ברכת יראו עינינו היא משום "מנהג אבותינו בידינו" שאסור לשנותו דכתיב (משלי א, ח) "ואל תיטוש תורת אמך". ומכיון שכן, בכל מנהג הכלל הוא ש"מאי דנהוג נהוג ומאי דלא נהוג לא נהוג" ואף בנידון השאלה: "היכא דמתרמי ליה שמתפלל עם הציבור שאינם אומרים ברכת יראו עינינו והוא רוצה להתפלל עמהם תפלת י"ח ומוכרח לדלג יראו עינינו, אם כן בכה"ג ליכא ענין המנהג כלל, דוודאי תפילה בציבור עדיף, ומעיקרא לא נהג בכה"ג לומר יראו עינינו, ולכך אינו צריך לומר יראו עינינו אחר התפילה".

ומסיים המהר"ם שיק, מאחר ואינו צריך לומר, גם לדעת הסוברים

שאמירת ברוך ה' לעולם ויראו עינינו היא במקום תפלה, כל זה רק כאשר התפילה במקומה כהמשך לברכות קריאת שמע, אבל אם כבר התפלל תפלת שמונה עשרה - "אם כן הוא רק ברכה, ואנן לא מצינו ברכה נדבה". ולכן למעשה, פסק מהר"ם שיק, שאין חיוב לומר ברוך ה' ויראו עינינו אחר התפלה, אלא שיכול לומר את הפסוקים ואת ברכת יראו עינינו בלא שם ומלכות [או שיהרהר השם ומלכות שלדעת מקצת פוסקים יוצאים בהרהור בספק ברכה].

הרי לנו בדבריו חילוק בין דין תפילה לדין ברכה: אם ברכת יראו עינינו היא חלק מתקוני תפלה, שייך היה לאומרה גם בתורת נדבה. אולם אם היא רק בגדר ברכה, הכלל הוא שאין אומרים ברכה בתורת נדבה.

הבדל נוסף בין גדרי "תפילה" ל"ברכה", מבואר בדברי האליה רבה (או"ח סימן ד; הובא בהגהות רעק"א ס"ק א) בענין ברכת אשר יצר שבברכות השחר.

המג"א (ס"ק א) כתב: "ולי נראה דטוב לעשות צרכיו תחילה כדי לברך אשר יצר תיכף, כדי לצאת מן הספק דישי אומרים דמברך אשר יצר בלא עשיית צרכיו, ומכל שכן אם צריך לנקביו שאסור לו לברך". ומבואר בדבריו שאם נצרך לנקביו, אסור לברך ברכת אשר יצר.

ובאליה רבה (שם) הביא את דברי "סדר היום" [דין כוונת נטילת ידיים שחרית] שכתב: "ואם כשנטל ידיו ראה בעצמו שצריך לנקביו, לא יברך על נטילת

שהיה בברכת קידוש ודין ברכת יראו עינינו וברכת מעין שבע, שהם מדין תפילה. ואולי רק בדין ברכת הקידוש שהיא ברכת המצוות שפיר היה מותר לרב אשי לברך לבני מחוזה הגם שלשיטתו היה פטור מהברכה - מדין "אע"פ שיצא מוציא". ואילו בברכת יראו עינינו וברכת מעין שבע שהם מענין תקוני התפילה, לא נאמר הכלל ש"אע"פ שיצא מוציא", שהרי יש מקור לסברה שחלוק דין ברכה מדין תפילה.

ו.

כאשר דנתי בהערה זו לפני ראש הכולל "יחיאל יהודה" בלוס אנג'לס הרב יוחנן העניג שליט"א, אמר לי שהדמיון בשו"ת אגרות משה והר צבי בין ברכת יראו עינינו והמעשה ברב אשי אינו מעצם דיני ברכות ומכך שרב אשי רצה לומר את ברכת הקידוש גם אם אינו אומר מדין "אע"פ שיצא מוציא". אלא הלימוד ממעשה דרב אשי הוא שרב אשי היה מקדש ביום את ברכת הקידוש של הלילה אע"פ שידע שזה טעות וזו ברכה לבטלה, משום מנהגם של בני מחוזה - וההלכה היא שיש לנהוג כפי מנהג בני המקום שבו נמצאים. ולכן גם בברכת יראו עינינו וברכת מעין שבע הדין כך, ומותר לחזן לומר ברכה שלגביו היא ברכה לבטלה משום שכך נוהגים במקום זה, וכפי שנהג רב אשי שלמרות שידע שהמנהג לברך ברכה זו מקורו בטעות, אך מכיון שנמצא במקום שבו מברכים את הברכה, גם הוא צריך לברכה. ע"כ דבריו.

ידים אלא אחר שיצא מבית הכסא שלא להרבות בברכות". והקשה האליה רבה: "הא בלאו הכי אין לברך כדלקמן (או"ח סימן צב) בתפלה". ותירץ: "ואפשר לחלק בין תפלה לברכה, ודלא כסברת מג"א [סק"א הנ"ל]". ומשמע מדברי האליה רבה, שהנצרך לנקביו אסור בתפילה אך מותר לברך, שלא דברי המג"א [ואמנם רעק"א שם הצדיק את סברת המגן אברהם, משום שהרמ"א (או"ח סימן צב) כתב שאם הוצרך לנקביו אסור בדברי תורה, ואם כן הוא הדין שאסור לברך"].

מכל מקום מתבאר בדברי האליה רבה שחלוק דין תפילה מדין ברכה, ולא מוכרח שדין שנאמר בהלכות תפלה ינהג גם בהלכות ברכה, ולכן ההלכה שצריך גוף נקי נאמרה רק בתפילה ולא בברכה.

ובאמת, יתכן שגם המג"א ורעק"א שחלקו על האליה רבה, ולדעתם גם בברכה צריך גוף נקי, אינם חולקים על יסוד זה שיש חילוק בין דין תפילה לדין ברכה, וכמבואר בדברי רעק"א שלא הקשה על עצם היסוד שחידש האליה רבה לחלק בין תפילה לברכה, אלא הקשה ממה שבנידון המסויים של הנצרך לנקביו גם לענין ברכה צריך גוף נקי כפי שנתבאר מדברי הרמ"א שדין גוף נקי נאמר לכל דברי תורה.

ואם כנים הדברים, שיש חילוק בין דין תפילה לדין ברכה, יש מקום לפקפק בהשוואה שהשוו האגרות משה וההר צבי בין המעשה של רב אשי בגמרא בפסחים

אולם לכאורה ביאור זה בהנהגת רב אשי תמוה מאד. מהיכי תיתי לומר שיש היתר לברך ברכה לבטלה רק בגלל שנמצאים במקום שבו מברכים ברכה שכוז. היתכן לברך ברכה שנוהגים אנשים לברך בטעות רק בגלל שנמצא במקומם.

[הגע עצמך, הלוא הגר"ד יונגרייז דחה את ראיית החיד"א מעשיית הקידוש של רב אשי לברכת ההלל בראש חודש, מאחר ובברכת הקידוש לא אומרים "וציוונו", משא"כ ברכת הלל, והיאך יכול לומר "וציוונו" על ברכה שאינו מחוייב. ואם היה צד לומר שרב אשי היה מוכן לברך ברכה לבטלה רק בגלל מנהג המקום, מדוע שתיבת "וציוונו" לא נוכל לומר במקום שנוהגים לברך ולומר "וציוונו".]

והנה הכל בו (סוף הלכות שבת) כתב: "ונהגו הקדמונים שהיו אומרים אחר קידוש זה [של הבוקר] ברוך מקדש השבת בלא מלכות ובלא הזכרה, וכ"כ בספר אורחות חיים, ומובא באליה רבה (סימן רפט ס"ק ב). ובפרי מגדים (אשל אברהם ס"ק ב) כתב: "ואנו אין נוהגים כן". ובספר הבתים (פרק כט מהלכות שבת) כתב: "יש מן הגדולים שכתב, שהקדמונים היו אומרים אחר בורא פרי הגפן מקדש השבת בלא הזכרת שם ומלכות ומפני זה נקרא קידוש. ויש שנהגו לומר אחר בורא פרי הגפן ברוך שנתן שבתות למנוחה, ויראה לי שאין נכון לומר בו דבר, מפני שיהיה הפסק בין הברכה לשתייה".

ובספר תשובות הגאונים שערי תשובה (סימן קטו) הביא מתשובת רב האי גאון: "וששאלתם שיש מי שמברך ביום בורא פרי הגפן ומקדש השבת, הוא דרש שטות ובורות ולא נפקי ידי חובתייהו, ולא עוד אלא שחייבין מלקות בשביל לא תשא, שמברכין ברכה שאינה צריכה וגם מפסיקין בין ברכה לשתייה".

עתה נתבונן, אם הטעם להנהגתו של רב אשי הוא בגלל שמותר לברך ברכה לבטלה כי כך הוא מנהג המקום, מדוע התרעם רב האי גאון על האומרים ברכת מקדש השבת בקידוש היום, הרי עשו כך בגלל מנהג, ומרב אשי למדנו שהמברך ברכה בגלל שבמקום בו הוא נמצא כך הוא המנהג, אין זה ברכה לבטלה.

לכן ודאי שאין לומר שרב אשי היה מוכן לברך ברכה לבטלה משום שכך נהגו במחוזא. אלא הביאור במעשהו, שגם רב אשי ידע שבמנהגם של בני מחוזא לברך ברכת קידוש הלילה ביום אין משום ברכה לבטלה. ולכן, למרות שהוא עצמו לא נהג כמנהגם, אך מכיון שנקלע למקומם, מאחר ומנהגם על פי ההלכה מחוייבים לעשות כפי מנהגם. ואם כן, אם רב אשי היה מקדש ומברך מקדש השבת לא היה מברך ברכה לבטלה.

אלא שאם כך, שוב יש לעיין כפי שהערנו כבר לעיל: אם יש חילוק בין דין תפילה לדין ברכה, אולי דווקא בברכת המצות, כקידוש, כפי שהיה במעשה של

רב אשי בגמרא בפסחים, אין משום ברכה לבטלה, אך מניין לנו שבברכת יראו עינינו וברכת מעין שבע, שהם מדין תפילה. לא יהיה בעיה של ברכה לבטלה.

ומה שיש לדון שאם היה רב אשי מקדש ומברך ברכת מקדש השבת היה חשש להפסק בין ברכת בורא פרי הגפן לשתייה, מצאתי ביאור בספר קודש הילולים (סימן קה) שכתב, מכיון שלברכת בורא פרי הגפן יש דין קידוש כמבואר בדברי הרשב"ם (פסחים קו, א) ובר"ן שם "דהוי כעין שבח ושירה לקדושתו של יום", הרי שאין ברכה זו כברכת הנהנין בעלמא, ולכן אע"פ שאין המברך טועם, יכול להוציא אחרים. והוסיף: "ויתרה מזו דעדיף ברכה דבורא פרי הגפן ביום מבורא פרי הגפן דקידוש הלילה, דביום, בורא פרי הגפן הוא עצמו כל עיקרו של קידוש. וכיון דאין כל כך היכרא לקידוש בברכה דבורא פרי הגפן שיהא מורגש ושיבחינו שהוא הקידוש עצמו, וזה כיון שהוא טופס ברכת נהנין בעלמא, על כן אמרו אחריו ברוך מקדש השבת להיכרא דקידוש בברכה דבורא פרי הגפן, ולכן לא חששו להפסק משום שהוא צורך הברכה, ומשמע כן ממה שמובא לעיל מספר הבתים, שכתב שלכן אמרו ברוך מקדש השבת כדי שעל ידי זה יהא נקרא קידוש".

ברם לפי ביאור זה, נמצאנו למדים שבקידוש יש טעם מיוחד מדוע אין בברכת מקדש השבת משום הפסק בין הברכה לשתייה, וטעם זה כמובן שאינו

שייך בברכת יראו עינינו וברכת מעין שבע. ואם כן שוב צ"ע בלימוד מהמעשה דרב אשי שהיה בקידוש, שיש בו סברה מיוחדת מדוע גם מי שאינו נוהג לאומרו יכול לאומרו - לברכת יראו עינינו, שבה לכאורה יש לחשוש להפסק בין גאולה לתפילה.

ז.

בדברי החיד"א [המובאים לעיל] שהתיר למי שאינו נוהג לברך על ההלל בראש חדש, לברך כאשר הוא ש"ץ במקום שנוהגים כן לברך, לכאורה יש צד קולא נוסף, שכן תפקידו של הש"ץ להוציא את הציבור בברכת ההלל, ובברכת המצות הכלל הוא ש"אע"פ שיצא מוציא". אולם למעשה, בזמנינו במקומות שנהגו לברך על ההלל, לא רק החזן אומר את הברכה אלא כל הציבור, כל אחד לעצמו, אלא שהחזן אומר הראשון ואחריו הקהל כל אחד לעצמו. ומכיון שכך, שוב אין החזן מוציא את הציבור אלא רק מקדים את הציבור, ואין שייך כאן הכלל "אע"פ שיצא מוציא", ואי אפשר לצדד להתיר מטעם זה.

ומצאתי הערה זו בספר פתחי תשובה (מהג"ר ישראל איסר איסרלין מוילנא) על אורח חיים (סימן תכב) שהביא את דברי החיד"א וכתב: "צריך לי עיון לדין שכל אחד מברך לעצמו". וכוונתו, שבזמנינו שכל יחיד ויחיד מהקהל מברך לעצמו, לא שייך הכלל "אע"פ שיצא מוציא".

האורחות חיים (דף מג, ב) "דכשמתפללין תפילת ערבית בציבור נקטי סוגיא דעלמא שלא להיות מן המתמיהין" [ולאומרם לפסוקי ברוך ברוך ה' לעולם וכו'], וכתב הברכי יוסף: "ומה שכתב כשמתפללין בציבור, נראה שהכוונה כשהם יורדים לפני התיבה שאז מוכרחים לאומרם אבל כשהם מתפללים בבית הכנסת עם הציבור ואינם ש"ץ, שמתפללין בינם לבין עצמם ומצו להשתמט שלא ירגישו בהם אין אומרים אותם". ומבואר שבאמת לכתחילה אין להיות ש"ץ באופן שכזה.

וכן הכריע לדינא בשו"ת בצל החכמה (חלק ד סימן כה) בנידון דידן, שלכתחילה אין למי שאינו נוהג לומר ברוך ה' לעולם וברכת יראו עינינו להיות ש"ץ במקום שאומרים פסוקים אלו, ורק בדיעבד יכול לאומרים כדי שלא לפרוש מהציבור, וז"ל:

"בנוגע לפסוקי ברוך ה' לעולם אמן ואמן וכו' וברכת יראו עינינו וכו' שבני חו"ל אומרים אותה בתפילת ערבית קודם תפלת י"ח, ובארץ ישראל המנהג שלא לאומרה כלל, ונשאלתי הרבה פעמים מבני ארץ ישראל שבאו לכאן על דעת לחזור לארץ ישראל אם יאמרו אותה ברכה במשך זמן שהותם בחו"ל כבני חו"ל, או ידלגו עליה כמנהג בני ארץ ישראל שלא לאומרה. השבתי שאם הוא מתפלל ביחידות או אפילו עם ציבור בני חו"ל לא יאמרנה עמהם, אלא ידלג עליה כמנהגו בארץ ישראל, ויזהר שלא להתפלל לפני התיבה כשליח ציבור במנין בני חוץ לארץ,

ואכן, כאשר מעיינים בדברי החיד"א במקורם, מבואר שההיתר לש"ץ לומר כמנהג המקום הוא רק בדיעבד אם הוא כבר ש"ץ, אך לכתחילה לא מצאנו שיהיה מותר למי שנוהג שלא לברך על ההלל בראש חודש להיות ש"ץ במקום שנוהגין לברך בראש חודש על ההלל. וז"ל השאלה שנשאל החיד"א:

"ש"ץ מעיר שאין מברכין בראש חדש ברכת ההלל, ויקר מקרהו כי בירך בעיר שמברכין, ואשתפוך חמימי וסער מתחולל. זה היה מעשה מתושבי ארץ ישראל שיצא לקרית חוצות ודעתו לחזור כי שם ביתו בארץ הצבי, ובארץ ישראל אין מברכין בראש חודש על ההלל, ובמקרה נעשה ש"ץ ביום ראש חודש ובירך על ההלל כמנהג העיר. ואחד חכם קצף שגיאה ער בו כי בירך לבטלה ולא הוציא הציבור ידי חובתו". ומבואר שהשאלה היתה בנידון דיעבד כאשר קרה מקרה "וסער מתחולל" לדעת מי צודק, זה שגער ומחה בו או הש"ץ שבירך.

וגם מדברי תשובתו שכתב החיד"א בתוך דבריו: "עתה שנעשה ש"ץ ביום ר"ח, יכול לברך ברכת ההלל בראש חדש ומוציא את הרבים ידי חובתם שנהגו במקומם לברך", משמע שגם החיד"א מודה שלכתחילה אין להיות ש"ץ במקום שאין נוהגים כמנהג הש"ץ, כדי שלא יצטרך לברך שלא כמנהגו.

ובספרו ברכי יוסף (סימן רלו אות ד) כתב החיד"א לבאר דברי

ואם איתרמי שנעשה ש"ן, יאמר גם ברכה
ההיא כדרך שבני חו"ל אומרים אותה".

[בתוך] דבריו מביא בצל החכמה מדברי
הברכי יוסף (או"ח סימן קיב סע'
ג) מתשובת הר"ש בן הרשב"ן בשם
המהר"ם מרוטנבורג "שאף שהוא בעצמו
לא היה אומר הפסוקים וברכת יראו עינינו,
מכל מקום אם היה חזן היה אומרן". ויש
להעיר, כי בשו"ת חיים שאל הנ"ל הביא
החיד"א עובדא זו מהמהר"ם מרוטנבורג

וכתב שאין ללמוד משם, דשאני בנידון
המהר"ם מרוטנבורג, שמנהג עירו היה כן
לומר אותם, ואף מנהג אבותיו בידיו לומר,
אלא שלעצמו החמיר שלא לומר, אבל גם
הוא סבר שמעיקר הדין ומצד עיקר ההלכה
יש לומר פסוקים אלו, ולכן כשהיה חזן
היה אומר כפי המנהג שנוהגים בעירו וכפי
שנהגו אבותיו. ואם כן שוב אין מכך ראייה
לנידון שדן שם [כפי שהובא לעיל] לענין
ש"ן בברכת הלל, וכן לענין אמירת הי"ח
פסוקים וברכת יראו עינינו].

פרק ג

**משא ומתן בדברי שו"ת בצל החכמה
להתיר לש"ץ בן א"י לומר ברכת יראו עינינו בחו"ל**

מדוע שלא נאמר כמו שרב אשי היה מוכן לקדש עבור בני מחוזא אפילו שהיה פטור מאותו קידוש, משום שלא היה נוהג בו, כך גם מי ששכח לספור ספירת העומר ואינו מחוייב בדבר שיוכל להוציא את האחרים ידי חובתם.

ועל זה תירץ החיד"א, דשאני בעובדא דרב אשי, שאם במחוזא היה המנהג לברך בבוקר קידוש הלילה, היה זה על פי חכמים דמחוזא, ולדעתם גם רב אשי מחוייב בדבר, ומשום כך היה אומרו ומוציאם ידי חובתם, וכן במקומות שמברכים על הלל דראש חודש לדעתם כולם חייבים לברך. משא"כ מי ששכח לספור, שבשאר הלילות אף שהציבור חייב הוא פטור, על כן אינו

בשו"ת בצל החכמה, בתוך דבריו להתיר לש"ץ בן א"י לומר ברכת יראו עינינו בחו"ל, הביא את ראיית החיד"א בשו"ת חיים שאל (ח"א סי' צט) מדברי הגמרא בפסחים בעובדא דרב אשי, שיכול ש"ץ להוציא את הציבור בברכת ההלל, ורצה לדון מכך לענין ברכת יראו עינינו שיוכל הש"ץ לאומרה גם אם אין מנהגו לאומרה, לפי מה שסיים שם החיד"א לתירץ מה שקשה מהסוגיא בפסחים על דברי הפרי חדש (סי' תפט), שמי ששכח לספור לילה אחד שדינו שאינו סופר עוד בברכה, אינו יכול להיות ש"ץ ולברך על ספירת העומר להוציא רבים ידי חובתם כיון שהוא אינו מחוייב בדבר, ולכאורה קשה על דבריו,

יכול להוציאם ידי חובתם, כי הוא נחשב כאינו בר חיובא ולכן אינו יכול להוציאם בספירת העומר.

ומעתה דן בצל החכמה האם ברכת יראו עינינו דומה לעובדא דרב אשי ולברכת ההלל, או שמא יש להשוותה למי שלא ספר יום אחד ספירת העומר. ומלשון הטור (או"ח סימן רלו) שכתב "ועתה שחזרו להתפלל ערבית בבית הכנסת לא נתבטל מנהג הראשון", שמאחר ובוטל המנהג בכמה מקומות, הופקע מהם המנהג, ואפילו אם רוצים לחזור ולנהוג לומר י"ח פסוקים וברכת יראו עינינו, שוב אינם רשאים. ואם כן לפי זה, ש"ץ שבמקומו לא נוהגים לברך יראו עינינו שהגיע למקום שנוהגים לברך, דומה למי ששכח לספור לילה אחד ספירת העומר, שפטור לגמרי ממצות הספירה ואינו יכול להוציא אחרים.

למעשה מסיק בצל החכמה שהתקנה הראשונה של אמירת י"ח פסוקים ויראו עינינו עומדת בתוקפה גם למי שלא נהג במנהג זה תקופה מסוימת, כגון שדר בארץ ישראל שאין אומרים שם יראו עינינו, מכל מקום אם בא לחו"ל על מנת להשתקע, חלה עליו התקנה הראשונה וחייב לאומרה כמנהג בני חו"ל "ולא אמרינן דלגבי ידידה כבר נתבטל מנהג זה ואסור שוב לאומרה משום ברכה לבטלה ומשום הפסק בין גאולה לתפילה, אלא אדרבה דינא הוא שהוא נגרר אחרי בני חו"ל ואומרה כמותם, ואפילו כשהוא מתפלל לבדו ביחיד בלי ציבור, דכל האומרה על

דעת תקנה הראשונה אומרה כי התקנה לא זזה ממקומה".

ומתוך כך הוא מכריע: "מעתה כן הדין גם בנידונינו בבן ארץ ישראל הבא לחו"ל על דעת לחזור, שהרי כך הוא דינו של מי שדעתו לחזור, בצנעא ינהג כמנהג מקומו ובפרהסיה לא ישנה ממנהג המקום שהלך לשם. ולכן כשמתפלל לעצמו אפילו בציבור בני חו"ל לא יאמרנו דהוי ליה צנעא. אבל כשהוא ש"ץ במנין בני חו"ל דהו"ל פרהסיא שפיר אומר ברכת יראו עינינו על דעת התקנה הראשונה ואין כאן ברכה לבטלה ולא הפסק בין גאולה לתפילה", ע"כ דברי בצל החכמה.

ובאמת, ההשוואה בין ברכת יראו עינינו למי שאינו נוהג לאומרה ובין ברכת ספירת העומר למי ששכח לספור ספירת העומר יום אחד, מבוארת לפי מה שהבאנו לעיל [פרק ב] שמנהג אמירת הפסוקים אינו מוזכר בגמרא ומקורו בתקנה מאוחרת יותר, ואכן חלק מרבתינו הראשונים לא קבלו תקנה זו. ומכיון שכך יש לומר שהמקומות שבהם לא נוהגים לומר ברוך ה' ויראו עינינו, פטורים מעצם התקנה, וכדעת הראשונים שלא קיבלו על עצמם מנהג זה. ולפי זה יוצא שחזן שאינו נוהג לומר ברכת יראו עינינו דומה למי ששכח לספור ספירת העומר שפטור לגמרי מחיוב הספירה ובודאי אינו יכול להוציא את המחוייב, וכן בנידון דידן, לא יהיה רשאי לומר ברכת יראו עינינו, וצ"ע.

ב.

בשו"ת בצל החכמה הביא הוכחה נוספת להכרעתו שבן ארץ ישראל שנעשה ש"ץ בחו"ל "יאמר גם ברכה ההיא כדרך שבני חו"ל אומרים אותה", וז"ל:

"וכן נראה להוכיח ממש"כ המג"א (סימן מו ס"ק ח) בשם הכנסת הגדולה (הגהותיו לטור) שביום כיפור כדי להשלים המאה ברכות יאמר ברכת מקדש שמך ברבים בשם ומלכות, וגם ברכת מודים דרבנן יאמר בשם ומלכות. הרי שאף שבמקומו של הכנסת הגדולה לא היו חותמין ברכות אלו בשם ומלכות, אפ"ה כיון שלדעת הסמ"ג המובא גם בב"י (סימן מו) מברכים המקדש שמך ברבים בשם ומלכות, ומודים דרבנן לדעת רוב הפוסקים חותמין לעולם בשם ומלכות, על כן חתם הכנה"ג נגד מנהגו בשם ומלכות כדי להשלים מאה ברכות, ולא חשש משום ברכה לבטלה, מפני שיש מקומות שחותמין בהם בכל יום. א"כ הוא הדין בנידון דידן" [בברכת יראו עינינו שיכול החזן לברך כדי שלא ישנה ממנהג המקום בפרהסיה].

וגם לפי מה שהמג"א (שם) חולק על הכנסת הגדולה וכתב, שאין להכניס עצמו בספק ברכה לבטלה בשביל להשלים מאה ברכות, מבאר בצל החכמה שני חילוקים:

א. דבריו של כנסת הגדולה הם כאשר כל יחיד אומר לעצמו את הברכה, ובזה

עוד יש להעיר על דברי בצל החכמה, שלכאורה חילוקו של החיד"א בין מה שכתב הפרי חדש לבין ברכת ההלל בראש חדש, לא שייך כלל לנידון בברכת יראו עינינו. כי הנידון של הפרי חדש במי ששכח לספור ספירת העומר הוא להוציא אחר בברכה, ובזה כתב הפרי חדש שמכיון שהשוכח פטור מהמצוה מכאן ואילך, אינו יכול להוציא אחר שחייב בה. ועל כך טען החיד"א שהנידון בברכת ההלל בראש חודש שונה, מאחר ולשיטתם של הנוהגים לברך, גם מי שאינו נוהג לברך אינו פטור, ולכן לדידם מי שאינו נוהג לברך יכול להוציא את הנוהג לברך, מאחר ואינו פטור [כבספירת העומר]. מה שאין כן בן ארץ ישראל שאינו מברך יראו עינינו הנמצא בחו"ל במקום שנוהגים לברך, הנידון אינו האם להוציא את הציבור בברכת יראו עינינו, שהרי למעשה היום כולם מברכים לעצמם, והש"ץ רק מסיים בקול את סיום הברכה והציבור עונה אמן, ואם כן למאי נפק"מ אם החזן שאינו נוהג לברך יראו עינינו הוא בגדר פטור או לא, הרי גם אם פטור, עיקר הנידון הוא לא לענין להוציא אחרים אלא לגבי השאלה האם רשאי לשנות בפרהסיה ממנהג המקום שנמצא בו כעת, וצ"ע.

[וגם בהלל, מה שדן החיד"א איננו באופן שהחזן אינו מוציא את הציבור בברכה אלא כל אחד מברך לעצמו והחזן מברך הראשון, אלא דבריו נסבו במפורש לענין להוציא אחרים ידי חובתם בברכת ההלל כפי שהיה נוהג מלפנים].

ברכה זו בגלל שסברו שמאחר שברכה זו לא הוזכרה בגמרא, לא קיבלו את התקנה. ואם כן הנוהגים בזמנינו שלא לומר ברכת עינינו, שנוהגים למעשה כאותם הראשונים שלא קבלו עליהם את התקנה, לא שייך לומר להם ש"התקנה לא זזה ממקומה", ובודאי שלשיטתם דומה דינם לדין ברכת מקדש שמו ברבים ומודים דרבנן שלא נזכרה בש"ס וגם אחר כך לא נתקנה, וצ"ע.

ג.

ראיה נוספת להכרעתו הביא בצל החכמה מהמבואר בשערי תשובה (או"ח סימן תצו סוף ס"ק ד) בבן חו"ל הנמצא בארץ ישראל ודעתו לחזור לחו"ל, העובר לפני התיבה ביו"ט שני של גליות - שבלחש יתפלל של יו"ט ובקול רם של חול. ומכך רצה ללמוד בצל החכמה, שגם בנידון דידן, יכול לומר לפני התיבה ברכת ברוך ה' לעולם [והוסיף שגם יש לדון לעניינינו מהמבואר בשערי תשובה שם שכהן בן ארץ ישראל יכול לישא כפיו במנין של ציבור בני חו"ל ביו"ט שני של גליות].

אך גם ראיה זו, לכאורה יש לדחות על פי המבואר בשו"ע או"ח (סימן רסח סעיף ב) "אם טעה והתחיל תפילת חול גומר אותה ברכה שנזכר בה שטעה ומתחיל של שבת, לא שנא נזכר בברכת אתה חונן לא שנא נזכר בברכה אחת מן שאר הברכות". והביא המשנה ברורה (שם ס"ק ב) שהטעם לדין שגומר את הברכה הוא: "משום דבדין הוא שהיה צריך להתפלל

נקט המג"א שאין להכניס עצמו בספק ברכה לבטלה בשביל להשלים מאה ברכות, אולם בברכת יראו עינינו "אומרה לפני התיבה עבור הציבור שנוהגים לאומרה", אולי יודה המג"א שיוכל לברך כדי להוציא אחרים ואין בזה משום חשש ברכה לבטלה.

ב. "ברכת המקדש שמו ברבים ומודים דרבנן לדעת הנוהגים שלא לאומרה בשם ומלכות בוודאי שלא נתקנה מעולם לאומרה בשם ומלכות שהרי לא נזכרה בש"ס בבלי כלל, וגם אח"כ לא נתקנה. משא"כ ברכת יראו עינינו דלכו"ע רבנן בתראי תיקנו לאומרה (עי' טור וב"י סימן רלו) וי"ל דתקנתם לא זזה ממקומה".

ובאמת יש להעיר על שני חילוקים אלו. על החילוק הראשון צ"ע, שכן כפי שכבר הזכרנו לעיל [אות א] בזמנינו כולם מברכים לעצמם את ברכת יראו עינינו, והש"ץ רק מסיים בקול את הברכה והציבור עונה אמן, ואינו אומרה עבור הציבור להוציאם ידי חובה. נמצא שבזמנינו דומה דין ברכת יראו עינינו לדברי כנסת הגדולה שכאשר כל יחיד אומר לעצמו את הברכה, ובמקרה כזה סובר המג"א שאין להכניס עצמו בספק ברכה לבטלה, וברור שלא יוכל לומר את ברכת יראו עינינו, שהרי זה ספק ברכה לבטלה.

ובמה שכתב בחילוקו השני שברכת יראו עינינו "לכו"ע רבנן בתראי תיקנו לאומרה וי"ל דתקנתם לא זזה ממקומה", צ"ע ממה שכבר נתבאר לעיל [אות א], שדעת כמה מרבתינו הראשונים לא לומר

שמונה עשרה בשבת כמו בחול ולהזכיר קדושת היום בעבודה כמו בראש חודש וחולו של מועד, ורק משום כבוד שבת לא אטרחהו רבנן ותקנו ברכה אחת אמצעית לשבת, ולכן בדיעבד שהתחיל הברכה גומרה, שהיא ראויה לו מן הדין".

ומעתה יתכן שזהו הביאור בהכרעת השערי תשובה שכן חו"ל העובר לפני התיבה בארץ ישראל יתפלל בקול רם שמונה עשרה של חול, משום שאף שלגבי כעת יו"ט, מכל מקום אין השמונה עשרה ברכות חשובות לגבי כבודות לבטלה, משום שבעצם גם ביו"ט היה צריך להתפלל כבחול, וכמו שנתבאר לעיל לגבי שבת. ואם כן נמצא שאין בן חו"ל מופקע מאמירת שמונה עשרה ביו"ט שלו, ולכן במקום צורך כזה שעומד כש"ץ במנין בני ארץ ישראל, יוכל לומר בקול רם שמונה עשרה של חול. אולם בברכת יראו עינינו, כמו שנתבאר, הנוהג שלא לאומרה, הרי הוא מופקע מחיוב הברכה כיון שסובר כהראשונים שלדידם לא נתקבלה התקנה כלל ועיקר, ומהיכי תיתי שנתיר לו לאומרה אפילו בפרהסיא.

עוד יש להעיר על הראיה מדברי השערי תשובה, כפי שכבר נתבאר לעיל שיש לחלק בין להוציא את האחר או ציבור, ובין ציבור שבו כל יחיד מברך ברכה לעצמו והש"ץ רק מסיים את הברכה בקול אך אינו מוציאם ידי חובה. ומעתה גם נידון השערי תשובה הוא בתפלת שמונה עשרה שאומר הש"ץ להוציא אחרים [כדבריו: "ובקול רם יאמר י"ח להוציא

את הציבור"], ובזה יתכן שהותר לו לברך כדי להוציא את הציבור, משא"כ ברכת יראו עינינו שאין ענינה כלל להוציא את הציבור, ושוב אין כל ראיה מנידון השערי תשובה שגם באופן שכזה יהא מותר לחזן בן ארץ ישראל לומר יראו עינינו כשהוא בחו"ל, שיש בזה חשש ברכה לבטלה והפסק בין גאולה לתפלה, ואינו כדי להוציא את הציבור.

ד.

לאחר סיום דברי תשובתו, הוסיף הבצל החכמה שורות אחדות:

"נ"ב, כעת הנני רואה בספר דרכי חיים ושלוש (אות של) כי כאשר חזר הגאון בעל מנחת אלעזר זצ"ל מארץ ישראל לחו"ל, בהיותם בספינה בלב ים התפלל שם בן ירושלים שהיה שם עמם בספינה תפילת ערבית לפני התיבה, ורצה לדלג על ברכת ברוך ה' כמנהג ירושלים, וגער בו בעל מנחת אלעזר על מה עשה ככה לשנות ממטבע שטבעו חכמים מנהג אבותינו בידינו. שלא לדלג ברכה זו".

אולם כתב בצל החכמה שאין ראיה מכך, כי יתכן שגערותו של המנחת אלעזר היתה על מה שמיד אחר שסיים אותו ש"ץ בן א"י "שומר עמו ישראל לעד" לא המתין לאפשר לציבור בני חו"ל לומר ברוך ה' לעולם, אלא מיד התחיל קדיש, ובזה מנע מהציבור בני חו"ל לומר את ברכת ברוך ה', ולכן גער בו הגאון בעל מנחת אלעזר, ואם כן אין ראיה ממעשה זה לנידונינו.

ובסוף שו"ת בצל החכמה, בחלק ה"השמטות", הוסיף ראייה אחרת לדבריו:

"כעת נלענ"ד בס"ד ראייה נוספת שבן א"י הנמצא בחו"ל על דעת לחזור ונעשה ש"ץ לתפילת ערבית דחול, שיאמר פסוקי ברוך ה' וברכת יראו עינינו עם הציבור. והוא ממש"כ המג"א (סימן יד ס"ק ה) בשם התוס' והרא"ש, בשואל מחבירו טלית שאינה מצוייצת והטיל בה ציצית דהמברך לא הפסיד, כמו נשים שמברכות על מצות עשה שהז"ג. ועוד שם בשו"ע (סעיף ד) שמותר ליטול טלית חברו ולברך עליו וכו' ע"כ. וכיון שכן נראה שבנידון דידן לא זו בלבד שהמברך לא הפסיד, אלא גם צריך לברך, דדוקא בטלית חברו אמרו המברך לא הפסיד כנזכר לעיל, לפי שהוא יחיד לעצמו ואם לא יברך לא הפסיד לאחרים. לא כן בנידון דידן, כיון שנעשה ש"ץ אם לא יברך יפסיד לציבור עניית אמן שאחר הברכה, לכן כיון שהדין שאם אמרה לא הפסיד ויכול לאומרה, שפיר צריך לאומרה כמבואר".

אך גם ראייה זו צ"ע, שכן בברכת הטלית אין בעיה של הפסק בין גאולה לתפלה, ולכן מובן מדוע רשאי הוא לברך. משא"כ בברכת יראו עינינו, שאם פטור מלומר את ברכת יראו עינינו - אסור לו לאומרה בגלל שמפסיק בין גאולה לתפלה.

ועוד צ"ע לפי המבואר במג"א (שם ס"ק ה וס"ק ז) שההיתר לברך בטלית הוא בדמיון ברכת הנשים על מצות עשה שהזמן גרמא. ובפרי מגדים שם (אשל אברהם אות ה) הוסיף לבאר שההיתר הוא משום שהבגד הוא בר חיוב לבעלים ולכן גם אחר יכול לברך עליו, וכ"כ גם הלבושי שרד שם. אם כן, יכול להיות שזהו דין מיוחד שעל מצוה אפשר לברך גם אם אינו מחויב בה. אבל מהיכתי תיתי לומר זאת גם בברכת יראו עינינו בה יש ספק ברכה לבטלה ואין כל מצוה לאומרה.

והאמת, שיש מקום לשאול מדוע לא הביא בצל החכמה ראייה מעצם ההלכה שנשים מברכות על מצות עשה שהזמן גרמא אע"פ שפטורות, לענין ברכת יראו עינינו. והתשובה לכך, שהיה פשוט לו שאין ראייה משם, משום שזה דין מיוחד במצות עשה שהז"ג שאע"פ שנשים פטורות - אם מקיימות המצוה יש בזה קיום מצוה ויכולות לברך. ואם כן, יש לומר כך גם בברכת הטלית, אע"פ שפטור ממנה, מכל מקום יש בה משום קיום מצוה ולכן יכול לברך עליה. אולם בברכת יראו עינינו אם פטור מהברכה - אסור לו לברך, דהוי ברכה לבטלה ועובר בלא תשא. ולכן לכאורה לא שייך להביא ראייה מברכה על ציצית של אחר, שעכ"פ קיום מצוה יש בזה, לנידון ברכת יראו עינינו, שאם פטור מהברכה אסור לו לברך.

פרק ד

ההבדל בין דין תפילה לדיני מצוות וברכות - והנפק"מ לגדר ברכת יראו עינינו וחיוב אמירתה

אלו הוא "כתפילה אריכתא", כן היא דעת רבנו יונה, וכדברי הרמ"א שכתב "ראיתי מדקדקים נהגו לעמוד כשאומרים השמונה עשרה פסוקים של ברוך ה' לעולם וכו' ומנהג יפה הוא", והטעים זאת: "כי נתקנו במקום תפילת שמונה עשרה, ועל כן ראוי לעמוד בהן כמו בתפילה". אולם הט"ז וסיעתו סוברים שפסוקים אלו אינם מהווים כעין תפלה, אלא המשך לברכות קריאת שמע ו"גאולה דערבית", והם כ"גאולה אריכתא", וכמבואר בדברי התוס' ותשובת הרא"ש, ולכן כתב הט"ז "שהאומרם במישוב שפיר דמי", כפי שנימק זאת במפורש: "ואין לומר דנחשב לתפילת ערבית אריכתא, וכעין שמצינו בהשכיבנו דהוי כגאולה אריכתא כדאיתא בגמרא. זה אינו, דהא אומרים קדיש קודם תפילת ערבית".

ומעתה נראה לתלות את הנידון, האם ש"ץ שאינו נוהג לברך ברכת יראו עינינו, שעובר לפני התיבה במקום שאומרים יכול לברך ברכה זו - בעיקר גדרם של פסוקים אלו, אם הוא מדין תפילה או מדין ברכות.

לדעת הפוסקים שסוברים שגדר אמירת הפסוקים וברכת יראו עינינו הוא

לאור כל המבואר לעיל, נראה בביאור חילוקי המנהגים האם לומר י"ח הפסוקים וברכת יראו עינינו, בהקדם ההבדל שמצאנו בין דין תפילה לבין דיני מצוות וברכות.

לעיל הזכרנו את דברי הגמרא במסכת ראש השנה שאדם מוציא את חבריו בברכה ובמצוות אע"פ שיצא, וזהו מדין ערבות. אולם בתפילה, החזון הוא שליח של הציבור, וכשמו "שליח ציבור" כן הוא, וכלשון המשנה בברכות (פרק ה משנה ה) "המתפלל וטעה סימן רע לו ואם שליח ציבור הוא סימן רע לשולחיו מפני ששלוחו של אדם כמותו".

ונראה שההבדל בין טעם ההלכה שיכול להוציא את חברו בתפילה שהוא מדיני שליחות, לבין מצוות וברכות שהוא מדין ערבות, משמעותו שדין ערבות תקיף וחזק יותר מדין שליחות, כי הגם ששלוחו של אדם כמותו, מכל מקום השליח אינו נכנס תחת המשלח להיות במקומו ממש, משא"כ ערב, מהותו שנכנס במקום הבעל חוב להיות משועבד לחוב כאילו הוא הבעל חוב.

והנה לעיל [פרק א] נתבארה מחלוקת הפוסקים האם גדרם של פסוקים

ב.

ראיה לכך שבתפילה אין מוציאים אחרים ידי חובה מדין ערבות אלא מדין שליחות, יש להביא מדברי הריטב"א במסכת ראש השנה (כט, א) שכתב: "פירוש כל ברכות המצוות אע"פ שיצא מוציא, שאע"פ שהמצוה מוטלת על כל אחד, הרי כל ישראל ערבין זה לזה וכולם כגוף אחד וכערב הפורע חוב חברו ובכלל זה גם ברכות דקריאת שמע ששליח ציבור מוציא ידי חובה מהן אפילו את הבקי ובלבד בציבור כדמוכח בפרק מי שמתו. אבל בקריאת שמע ותפילה אינו מוציא את הבקי, כדאמר טעמא בירושלמי בדין הוא שיהא כל אחד משנן בפיו ושיהא כל אחד מבקש רחמים על עצמו".

מפורש בדבריו שמוכן "ערבות" לענין ברכות הוא ש"כולם כגוף אחד", כלומר שהחובה של המצוה שישאל אחר חייב בה הרי היא כאילו הוא עצמו [זה שמוציא את חברו] חייב בה, וזהו מפני "שכל ישראל ערבין זה לזה וכולם כגוף אחד", בבחינת "ערב הפורע חוב חברו", שכל אחד חייב בחובת חברו. עם זאת, מבאר הריטב"א שבקריאת שמע ובתפילה לא נאמר דין ערבות שמי שיצא יכול להוציא את חברו מדין "אע"פ שיצא מוציא" שהוא מדיני ערבות, כפי שנאמר בשאר ברכת המצוות.

וכן מפורש בשו"ת התשב"ץ (חלק ג סימן עט) ההבדל בין דין התפילה לדין שאר הברכות, וז"ל:

כדין תפילה - הרי שזהו מדיני שליחות, ומאחר שבא להוציא אחרים מדין שליחות אין זה נחשב שהוא עצמו חייב בברכה [כמו שהיה אילו היה זה מגדר של ערבות]. ולכן למרות שהם בני חו"ל, ומחוייבים באמירת הפסוקים, אולם הוא בעצמו אינו מברך ברכה זו - כי אסור לו לברכה בגלל שברכה זו נחשבת לגביו כברכה לבטלה, ובנוסף לכך יש בזה הפסק בין גאולה לתפילה.

ולפי זה אין כל ראיה מסוגיית הגמרא בפסחים ממה שרב אשי היה מוכן לברך לבני מחוזה ברכת הקידוש שלא נהג לברכה, כי ברכת הקידוש היא ברכת המצוות ויש בה דין ערבות, ולכן יכול לקדש להם הגם שהחויב לא נבע ממנו אלא בא מחיובם של בני מחוזה - מכיון שכביכול חל על רב אשי מדין "כל ישראל ערבין זה בזה" חיובם של בני מחוזה.

ולעומת זאת, הפוסקים שהתירו לש"ץ בן ארץ ישראל לומר ברכת יראו עינינו אם הוא מתפלל במנין של בני חו"ל, נראה שסוברים בעיקר גדר אמירת פסוקים אלו שהוא מדין ברכות קריאת שמע ואם כן גם בברכת יראו עינינו יש דיני ערבות, ומאחר ובדין ערבות הערב בא ממש במקום בעל החוב, והמברך לאחר נחשב כאילו חייב כחיובו של המברך, לכן יכול הש"ץ לברך ברכת יראו עינינו כדי להוציא אחרים ידי חובתם אף שהוא אינו מחוייב בה מכיון שחיובו מדין ערב הוא מדין חיובו של הרוצה לצאת.

שחובתו של כל אחד ואחד מישראל היא חובה של כולם.

ובדברי החזון איש (או"ח הלכות ברכת המזון סימן כט) מצאנו תוספת ביאור בענין "אע"פ שיצא מוציא", דיני "שומע כעונה", וגדר "ערבות", וז"ל:

"הא דאמרינן שומע כעונה, אי פירושו שיצא במעשה השמיעה לחוד או שמתחס אליו גם הדיבור של המשמיע על ידי שמיעה, ויוצא ידי חובתו בשיתוף השמיעה והדיבור של חבריו. נראה מדבעינן טעמא להא דיצא מוציא משום דכל ישראל ערבין, והלכך אינו מוציא בברכת הנהנין כשיצא, דהיינו טעמא דשומע כמדבר אינו אלא כששומע ברכה ודיבור של מצוה, כגון השומע קריאת שמע מפי חבריו, שלולא מצות הקריאה הרי הוא רק קורא בתורה, וכשיוצא בה ידי חובת העשה של מצות קריאת שמע, נתווסף בקריאתה שם מצות קריאת מצוה. והלכך כשיצא כבר, והוא קורא להוציא חבריו, צריך לומר דעל ידי שחבירו יוצא בה ידי חובה יחול על קריאתו שם קריאת מצוה, וכיון שאין חבריו יוצא עד שתהא קריאת מצוה, ואיננה קריאת מצוה עד שתאמר שיוצא בה השומע ידי חובה.

נמצא שדין שומע כעונה שחדשה תורה הוא, המכין את השמיעה והדיבור הראויין לדין שומע כעונה, ואותה השמיעה ששמע אם לא היה דין שומע כעונה, אותה השמיעה באמת אינה ראויה לדין שומע כעונה ולא נאמרה עליה דין שומע כעונה.

"שאלת, המל ובירך על היין אם חייב לטעום כוס של ברכה או מותר להטעימו לאחר גדול או תינוק, או אם יוצא ידי חובתו במה שמטעימו לתינוק הנימול. תשובה, דע כי ברכת המצוות יכול להוציא אחרים אפילו שכבר יצא, ולזה מי ששמע קול שופר או קרא מגילה תוקע לאחרים וקורא מגילה לאחרים ומברך ויכול לומר אשר קדשנו במצותיו וציוונו, לפי שכל ישראל ערבים זה לזה. ולא הוציאנו מזה הכלל בירושלמי אלא תפילה שאין אחד מוציא את חבריו, אלא א"כ הוא שליח ציבור להוציא את שאינו בקי. והטעם בזה שכל אדם צריך להתפלל על עצמו ולא יתפללו אחרים עליו".

ולמעשה יש לדקדק את יסוד החילוק בלשונו של רש"י במסכת ראש השנה (כט, א) ד"ה אע"פ שיצא מוציא, שכתב: "שהרי כל ישראל ערבין זה לזה למצוות". ומפורש בדבריו ששורש ענין ה"ערבות" הוא במצוות, שכל ישראל ערבין זה לזה לקיום המצוות. ולכן, מצוה שישראל חייב בה היא חובתו של כל יהודי ויהודי, וכל הבא להוציאו נחשב לחייב באותה מצוה כאילו עדיין לא יצא בה ידי חובה אפילו אם כבר קיימה, וממילא יכול גם לברך עבור המחוייב בה [ומלבד זאת, אם הברכה עצמה היא ברכת המצוות, כגון קידוש, כמובן ששייך בזה "ערבות", דלא גרע החובה לברך ברכות מהחובה לקיים המצוות].

הרי לפנינו שדין "ערבות" פירושו שכל ישראל נחשבים כגוף אחד לענין זה

ולא נאמר דין זה אלא מכוח הערכות של אחד על חבריו והלכך מתאחדים השומע והמשמיע ומשתתף השמיעה והדיבור להיות מצוה שלימה, אבל לולא העריכות אין שיתוף ביניהם, והו"ל כשומע שמיעה שאינה של מצוה".

כאמור, לפי חילוק זה בין דין ברכות שהוא מגדר "ערבות" לדין תפילה שאינו מגדר "ערבות" אלא מדין "שליחות", מובן מדוע סבר רב אשי שמותר לו לקדש לבני מחוזה אף שלא נהג לברך - משום שהתחייב מדין ערכות בקיום מצות קידוש שבני מחוזה היו חייבים בו, וכדברי החזון איש, שגדר הערכות הוא "התאחדות השומע והמשמיע", וכביכול התאחד רב אשי עם בני מחוזה בחיובם כגוף אחד, ולכן הותר לו לברך ולקדש עבורם ולהוציאם מדין שומע כעונה מגדר "ערבות".

אלא, שכאמור, זהו דווקא בברכת המצוה ובמצוות, אולם בתפילה שהש"ץ מוציא את הציבור מדין "שליחות" ולא ערכות, אם הש"ץ אינו חייב בברכה יתכן שאם יברך עבור הקהל יש בזה משום ברכה לבטלה. ולפי זה בברכת יראו עינינו, לפוסקים הסוברים שגדרה "תפילה אריכתא" - בדין שליחות אין התאחדות גמורה בין השומע והמשמיע, שחיוב השומע הופך לחיוב של המשמיע כאילו המשמיע הוא זה שחייב גם במצוה. אלא שליחות פירושה שהמשלח שולח את השליח לעשות עבורו מצוה שהמשלח חייב בה, ואמנם אין זה

הופך לחובת השליח, אלא נשאר חובת המשלח. ולפי זה אם הש"ץ אינו חייב בברכת יראו עינינו, אף שהמשלחים, דהיינו הציבור, חייבים בה, מכל מקום, הש"ץ נשאר כמנהגו שאינו מברך ברכת יראו עינינו [וכמו שנתבאר, שסובר כהראשונים שנקטו שאין חיוב בתקנה זו] ונמצא שלגביו יש בזה משום ברכה לבטלה והפסק בין גאולה לתפילה, ויהיה אסור לו לומר ברכת יראו עינינו.

ג.

אלא שיש להקשות על המבואר לעיל, מדברים מפורשים - שגם גדר התפילה אינו רק דין שליחות אלא יש בו גם דין "ערבות":

דהנה בשו"ע או"ח (סימן סט סע' א) בדין "פורס על שמע" כתב: "אם יש בני אדם שהתפללו כל אחד בפני עצמו ביחיד ולא שמעו לא קדיש ולא קדושה, עומד אחד מהם ואומר קדיש וברכו וברכה ראשונה יוצר אור ולא יותר וזה נקרא פורס על שמע, לשון חתיכה פרוסה שאין אומרים אלא קצת ממנה".

ברם הרדב"ז (חלק ד סימן רמא) חולק על הכרעת השו"ע, וכתב: "עוד שאלת על הענין אם היו שם עשרה שכל אחד מהם התפלל ביחיד ולא שמעו קדיש וקדושה, אם יכולים לחזור ולהתפלל ולומר קדיש וקדושה וכו'. כיון דהתפללו כל אחד לעצמו, פרח מינייהו קדיש וקדושה, כדאמרינן גבי ברכת המזון, וכיון דפרח

בלחש וצריכים לש"ץ שיוציאם ידי חובה בחזרת הש"ץ בקול רם כתקנת חז"ל.

ומסיים הציץ אליעזר לדינא: "מכל האמור נלענ"ד להלכה, שאם ציבור מבקשים מאחד שכבר יצא ידי חובתו בתפילת לחש וקול רם שירד לפני התיבה לפניו להוציאם ידי חובתם בחזרת הש"ץ, ששפיר יכול לעשות זאת מכוח דין ערבות ואין לחוש בזה כלל משום ברכות לבטלה. והגם שהדבר נראה תמוה בעיני הרואים. ובוודאי שאם יש משהו שלא יצא ידי חובתו שיוכל להיות להם לשליח ציבור, שאזי מוטב שלא ירד זה, אבל באין אחר, או שאין פנאי לחפש אחר כזה, אזי יוכל שפיר מדינא לירד לפניו גם כזה שכבר יצא ידי חובתו דכל ישראל עריבים זה לזה, ולא שאני כאן מכל המצוות דקיימא לן אע"פ שיצא מוציא".

עוד מצאנו מפורש שגם בתפילה מוציא אחרים מדין ערבות, בדברי השו"ע (או"ח סימן קכד סע' ב): "ש"ץ שנכנס לבית הכנסת ומצא ציבור שהתפללו בלחש והוא צריך לעמוד לפני התיבה לאלתר, יורד לפני התיבה ומתפלל בקול רם לצבור, ואין צריך לחזור ולהתפלל בלחש". וכתב בביאור הלכה שם (ד"ה ש"ץ): "מסתמת הפוסקים משמע דזה הדין איירי גם בשחרית, ואע"ג דעל ידי זה לא יוכל לסמוך אח"כ גאולה לתפילה, אין לו לחוש לזה, דכל ישראל עריבים זה לזה ומוטל עליו להוציאם ידי חובתם בקדושה ולקיים תקנת חז"ל בחזרת הש"ץ. ואף שיש לדחוק ולומר

מינייהו, אע"ג שאחר כך נתחברו עשרה, אינם יכולים לחזור ולהתפלל בקדיש וקדושה דהא לא מחייבו תו". וסיים: "ואם עדיין הלכה זו רופפת בידך, פוק חזי מאי עמא דבר, שנהגו שאם כבר התפללו אין חוזרין ומתפללין כלל. ולא כתבתי זה לומר שהלכה רפויה היא בידך, כי אדרבה אני אומר שאם חזרו והתפללו הוו ברכות לבטלה". דברי הרדב"ז הובאו להלכה במג"א ובחיי אדם ובמשנה ברורה (ס"ק א), וכן כתב החתם סופר בתשובה (חלק או"ח סימן יז) דכן עמא דבר כהרדב"ז.

אמנם כל זה נכון רק אם אין בציבור אף אחד שעדיין לא התפלל, אבל אם יש ביניהם מי שלא התפלל, כתב הרדב"ז: "דבשלמא היכא דאיכא מי שלא התפלל הוא מתפלל והאחרים עונים אמן, דסוף סוף איכא בהדיה מי שעדיין לא יצא ידי תפלה, וקיימא לן בכל המצוות אעפ"י שיצא מוציא, וטעמא משום ישראל עריבים זה לזה". הרי לנו מפורש בדבריו, שגם בתפילה שאחד מוציא את חברו ידי חובה, זהו מדין "אע"פ שיצא מוציא" שגדרו "דין ערבות".

ועל פי דברי הרדב"ז פסק הציץ אליעזר (חלק טז סימן יד) לענין מי שכבר התפלל תפלת י"ח אם יכול לחזור ולהיות שליח ציבור למי שצריכים לצאת ידי חובה, שאם לפי הרדב"ז אפילו כאשר רק אחד לא התפלל מותר למי שכבר התפלל לפרוס על שמע עבדו - כל שכן שיכול לחזור ולהתפלל עבור ציבור שלם שהתפללו יחד

דלענין שחרית איירי זה הדין, באופן שהש"ץ התפלל כבר עם הציבור עד שמונה עשרה ויצא בינתיים, ועד שבא כילו הציבור הם את תפילתם, אבל אם כן היה להם לפוסקים לפרש".

הרי לנו גם בדברי השו"ע לפי הביאור הלכה, שדין ערבות נאמר גם בתפילה כמו בשאר המצוות, ועד כדי כך שמדין הערבות נדחית חובת הסמיכה גאולה לתפילה של הש"ץ בגלל חיוב של הציבור לשמוע חזרת הש"ץ [ויתכן שכך הדין בגלל שחובת חזרת הש"ץ שמוטלת על הש"ץ מדין ערבות היא מצוה דרבים, ואילו חובת סמיכה גאולה של הש"ץ היא מצוה דיחיד, ודוחה מצוה דרבים של הציבור את מצות היחיד של הש"ץ].

ומעתה גם לענין להוציא את הרבים ידי חובת אמירת ברוך ה' לעולם וברכת יראו עינינו - שוב נוכל לומר שגם אם גדר אמירת הפסוקים והברכה הוא גדר של תפילה שפיר שייך גם בתפילה גדר דין ערבות, ובנידון דידן, ש"ץ בן ארץ ישראל שאינו נוהג לומר פסוקים אלו שעובר לפני התיבה בחו"ל, הגם שאינו חייב בברכה ודאי שיכול לברך עבור הציבור ולהוציאם ידי חובה מדין ערבות. וכמבואר לעיל שמדין ערבות, אין בזה כל בעיה של ברכה לבטלה והפסק בין גאולה לתפילה.

ד.

וביאור הדברים נראה בהקדם ברור שורש דין "ערבות".

מקור דין "ערבות" מובא בגמרא (שבועות לט, א) מהפסוק "וכשלו איש באחיו" (ויקרא כו, לז) - ודרשו חז"ל: "בעוון אחיו, מלמד שכל ישראל ערבין זה בזה".

ובדברי רבינו בחיי על הפסוק (דברים כט, ט) "כל איש ישראל", כתב: "דקדקו רבותינו ז"ל (תנחומא נצבים פרשה ב) מכאן שכל ישראל נתפסין בעון איש אחד, וראיה לזה עכן שמעל בחרם ואמר הקב"ה ליהושע (יהושע ז, יא) חטא ישראל, וכל ישראל נתפסו בעונו, וזהו לשון כל איש ישראל כלומר כל ישראל נתפסים בעון איש אחד, וזהו שכתוב וכשלו איש באחיו, ודרשו רז"ל בעוון אחיו, ללמדך שכל ישראל ערבין זה בזה. ואם פורענות מצינו שהרבים נתפסים בעון היחיד, כל שכן שהרבים נושעים בזכות היחיד, וכן אמר אליפז לאיוב (איוב כב, ל) ימלט אי נקי, כלומר נקי אחד ימלט כל האי, ואם האמת אתך שאתה נקי וצדיק ונמלט כל העיר בבור כפיך, וכן דרשו רז"ל (יומא ל"ח, ע"ב) בשביל צדיק אחד העולם עומד, שנאמר (משלי י, כה) וצדיק יסוד עולם, שהרי מדה טובה מרובה על מדת פורענות". ומבואר בדבריו, שדין "ערבות" במצוות נלמד ב"כל שכן" מדין פורענות בעבירות.

ואף שלכאורה קשה, כיצד שייך ללמוד את דין ערבות במצוות מהדין של ערבות בעברות - שעיקרה בא בגלל חסרון המחאה, וכמו שנאמר בגמרא שם: "התם בשיש בידם למחות ולא מיחו", אבל בשאין

הלווה להיות כמוהו ממש. וזה הענין במצוות "שכל ישראל ערבים זה לזה", שכל אחד מתחייב בחיוב של השני ונכנס במקומו, וכדברי החזון איש שהבאנו לעיל ש"מתאחדים השומע והמשמיע ומשתתף השמיעה והדיבור להיות מצוה שלימה" - והכל מכח דין ערבות.

ולפי זה מיושבים הדברים, ואף שאמת הדבר שגם בתפילה נאמר דין "ערבות", אולם לפי המבואר שבדין ערבות יש שתי דרגות, יתכן לומר שאין כל הכרח שנאמר בתפילה דין ערבות החמור שנחשב המוציא כאילו נכנס ועומד במקומו של היוצא ממש, אלא אפשר שהוא בגדר הערבות הנמוך הדומה לשליחות, וכשם שערב סתם פועל לטובת הלווה במקום שהלווה אינו מסוגל לפרוע, כך הש"ץ הוא "שליח" ציבור הפועל בשליחות הציבור כערב סתם הפועל לטובת הלווה.

אולם בברכות ובמצוות, בהם מצאנו את הכלל "אע"פ שיצא מוציא", יש לומר שהדרגה של הערבות היא כבחינת ערב קבלן, והמוציא עומד ממש במקומו של היוצא - ומבוארת שיטת הפוסקים שגם ש"ץ שאינו נוהג לומר פסוקי ברוך ה' לעולם וברכת יראו עינינו, יכול לברך ברכה זו כשעובר לפני התיבה במקום שבו נוהגים לברך, ומוציא את הקהל מדין ערבות, כי הש"ץ נכנס ועומד במקומו של כל אחד ואחד מהמתפללים.

בידם למחות אין נחשבת העבירה לעבירה שלו ואין נענש עליה. והיינו שהערבות היא במה שהיה צריך למחות ולהזהיר את חברו, ומשלא עשה כן, יש עליו תביעה. אולם במצוה ענין הערבות הוא, שמעשה המצוה שעשה ראובן נחשב כאילו נעשה על ידי שמעון שהמצוה נעשתה עבורו - וצ"ע מניין לנו שיש בזה דין "ערבות".

וביאור הדברים נראה על פי פירוש הגר"א ז"ל על הפסוק (משלי ו, א) "בני אם ערכת לרעך", שכתב: "שיש שני מיני ערבויות: א' ערב סתם שאם לא ישלם הלווה ישלם הוא, והב' הוא הנקרא שלוף דוץ, והוא ערב קבלן, וזהו [פירוש הפסוק] אם ערכת לרעך הוא ערב סתם, [אבל המשך הפסוק] אם תקעת לזר כפיך, הוא ערב קבלן שנכנס בכף ממש".

ומעתה נראה, שיש חילוק בין ערב סתם לבין ערב קבלן שנכנס במקום חבירו. סתם ערבות היא "ערבות" שמצאנו בתוכחות ובעברות שהיא הדרגה הנמוכה בערבות, ונכנסים לגדר "ערבות" זה רק אם אין מוחים בעובר העבירה. וככל שאינו מוחה, הרי הוא ערב ומתחייב בעונו של חברו שלא מוחה בפניו, וכפי שנלמד מהפסוק "וכשלו איש באחיו".

לעומת זאת, במצוות גדר הערבות הוא בדרגה הגבוהה - ערב קבלן, שהערב כאילו נכנס ועומד במקומו של

סימן יא

קידוש במקום סעודה

פסחים סימן ה) מפרש כפי הטעם הראשון בתוך דברי שמואל עצמו, וז"ל: "דאמר שמואל אין קידוש אלא במקום סעודה, דכתיב וקראת לשבת עונג, במקום עונג, שם תהא קריאה".

ויש להבחין בשינוי שבין הפירוש הראשון ברשב"ם ופירוש הר"ן לבין דברי הרא"ש, כי ברשב"ם ובר"ן כתוב "קרייה דקידוש שם תהא עונג", ומבואר שהעיקר הוא הקידוש, שבאותו מקום בו נאמר הקידוש, צריך שיהיה גם עונג, הסעודה. ואילו ברא"ש סדר הדברים הפוך: במקום עונג, שם תהא קריאה. והיינו שבאותו מקום בו נאכלת הסעודה, בו צריך גם להיאמר הקידוש. ולהלן יבוארו הדברים.

והנה בפשטות יש לתלות את יסוד החילוק בין שני הטעמים בחקירה בעיקר דין "קידוש במקום סעודה", האם הוא דין בקידוש או דין בסעודה, ונבאר הדברים:

מצד אחד אפשר להבין שענין "קידוש במקום סעודה" הוא דין בקידוש, ש"קרייה דקידוש שם תהא עונג" כלשונו של הרשב"ם בלשון הראשון, וכדברי רב אחא המובא בר"ן, כלומר יש ענין שבמקום

בגמרא (פסחים ק, ב) איתא: "אותם בני אדם שקידשו בבית הכנסת, אמר רב ידי יין לא יצאו ידי קידוש יצאו. ושמואל אמר אף ידי קידוש לא יצאו". וברשב"ם: "אף ידי קידוש לא יצאו, כדפרשין טעמיה לקמיה אין קידוש אלא במקום סעודה דכתיב (ישעיה נח, יג) "וקראת לשבת עונג", במקום שאתה קורא לשבת, כלומר קרייה דקידוש, שם תהא עונג, ומדרש הוא. אי נמי סברא היא, מדאיבע קידוש על היין כדתניא לקמן (קו, א) זוכרהו על היין, מסתמא על היין שבשעת סעודה הוקבע דחשיב", עכ"ל.

ומבואר בדבריו שני טעמים לדין שצריך קידוש במקום סעודה: הטעם הראשון, מהכתוב "וקראת לשבת עונג" נלמד שבמקום שקורא לשבת, כלומר במקום שהמקדש עושה קידוש, שם צריך להיות העונג, כלומר הסעודה. ודין זה "ומדרש הוא". והטעם השני הוא, שסברא הוא, מדאיבע קידוש על היין, מסתמא על היין שבתוך סעודה נקבע, כי יין זה חשוב.

ובדברי הר"ן בפסחים (דף יט, ב בדפי הרי"ף) הביא בשם רב אחא כפי הטעם הראשון. ואילו הרא"ש (פרק ערבי

הקידוש יהיה העונג, הסעודה, וזהו דין בקידוש ולא דין בסעודה.

אך מצד שני אפשר ללמוד שדין "קידוש במקום סעודה" הוא דין בסעודה, כלומר התורה מצווה (שמות כ, ח) "זכור את יום השבת לקדשו", ודרשו חז"ל (פסחים קו, א) "זוכרהו על היין". ופירשו התוס' (שם ד"ה זוכרהו) "זוכרהו על היין, דזכירה כתיב על היין, זכרו כיין לבנון (הושע יד, ח)". והיינו שזכירה על היין היא זכירה חשובה יותר מאשר סתם זכירה, ואם כן, קידוש השבת צריך שיהיה על היין. מלבד זאת אומרים חז"ל שסעודת שבת אינה סעודה כסעודה רגילה באמצע השבוע, אלא היא דבר מיוחד הקשור לקדושת השבת, ולכן "במקום עונג שם תהא קריאה" כלשון הרא"ש הנ"ל, ואם כן מבואר, דענין "קידוש במקום סעודה", אינו דין בקידוש, אלא הוא דין בסעודה, שסעודת שבת צריכה להיות יחד עם הקידוש.

והטעם השני שהביא הרשב"ם, "סברא היא מדאיקבע קידוש על היין מסתמא על היין שבתוך סעודה הוקבע", גם נראה לכאורה שנוטה לדרך זו, שהוא דין בסעודה ולא בקידוש, שהרי הוא מדגיש את נושא היין שבתוך הסעודה.

ב.

יש כמה נפק"מ בין שני צדדי החקירה. **בשו"ע** (או"ח סימן רעג סע' ה) "כתבו הגאונים הא דאין קידוש אלא

במקום סעודה אפילו אכל דבר מועט (היינו כזית, באר היטב סק"ה) או שתה כוס של יין שחייב עליו ברכה יצא ידי קידוש במקום סעודה וגומר סעודתו במקום אחר, ודוקא אכל לחם או שתה יין, אבל אכל פירות לא". ובמג"א (ס"ק יא) הביא: "ובשלטי הגבורים כתב דאף בפירות דיו, דכל סעודת שבת נחשבת קבע" ובלבושי שרד מוסיף: "כדחזינן לענין מעשר דסעודת שבת חשיבא, שאכילת עראי דשבת נחשבת קבע". ומסיים המג"א: "ודעת הטור והשו"ע עיקר, מ"מ נ"ל דבאוכל מיני תרגימא מה' מינים יצא דהא עכ"פ חשיבי טפי לסעודת שבת מיין".

והנה שיטת הגר"א בספר מעשה רב (אות קכב) שאין לקדש (גם קידוש בש"ק ביום) אלא במקום סעודה גמורה של פת, ולא מהני לא יין [אפילו רביעית נוספת על הכוס של הקידוש, עי' בבאר היטב שם סק"ו שהביא בשם פוסקים שכוונת הגאונים היא ששותה רביעית נוספת על הכוס של הקידוש] ובוודאי לא במיני תרגימא או פירות.

הרי לפנינו מחלוקת הפוסקים האם צריך בקידוש במקום סעודה פת ממש או די גם במיני מזונות ואולי אפילו פירות. ונראה שיסוד המחלוקת הוא בחקירה הנ"ל האם ההלכה של "קידוש במקום סעודה" היא דין בקידוש או דין בסעודה. אם זהו דין בקידוש, אם כן אין צריך פת ממש כמו בסעודה, אלא די בדבר שנחשב קביעות אכילה וסעודה, כמו במיני דגן מזונות

ג.

בספר הר צבי (או"ח ח"א סימן קסג) דין אם קידש ואכל ואחר כך הקיא נחשב כקידוש במקום סעודה. וכתב שם שמאחר ודין קידוש במקום סעודה נלמד מהכתוב "וקראת לשבת עונג", ובשו"ת כתב סופר (או"ח סימן צו) כתב שאם אכל חצי כזית והקיא וחזר ואכל אין יוצא בזה ידי חובת סעודת שבת, מפני שאין זה נחשב עונג, אם כן גם בנידון דידן אין זה בגדר עונג, ולא נחשב במקום סעודה שהוא דין עונג.

אך לאחר מכן הוכיח הגרצ"פ שעיקר דין קידוש במקום סעודה הוא שיהיה שבע בשעת הקידוש. ויש ללמוד כן מדברי המחבר (שו"ע או"ח סימן רעא ס' ו) "אם גמר סעודתו וקידש היום קודם שברך ברכת המזון, מברך ברהמ"ז על כוס ראשון ואחר כך אומר קידוש היום על כוס שני" וכו', וכתב שם הרמ"א: "ויש מחלוקת אם צריך לאכול מעט אחר הקידוש כדי שיהא הקידוש במקום סעודה", דהיינו שיש אומרים שמכיון שאכל מתחילה הוי קידוש במקום סעודה ושוב אינו צריך לאכול אף שהסעודה היתה של חול. נמצא שדעת היש אומרים היא שעיקר דין קידוש במקום סעודה הוא שיהיה שבע בשעת הקידוש, ולכן כאשר הוא שבע בשעת הקידוש, נחשב הקידוש במקום עונג אף שהאכילה היתה בחול. ואם כן טען הגרצ"פ שיש ללמוד

[ואולי גם בפירות]. אבל אם הוא דין בסעודת שבת, שסעודת שבת צריכה להיות יחד עם הקידוש, שפיר יש לומר שצריך פת כיון שבסעודת שבת צריך פת ולא מועיל מיני תרגימא ופירות.

ומצאתי את יסוד הדברים מבואר בשו"ת עין יצחק (ח"א או"ח סימן יב) שנשאל במעשה שהיה בברית מילה שהיה בבית הכנסת ביום טוב שני, ובירך המוהל ברכת כוס של ברכת המילה על שכר, והורה הרב שישתה המוהל עוד כוס של שכר ויהיה יוצא ידי חובת קידוש במקום סעודה, וחלקו עליו לומדי עירו על פי המבואר במג"א שאינו יוצא בפירות משום קידוש במקום סעודה רק במיני תרגימא דחשיבי טפי עכ"פ לסעודת שבת יותר מדין.

ובדברי תשובתו דן רבי יצחק אלחנן בשאלה זו, האם כאשר שותים כוס של שכר אחרי קידוש על היין, נחשבת שתיית השכר במקום סעודה שיחשב הקידוש במקום סעודה, והביא את דברי השלטי הגבורים שהביא המג"א, ותלה את נידון השאלה בשני הטעמים שהביא הרשב"ם ביסוד דין קידוש במקום סעודה: אם הטעם הוא בגלל "וקראת לשבת עונג", אם כן גם בשתיית שכר יש ענין של עונג, אך אם הסיבה היא "מדאיכבע קידוש על היין מסתמא על היין שבשעת סעודה הוקבע דחשיב", צריך דוקא סעודה גמורה שיוצאים בה משום סעודות שבת.

דין בקידוש, הרי שגם כאשר לא אוכל, מכל מקום מוטל עליו חיוב לקדש. אך אם הוא דין בסעודה, אם אינו אוכל סעודה, אין עליו כל חיוב לקדש.

וכעין זה מצינו מחלוקת בפוסקים בדין מי שאסור באכילה ושתייה כל השבת, אם מחויב בקידוש היום, ומצאתי בזה ג' דעות אצל פוסקי זמננו:

בשו"ת מנחת יצחק (ח"ח סימן ל אות ה) כתב בנידון "חולה שאינו יכול לאכול ולשתות כלום וניזון שלא על ידי הפה, אם חייב בקידוש", על פי דברי ספר הבתים שהביא החיד"א הנ"ל, שאין צריך לקדש כי היכן שאין סעודה אין צריך לקדש, והוסיף שזהו כמו ביום כיפור שחל בשבת שאין דין לקדש (באמירה) בגלל שאין סעודה.

בספר תשובות והנהגות (ח"ב סימן קס) נשאל מאשה יולדת שניתחו אותה והרופאים ציוו לה שלא תאכל ולא תשתה עד אחרי שבת וניזונית על ידי אינפוזיה, מה דינה לענין קידוש. ופסק שתכוון לצאת ידי קידוש במה שתאמר "זכור את יום השבת לקדשו זכר ליציאת מצרים", ויוצאת בכך ידי חיובה מהתורה.

בשו"ת ציץ אליעזר (חלק י"ב סימן כ"ד) נשאל בענין "מי שאסור באכילה ושתייה אם חייב בקידוש היום", ודעתו שחייב לקדש בלא כוס כדי לצאת ידי חובת קידוש מהתורה, שהוא גם בלא כוס. או שאחר יוציאו ידי חובתו, וסיים: "וטוב

מכך גם לאידך גיסא, שרק כאשר הוא שבע בשעת הקידוש נחשב הקידוש במקום עונג, אולם אם הקיא לאחר הקידוש אין זה נקרא קידוש במקום עונג ואין זה קידוש במקום סעודה.

והנה לכאורה יש לתלות שאלה זו בשני הצדדים דלעיל, והכרעת הגרצ"פ שרק כאשר שבע נחשב הקידוש במקום עונג היא רק אם נאמר שקידוש במקום סעודה הוא דין בסעודה, שבמקום העונג צריכים לעשות קידוש, אז יש לומר שאם הקיא אין זה נחשב שהיתה אצלו סעודת שבת מתוך עונג, וממילא גם אין קידוש במקום סעודה. אולם אם ננקוט שקידוש במקום סעודה הוא דין בקידוש, שהעונג יהיה במקום הקידוש, כיון שסוף סוף אכל במקום הקידוש, יצא ידי חובת דין קידוש במקום סעודה.

ד.

כתב רבינו החיד"א בספרו ברכי יוסף (או"ח סימן ערב ס"ק א) בשו"ר ברכה: "וראיתי בספר הבתים שכתב וז"ל יש מן הגדולים שכתב מי שאין בדעתו לאכול בלילי שבת מקדש על היין, ואע"פ שאין שם סעודה, שאין מבטלין הקידוש מפני הסעודה, ויש מי שכתב שאין מקדש אלא א"כ יטעום כזית, וזה נראה עיקר עכ"ל".

ובפשטות, ביאור שיטות אלו נראה שנחלקו בשני הצדדים דלעיל: אם "קידוש במקום סעודה" הוא

אפילו שהמוציא אותו יברך רק ברכת הגפן, והחולה עצמו יאמר הקידוש, עכ"ד.

לפי המבואר לעיל, יש לומר שגם ספק זה להלכה תלוי בצדדי החקירה: אם קידוש במקום סעודה הוא דין בסעודת שבת, הרי שההלכה כמש"כ המנחת יצחק והתשובות והנהגות, שאין עליו חיוב קידוש, כיון שאם אין סעודה אין גם חיוב קידוש. אבל אם הוא דין בקידוש, מובן יותר פסק הציץ אליעזר, שגם אם לא יוצא ידי קידוש במקום סעודה, שהוא פרט בדיני קידוש, אך עצם חיוב קידוש מוטל עליו גם באופן זה.

ה.

כתב הרי"ף (פסחים כ, ב בדפי הרי"ף) וז"ל: דהיכא דגמור סעודתייהו מקמי דקדיש יומא, ואדמשו ידיהו קדיש יומא, מקדמינן ומברכינן ברכת המזון על כוס ראשון, ואחר כך אומר קידוש היום על כוס שני. וכתב על זה הר"ן שם: "ואע"פ שאינו אוכל כלל לאחר קידוש היום, כיון שגמרו שם סעודתם, מקום סעודה מיקרי".

ולכאורה דברי הרי"ף צ"ע, היאך יכול קידוש זה להחשב "קידוש במקום סעודה" על סמך הסעודה שאכלו לפני כניסת השבת, כן הקשה הרא"ש (פסחים שם סימן ז) על הרי"ף וכתב: "ותמיה לי לדברי רב אלפס, דע"כ צריך לאכול מיד אחר הקידוש אליבא דשמואל דאמר אין קידוש אלא במקום סעודה, דסעודה שאכל אינה מועלת להחשיב קידוש

במקום סעודה". [ועי' לעיל אות ג במה שהבאנו מדברי הר צבי שטעם שיטה זאת הוא שדין קידוש במקום סעודה היינו שצריך שיהיה שבע בשעת הקידוש, ולכן כאשר הוא שבע בשעת הקידוש, נחשב הקידוש במקום עונג אף שהאכילה היתה בחול].

אכן, לפי הצדדים ביסוד דין קידוש במקום סעודה יש לבאר הדברים, שאם זהו דין בסעודה, אתי שפיר טענת הרא"ש שמכיון שהסעודה לא היתה סעודת שבת, אין היא יכולה להיחשב חלק מן הקידוש. אך אם קידוש במקום סעודה הוא דין בקידוש, נוכל לומר שמכיון שכאשר חלה השבת עשה קידוש, ולפני הקידוש עשה סעודה, אפשר לחבר את שני הדברים זה לזה, ונחשב שהיה הקידוש במקום סעודה [כי להחשיב את הסעודה במקום הקידוש אי אפשר, שהרי הסעודה נאכלת בלא קשר לקידוש שנאמר רק לאחריה].

ו.

בספר תשובות והנהגות (ח"ב סימן קס) הביא שהגר"מ פיינשטיין קידש בפסח בבית הכנסת ולא אכל מזונות אלא רק פירות, ואחר כך כשבא לביתו, קידש שוב לפני הסעודה. וכעין זה הביא בשו"ת בצל החכמה (סימן ב) מהגה"צ מגיטרא אשר "לפעמים בשבת דריגלא לא רצה לאכול בבוקר אחר התפילה, רק לשתות מעט חמין, אז שמע קידוש מאחד מן המסובין, ועל סמך זה שתה חמין, ואחר הדרשה קודם הסעודה, קידש עוד הפעם".

מנייטרא, הרי הקידוש נועד רק לגרום שיהיה מותר לאכול אחריו, ולכן יכל לשתות מעט חמין ורק שלפני אכילת הסעודה היה צריך לקדש שוב. וכן לדעת הגר"א, צריך לקדש שוב סמוך לאכילת הפת.

אולם נראה שכל זה נוחא רק אם נאמר שקידוש במקום סעודה הוא דין בסעודה, ולכן צריך דוקא שיהיה הקידוש סמוך לסעודת הפת. אבל אם זהו דין בקידוש, הרי שאם כבר עשה קידוש כתיקונו לכאורה אין צריך לקדש שוב.

ז.

כתב השו"ע (סימן רעג סע' ה): "כתבו הגאונים הא דאין קידוש אלא במקום סעודה, אפילו אכל דבר מועט או שתה כוס יין שחייב עליו ברכה, יצא ידי קידוש במקום סעודה וגומר סעודתו במקום אחר". וכתב המג"א (ס"ק ט) וז"ל: "כתב לגבי מי שקידש על היין ולאחר מכן שתה כוס של יין נוספת, שכדי שיהיה הקידוש במקום הסעודה, יצא ידי חובת קידוש, וגומר סעודתו במקום אחר. וכתב המג"א: "ונ"ל דאין צריך לברך על הכוס קודם סעודה האחרת, מידי דהוי אסעודה שלישית". וביאר בלבושי שרד כוונתו, שהיה ס"ד למג"א שאף שיצא ידי קידוש, מ"מ כיון שאוכל במקום אחר יברך על כוס קודם האכילה כדרך שמקדשין בשחרית. קמ"ל דאין צריך, כמבואר בסימן רצ"א ס"ד לענין סעודה שלישית שאין צריך כוס, ובטור שם

גם בשם הגרי"ד סולוביצ'יק מובא (בית יצחק כרך כב עמ' רו) שעל פי דעת הגר"א הסובר [המובא לעיל אות ב] שקידוש במקום סעודה הוא במקום אכילת פת ממש ולא סגי בה' מיני דגן ובודאי לא בפירות "אם עשו קידוש בש"ק ביום ואכלו מזונות וכד', הרי לפני הסעודה ממש, צריך שוב לקדש על היין, שיהיה סמוך לאכילת הפת של הסעודה, שרק באופן זה נחשב לקידוש במקום סעודה".

ונראה שדינים אלו מבוארים אם ננקוט שהקידוש הוא "מתיר" את האכילה, כלומר, אם אדם יעשה קידוש על דעת שלא לאכול סעודה אלא רק לשתות או לאכול פירות, אם הקידוש פירושו "מתיר" את האכילה והשתיה, הרי שיוכל לשתות כרצונו אף שלא היה זה במקום סעודה, ורק אחר כך כאשר ירצה לסעוד יצטרך לעשות עוד פעם קידוש כדי שיהיה קידוש במקום סעודה. ובאמת לא יעבור על איסור שלא עשה קידוש במקום סעודה מכיון שכל כוונתו היתה רק לשתות או לאכול פירות ולא לסעוד סעודה, וכל הדין קידוש במקום סעודה הוא רק כאשר רוצה לסעוד שאז כדי לעשות שיהיה קידוש במקום סעודה זהו רק על ידי סמיכות הקידוש לסעודה שאחריו.

וזהו הטעם להנהגת הגאון רבי משה פיינשטיין כיון שבפסח בבית הכנסת לא נאמר הקידוש סמוך לסעודה, וכן בעובדא שהביא "בצל החכמה" מהגה"צ

כתב הטעם דכמו בלילה אין צריך יין אלא פעם אחת, כך ביום, עכת"ד.

ובפשטות גם ענין זה תלוי בשני הצדדים דלעיל: בתחילה סבר המג"א שקידוש במקום סעודה הוא דין בסעודה, ולכן הוה סלקא דעתיה שאפילו אם כבר שתה רביעית יין אחרי הקידוש, בכל אופן יצטרך לפני הסעודה לשתות עוד כוס לקידוש, כי סוף סוף הסעודה היתה בלא קידוש. אך במסקנה סבר שזהו דין בקידוש, וכיון שהקידוש היה על רביעית יין נוספת לרביעית שעליה קידש, שוב אין צריך לקדש על יין לפני הסעודה.

ומכאן מובן מנהג העולם שעושים קידוש בבית הכנסת ואוכלים מיני מזונות, וכאשר מגיעים הביתה אוכלים את סעודת השבת מבלי שעושים מקודם לכן קידוש. ולכאורה עצם העובדה שבאים הביתה ואוכלים סעודה עיקרית, מהווה הוכחה שהאכילה הקודמת בשעת הקידוש איננה נחשבת כסעודה ממש, ועם כל זה, אין צורך לעשות קידוש נוסף. ואם כן הנוהגים כן נראה שסוברים שקידוש במקום סעודה הוא דין בקידוש ולכן מכיון שלגבי הקידוש זה נחשב כסעודה אין צריך לקדש פעם נוספת. ורק אם הקידוש במקום סעודה הוא דין בסעודה צריך שיהיה הקידוש סמוך לסעודת הפת.

ח.

הגאון רע"א זצ"ל בהגהותיו לשו"ע (או"ח סימן תריח) כתב שלדעת

הסוברים שקידוש במקום סעודה הוא דאורייתא, צריך גם חולה ביוהכ"פ לקדש לפני שאוכל כדינו. וכתב באגרות משה (חו"מ ח"ב סוף סימן לט) על דבריו: "תמוה, דהטעם דצריך במקום סעודה הוא משום קרא דוקראת לשבת עונג וכו' ושני הטעמים לא שייכי בשבת שחל ביו"כ, ולכן ברור שאין בו דין דקידוש במקום סעודה, לא מדאורייתא ולא מדרבנן, ויוצא ממילא בקידוש דתפילה, ודברי רעק"א צע"ג".

ולפי המבואר, לכאורה יש לתלות את הנידון הנ"ל בשני הצדדים דלעיל. אם קידוש במקום סעודה הוא דין בסעודה, ברור כהאגרות משה שמכיון שאין ביו"כ דין בסעודה, אין צריך לקדש. אבל אם ננקוט שקידוש במקום סעודה הוא דין בקידוש שבמקום הקידוש צריך שיהיה עונג, דהיינו סעודה, שפיר יש לומר כדברי הגרע"א.

ט.

אם צריך לעמוד או לשבת בעת אמירת הקידוש, נראה מלשון הרמ"א (או"ח סימן רע"א ס' י) שכתב: "ויכול לעמוד בשעת הקידוש ויותר טוב לישב", שעדיף לשבת אלא שאפשר גם כן לעמוד. ובמשנה ברורה שם (ס"ק מו) הביא בשם הלבושי שרד [ובשער הציון אות נ'] ציין שכן כתב בכל בון שכאשר יושבים זה נחשב יותר במקום סעודה מאשר אם עומדים מכיון שיושב במקום סעודתו.

והאחרונים דנו באריכות בענין זה והביאו סברות לכאן ולכאן:

ראה בשו"ע הרב (סימן רעא סע' יט) שכתב "ויותר טוב לישב" (מטעם שנתבאר בסימן רצו), ושם כתב בסעיף טו: "נוהגים במדינות אלו להבדיל מעומד לכבוד המלך שאנו מלווין אותו ודרך לוייה מעומד, ומכל מקום אחר גמר ההבדלה יש לו לישב ולשתות הכוס שאין לת"ח לאכול או לשתות מעומד". ובערוך השולחן (סימן רעא ס"ק כה) כתב: "וז"ל הב"י בסעיף י' ואומר ויכולו מעומד ואחר כך אומר בורא פרי הגפן ואחר כך קידוש עכ"ל, ומשטחיות לשונו משמע דאחר ויכולו צריך לישב. ורבינו הרמ"א כתב על זה וז"ל ויכול לעמוד בשעת הקידוש ויותר טוב לישב. ונוהגים לישב אף בשעה שאומרים ויכולו, רק כשמתחילין עומדים קצת לכבוד השם כי מתחילין יום הששי ויכולו השמים ונרמז השם בראשי תיבות".

ולגבי הבדלה מפורש בדברי המחבר בשו"ע (או"ח סימן רצו סע' ו) שאומר מיושב, וברמ"א כתב שיש לאומרה מעומד. ויסוד המחלוקת מבואר בב"י שהביא

המשנ"ב שם (ס"ק כז) וז"ל: "מייירי כשמוציא לאחרים ידי חובתן וע"כ כיון דאחד פוטר חבריו יש להם לכולם לעשות קביעות ובמעומד לא הוי קביעות. והי"א ס"ל דכיון שהוא הלויית המלך אין מלוין אלא מעומד, ולענין הקביעות סגי כשמזמנין הכל ועומדין ומכוונין כדי לצאת, וס"ל דמתוך שקובעין עצמן כדי לצאת ידי ברכת הבדלה מהני נמי קביעות זו לצאת בברכת היין". ובאגרות משה (או"ח ח"ג סימן טז אות ה) דן בהרחבה בבירור כל השיטות בזה.

ולפי המבואר לכאורה יש לתלות את עיקר השאלה אם יש לעמוד או לשבת בקידוש בחקירה מהו גדר דין קידוש במקום סעודה: אם קידוש במקום סעודה זהו דין בסעודה, יותר מסתבר לומר שצריך לשבת כמו בעת הסעודה, וכפי שהביא המשנה ברורה. אבל אם זהו דין בקידוש, אין סברא שצריך לשבת ויש עדיפות לישיבה על פני עמידה. וכמובן שזהו גם נפק"מ לגבי הבדלה, שהרי בהבדלה ודאי אין דין סעודה כלל.

סימן יב

חיובי אשה בכבוד ועונג בשבת ויו"ט

ושולחן ערוך ומטה מוצעת, שכל אלו לכבוד שבת הן".

ודיני עונג שבת מבוארים בהמשך דברי הרמב"ם שם בהלכה ז': "איזהו עונג, זהו שאמרו חכמים שצריך לתקן תבשיל שמן ביותר ומשקה מבושם לשבת הכל לפי ממונו של אדם. וכל המרבה בהוצאות שבת ובתיקון מאכלים רבים וטובים הרי זה משובח. ואם אין ידו משגת אפילו לא עשה אלא שלק וכיוצא בו משום כבוד שבת הרי זה עונג שבת וכו'. חייב אדם לאכול שלוש סעודות בשבת אחת ערבית ואחת שחרית ואחת במנחה וצריך להיזהר בשלש סעודות אלו שלא יפחות מהן כלל וכו' אכילת בשר ושתיית יין עונג הוא לו".

והנה על המבואר בדברי הרמב"ם שהדלקת נרות שבת היא מדין כבוד שבת, הקשו האחרונים שדברים אלו סותרים את מש"כ הרמב"ם עצמו (הלכות שבת פרק ה הלכה א) וז"ל: "הדלקת נר בשבת אינה רשות אם רצה מדליק ואם רצה אינו מדליק, ולא מצוה שאינו חייב לרדוף אחריה עד שיעשנה כגון ערובי חצירות או נטילת ידים לאכילה, אלא זה חובה. ואחד אנשים ואחד נשים חייבין להיות בבתיהן נר דלוק בשבת. אפילו אין לו מה יאכל שואל על

הרמב"ם (הלכות שבת פרק ל הלכה א) כתב: "ארבעה דברים נאמרו בשבת, שנים מן התורה ושנים מדברי סופרים והן מפורשים על ידי הנביאים. שבתורה זכור (שמות כ, ח) ושמור (דברים ה, יב), ושנתפרשו על ידי הנביאים כבוד ועונג, שנאמר (ישעיה נח, יג) וקראת לשבת עונג ולקדוש ה' מכובד".

ומפרט הרמב"ם מה הם דיני כבוד שבת ודיני עונג שבת: "איזהו כבוד, זה שאמרו חכמים שמצוה על האדם לרחוק פניו ורגליו בחמין בערב שבת מפני כבוד השבת ומתעטף בציצית ויושב בכובד ראש מיחל להקבלת פני שבת כמו שהוא יוצא לקראת המלך. וחכמים הראשונים היו מקבצין תלמידיהן בערב שבת ומתעטפין ואומרים בואו ונצא לקראת שבת המלך". ועוד כתב: "ומכבוד השבת שילבש כסות נקיה, ולא יהיה מלבוש החול כמלבוש השבת ואם אין לו להחליף משלשל טליתו כדי שלא יהיה מלבושו כמלבוש החול ועזרא תיקן שיהיו העם מכבסים בחמישי מפני כבוד השבת".

ובהמשך דבריו מנה הרמב"ם את מצות הדלקת נרות שבת כדין מדיני כבוד שבת, וז"ל: "וצריך לתקן ביתו מבעוד יום מפני כבוד השבת, ויהיה נר דלוק

הוא מדין כבוד, ובשבת עצמה הוא מדין עונג.

הפתחים ולוקח שמן ומדליק את הנר שזה בכלל עונג שבת

ונראה סיוע לדברי הגרי"ז ממש"כ בביאור הגר"א בשו"ע (או"ח סימן תקכט סע' א) על דברי הרמ"א "ואסור לאכול מן המנחה ולמעלה בערב יו"ט כמו בשבת שזהו מכלל הכבוד", וכתב בביאור הגר"א מקור לדבריו "שזהו מכלל הכבוד" את דברי הרמב"ם בפרק ל' דשבת הנ"ל, שכתב "ארבעה דברים נאמרו בשבת, ולקדוש ה' מכובד, איזהו כבוד כו' שימנע אדם מן המנחה ולמעלה מלקבוע סעודה". וכתב על זה הגר"א לבאר: "ור"ל עונג הוא בשבת עצמו וכבוד הוא בערב שבת וכן בכסות נקיה".

וביאור דבריו, הוקשה לגר"א מהו הקשר בין ההלכה שאסור לאכול מן המנחה ולמעלה לדין כבוד שבת ויו"ט, והרי עדיין לא נכנסה השבת, ולכן ביאר הגר"א שדין כבוד שבת הוא לפני השבת ודין עונג הוא בשבת עצמה, ומדיני ההכנה לכבוד שבת הוא לא לאכול מן המנחה ולמעלה באופן שעל ידי כך ימנע מלאכול בשבת. נמצא מבואר בדברי הגר"א כדבריו של הגרי"ז. וכמו שחילק הגר"א שבדין סעודת שבת יש שני דינים: ענין כבוד שבת לפני שבת, ועונג שבת בשבת עצמו, כן מבואר בדברי הגרי"ז בדין הדלקת הנר שיש שני דינים: כבוד שבת בהדלקת הנר לפני שבת, ועונג שבת בשבת גופה להתענג באור הנר. ומעניין מאד שלא הזכיר הגרי"ז

וידועים דברי הגרי"ז (מובא בחידושי הגר"ח (סטנסיל) סימן יא) שהוסיף והקשה עוד בדברי הרמב"ם: "ולשון הרמב"ם צ"ע שבפרק ה' כתב שדין הדלקת נר דוקא בשבת, ובפרק ל' כתב שהחויב הדלקה הוא מבעוד יום. ועוד קשה על מה שכתב "מבעוד יום", הא אין שייך הדלקה בשבת דודאי צריך להדליק מבעוד יום כיון ששבת אסור להדליק".

וביאר הגרי"ז: "ונראה לומר דבהלכות אלו הם שני דינים נפרדים, דבחויב הדלקה יש שני דינים, חדא משום עונג, וגם משום כבוד שבת. והם חלוקים בדיניהם: דדין עונג שבת שייך בשבת עצמו וכמו שאר דינים של עונג, כמו אכילה ושתיה, משא"כ בדין כבוד שבת שהחויב הוא כבר מבעוד יום, שזהו גם כן בכלל כבוד שבת, וגם אם יצויר הדלקה בשבת עצמו אינו מתקיים בזה דין כבוד שבת. ובזה שפיר מיושב לשון הרמב"ם, דבפרק ה' מיירי בדין עונג, וכמו שכתוב שם שזה בכלל עונג, וזה החויב שייך דווקא בשבת עצמו. משא"כ בפרק ל' דשם מיירי בחיוב הדלקה מדין כבוד שבת, וכדמוכח מהא דכלל בהדי דכבוד ומסיים שכל אלו לכבוד שבת".

ולמדנו מדבריו, שבהדלקת נרות שבת, נאמרו שני דינים, לפני שבת

את דברי הגר"א שהם ממש כדבריו, וכן לא ראיתי ממחברי זמנינו שעמדו על כך שדברי הגר"א מתאימים לדבריו של הגר"ז.

גם הערוך השלחן (סימן רסג סע' ב) עמד על סתירת דברי הרמב"ם הנ"ל, וכתב ביישובם: "דצ"ל דתרווייהו איתנהו, דבמקום שאוכלים הוה מכבוד שבת ובשאר חדרים הוי מעונג שבת שלא יכשל בהליכתו שם. וזהו שאמרו (שבת כה, ב) ותזנח משלום נפשי זה הדלקת נר בשבת, דכשיש נר יש שלום ולא יכשלו ליפול". ובוזה מיישב הערוך השלחן תמיהה נוספת, מדוע מברכים על הדלקת הנר, יותר משאר חיובי העונג והכבוד שאין מברכין עליהם, ועל פי דרכו כתב לבאר: "דלכן מפני שיש בזה גם כבוד וגם עונג החמירו בה חכמים ועשאוהו כמצוה בפני עצמה עד שמברכין עליה ביחיד".

כלל המבואר ביישוב דברי הרמב"ם: לפי הגר"ז יש בהדלקת הנר שני דינים בשני זמנים חלוקים, כבוד לפני השבת ועונג בשבת עצמה. ולפי הערוך השולחן בשבת גופה יש בהדלקת הנר שני דינים, והחלוקה היא בענין המקומות - במקום האכילה הוא מדין כבוד לעומת שאר החדרים שהוא מדין עונג.

ב.

דין כבוד ועונג ביום טוב מפורש בדברי הרמב"ם (הלכות יום טוב פרק ו הלכה טז) וז"ל: "כשם שמצוה לכבד שבת ולענגה כך כל ימים טובים, שנאמר לקדוש

ה' מכובד וכל ימים טובים נאמר בהם מקרא קודש, וכבר ביארנו הכיבוד והעינוג בהלכות שבת". וכן נפסק בשו"ע (סימן תקכט סע' א) "ואל יצמצם בהוצאות יו"ט וצריך לכבדו ולענגו כמו בשבת".

השוואה בין דין כבוד שבת ויו"ט מפורשת במקום נוסף בשו"ע, במנהג המוזכר בדברי הרמ"א (סימן רמב סע' א) שכתב: "נוהגין ללוש כדי שיעור חלה בבית לעשות מהם לחמים לבצוע עליהם בשבת ויום טוב, והוא מכבוד שבת ויו"ט ואין לשנות".

ומכאן יש להעיר על דברי החתם סופר (על מסכת שבת דף קי"א) שכתב: "ודע לפע"ד יש חילוק בין שבת ליו"ט, דביו"ט מצות אכילה דאורייתא מ"ושמחת" אבל אין עונג מפורש בו והאוכל ושותה שלא לתאבון נהי שלא התענג מכל מקום מצות אכילה קיים, משא"כ בשבת בעי עונג דווקא. ועל כן כתב רמב"ם ובשו"ע סימן תקכ"ט דאסור לאכול בערב יו"ט מן המנחה ולמעלה "כמו בערב שבת", משמע דערב שבת פשיטא ליה טפי, היינו משום שעונג מפורש בשבת ולא ביו"ט. ולעומת זה המתענג בשבת מתענית הרי קיים עונג בתעניתו, משא"כ ביו"ט בעי "ושמחת" דווקא ואין שמחה אלא באכילה ושתיה כמבואר במו"ק ט' ע"א גבי חינוך בית המקדש".

ודבריו צ"ע, שכן מפורש ברמב"ם בהלכות יו"ט ובשו"ע הנ"ל שהשוו כבוד ועונג שבת ויו"ט, ובשל כך

לא ביאר הרמב"ם בהלכות יו"ט את פרטי דיני העונג והכבוד, אלא הפנה לדבריו בהלכות שבת דשם ביאר את הדינים, והיינו כי אין הבדל בין כבוד ועונג שבת לכבוד ועונג יו"ט, ודלא כדברי החתם סופר. וביותר צ"ע, שהרי הרמב"ם כתב שדין שבת ויו"ט נלמד מאותו מקרא "ולקדוש ה' מכוּבד", ובשבת ויו"ט נאמר "מקרא קדש", ומפורש איפוא שדיני כבוד ועונג בשבת ויו"ט שווים, שכן מקורם מאותו פסוק, וצ"ע.

ג.

והנה לפני שנדון בחיובי האשה בכבוד ועונג יו"ט, יש להקדים בבירור מקור בגדרי דיני קידוש בשבת ויו"ט, והאם חיובם ודיניהם שווים.

בהלכות שבת (סימן רעא סע' ב) נפסק: "נשים חייבות בקידוש אע"פ שהוא מצות עשה שהזמן גרמא, משום דאיתקש זכור לשמור והני נשי הואיל ואיתנהו בשמירה איתנהו בזכירה, ומוציאות את האנשים הואיל וחייבות מן התורה כמותם".

דין זה מובא בדברי הרמב"ם (הלכות עבודת כוכבים פרק יב הלכה ג) וז"ל: "וכל מצות עשה שהיא מזמן לזמן ואינה תדירה נשים פטורות חוץ מקידוש היום ואכילת מצה בלילי הפסח וכו' שהנשים חייבות". ובלחם משנה שם כתב: "יש ספרים שכתוב בדברי רבינו חוץ מקידוש שבת ויום טוב ויש ספרים שאין כתוב

בדברי רבינו ז"ל שבת ויו"ט אלא חוץ מקידוש היום, וכן נראה לי עיקר, דקידוש יום טוב אינו מן התורה, כמו שכתב הרב המגיד בסוף הלכות שבת [פרק כט הלכה כא; על מש"כ הרמב"ם (שם הלכה יח) "כשם שמקדשין בלילי שבת ומבדילין במוצאי שבת כך מקדשין בלילי ימים טובים ומבדילין במוצאייהן ובמוצאי יום הכפורים שכולם שבתות ה' הן", ועל מש"כ (שם הלכה כא) "בלילי יו"ט מקדש על היין כבשבת"] ודע שאין קידוש יו"ט דבר תורה. וכי תימא ד"ביום טוב" לא קאי אקידוש אלא אמלאכה הא לא תעשה הוא ונשים חייבות. ואע"ג דאית בה נמי עשה מכל מקום למה לי למיכתב חוץ מיום טוב כיון דמטעמא דלא תעשה הם חייבות בהם. לכך העיקר דלא גרסינן בדברי רבינו "ויום טוב".

ומשמע מדברי הלחם משנה, שדברי המגיד משנה שקידוש יו"ט הוא מדרבנן אינו מוסכם, ולפי גירסת הספרים בדברי הרמב"ם "חוץ מקדוש שבת ויום טוב", באמת גם קידוש יו"ט מדאורייתא.

ואמנם הפרי מגדים (באשל אברהם סימן רצו) נקט שלא כדברי הרב המגיד, וז"ל: "ומשמע למ"ד הבדלת שבת דאורייתא הוא הדין הבדלת יו"ט וכל שכן קידוש יו"ט דאורייתא, דלא כמו שכתב המג"א סי' רע"א בשם המגיד משנה פרק כט הי"ח ופלא הוא". וכן כתבו המנחת חינוך (מצוה לא אות ב) ובספר עמק ברכה (קידוש אות ד), שמלשון הרמב"ם לא משמע כדברי הרב המגיד, שדין קידוש

ביו"ט הוא מדרבנן. אלא החיוב הוא מדאורייתא.

מכל מקום, לדברי הרב המגיד שדין קידוש ביו"ט הוא מדרבנן, וכפי שביאר הלחם משנה לפי זה את גירסת הרמב"ם "חוץ מקידוש היום" - יש לדון בחיוב נשים בקידוש ביום טוב.

מחד גיסא אפשר לומר שכוונת הלחם משנה, שבאמת נשים חייבות בקידוש יו"ט ומה שלא כתב הרמב"ם שנשים חייבות בקידוש יו"ט, משום שקידוש יו"ט אינו מדאורייתא, ודברי הרמב"ם נסכו רק על הדברים היוצאים מן הכלל במצוות עשה דאורייתא שהזמן גרמן, שבהן נשים כן חייבות, ולכן לא הזכיר דין קידוש יו"ט מדרבנן וכתב בסתם "קידוש היום", וכוונתו רק לקידוש בשבת שדינו מדאורייתא, ולכן לא כתב הרמב"ם שנשים חייבות בקידוש יו"ט. אך מאידך אפשר לומר שכוונת הלחם משנה, שלגירסת הרמב"ם "חוץ מקידוש היום", בשבת שבו הנשים חייבות, מקידוש יו"ט נשים פטורות, ולכן לא כתב הרמב"ם שנשים חייבות בקידוש יו"ט.

ובשו"ת אגרות משה (חלק ד סימן ק) דן בסוגית חיוב נשים בקידוש יו"ט. ובראשית דבריו הביא את דברי הרמב"ם (פכ"ט מהלכות שבת הלכה יח) שהטעם שמקדשים בימים טובים הוא מפני שגם הם נקראים שבתות ה', ומפורש כן גם בדברי הסמ"ג [ולפי"ז משמע שגם

קידוש יו"ט נכלל במצות עשה ד"זכור את יום השבת לקדשו"]. וכתב האגרות משה, שגם אם נאמר שדרשה זו היא אסמכתא מדרבנן כדברי המגיד משנה הנ"ל, מכל מקום הרי הקידוש נתקן על מחוייבי המצוה של שבת, ונשים בכלל. ואין נידון נשים בחיוב קידוש, דומה לנידון חיוב נשים בהבדלה, שהאורחות חיים [שהוא דעת "יש מי שחולק" בשו"ע; סימן רצו סע' ח] פוטר נשים בהבדלה. שכן יש לחלק, שהבדלה נלמדת אסמכתא מקראי דלהבדיל (בגמ' שבועות יח, ב) ולא מקראי דשבת, ולכן שייך לומר, שיהיה בזה הכלל הקבוע שנשים פטורות ממצות עשה שהזמן גרמן, אבל קידוש יום טוב גם אם הוא אסמכתא כי ימים טובים נקראו "שבתות ה'", מכל מקום הרי יש בזה גם אסמכתא להקיש לשמירה, שהרי בשביל השמירה ממלאכה נקראו שבתות, לכן יש לחייב נשים גם בקידוש של יו"ט, גם אם קידוש יו"ט הוא רק מדרבנן, ואף לשיטת האורחות חיים.

והביא רבי משה רביה לפסק זה "מהא דנשים חייבות בקידוש של ליל פסח שהוא אחד מהארבע כוסות, ודוחק לומר שמשונה קידוש זה דליל פסח משאר קידוש יו"ט". ומכוח זה הסיק האגרות משה: "ולכן איש שכבר קידש יכול לקדש בשביל הנשים, ואסור לאשה לאכול לפני קידוש דיום טוב". הרי לנו שנשים חייבות בקידוש יו"ט כמו בקידוש שבת, אמנם אפשר שחיוב זה הוא רק מדרבנן.

[אגב יש לציין, שבדברי הגרי"ד סולוביצ'יק (קובץ מסורה) שאמר, שתיקנו את מצות שתיית ד' כוסות בליל הסדר בתורת מצות חירות. ומבואר שהכוס של הקידוש דינו ככוס ראשון מד' כוסות, וזהו שלא כדבריו של האגרות משה שכתב "ודוחק לומר שמשונה קידוש זה משאר קידושי יו"ט", שכן לפי דברי הגרי"ד בודאי שונה קידוש ליל פסח שנאמר על הכוס הראשונה מד' כוסות בהם נשים חייבות, משאר קידושי יו"ט, מכיון שבקידוש ליל פסח עיקר הכוס הוא כוס של ד' כוסות, ולכן יכול להיות שקידוש זה שונה מקידוש בכל יו"ט שאולי נשים אינן חייבות בו].

ד.

בדומה לנידון האם נשים מחויבות בקידוש, יש לדון מה דין הנשים בלחם משנה, והנידון בזה הוא גם לענין שבת וגם לענין יו"ט.

והנה לענין שבת מפורש בשו"ע (סימן רעד סע' ד) "סעודה זו [של ליל שבת] ושל שחרית אי אפשר לעשותם בלא פת". ועוד מפורש בשו"ע (שם סע' א) "בוצע על שתי ככרות שלימות שאוחז שתייהן בידו". וכתב הבאר היטב (שם ס"ק א) "וגם נשים חייבות לבצוע על שתי ככרות, מרדכי בשם אבודרהם".

ובפשטות הטעם לחיוב הנשים בלחם משנה נראה שהוא מאותה הלכה המבוארת בקידוש בשו"ע (סימן רעא סע' ב) "נשים חייבות בקידוש אע"פ שהוא

מצות עשה שהזמן גרמא משום דאתקש זכור לשמור והני נשי הואיל ואיתנהו בשמירה איתנהו בזכירה, ומוציאות את האנשים הואיל וחייבות מן התורה כמותם", ולפי זה יש לומר שגם בדין לחם משנה נשים חייבות מכיון שהן מחויבות בכל הדינים והחייבים והעשיות של שבת, בין מדאורייתא ובין מדברי קבלה ומדרבנן, וכמבואר בדברי האגרות משה שיש לחייב נשים בקידוש יו"ט הואיל וחייב הקידוש נובע ממה שיו"ט נקראו שבתות, לכן הסברה נותנת, שחייבות בדין הקידוש דיו"ט משום שהוקשו לשמירה. ואם סברה זו נכונה בחיוב קידוש ביו"ט שהוא מדרבנן, כל שכן שנוכל לאומרה בחייבים בשבת עצמה, וכגון חיוב לחם משנה, ונוכל גם משום סברה זו לחייב את הנשים.

אולם במקור הדין המובא בבאר היטב - המרדכי במסכת שבת (סימן שצז), ביאר סברא אחרת בזה, וז"ל: "ור"ת כתב להר"ר משה מפונטייז"א דנשים חייבות בשלוש סעודות אע"ג דהוי מצות עשה שהזמן גרמא, [והטעם] דאף הם היו באותו הנס דלחם משנה והם חייבות לבצוע על שתי ככרות". ומבואר שהטעם שנשים חייבות בלחם משנה אינו מפני ההיקש של זכור לשמור, אלא מטעם שאף הם היו באותו הנס של ירידת המן, שדין לחם משנה הוא זכר למן.

גם ביו"ט יש חיוב של לחם משנה, כפי שנפסק בהלכות יו"ט (או"ח סימן תקכט סע' א) "מצות יו"ט לחלקו, חציו

לבית המדרש וחציו לאכילה ושתייה וכו' וחייב לבצוע על שתי ככרות ולקבוע סעודה על היין. והטעם לפסק השו"ע הוא כפי שכתב ערוך השלחן (סימן רעד סע' ה) וז"ל: "וגם ביו"ט צריך לחם משנה כשבת דאיתא במכילתא בפרשת המן שבת לא יהיה בו לרבות יו"ט שלא היה יורד בו המן, ועיין רש"י ותוספות ריש ביצה".

לפי המתבאר בדברי המרדכי בשם ר"ת שנשים חייבות בלחם משנה בשבת משום שאף הם היו באותו הנס, יוצא שגם ביו"ט יש לחייב נשים בלחם משנה כמו אנשים, משום שגם ביו"ט חיוב הלחם משנה נובע מנס ירידת המן ואף הנשים היו באותו הנס.

ה.

אמנם אם כנים הדברים, יש לעיין במש"כ הגאון רבי עקיבא אייגר בתשובותיו (פסקים סימן א).

ותוכן השאלה שנשאל רעק"א: "על אודות בני ביתו ששכחו להזכיר של חג בברכת המזון וחזרו וברכו, וחזר וטען על זה המרומם ר' טעביל שו"ב ואמר שפעם אחת אירע לו כן בבחרותו בבית הרב דק"ב והורה לו שלא לחזור ולברך.

והשיב רעק"א: "יפה עשו מה שחזרו וברכו, ואין ספק שזה ר' טעביל שכח מרוב הימים עובדא היכי הוי, ומה שאירע לו היה בראש חדש ולא ביו"ט,

וחילוק זה בין יו"ט לראש חודש מבואר בפרק שלשה שאכלו ואין צריך לפנים".

ברם מצד אחר, יצא רעק"א לדון בדבר חדש, וחילק בין אנשים לנשים בדין חזרה בברכת המזון ביו"ט, וז"ל: "ועכ"ז אילו נשאלתי אנכי על ככה, כמדומה הייתי מורה ובא, דכל מרבית ביתו אנשים יחזרו לברך, אבל לא הנשים והבנות. וטעמא דידי משום דיש לי לדון דאשה מותרת להתענות ביו"ט, דאיסור תענית ביו"ט נראה שהוא מדין עונג וכן הוא ברמב"ם, והרי מצות עונג הוא בכלל מצות עשה דעצרת תהיה לכם, דדרשינן מיניה חציו לה' וחציו לכם, ואם כן לא תהא מצוה זו עדיפא מכל מצות עשה שהזמן גרמא שנשים פטורות, ומה דאשה מחוייבת במצוה דיו"ט הוא רק בלא תעשה דלא תעשה כל מלאכה, אבל לא במצות עשה דיו"ט וכו'. וכיון דאינה במצות תענוג מותרת להתענות, וממילא אם שכחה להזכיר של יו"ט בברכת המזון אין צריך לחזור ולברך, דהוי יו"ט גבי דידהו כמו ראש חדש לגבי דידן".

ומוסיף רעק"א: "זולת בליל ראשון של פסח דמחוייבות במצה מהקישא דכל שישנו בבל תאכל חמץ, וכן בשבת אם שכחה לומר רצה, דכיון דמחוייבת במצות עשה דקידוש מהקישא דזכור ושמור מחוייבת ג"כ בכל מצוות עשה דשבת, כמו שכתב הר"ן פרק כל כתבי וז"ל שם, "כתב ר"ת דנשים חייבות בשלוש סעודות וכן לבצוע על שתי ככרות, שאף הן היו באותו

כבוד שבת לקבוע סעודה על הלחם. והכיבוד ועונג עם שמחה תרי מילי גינהו.

ואם כן נראה כיון דבשבת כל החיוב לאכול פת אינו מטעם שמחה, אלא מטעם כיבוד שבת לקבוע סעודה על הפת [ואפשר מטעם כיון דברכו וקידשו ה' למן בשבת, דקראו הכתוב לחם, קבעו חיוב לאכול סעודת לחם, וכן ביו"ט, כדכתבו דמהאי טעמא צריך לקבוע שתי סעודות לחם], ואם כן יש לומר שגם ביו"ט מדין שמחה היה סגי בבשר ויין ובגדי צבעונים, אלא דחיובו כמו בשבת, וראיה שהרי בחול המועד אף דאיכא חיוב שמחה מכל מקום אין החיוב לאכול פת, כדקיימא לן בשו"ע או"ח (סימן קפח סע' ז). וכיון דאין אכילת פת תלוי בחיוב שמחה, יש לומר דאין נשים חייבות במצות אכילת פת ביו"ט דהוי מצות עשה שהזמן גרמא וכו', ואם כן הדרן לדינא דבשכחה להזכיר מעין יו"ט בברכת המזון דאין צריך לחזור ולברך", עכ"ד רעק"א.

והנה, ראשית כל, בדברי רעק"א מתבאר שנשים אינן חייבות בקידוש יום טוב, וזהו בניגוד לסברת האגרות משה שמחייב נשים בקידוש יו"ט מדרבנן, שהרי רעק"א מביא את דברי הר"ן שמקור חיוב נשים בלחם משנה בשבת הוא מדאיתקש זכירה לשמירה והיקש זה כולל את כל חיובי שבת, ואם כך הדבר, אם נאמר שאף ביו"ט שייך היקש זה לחייב נשים בקידוש מטעם זה, כדברי האגרות משה, כמו כן היינו צריכים לחייב נשים מטעם זה גם

הנס, ואין צורך, שבכל מעשה שבת איש ואשה שוין כדילפינן מזכור ושמור את שישנו בשמירה ישנו בזכירה ובכלל זה הוי כל חיובי דשבת", עכ"ל הר"ן. וממילא מחוייבת ג"כ במצות עונג ואסורה להתענות, על כן צריכה לחזור ולברך כנלע"ד.

ומתבאר בדברי רעק"א הבדל בין חיוב נשים בעונג בשבת שבו הן חייבות, לבין חיוב עונג ביו"ט - שאינן חייבות לומר את ברכת המזון, ומתוך כך נקבע ההבדל לענין חזרה בברכת המזון, שבמקרה ששכחה לומר בשבת רצה או ביום טוב יעלה ויבוא, שבשבת הנשים חוזרות לומר את ברכת המזון, לעומת יו"ט שאינן חוזרות.

ועל מה שכתב רעק"א שכיון שנשים אינן מצוות על עונג יו"ט מותרות להתענות, הוסיף וכתב רעק"א בהשמטות, וז"ל: "לא מבעיא לדעת הראב"ד (השגות ריש פרק א מחגיגה) דקיי"ל כאביי דאשה בעלה משמחה, שעל הבעל מוטל החיוב לשמחה אבל היא אינה בחיוב זה, והכסף משנה והלחם משנה כתבו שגם דעת הרמב"ם כן, אלא אף לדעת הלחם משנה (פרק יד הלכה יד מהלכות מעשה הקרבנות) בדעת הרמב"ם דהלכה כר' זירא דהיא מחוייבת בשמחה, מכל מקום היינו דהיא אסורה בהספד ותענית ולהיות לה שמחה בשתיית יין ובשר, אבל מכל מקום נראה דאינה מחוייבת באכילת פת, דנראה דאכילת פת אינו מצד חיוב שמחה, דהא בשבת ליכא חיוב שמחה, אלא דנראה דמן

בלחם משנה, והרי רעק"א אומר שאין לאשה חובה בלחם משנה ביו"ט, ואם כן גם בקידוש יום טוב אין היא חייבת.

ואכן מפורש בדברי רעק"א שלא כהאגרות משה גם בענין קידוש בנשים ביו"ט, במש"כ הרעק"א בהמשך דבריו בהשמטות שם שכתב בתוך דבריו: "אלא דמכל מקום רוב נשי דידן מחמירין לעצמן וזהירות לקיים רוב מצות עשה שהזמן גרמן כגון שופר סוכה ולולב וכן בקידוש יו"ט". ומפורש איפוא לדעת רעק"א שנשים אינן חייבות בקידוש יו"ט גם לא מדרבנן, ורק מחמירות הנשים על עצמן לקדש ביו"ט כמו שמהדרות לקיים כל מצות עשה שהזמן גרמא.

ובביאור דעת רעק"א יתכן לומר, שסובר שאין אומרים שכל תקנה שתקנו חז"ל בענין יו"ט, נכנס לגדר ההיקש זכירה לשמירה, אלא אדרבה, בתקנות יש לומר שהן בגדר מצות עשה שהזמן גרמא וכשם שנשים פטורות מכל המצוות עשה שהזמן גרמן, כן הן פטורות מהתקנות שהן גם כן בגדר מצוות עשה שהזמן גרמן.

ו.

עוד יש לעיין בדברי רעק"א שפטר נשים מחיוב סעודה ולחם משנה ביו"ט ממה שהבאנו לעיל, שמדברי המרדכי מבואר שדין לחם משנה נוהג בנשים בשבת הואיל ואף הם היו באותו הנס של לחם משנה, והגם שכבר העיר הר"ן שאין צורך לטעם זה כי אפשר ללמוד דין זה מהיקש

זכירה לשמירה, מכל מקום הר"ן לא חלק על עצם סברה זו לחייב נשים בלחם משנה כי אף הם היו באותו הנס. ואם כן במקום שאי אפשר לחייב נשים מטעם היקש זכירה לשמירה, נוכל לחייבם מטעם שאף הם היו באותו הנס.

ומעתה יקשה על רעק"א, שגם אם אינו סובר שיש לחייב נשים במצות יו"ט כמו קידוש ולחם משנה, מכיון שלדעתו ההיקש זכירה לשמירה לא נאמר על החיובים ביו"ט, אולם מדוע שלא יתחייבו הנשים בלחם משנה ביו"ט מהטעם שאף הם היו באותו הנס, וכפי נתבאר לעל שגם ביו"ט היה הנס שלא ירד המן, שמשום כך צריך לחם משנה אף ביו"ט.

ואמנם רעק"א עצמו הביא בדבריו בהשמטות [במה שמוסגר בסוגריים המרובעות, כנ"ל] שברכו וקידשו במן גם לגבי יו"ט, והוא עצמו הביא גם כן את דברי ר"ת שכתב שיש לחייב נשים בלחם משנה בשבת מטעם שאף הם היו באותו הנס. ואם כן לכשנצרך שני דברים אלו: א. שגם ביו"ט היה נס המן. ב. שאף הנשים היו באותו הנס - יוצא שיש לחייב נשים בלחם משנה ביו"ט, ואילו רעק"א פטרן.

ועמד בזה בשו"ת התעוררות תשובה (חלק ג סימן שצו), וכתב: "נתעוררתי לשיטת הר"ן בשבת דכתב על מה שסבירא ליה לר"ת דנשים חייבות בשלוש סעודות משום שאף הם היו באותו הנס, שאין צורך לזה שלכל מילי דשבת

הבאה בכיסנין". וכוונתו לומר, שדחוק להפריד את חיוב אכילת פת מחיוב לחם משנה ולומר שנשים פטורות רק מחיוב לחם אבל בחיוב לחם משנה כן מחוייבות. וההיכי תמצי להפריד בין שני דינים אלו היא, באופן שיוצאים ידי חובה בלחם משנה של פת הבאה בכסנין, שבאופן זה פת אין כאן אבל לחם משנה יש כאן, והנשים שפטורות מחיובא דפת וחייבות בלחם משנה יוכלו לצאת ידי חובה בלחם משנה מפת הבאה בכיסנין.

אלא שכאשר נדייק בדברי רעק"א נראה שעדיין אין בזה ליישב את דבריו. שכן בדברי רעק"א מבואר שגם חיוב פת וגם חיוב לחם משנה נלמדים שניהם ממקור אחד: נס ירידת המן. חיוב לחם משנה לאנשים ולנשים נלמד מנס ירידת המן שברכו וקדשו במן ואף הנשים בכלל הנס. וגם החיוב בפת נלמד מנס ירידת המן, וכמו שכתב רעק"א בהשמטות "ואפשר מטעם כיון דברכו וקדשו ה' לשבת במן דקראו הכתוב לחם קבעו חיוב לאכול סעודת לחם, וכן ביו"ט, כדכתבו דמהאי טעמא צריך לקבוע שתי סעודות לחם". ולפי זה חזרה הקושיה למקומה, מאחר וחיוב פת וחיוב לחם משנה נלמדים מנס ירידת המן, יוצא שהנשים חייבות בשני החיובים שנלמדים מנס ירידת המן מאחר ואף הם היו באותו הנס, וכדברי המרדכי בשם ר"ת הנ"ל, ואילו רעק"א נקט שנשים פטורות מחיוב פת ומחיוב לחם משנה ביו"ט.

הוקשו לאנשים. מכל מקום מוכח לפי דברי ר"ת דחייבות ביו"ט בלחם משנה שהוא גם כן זכר למן. הגם דביו"ט ליכא היקשא, מכל מקום חייבות משום שהיו באותו הנס. אבל לפי סברת מאוה"ג רעק"א ז"ל בתשובותיו (סימן א) שנשים פטורות גם מאכילת פת ביו"ט, ממילא כיון דליתא בחיובא דאכילת פת הוא הדין דליתא בחיובא דלחם משנה. ויש לדחוק דחייבות בפת כדי לקיים לחם משנה ונפקא מינה שלזה יועיל ג"כ פת הבאה בכיסנין".

ומבואר שהוקשה להתעוררות תשובה שלפי טעמו של ר"ת שחייב נשים בשבת בלחם משנה כי אף הם היו באותו הנס, יש לחייבן גם ביו"ט מטעם זה. ומש"כ שלדעת הרעק"א "שנשים פטורות מאכילת פת ביו"ט ממילא כיון דליתא בחיובא דאכילת פת הוא הדין דליתא בחיובא דלחם משנה", כוונתו ליישב קושיה זו לפי רעק"א, ולומר שחיוב דלחם משנה איננו חיוב נפרד העומד בפני עצמו, אלא חיוב הנובע מחיוב אכילת פת. כלומר, יש חיוב בשבת וביו"ט לאכול פת ומחיוב זה נובע דין בציעה על לחם משנה. וכיון שכך, לפי רעק"א שנשים אינן חייבות כלל בחיוב פת, שוב כבר אינן מחוייבות בלחם משנה, שכן אם אין חיוב פת אין גם חיוב לחם משנה שחיובו נובע מדין חיוב פת.

עם זאת מסיים ההתעוררות תשובה: "ויש לדחוק דחייבות בפת כדי לקיים לחם משנה ונפקא מינה שלזה יועיל ג"כ פת

ז.

עוד יש להעיר בדברי רעק"א במה שכתב שחייב סעודה בפת ביו"ט, אינו שייך לדין שמחה שנוהג ביו"ט, אלא הוא מדין כבוד ועונג כמו בשבת, שדברים אלו אינם כדברי החתם סופר שהבאנו לעיל [אות ב] שכתב שדין עונג ביו"ט נלמד ממצות "ושמחת" שנאמרה ביו"ט.

ומדברי הראשונים מבואר לכאורה כדברי החתם סופר שעונג יו"ט הוא מדין שמחה והוא הדין חייב פת שביו"ט נובע מדין שמחה, וכפי שכתב בביאור הלכה (סימן קפח ד"ה סעודה שלישית) וז"ל: "אבל שתי סעודות הראשונות בוודאי חייב בפת לכולי עלמא דהא כתיב וקראת לשבת עונג ואין עונג בלא פת [הרשב"א בחידושיו] ובתוספות רבינו יהודה החסיד על ברכות איתא דהוא הדין ביו"ט דכתיב ביה שמחה ואין זה בלא לחם". נמצא מפורש בדברי תוספות רבינו יהודה החסיד כדברי החתם סופר שענין עונג ביו"ט וחייב לחם נובע מדין ושמחת ולא מדין עונג בשבת. וברא"ש (מסכת ברכות פרק ז סימן כג) הביא דברי רבינו יהודה, וז"ל: "הלכך נראה לרבינו יהודה דחייב אדם לאכול פת ביו"ט משום שמחה, משום חלקהו חציו לאכילה ועיקר אכילה הוא לחם, והא דאמרינן בסוכה מכאן ואילך רשות דאי בעי לא אכיל, הכי קאמר רשות משום סוכה ולעולם חובה היא משום שמחת יו"ט". ומפורש גם בדברי הרא"ש שחייב פת ביו"ט נובע מדין שמחה.

אמנם ראיתי בספר זכרון מבקשי תורה לזכרו של הגרש"ז אויערבך (עמוד תא), שהגאון רבי אפרים שמואל מאיר, כתב להעיר שאף שמלשון הראשונים הנ"ל משמע דלא כרעק"א, מכל מקום הראיה שיש לדינו של רעק"א שחייב עונג הוא המחייב אכילת פת ולא חייב שמחת יו"ט היא, שהרי נפסק להלכה שבחול המועד חייב בשמחה ומכל מקום פטור בו מאכילת פת, ואם כן מוכח כדבריו של רעק"א שחובת פת ביו"ט הוא מדין עונג ולא מדין שמחה.

ח.

עוד דנו הפוסקים בדברי רעק"א.

בשו"ת יד אליהו (פסקים סימן יז) העיר על דבריו של רעק"א: "ודע דבתשובת הגאון רעק"א סימן א' כתב דאם שכחה אשה להזכיר של חג בברכת המזון, דאין צריכה לחזור ולברך, מטעם דאשה מותרת להתענות, דמצות עונג הוי מצות עשה שהזמן גרמא, עי"ש. ולפענ"ד נ"ל, כיון דעל כרחק נשים חייבות בקידוש היום דיו"ט, אם מדאורייתא מדאיתקוש לשבת, או מדרבנן דומיא דשבת, אם כן ממילא חייבות בעונג, משום במקום עונג שם תהא קריאה, ולא פליגי רב ושמואל אלא אי בעינן במקום עונג, אבל לכולי עלמא מי שמחוייב בקידוש מחוייב בעונג. וכיון דלגאונים ס"ל דבעינן פת דוקא לצאת ידי עונג, ממילא חייבות בברכת המזון מדרבנן.

קיבלו את תפילת מעריב בתורת חובה, להחשיב תפילת מעריב כשאר תפילות, משא"כ נשים גם כאשר מקיימות מצות עשה שהזמן גרמא, אינן מקיימות אותן בתורת חובה כשאר מצות שלא הזמן גרמא, אלא מקיימות אותם בתורת זהירות וזריזות וחומרא, כלשונו של רעק"א.

ויסוד חילוק זה מבואר בדברי המנחת חינוך (מצוה שו אות ד) על דברי המג"א (או"ח סימן תפט סק"א) שכתב על ההלכה שנשים ועבדים פטורים ממצות ספירת העומר, וכתב המג"א: "דהאידינא שוויא עליהו חובה". וכתב המנחת חינוך: "ודבר זה צ"ע והוא דבר חדש, דנשים אם קיבלו עליהם לעשות מצות עשה שהם פטורים, יתחייבו מפני דשוויא עליהו חובה, ולא ראיתי כן בשום מקום ולא דמיא לתפלת ערבית [וכוונתו להוציא מדברי הפמ"ג שם שכתב כן דאפשר דהוי כתפלת ערבית ואף הפמ"ג נשאר בצ"ע בזה] עיין בראשונים. וכן יש דעות שאסור להו לעשות מצות עשה שהזמן גרמא, ולכולי עלמא אינו מצוה כלל והאיך ישוויו חובה, ולא ידעתי מוצא הדברים של דברי המג"א".

אמנם בספר נזירות שמשון גם הקשה כן על דברי המג"א, וכתב לחלק: רק בדבר שיש בו מחלוקת שייך לומר דנשים חייבו את עצמן, כמו תפלת ערבית ואכילת פת בסעודה שלישית, משא"כ כאשר אין מחלוקת, וכפי שמבואר בדברי הדרכי משה [או"ח סימן קפח ס"ק ח; בדיון חזרה בשכח ולא אמר רצה בסעודה שלישית בשבת,

ואפילו למ"ד במיני תרגימא, יש להזכיר של יו"ט, עיין ירושלמי סוף פרק הישן".

אמנם נראה שקושיה זו אינה קשה, שהרי רעק"א עצמו כתב בהשמטות, שנשים באמת אינן חייבות כלל בקידוש ביו"ט לא מדאורייתא ואף לא מדרבנן, אלא שנשי דידן מחמירות וזהירות לקיים גם מצות עשה שהזמן גרמא ובכללם קידוש ביו"ט, ואם כן לא שייך להקשות שהחוב של קידוש יגרור אחריו חיוב של עונג מכיון שהרי גם בקידוש אינם חייבות לדעת רעק"א.

בשו"ת יביע אומר (או"ח ח"ו סימן יח) הביא משו"ת מתת ידו (או"ח סימן כא) שכתב להעיר על דברי רעק"א: "אפילו אם תמצוי לומר שנשים פטורות מאכילת פת ביו"ט, מכל מקום כיון שהאשה מכנסת עצמה לחיוב מצות עשה של שמחת יו"ט ואוכלת פת חל עליה החיוב בברכת המזון כמו האנשים וצריכה לחזור. ודומה לתפילת ערבית שהוא רשות ומכל מקום אם מתפלל שוויא עליה חובה, ואם טעה ולא הזכיר בשבת ויו"ט וחול המועד צריך לחזור ולהתפלל והכי נמי הכא", עכ"ד. ולדעתו נשים חייבות באכילת פת ביו"ט.

וגם בנידון זה, לכאורה יש לחלק בין דין "שוויא עליה חובה" בתפילת ערבית למה שכתב רעק"א שרוב נשים דידן מחמירות לעצמן וזהירות וזריזות לקיים רוב מ"ע שהזמן גרמא, שכן ודאי שלא כל מה שנהגו להחמיר במה שפטורים הופך לחובה גמורה, ושאינו מעריב שכל הציבור

וּכְתַב שֵׁם וּז"ל: "וּנ"ל דְּדוּקָא בִּסְעוּדָה ג' איכא למימר כה"ג מאחר דאיכא למ"ד דחובה לאכול פת דומיא דתפילת ערבית דאיכא למ"ד דחובה להתפלל ולכן אמרינן מאחר שהתחיל שוויה עליו חובה, אבל בר"ח ליכא למ"ד שהוא חובה ולכן לא שייך לומר שהוא חובה".

נמצא לפי הנזירות שמשון, שאמנם רעק"א שסבר שנשים פטורות מדינא מקידוש ביו"ט ואינו אלא זהירות וזריזות וחומרא, וסבר כן רעק"א בפשיטות ושאינן בזה פלוגתא כלל, לכן סבר שאין זה נחשב "שקיבלו עליהו חובה". אולם לפי מה שמצאנו שיש הסוברים שנשים חייבות בקידוש ביו"ט עכ"פ מדרבנן, וכפי שמתבאר לפי הספרים שגורסים בלשון הרמב"ם הנ"ל "חוץ מקידוש שבת ויו"ט", וכדעת האגרות משה לדינא, וכמו שגם כתב בשו"ת יד אליהו שחייבות בקידוש, או מדאורייתא מדאיתקוש לשבת או מדרבנן דומיא דשבת - ומאחר ויש מחלוקת בדין זה, אם יקבלו על עצמן כחובה לקדש בליל יו"ט, יחול עליהן חובת קידוש, לפי דברי הנזירות שמשון.

ז.

עוד הערה על דברי רעק"א מביא השדה חמד (אסיפת דינים מערכת יו"ט סימן ב אות ו) בשם הגאון מוה"ר שלמה הכהן מוילנא (מחבר ספר בנין שלמה), וז"ל:

"ומיהו קצת תימא לי על הגאון המחבר זצ"ל דסתם וכתב דנשים ששכחו לומר יעלה ויבא בברכת המזון ביו"ט אינן צריכות לחזור ולא חילק בין יו"ט ליו"ט. ולכאורה נראה פשוט דאם שכחו ביו"ט של עצרת בוודאי צריכים לחזור, דהא תנן בברכות דף כ' דנשים חייבות בתפילה, ובין לפירוש רש"י שם דבמצות עשה דרבנן שהזמן גרמא גם נשים חייבות, ובין לפירוש התוספות שם דגרסי בגמרא הטעם דרחמי ניהו, ושתי הסברות שייך גם במצות עשה דלכם ביו"ט של עצרת, דהא כתבו התוספות לר' אליעזר אינו אלא מדרבנן, וגם לדין דהוי מן התורה מכל מקום כיון דאיכא טעמא נמי דהוא יום שניתנה בו תורה, והך טעמא שייך גם בנשים, וכמו דחייבות בתפלה משום דרחמי ניהו ותמיהני על הגאון המחבר זצ"ל שלא ביאר זה".

והנה הגאון רבי שלמה הכהן מוילנא כתב שהערה זו היא "קצת תימא". ונראה, שאכן יש ליישב ולומר שיש הבדל בין אנשים ונשים ביו"ט דעצרת. וכפי שמבואר בסוגיה בפסחים (ס"ח ע"ב); שהיא מקור לדברי הגאון רבי שלמה הכהן "מר בריה דרבינא כולא שתא הוי יתיב בתעניתא לבר מעצרתא ופוריא ומעלי יומא דכפורי, עצרת יום שניתנה בו תורה". ובהמשך הסוגיה: "רב יוסף ביומא דעצרתא אמר עבדי לי עגלא תילתא, אמר אי לא האי יומא דקא גרים כמה יוסף איכא בשוקא". ופירש רש"י: "אי לאו האי יומא שלמדתי תורה ונתרוממתי הרי אנשים הרבה בשוק

ששמן יוסף ומה ביני לבינם". ועוד איתא שם: "רב ששת כל תלתין יומין מהדר ליה תלמודיה ותלי וקאי בעיברא דדשא ואמר חדאי נפשאי חדאי נפשאי [שמחי נפשי, רש"י] לך קראי לך תנאי". ומבואר שעיקר השמחה של רב יוסף ורב ששת היתה על לימוד התורה, וכלשון רש"י "שלמדתי תורה ונתרוממתי".

ולפי זה אפשר לומר ששמחת הנשים שלא נצטוו בלימוד התורה ולא שייכות בחלק זה של שמחת התורה הנובעת מלימוד התורה - פחותה משמחת האנשים, ואם כן לא קשה הערת הגאון רבי שלמה הכהן מוילנא שנשים יתחייבו כאנשים "בלכם דעצרת משום דהוי יום שניתנה בו תורה", כי גם אם נשים שמחות ביום זה שניתנה בו תורה לישראל, אולם אינן בדרגת השמחה של האנשים. וגם אין זה דומה למה שחייבות נשים בתפילה "דרחמי ניהו", כי בזה גם אנשים ונשים שייכים במידה שווה בסברא "דרחמי ניהו", משא"כ שמחת האנשים שנצטוו על לימוד התורה הגדולה יותר ואינה שווה לשמחת הנשים שלא נצטוו.

י.

הערה נוספת בדברי רעק"א כתב הגר"ש רוזובסקי (ספר זכרון שמואל סימן לב אות ז) וז"ל:

"בהא דכתב הגרע"א ז"ל דנשים פטורות ממצות עונג וכבוד ביו"ט, צע"ק דא"כ ליפטרו נשים ביו"ט מדין הדלקת

נרות, ואף דהדלקת נר הוא דין מיוחד דהרי מברכין עלה, אבל מכל מקום יסוד החיוב הוא משום כבוד ועונג, וכמבואר ברמב"ם פ"ה מהלכות שבת ה"א ופ"ל הט"ז, וכיון דנשים פטורות ממצות עונג וכבוד, אם כן ליפטרו גם מהדלקת נרות.

ואולי יש לומר דכיון דהוא דין מיוחד של הדלקת נרות, אף דיסודו הוא משום כבוד ועונג, מכל מקום חייבות בזה גם נשים. ועוד יש לומר, דיש לחלק בין דין כבוד לדין עונג, דעונג הוי מצות עשה שהזמן גרמא אבל כבוד יו"ט לא חשיב הזמן גרמא. וטעמא דמילתא, שהרי גם בחול חייב לכבד את היו"ט כל דזהו כבודו של יו"ט, וכדחזינן דמשום כבוד שבת ויו"ט צריך שיהא מוכן מבעוד יום, וכדאיתא בר"מ ז"ל פרק ל' מהלכות שבת ה"ה, וצריך לתקן ביתו מבעוד יום מפני כבוד השבת ויהיה נר דלוק ושולחן ערוך ומטה מוצעת שכל אלו לכבוד שבת הן, ע"כ. ועיין בכתבי הגר"ח בשם מרן הגרי"ז ז"ל, אבל עונג חייב להתענג בשבת ולהכי הוי מצות עשה שהזמן גרמא, וצ"ע בזה".

בספר עיונים בהלכה (סימן יג ענף ד) כתב לדחות את תירוציו של הגר"ש רוזובסקי, וכך כתב: "ותירץ בזכרון שמואל ואולי י"ל דכיון דהוא דין מיוחד של הדלקת הנרות אף דיסודו משום כבוד ועונג מכל מקום חייבות בזה אף הנשים, עכ"ד. ודבריו אלו צ"ע, דגם סעודת פת ביו"ט וכל שכן דין קידוש ביו"ט הוי דין מיוחד ליו"ט, ומכל מקום ס"ל להגרעק"א דנשים פטורות

כיון דהוי מ"ע שהזמן גרמא [ועיי"ש בהשמטות בסו"ד דפטורות מקידוש ביו"ט] ואם כן כל שכן בהדלקת הנרות שהוא חלק ממש מדין כבוד ועונג יו"ט יותר מקידוש".

ונראה לומר בכוונת הגר"ש רוזובסקי, כפי ששמע מדבריו במה שכתב בקושיה "ואף דהדלקת נר היא דין מיוחד דהא מברכינן עלה", שדין הדלקת הנר אינו נכלל בחדא מחתא עם כל שאר דיני היו"ט, וראה ברורה לכך, שהרי לא מברכים על כל דין ודין שיש ביו"ט באופן נפרד אלא רק על הדלקת הנר, ומזה נלמד שהדלקת הנרות היא דין מיוחד מכל שאר הדינים, ואם כן בדין מיוחד זה חייבות גם נשים.

על תירוצו השני של הגר"ש רוזובסקי כתב בספר עיונים בהלכה: "ויסוד דבריו מחודש, דכבוד חשוב מצות עשה שאין הזמן גרמא. דסוף סוף, עיקר טעם הכבוד בחול הוא רק לכבוד שבת, ודומה להא דחייב לדאוג בכל השנה שיהיה לו ארבעת המינים בסוכות ושופר בראש השנה, ומכל מקום הוה מצות עשה שהזמן גרמא, כיון שעיקר המ"ע מתקיים בזמן היו"ט ורק ההכנה הוא לפני יו"ט, וכן כאן עיקר דין הכיבוד שלפני שבת, הוא רק כדי שיום השבת יהיה מכובד. אלא שבשבת עצמו א"א לקיים דין דכבוד, דהרי צריך שיהיה כל השבת מכובד. ולכן צריך לכבד מבעוד יום, אבל עיקר דין הכיבוד לפני שבת הוא רק ענין דין הכנה לשבת כדי שיהיה יום השבת מכובד".

אך נראה להעיר על דברים אלו, שיש הבדל יסודי בין הדאגה לארבעת המינים לבין כבוד יו"ט: מארבעת המינים נשים פטורות, ולכן יש סברא לומר שאינן צריכות לדאוג כל השנה שיהיה ארבע מינים, שכן מדוע שיהיה עליהן לדאוג לדבר שאינן חייבות בו. אבל בהדלקת הנרות לכבוד יו"ט, בעצם שמירת יו"ט, נשים חייבות כאנשים, ולכן נוכל לומר שיהיה מוטל עליהן לדאוג לכבד את היו"ט שהם מחויבות בשמירתו. ואף שאמנם לא מוטל עליהן חיוב מצד הדין לדאוג לעונג יו"ט במאכל ומשתה כיון שפטורות מדין עונג יו"ט, אבל הכנת הבית לכבוד שבת ויו"ט שיהא הבית מתוקן, נר דלוק ומטה מוצעת - כבוד זה מדוע שלא יהיה נוהג גם בנשים. ורק מעונג וכבוד ביו"ט עצמו פטורות, כי זהו מ"ע שהזמן גרמא, אולם במה שנוהג לפני יו"ט, לפי המבואר בדברי הגר"ש רוזובסקי, אין זה בגדר "זמן גרמא" שלא יתחייבו הנשים, ולכן גם עליהן להתכונן כראוי ליו"ט.

יא.

ונראה להוסיף בביאור דברי הגר"ש בתירוצו הראשון. הנה בלשון השו"ע (או"ח סימן רסג סע' ב; ומקורו מדברי הרמב"ם פרק ה מהלכות שבת הלכה א) נאמר: "אחד האנשים ואחד הנשים חייבים להיות בבתיהם נר דלוק בשבת". ומדוקדק שאין החיוב להדליק נר, אלא שיש חיוב "להיות בביתה נר דלוק",

דהיינו דין על הבית שחובה שיהיה בו נר דלוק לכבוד שבת.

ומעתה יש לומר שכוונת הגר"ש בתירוץ הראשון "דכיון דהוא דין מיוחד של הדלקת נרות, אף דיסודו הוא משום כבוד ועונג, מכל מקום חייבות בזה גם נשים", רצונו לומר, שבהדלקת נר שבת יש דין מיוחד על הבית, ולכן גם האשה הדרה בבית נתחייבה בחובה זו מחובת הבית ולא מצד החיוב להדליק, אלא שיהיה בבית נר דלוק.

ובתוספת ביאור נראה, דהנה כתב הערוך השולחן (סימן רסג סע' ה) וז"ל: "נר שבת כנר חנוכה שהיא מצוה וחובה על כל אחד להדליקה, והיינו שכל משפחה חייבת בהדלקת הנר". וביאור הדברים שחיוב נר שבת הוא כחיוב נר חנוכה שיש בו דין על כל משפחה ובית שיהיה דלוק בו נר חנוכה. וכן ביאר הגר"ש רוזובסקי (ספר זכרון שמואל סימן יט אות ז) לפי יסוד זה את דברי השו"ע (או"ח סי' תרעה) שהביא המחבר דעת יש מי שאומר שבנר חנוכה גם קטן שהגיע לגיל חינוך יכול להדליק, ואילו בהלכות מגילה (או"ח סי' תרפט) סתם המחבר וכתב שהשומע מגילה מקטן לא יצא, ולא הביא דעת האומרים שיצא. וביאר הגר"ש: "דיש מקום לומר דשאני נר חנוכה ממגילה דהנה בנר חנוכה יש לומר דאין החיוב דוקא על בעל הבית שיעשה מעשה הדלקה בעצמו, אלא דהוא חיוב על הבית שיוודק בו על ידי אחד מבני הבית נר חנוכה, וכלשון

הרמב"ם ומצותה שיהיה כל בית ובית מדליק נר אחד". ולכן רק בנר חנוכה שייך לומר שגם קטן יכול להוציא ידי חובה, כיון שאין בזה דין להוציא אחרים ידי חובה אלא דין שיהיה בבית נר חנוכה דלוק, ובזה מועיל גם כשהקטן הדליק. ומעתה, אף בנר שבת, גדר החיוב הוא כנר חנוכה - שיהיה בבית נר דלוק לכבוד שבת.

ובזה מתבארים דברי כף החיים (סימן רסג ס"ק כד) שכתב: "וכשיש נשים רבות מחלקות המצוה ביניהם, ואם עומדות כולם זו אצל זו אפשר שיוצאות בברכה שמברכת אחת מהן". ולפי המבואר מובנים דבריו, מאחר וגדר ההדלקה הוא חיוב על הבית שיהיה דלוק בו נר שבת, שייך החיוב לכולן ויוצאות בברכה שמברכת אחת מהן. [אמנם אין זה מוכרח, ויתכן שכוונת כף החיים שתברך אחת מהן מטעם "ברוב עם הדרת מלך", ולא מדין החיוב על הבית].

ובביאור תירוץ השני של הגר"ש רוזובסקי נראה להוסיף על פי המבואר בשו"ע (או"ח סימן רנ) ביסוד גדר ההכנה לשבת שיש בזה חשיבות מיוחדת כדין מצד עצמו, כדברי השו"ע: "ואפילו יש לו כמה עבדים לשמשו ישתדל להכין בעצמו שום דבר לצרכי שבת כדי לכבדו, כי רב חסדא היה מחתך הירק דק דק ורבה ורב יוסף היו מבקעין עצים ורבי זירא היה מדליק האש ורב נחמן היה מתקן הבית ומכניס כלים הצריכים לשבת ומפנה כלי החול ומהם ילמד כל אדם ולא יאמר לא אפגום בכבודי כי זה הוא כבודו שמכבד

את השבת". ולא מצאנו במצוות אחרות הלכה בשו"ע שיש דין הכנה למצוה וכמו כן לא מצינו בשום הלכה שהשו"ע מזכיר את הפרטים לדקדוקיהם מיהם האמוראים שעשו ומה בדיוק הכינו.

ומכאן נלמד, שדין הכנה לשבת אינו רק דין הכנה לכבוד השבת שתהיה השבת מכובדת, אלא ההכנה היא מצוה חשובה בפני עצמה, וכבודו של האדם שהוא מכבד את השבת, כפי שהביא השו"ע שהאמוראים לא חסו על כבודם אלא אדרבה, זה היה כבודם שקיימו את מצות ההכנה לכבוד השבת.

ובביאור הלכה (שם ד"ה ישתדל) כתב: הביא את דברי הרמב"ם שכתב בהלכה זו בלשון חייב, וז"ל: "אע"פ שיהיה אדם חשוב ביותר ואין דרכו ליקח דברים מן השוק ולא להתעסק במלאכות שבבית, חייב לעשות דברים שהן לצורך השבת בגופו שזה הוא כבודו". וכתב בביאור הלכה: "ואפשר דלהרמב"ם ג"כ לאו חוב גמור הוא אלא כעין חובה משום כבוד שבת, וסברת הרמב"ם דאל"ה לא היו מבטלים כל הני אמוראים תורתן עבור זה, ומ"מ לא הוי זה חובה גמורה, ותדע דלא אשכחן בגמרא בשם חובה כי אם על

הדלקת נר בשבת בדף כ"ה ע"ב ולענין ג' סעודות בדף קי"ז ע"ב, ומ"מ צ"ע". ולפי המבואר, נראה שזה מה שלימדנו הרמב"ם שיש כאן חיוב מכיון שההכנה היא מצוה חשובה בפני עצמה.

וזה הביאור ביסוד דברי הגרי"ז והמתבאר מדברי הגר"א [שהבאנו לעיל אות א] שגדר כבוד שבת הוא לפני השבת, דהיינו שאין זה רק הכנה לשבת שהשבת צריכה להיות מכובדת, אלא כל עיקר ומהות מצות כבוד שבת הוא דין מבעוד יום, ומצוה בפני עצמה, לעמוד בערב שבת ולהתכונן לכבוד השבת, ועצם ההכנה היא היא המצוה.

וזהו גם כוונת דברי הגר"ש במה שכתב לחלק בין דין כבוד לדין עונג ש"עונג הוי מצות עשה שהזמן גרמא אבל כבוד יו"ט לא חשיב הזמן גרמא. וטעמא דמילתא, שהרי גם בחול חייב לכבד את היו"ט כל דזהו כבודו של יו"ט", וכפי שהביא שם מדברי הגרי"ז הנ"ל שדיני כבוד שבת הם מבעוד יום, וכמו שנתבאר, הכוונה בזה היא מאחר וההכנה היא מצוה בעצמותה שזמנה ביום חול לפני השבת, שוב אינה מוגדרת כמצות עשה שהזמן גרמא, ולכן גם נשים חייבות בה.

סימן יג

הגדרת זמני "לילה" ו"יום"

תימא אם כן לימא רבותא שפעמים יש אדם קורא לאחר שיעלה עמוד השחר שני פעמים ויוצא בו משום שחרית ומשום ערבית. וי"ל דהכי קאמר לעולם לילה הוא בשאר מצוות דבעינן בהו יום כמו תפילין וציצית, אבל גבי קריאת שמע לא הואיל ואיכא אינשי דקיימי בההיא שעתא לאו זמן שכיבה הוא. וכן כתבו התוס' שם (ט, א ד"ה לעולם יממא הוא) "ואם תאמר ליתני שתי פעמים קודם הנץ החמה והוי רבותא טפי דאפילו קודם הנץ הוי זמן דקריאת שמע של שחרית, וי"ל כדפרישנא דהאי יממא לענין שאר מצוות, אבל לענין קריאת שמע הואיל ואיכא אינשי דגנו לאו זמן קימה הוא."

ונראה לדון בענין זה, כיצד מוגדר הזמן שבין עלות השחר להנץ החמה, האם נחשב יום או לילה.

בגמרא (שבת כא, ב) "וככתה אין זקוק לה, ורמינהו, מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק, מאי לאו דאי ככתה הדר מדליק לה. לא, דאי לא אדליק מדליק". וכתב שם הרמב"ן על דברי הברייתא שמצותה עד שתכלה רגל מן השוק, היינו רק למצוה מן המובחר, אבל יוצא ידי חובתו בהדלקה כל הלילה. וכך נפסק להלכה בשו"ע (סימן תרע"ב

בגמרא (ברכות ח, ב) מובאת ברייתא: "תניא רבי שמעון בן יוחי אומר פעמים שאדם קורא קריאת שמע שתי פעמים בלילה, אחת קודם שיעלה עמוד השחר ואחת לאחר שיעלה עמוד השחר, ויוצא בהן ידי חובתו אחת של יום ואחת של לילה". ומקשה הגמרא: "הא גופא קשיא, אמרת פעמים שאדם קורא קריאת שמע שתי פעמים בלילה אלמא לאחר שיעלה עמוד השחר ליליא הוא והדר תני יוצא בהן ידי חובתו אחת של יום ואחת של לילה אלמא יממא הוא. ומתרצת הגמרא: "לא לעולם ליליא הוא והא דקרי ליה יום דאיכא אינשי דקיימי בההיא שעתא, אמר רב אחא בר חנינא אמר רבי יהושע בן לוי הלכה כרבי שמעון בן יוחי". ומביאה הגמרא "איכא דמתני, לא לעולם יממא הוא והאי דקרו ליה ליליא דאיכא אינשי דגנו בההיא שעתא".

ומבואר בדברי הגמרא שני איכא דאמרי אם הזמן שבין עלות השחר לעלות החמה נחשב יום לגבי קריאת שמע של שחרית, או לילה לגבי קריאת שמע של ערבית. ובדברי התוס' שם (ד"ה לא) מבואר שנידון זה אינו רק ביחס לקריאת שמע אלא לכל המצוות, האם הזמן שבין עלות השחר להנץ החמה נחשב יום או לילה. וז"ל התוס': "לא לעולם ליליא הוא,

ס"ב) "עבר זה הזמן ולא הדליק, מדליק והולך כל הלילה".

ואף שמלשון המחבר "כל הלילה" היה מקום להבין שכוונתו עד הבוקר, כלומר עד זריחת החמה, מכל מקום כבר כתב המשנה ברורה (ס"ק יא) "כל הלילה, עד עמוד השחר", ומקור הדברים במג"א ובפר"ח כמו שהביא בשער הציון (ס"ק טז). ויש להבין מדוע אמנם פירוש "כל הלילה" לגבי מצות הדלקת נר חנוכה הוא עד עלות השחר ולא עד הנץ החמה.

ומצאתי בשו"ת התעוררות תשובה (ח"ג סימן תסג) שכתב בענין זה, וז"ל: "מי שלא הדליק נר חנוכה, אם מותר להדליק בברכה אחר עמוד השחר, דלא שייך לומר "שרגא בטיהרא" מאי אהני, כיון דאכתי לא האיר היום, נ"ל דמותר. דהא נס דמנורה היה בודאי גם ביום, שהיה דולק כל שמונה ימים, בלילה וביום וכו'. רק ביום אינו יכול להדליק נר חנוכה, ששרגא בטיהרא מאי אהני [נר בצהרים אינו מאיר", רש"י חולין דף ס' ע"ב]. מ"מ, אחר עמוד השחר שעוד לא האיר היום כולו ונהנים מאורו ושרגא אז מהני, פשיטא שיכול להדליק בברכה".

והביא ראיה לדבריו מדברי המשנה (מגילה פרק ב משנה ה) "כל היום כשר לקריאת המגילה ולקריאת ההלל ולתקיעת שופר ולנטילת לולב ולתפלת המוספין וכו' כל הלילה כשר לקצירת העומר ולהקטר חלבים ואברים, זה הכלל דבר שמצותו ביום כשר כל היום, דבר

שמצותו בלילה כשר כל הלילה". ומכך שלא הזכירה המשנה במצוות הנוהגות כל הלילה הדלקת נר חנוכה, רואים שיכול להדליק גם לאחר עלות השחר, מכיון שכל הנאמר במשנה שם שמצותם כל הלילה היינו רק עד עמוד השחר, ואם כן מכך שלא נכלל גם נר חנוכה הרי שמצוותו גם אחר כך, עד שיאור היום.

ולהלן כתב עוד ההתעוררות תשובה: "וראיתי לרשב"א (שבת כא, ב) בסוגיא דכבתה, דנקט בפשיטות וז"ל דאם רצה להדליק מדליק סמוך לשקיעת החמה, דהא איכא פרסומי ניסא עכ"ל ע"ש. והא דתני משתשקע החמה, היינו, דאז איכא חיובא שצריך להדליק, אבל יכול להקדים, ומביא ראיה לזה. ומכש"כ לאחר עמוד השחר שעדיין חשיכה ואיכא היכרא יותר וכבר נתחייב בה, ונקט שם ג"כ בפשיטות, דיכול להדליק כל הלילה, דמצותה בלילה כשר כל הלילה".

ומבואר בדברי ההתעוררות תשובה, כפי שאמנם משמע מפשטות דברי המחבר, שזמן הדלקת נר חנוכה "כל הלילה" היינו כל זמן שעוד לא זרחה השמש והאיר היום, ושפיר גם אחרי עמוד השחר אפשר להדליק נר חנוכה. כי הרי כל הסיבה שלא מדליקים נר חנוכה ביום היא מטעם "שרגא בטיהרא מאי אהני", אולם בין עלות השחר עד הנץ החמה כיון שעדיין חשוך ויש לנר משמעות כיון שהוא מאיר, שפיר יכולים להדליק הנר ולקיים המצוה. וזהו דלא כמש"כ המשנה ברורה ש"כל

בעת שהלבנה זורחת ונהנין מאורה".
ובמשנה ברורה (ס"ק ג) שם: "ונהנין
מאורה, דהיינו בעת שזריחתה ניכרת על
גבי הקרקע".

ובשו"ת התעוררות תשובה (סימן קצט)
נשאל אם מותר לקדש הלבנה
אחר עלות השחר, והשיב: "נ"ל שמותר
לקדש הלבנה גם אחר עלות עמוד השחר,
כי לא נזכר בשום מקום שדוקא בלילה
מקדשין וכו' וגם אחר עלות השחר היא
מאירה ונהנין ממנה".

הרי לנו פסקי המשנה ברורה והתעוררות
תשובה לשיטתם. ההתעוררות תשובה
סובר שיכול להדליק נר חנוכה לאחר
עלות השחר מכיון שלילה פירושו חשכה,
ולאחר עלות השחר עדיין חשוך מכיון שלא
האיר היום, סובר גם לגבי קידוש לבנה,
מכיון שלאחר עלות השחר עדיין חשוך
ואור הלבנה ניכר ונהנים מאורה, יכולים
לקדש הלבנה. אולם לפי המשנה ברורה,
מכיון שקידוש לבנה הוא בזמן הלילה,
ולילה פירושו זמן לילה גמור, וכמו בנר
חנוכה שהדלקתו רק בזמן לילה גמור ולא
אחר עלות השחר, כך גם לא יקדש הלבנה
לאחר עלות עמוד השחר מכיון שאין זה
זמן לילה גמור ואין זריחת הלבנה ניכרת.

וראיתי בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יז סימן
יז) שנשאל אם סוף זמן קידוש
לבנה הוא בליל שבת, מה יעשה מי שלא
קידש עדיין את הלבנה עד אז, מחד גיסא
לכאורה עדיף שיברך בליל שבת בגלל פסק
הרמ"א ש"אין לקדש הלבנה אלא בלילה",

הלילה" פירושו "עד עמוד השחר", ומשעה
זו כבר אי אפשר לקיים מצוות הדלקת
הנר.

ונראה לבאר שנחלקו המשנה ברורה
והתעוררות תשובה ביסוד
ההגדרה מהו זמן ה"לילה". לפי התעוררות
תשובה, לילה פירושו חושך, אך גם כשלא
חשוך לגמרי זהו גם כן לילה [כגון בין
עלות השחר והנץ החמה]. ולכן אפשר
להדליק נר חנוכה גם לאחר שעלה עמוד
השחר, כי מכיון שעדיין חשוך כל זמן
שלא זרחה החמה, הרי זה נחשב לילה,
ואפשר להדליק נר חנוכה שזמנו "כל
הלילה" [ונראה שבזמן שאחר עלות השחר
וסמוך להנץ החמה שכבר לא חשוך מודה
התעוררות תשובה שאין זה נחשב לילה].
אולם לפי המשנה ברורה, הגדרת "לילה"
איננה תלויה באור ובחושך, אלא לילה
הוא זמן. וזמן הדלקת נר חנוכה היא בלילה
גמור, ואם חשוך כל עוד שאין זה בזמן
הלילה, אין זה לילה, ולכן לאחר עלות
השחר למרות שעדיין חשוך מכיון שאין
זה זמן הלילה אין יכולים כבר להדליק נר
חנוכה ולקיים המצוה.

ב.

נפקא מינה נוספת במחלוקת המשנה
ברורה והתעוררות תשובה היא,
האם מותר לקדש את הלבנה אחר עלות
השחר.

כתב הרמ"א (או"ח סימן תכו סע' א)
"ואין לקדש החודש אלא בלילה"

וזהו הלילה האחרון שיוכל לקדש את הלבנה. אולם מאידך אולי עדיף שיקדשה מבעוד יום קצת לפני כניסת השבת מטעם שכתב המג"א (סימן תכו ס"ק ז) שאין לקדש בליל ש"ק ע"פ הסוד.

והסיק הציץ אליעזר שמכיון שאין ברירה אחרת, למרות שאין לקדש את הלבנה בליל שבת כדברי המג"א, מכל מקום עדיף לקדש בליל שבת מאשר להקדים ולקדש מבעוד יום קצת.

ולכאורה לפי דברי התעוררות תשובה שסובר שאפשר לקדש הלבנה אחרי עלות השחר, כיון שאין דין לקדש בזמן לילה דוקא, אלא כאשר חשוך והלבנה מאירה ונהנין ממנה, היה מקום לומר שבנידון השאלה שסוף זמן קידוש לבנה בליל שבת יוכל לקדש מבעוד יום סמוך מאד לכניסת השבת כאשר כבר מתחיל להחשיך והלבנה כבר מאירה ונהנין ממנה.

אולם ראיתי בהערות עקבי סופר הנדפסים בשולי גליון שו"ת התעוררות תשובה, שכתב לחלק שכל חידושו של ההתעוררות תשובה הוא רק שיכול לקדש לבנה לאחר עלות השחר כיון שאז חשוך ונהנין מאורה, מה שאין כן לקדשה לפנות ערב, בזה מודה למש"כ הרמ"א שמקדשין את הלבנה בלילה [ובמשנה ברורה (שם ס"ק ב) ביאר: "לאפוקי בין השמשות שהלבנה נראית קצת ועדיין הוא יום"]. נמצא לפי דברי העקבי סופר בדעת ההתעוררות תשובה, יהיה עדיף לקדש את הלבנה בשבת לפנות בוקר

[לאחר עלות השחר לפני הנץ החמה] מאשר לקדש כל הלילה.

ובשו"ת ישכיל עבדי (או"ח ח"ח סימן כ אות נג) הביא את דברי ההתעוררות תשובה שהתיר לקדש הלבנה אחרי עלות השחר אם נראית טוב, ותמה עליו שמפשטות דברי הרמ"א "ואין לקדש החודש אלא בלילה" משמע שבא למעט שרק בלילה מקדשים וכל שאינו לילה אין מקדשים, וגם אין לקדש לאחר עלות השחר מכיון שאין זה נקרא לילה. ומסיים: "עוד אני אומר טעם כעיקר, מה שמקדשים אותה רק בלילה, משום שזמן שליטת הלבנה הוא רק בלילה, ולכן עלינו לברך אותה רק בזמן שליטתה, בזמן שהיא זורחת ונהנים לאורה דנותנים שבח להקב"ה על שנתן לנו אור הלבנה להינות לאורה. ואמנם אחרי שעלה עמוד השחר שכבר עבר השלטון לחמה, אין מקום לברך הלבנה, בזמן שכבר עבר שלטונה ונכנס בגבול השמש".

אכן לפי המבואר בדברי ההתעוררות תשובה, סיבת הברכה על הלבנה לא תלויה בזמן, שיש דין לקדש אותה בזמן לילה, כאשר הלבנה שולטת בעולם, וכפועל יוצא, לאחר עלות השחר כאשר שולטת החמה אין לברך, אלא הדין הוא שהברכה צריכה להיות בלילה, פירושו בחושך, ובעולם ניכר אור הלבנה, ואם כן שפיר אפשר לברך עליה גם אחרי עלות השחר מאחר ועדיין חשוך ונהנין מאורה. [והדברים מסתברים, שהרי גם אור הלבנה מגיע בעצם

מאור החמה, נמצא שגם בזמן שהלבנה מאירה זהו משלטון החמה. ולכן גדר הברכה הוא על התמעטות הלבנה, וזמן הברכה הוא כל אימת שנהנים מאורה].

והנה נחלקו הפוסקים האם קידוש לבנה היא מצות עשה שהזמן גרמא. ובשו"ת האלף לך שלמה (סימן קצג) כתב להעיר בדברי המג"א (סימן תכו) שנשים פטורות מקידוש לבנה כיון דהוי מ"ע שהזמן גרמא, וז"ל: "ובחידושי תמהתי עליהם, דמ"ע שהזמן גרמא לא הוי רק אם גוף המצוה שייך בכל יום בשנה ואין מניעת קיומה רק מכח הזמן, בזה נחשב מ"ע שהזמן גרמא. אבל בלבנה, אין המניעה מכח הזמן, רק מכח גוף הלבנה שאינה מתחדשת רק מחודש לחודש, ולא שייך לברך אחר שכבר הולכת וחוסרת, והוי כאילו לא היה לבנה מעולם, ואם כן אין המניעה מכוח הזמן, ולכך לא שייך לומר דהוי מ"ע שהזמן גרמא". ומבואר בדבריו שקידוש לבנה אינו מ"ע שהזמן גרמא, והיינו שסיבת הברכה על הלבנה לא תלויה בזמן.

וכמו שנתבאר, זהו כעיקר דעתו של ההתעוררות תשובה שסיבת ברכת קידוש לבנה אינה תלויה בזמן, שיש דין לברכה בזמן לילה כאשר הלבנה שולטת בעולם, אלא הברכה צריכה להיות בלילה, פירוש בחושך, ובעולם ניכר אור הלבנה [ואם כן יש אסמכתא לדברי ההתעוררות תשובה מדברי האלף לך שלמה].

ואילו מדברי המג"א שסובר שקידוש לבנה היא מצות עשה שהזמן גרמא נראה מבואר שגדר דין קידוש לבנה תלוי בזמן. ומעתה הדברים מתאימים עם המבואר לעיל בדעת המשנה ברורה שסובר שקידוש לבנה הוא בזמן הלילה, ולילה פירושו זמן לילה גמור, וכמו בנר חנוכה שהדלקתו רק בזמן לילה גמור ולא אחר עלות השחר, כך גם לא יקדש הלבנה לאחר עלות עמוד השחר, כיון שאין זה זמן לילה גמור שאין זריחת הלבנה ניכרת. וכפי שהבאנו לעיל מדברי שער הציון, מקור דינו של המשנה ברורה בנר חנוכה הוא מהמג"א, ואם כן אזיל המג"א לשיטתו, שהגדרת לילה היא זמן, ולא אור וחושך, וכמו שנתבאר.

ג.

לפי המבואר לעיל במחלוקת המשנה ברורה והתעוררות תשובה בהגדרת "לילה", יהיו נפק"מ נוספות בקיום הלכות שמצוותם ביום או בלילה בזמן שבין עלות השחר לזריחת החמה, כדלהלן:

א. ציצית

"מאימתי מברך על הציצית בשחר, משיכיר בין תכלת שבה ללבן שבה" (שו"ע או"ח סימן יח סע' ג). וכתב הרמ"א: "ואם לבשו מעלות השחר ואילך, י"א דמברך עליו וכן נוהגין". ובמשנה ברורה (ס"ק י) כתב: עיין בביאור הגר"א שפסק כדעת השו"ע [דאין לברך מעלות

ב. קריאת שמע

בהלכות קריאת שמע של שחרית כתב המחבר: "ואם קראה משעלה עמוד השחר וכו' יצא בדיעבד" (או"ח סימן נח סע' ד). ובדיני קריאת שמע של ערבית כתב המחבר: "הקורא ק"ש של ערבית אחר שעלה עמוד השחר קודם הנץ החמה, לא יצא ידי חובתו אא"כ היה אנוס" (או"ח סימן רלה סע' ד).

ובהשקפה ראשונה הרי שנידונים אלו תלויים במחלוקת המשנה ברורה וההתעוררות תשובה האם הזמן שבין עלות השחר לזריחת החמה נחשב יום או לילה. לפי המשנה ברורה שהגדרת "לילה" הוא זמן, ולאחר עלות שחר אין זה זמן לילה, יהיה הדין שיוכל לקרוא קריאת שמע של שחרית לפני הנץ החמה ולא יוכל לקרוא בזמן זה קריאת שמע של ערבית. אולם לפי ההתעוררות תשובה שדין לילה תלוי בחושך, מכיון שחשוך, נחשב כלילה, יהיה הדין שלא יוכל לקרוא קריאת שמע של שחרית לפני הנץ החמה ויוכל לקרוא בזמן זה קריאת שמע של ערבית.

אלא שגם כאן יש מקום לחלק לדברי התוס' בברכות [שהבאנו בתחילת דברינו] שאין דיני קריאת שמע קשורים להגדרה הכללית של "יום ו"לילה", מפני שדיני קריאת שמע אינם תלויים בהגדרת "זמן", אלא ק"ש של ערבית נקבעת לפי זמן שכיבה אצל בני אדם, כדכתיב "ובשכבך", וק"ש של שחרית נקבעת לפי זמן קימה, כדכתיב "ובקומך".

השחר ואילך]. ובפמ"ג כתב אם השעה דחוקה המיקל להניח מעלות השחר ואילך אין גוערין בו, ועכ"פ לכתחילה בודאי נכון מאד להמתין מלברך עד שיכיר בין תכלת ללבן".

הרי לנו מחלוקת הפוסקים אם מברכים על ציצית אחרי עלות השחר לפני הנץ החמה, כלומר האם זמן זה נחשב "יום" או לא. ובפשטות, יש לתלות זאת במחלוקת המשנה ברורה והתעוררות תשובה. לפי המשנה ברורה שהגדרת "לילה" ו"יום" הוא זמן, הרי ש"יום" הוא הזמן שאחרי עלות השחר, ולכן אמנם יכול לברך על ציצית גם לפני שמכיר בין תכלת ללבן, כי כבר מעת שעלה השחר נחשב הזמן ליום שהוא זמן לבישת ציצית. אולם לפי ההתעוררות תשובה שדין לילה תלוי בחושך ויום תלוי באור, מכיון שלאחר שעלה עמוד השחר עדיין חשוך ואין זה נחשב ליום, לא יוכל ללבוש ציצית אלא משיכיר בין תכלת ללבן.

אלא שיש מקום לחלק ולומר שבדיני ציצית כולי עלמא יודו, הן המשנה ברורה והן ההתעוררות תשובה, שאין זה דין של "יום" ו"לילה" אלא דין מיוחד שצריך היכר בין תכלת ללבן, ועדיין צ"ע. [ובמיוחד תשאל השאלה לגבי הארצות הצפוניות ששורר חושך במשך תקופה ארוכה בשנה, ואין זמן שיכול להכיר בין תכלת ללבן, מתי חלה מצות ציצית והיאך יוכל לקיימה בארצות אלו, וענין זה יבואר להלן אות ד].

ג. הנחת תפילין

בשו"ע (או"ח סימן ל סע' ג) כתב: "היה רוצה לצאת לדרך בהשכמה [אפילו קודם עלות השחר, משנ"ב ס"ק יא] מניחם, וכשיגיע זמנם ימשמש בהם ויברך". ובביאור הלכה (ד"ה וכשיגיע) כתב: "דמה שנוהגין איזה אנשים בימות החורף להניח תפילין ולברך עליהם תיכף משעלה עמוד השחר, לא שפיר עבדי". ומבואר שלדעתו יש חיוב להמתין מלברך על תפילין עד זריחת החמה.

וגם כאן בהשקפה ראשונה היה לתלות את דין הנחת תפילין אחר עלות השחר במחלוקת המשנה ברורה וההתעוררות תשובה. ואם כן היה ברור ופשוט שלפי המשנה ברורה שהגדרת "לילה" ו"יום" הוא זמן, הרי ש"יום" הוא הזמן שאחרי עלות השחר, ולכן יכול להניח תפילין כבר משעלה השחר, ואילו לפי ההתעוררות תשובה שדין לילה תלוי בחושך ויום תלוי באור, מכיון שלאחר שעלה עמוד השחר עדיין חשוך ואין זה נחשב ליום, לא יוכל להניח תפילין עד לזמן הנחתם.

אלא שאי אפשר לומר כן, כי הרי בביאור הלכה פסק מפורש שיש חיוב להמתין מלברך על תפילין עד זריחת החמה, ולפי דברינו היה לו להתיר להניח תפילין מייד לאחר עלות השחר ולא להמתין עד שעת הנץ החמה. ועל כרחך צריך לחלק כמו שחילקנו לגבי קריאת שמע, שבתפילין

זמן ההנחה תלוי בשכיבה ובקימה, ולכן גם לדעת המשנה ברורה כל עוד אין זה זמן קימה אין להניח תפילין, וזמן קימה הוא רק בשעת נץ החמה ולא לפני כן.

וראיה לכך שדין הנחת תפילין תלוי בזמן שכיבה וקימה, מדברי השו"ע הרב (או"ח סימן ל סע' ה) "מי ששכח ולא הניח תפילין כל היום ונזכר אחר שהתפלל תפילת ערבית מבעוד יום, יש מי שאומר שאסור לו להניח אז לפי שכבר עשאו לזמן זה לילה וזמן שכיבה, ואם יניח בו תפילין יחזור ויעשהו יום, והרי הן ב' קולות שסותרות זו את זו. אבל אם הוא לא התפלל עדיין, אפילו הציבור התפללו, אין בכך כלום וכו'. ויש מי שחולק ע"ז, וטוב לחוש לסברא האחרונה". ומפורש בדבריו שב"בזמן שכיבה" אי אפשר להניח תפילין, וכמו שנתבאר, שלכן אין דיני זמן הנחת תפילין שייכים להגדרת "יום ולילה" בכל התורה.

ד. קריאת התורה

בשו"ת קנין תורה (ח"ב סימן קכז) דן בענין קריאת התורה קודם עלות השחר, והביא שבשו"ת מהרש"ם (ח"א סי' קנח) התיר בשעת הדחק כיון שמצינו שבשבת ויו"ט מותר לקרות מקרא בלילה. אולם בקנין תורה הביא בשם שו"ת פני מבין (סימן ל) באנשים הנוסעים ליום השוק קודם אור היום וקוראים בתורה קודם צאתם, שהעלה "דברכה לבטלה אין כאן אבל אין לעשות כן לכתחילה".

ולפי המבואר יתכן ותהיה בדין זה נפק"מ בין המשנה ברורה וההתעוררות בתשובה. לפי המשנה ברורה שהגדרת "לילה" הוא זמן, לאחר עלות השחר אין זה זמן לילה אלא יום, ולכן יוכל לקרוא בתורה. אולם לפי ההתעוררות תשובה שדין לילה תלוי בחושך, מכיון שחושך, נחשב כלילה, מסתבר שלא יוכל לקרוא בתורה קריאה שדינה שתהיה ביום.

ה. ברכת נר ובשמים בהבדלה

"שכח" ולא הבדיל במוצאי שבת, מבדיל עד סוף יום שלישי, וכו' אבל על הנר ובשמים אינו מברך אלא במוצאי שבת" (שו"ע או"ח סי' רצט סע' ו) וביאר המשנה ברורה (ס"ק יח) "דברכת על האור משום דבמוצאי שבת הוא זמן בריאתו, ועל הבשמים נמי משום כדי להשיב נפש הכואבת ביציאת נשמה יתירה, וכל זה לא שייך ממוצאי שבת ואילך".

ויש להסתפק האם אפשר לברך על האור והבשמים ביום ראשון בבוקר אחרי עלות השחר לפני זריחת החמה. ולכאורה יהיה הדבר תלוי: לפי ההתעוררות תשובה, שלילה פירושו חושך, אך גם כשלא חושך לגמרי זהו גם כן לילה [כגון בין עלות השחר והנץ החמה]. ולכן אפשר להדליק נר חנוכה גם לאחר שעלה עמוד השחר, מכיון שעדיין חושך כל זמן שלא זרחה החמה, הרי זה נחשב לילה, ואפשר להדליק נר חנוכה שזמנו "כל הלילה", כך גם לגבי ברכת נר והבדלה, כל זמן שעדיין חושך

נקרא מוצאי שבת שיכול לברך עליהם. אולם לפי המשנה ברורה שהגדרת "לילה" איננה תלויה באור ובחושך, אלא לילה הוא זמן. וכמו שזמן הדלקת נר חנוכה היא בלילה גמור, ואם חושך כל עוד שאין זה בזמן לילה, אין זה לילה, ולכן לאחר עלות השחר למרות שעדיין חושך, מכיון שאין זה זמן לילה אין יכולים כבר להדליק נר חנוכה, כך גם בהבדלה אין לברך על הנר והבשמים אלא בזמן מוצאי שבת, והיינו רק עד עלות השחר ולא לאחר מכן.

ו. ספירת העומר

פסק בשו"ע (או"ח סימן תפט סע' ז) "שכח ולא בירך על ספירת העומר כל הלילה, יספור ביום בלא ברכה". ויש להסתפק בשני אופנים: עד מתי, וממתי, אפשר לספור בברכה. כלומר, האם ההלכה שיכול לספור כל הלילה בברכה, פירושה עד עלות השחר או אפילו עד הנץ החמה. וכן לאידך גיסא, האם אפשר לספור ביום לאחר שקיעת החמה, כאשר עדיין אור, את הספירה של יום אתמול בלא ברכה [כדי שיוכל להמשיך לספור את שאר הימים בברכה].

והנה הספק הראשון, האם יכול לספור בברכה עד עלות השחר או אפילו עד הנץ החמה, יהיה תלוי במחלוקת המשנה ברורה וההתעוררות תשובה. מאחר והדין לספור בברכה הוא כל הלילה, לפי המשנה ברורה שהגדרת "לילה" הוא זמן, לאחר עלות שחר אין זה זמן לילה, ואין לספור

בברכה. אולם לפי ההתעוררות תשובה שדין לילה תלוי בחושך, מכיון שחושך, נחשב כלילה ויכול לספור בברכה.

ולגבי הספק השני, האם אפשר לספור ביום לאחר שקיעת החמה, נחלקו הפוסקים, וכתב בשערי תשובה (סימן תפט ס"ק כ) וז"ל: "ועיין בבית דוד שכתב אם נזכר בסוף היום בין השמשות ומנה אז בלא ברכה ימנה שאר הימים בלא ברכה דליכא ס"ס גמור, ובברכי יוסף גמגם בזה". ובשו"ת בית שלמה (ח"א סימן קב) ושואל ומשיב (מהדו"ד ח"ג סי' קכז) הכריעו כדעת הברכי יוסף שיוכל להמשיך בשאר הלילות בברכה.

ולכאורה גם כאן יהיה הדבר תלוי במחלוקת המשנה ברורה וההתעוררות תשובה. לפי המשנה ברורה שהגדרת "לילה" הוא זמן, ממילא לפני צאת הכוכבים אין זה לילה, ושפיר מועיל מה שסופר בלי ברכה שיוכל להמשיך בימים הבאים בברכה. אולם לפי ההתעוררות תשובה שדין לילה תלוי בחושך, מכיון שכבר חושך, נחשב כלילה ולא תועיל ספירתו.

ז. תקיעת שופר

"זמן תקיעת שופר ביום ולא בלילה, ומצותה משעת הנץ החמה ואילך, ואם תקע משעלה עמוד השחר יצא" (שו"ע או"ח סימן תקפח סע' א). ומקור ההלכה שמצות תקיעת שופר ביום, מובא בדברי המשנה (מגילה פרק ב משנה ה) "כל היום כשר לקריאת המגילה ולקריאת ההלל

ולתקיעת שופר", ובגמרא (מגילה כ, ב) יליף לה מדכתיב (במדבר כט, א) "יום תרועה יהיה לכם".

ובמשנה ברורה (שם ס"ק ב) כתב: משעלה עמוד השחר יצא, דמן הדין משעלה עמוד השחר יממא הוא לכל הדברים, אלא לפי שאין הכל בקיאות בו וזמנין דאתי לאקדומי, הצריכו חכמים לכתחלה להמתין עד הנץ דיום ברור הוא לכל". ובפשטות דברי המשנה ברורה הם לשיטתו שהגדרת "לילה" ו"יום" הוא זמן, ו"יום" הוא הזמן שאחרי עלות השחר, ולכן מעיקר הדין אם תקע משעלה עמוד השחר יצא, וכל מה שאמרו שתוקע משתנץ החמה הוא רק דין לכתחילה לפי שאין הכל בקיאות בזמן עלות השחר ועלולים להקדים לפני זמן זה, שבודאי זהו לילה ולא יצא ידי חובה.

אולם לפי ההתעוררות תשובה שדין לילה תלוי בחושך, ויום תלוי באור, מכיון שלאחר שעלה עמוד השחר עדיין חושך ואין זה נחשב ליום, היה צריך להיות שלא יוכל לתקוע בשופר מקודם שתנץ החמה, וצ"ע.

ח. נטיילת ליל

"מצות לולב ביום ולא בלילה וכו' וזמנו הוא משתנץ החמה" (שו"ע או"ח סי' תרנב סע' א). ובמשנה ברורה שם (ס"ק ג) כתב: "משתנץ החמה, ואם נטלו מעמוד השחר יצא דמעמוד השחר יממא הוא, אלא מפני שאין הכל בקיאות

בו צריכין להמתין עד הנץ החמה". והיינו ממש כדבריו [המובאים לעיל] בתקיעת שופר.

ובשדי חמד (כללים מערכת הלמ"ד כלל קמ"א אות י"א) האריך בענין זה וכתב: "כתבתי במערכת ארבעה מינים סימן ג' אות כ"ב כי שלא כדין עושים קצת בני אדם שרוצים לשתות קודם תפילת שחרית איזה משקה חם (ט"ו או קאו"א) וכדי שלא לשתות קודם נטילת לולב מקדימין ליטול הלולב אחר שעלה עמוד השחר אף שעדיין לא הנץ החמה, וכתבתי שאנכי מזהיר את העם שלא יעשו כן, כי לכתחילה צריך ליטול הלולב דוקא אחר הנץ החמה וכו'. ועתה למודעי אני צריך, כי בשנה אחת נזדמן ביום הושענא רבה שבשעת נטילת לולב קודם קריאת ההלל ראיתי שעדיין לא הנץ החמה, ואמרתי להציבור להמתין מעט עד שתנץ החמה, כי כן שורת הדין מחייבת וכו'. אך חכם אחד מידידי והוא מומחה ופקיע בחכמת הקבלה יצ"ו, ענה ואמר אלי כי משמעות דברי הרב בספר שער הכוונות הוא, כי אחר שעלה עמוד השחר אין לדקדק בדבר ומותר ליטול לולב אף אם לא הנץ החמה. ונתווכחתי עמו קצת בזה בדברים שבעל פה, כי איך יתכן שיאמר הרב דבר אשר לא שיערו אבותינו הפוסקים הראשונים והאחרונים, ועלינו לשמור ולעשות כדברי כל הפוסקים שלכתחילה צריך ליטול אחר הנץ החמה, ואדאכי והכי הנץ החמה ונטלנו לולב כהלכה".

ובספר ביכורי יעקב (סוף סימן תרנב) נסתפק במי שנטל לולב קודם

עלות השחר ועדיין הוא בידו עד אחר הנץ החמה, ואחר כך הניחו מידו, אם צריך לחזור וליטלו. והספק הוא אם גם תחילת הנטילה הוא בכלל המצוה ד"ולקחתם", או "ולקחתם" פירושו שהוא בידו, ולא פעולת הלקיחה. דאם נאמר שמעשה הלקיחה הוא המצוה, פשוט דבעינן הלקיחה בעת החיוב דוקא, ולא יצא, אבל אם נאמר שמצות הלקיחה היא שיהיו בידו, הרי מכיון שהיו בידו בעת החיוב יצא ידי חובתו, עכ"ר. ומדבריו שנטילת הלולב קודם זמן החיוב היינו כשנטל קודם עלות השחר, מפורש שלדעתו כשנטל אחר עלות השחר קודם הנץ החמה שפיר הנטילה היא בזמן החיוב ויוצא ידי חובת מצות נטילת לולב].

ולפי המבואר, נראה שנידון זה תלוי במחלוקת המשנה ברורה וההתעוררות תשובה. המשנה ברורה לשיטתו שהגדרת "לילה" ו"יום" הוא זמן, ו"יום" הוא הזמן שאחרי עלות השחר, שפיר מכריע שאם נטל לולב משעלה עמוד השחר יצא. וכך גם הכרעת השדי חמד ודעת הביכורי יעקב. אולם לפי ההתעוררות תשובה שדין לילה תלוי בחושך ויום תלוי באור, מכיון שלאחר שעלה עמוד השחר עדיין חשוך ואין זה נחשב ליום, לא יוכל ליטול לולב לפני הנץ החמה.

ט. קריאת מגילה

"חייב אדם לקרות המגילה בלילה ולחזור ולשנותה ביום. ושל לילה, זמנה כל הלילה. ושל יום זמנה כל היום מהנץ החמה עד סוף היום, ואם קראה

הסיבה שלכתחילה צריך לקרוא מהנץ החמה הוא מפני שאין הכל בקיאות בזמן עלות השחר ועלולים להקדים לקרוא לפני זמן זה, שבודאי זהו לילה ולא יצא ידי חובת קריאת המגילה ביום.

ואילו לפי דברי ההתעוררות תשובה שדין לילה תלוי בחושך, ויום תלוי באור, כיון שלאחר שעלה עמוד השחר עדיין חשוך אין זה נחשב ליום אלא לילה, יתכן שסובר כפי שמבואר מדברי ההגהות מיימוניות, שיכול לקרוא את קריאת המגילה של הלילה גם משעלה עמוד השחר כל עוד לא הגיע הנץ החמה. אולם יש מקום לומר שגם ההתעוררות בתשובה יודה לדברי המגן אברהם שאין לצאת ידי חיוב קריאת מגילה של הלילה לאחר עלות השחר, מכיון שהדין שצריך לקרות מגילה בלילה וביום נלמד בגמרא (מגילה ד, א) מהפסוק (תהלים כב, ג) "אלהי אקרא יומם ולא תענה ולילה ולא דומיה לי", ואם כן יש לומר שמאחר וגילה הכתוב במפורש שהחיוב הוא בלילה, הרי שיש לקיים את החיוב רק בלילה גמור והיינו לפני עלות השחר, ולאחר עלות השחר הגם שחשוך, מכל מקום אין זה לילה גמור שנאמר בפסוק שצריך לקרות בו קריאת מגילה של חיוב הלילה.

ד.

עוד יש לדון לפי המחלוקת בין המשנה ברורה וההתעוררות תשובה ביסוד הגדרת זמן ה"לילה", האם לילה פירושו חושך, או שהגדרת "לילה" איננה תלויה

משעלה עמוד השחר יצא" (שו"ע או"ח סי' תרפז סע' א). והביא המגן אברהם שם (ס"ק א) את דברי הגהות מיימוניות מנהגים שכתבו: "גר שנתגייר קודם הנץ החמה פטור מקריאת הלילה דעיקר מצותה ביום", וכתב המג"א שמשמע מדבריהם: "שאחר שלא קראה בלילה קוראה קודם הנץ החמה" [והיינו כי דוקא גר שלא היה בר חיובא מקודם לא יקרא, אבל אדם שהוא בר חיובא צריך לקרוא את המגילה של חיוב הלילה גם לאחר שעלה עמוד השחר קודם שתנץ החמה]. והמג"א חולק וכתב: "ולי נראה דאינו קורא אחר שעלה עמוד השחר, דבשלמא קריאת שמע תלוי בזמן שכיבה ואיכא אינשי דגני בההיא שעתא, אבל הכא תלוי בלילה וכיון שעלה עמוד השחר מיקרי יום כדאיתא בגמרא".

וכן פסק במשנה ברורה (ס"ק ג) "ושל לילה זמנה כל הלילה, עד עמוד השחר, ואם לא קראה קודם אפילו באונס, שוב לא יקרא, דמשעלה עמוד השחר ימא הוא". ובס"ק ד' כתב המשנה ברורה: "מהנץ החמה, לפי שאין הכל בקיאות בעמוד השחר וזמנין דאתי לאקדומי, צריך לכתחלה להמתין עד הנץ דיום ברור הוא לכל".

ודברי המשנה ברורה הם לשיטתו שהגדרת "לילה" ו"יום" הוא זמן, ו"יום" הוא הזמן שאחרי עלות השחר, ולכן הכריע כהמג"א שמעיקר הדין את קריאת המגילה של הלילה יכול לקרוא רק עד עלות השחר, ואת הקריאה של היום יכול מעיקר הדין כבר מעלות השחר, וכל

באור ובחושך, אלא לילה הוא זמן, מהו זמן הדלקת נר חנוכה בארצות הצפוניות (הסמוכות לקוטב צפוני) שבמשך עונת החורף חשוך כל היום תקופה ארוכה.

ובאמת, בנושא קיום מצוות שתלויים ביום ובלילה בארצות הסמוכות לקוטב, כגון מצוות ציצית ותפילין קריאת שמע ותפילה, וכן שמירת שבת - כיצד נקבעים זמני כניסת השבת ויציאתה, בתקופה שבמשך כמה חודשים השמש אינה שוקעת, או לחלופין כשבמשך כמה חודשים שוררת חשכה, ישנה מבוכה בין הפוסקים. וכדברי המנחת אלעזר (ח"ד סימן מב) שכתב: "אמנם הוא לפליאה נשגבה, כי לא נתבאר בשום מקום בש"ס ובחז"ל ולא בפוסקים ראשונים ואחרונים מהו דינם של אותם המקומות לענין ק"ש ותפילה ובפרט לענין שבת, אם כי כל רז לא אניס להו וידעו בהליכות וסיבוב השמש וכדור הארץ".

והתפארת ישראל (סוף פ"א דברכות) דן בענין זה ומסקנתו לענין שמירת השבת, שיחשב את השעות לפי שעון המקום ממנו הגיע, ולפי זה ימנה שבע ימים של כ"ד שעות שוות שלנו, כדין ההולך המדבר ואינו יודע באיזה יום שבת שמונה ששה ימים ומקדש את היום השביעי ושובת בו (עי' שבת סט, ב). לדוגמא, אם הגיע לארצות הצפוניות ביום ראשון בשעה הששית לפי שעון המקום ממנו הגיע, יחשב עוד ה' פעמים כ"ד שעות ואז יתחיל למנות שבתו כ"ד שעות. וכהכרעה זו גם פסק

המור וקציעה בסימן שד"מ. [ועוד כתב התפארת ישראל, אם יכול להבחין שהשמש עושה הקפה אחת ברקיע כל כ"ד שעות, אזי ברור ומובן שכל הקפה נחשבת ליום אחד, וכשיבוא לשם ביום ראשון לפי חשבוננו, ידע שההקפה השביעית שתעשה השמש הוא יום השבת].

אלא שכבר כתב התפארת ישראל, שלפי זה יוצא דבר מופלא מאד, שאם הגיעו לארצות הצפוניות שני אנשים, האחד מאירופה והשני מאמריקה, יוצא שכל אחד צריך לשמור שבת לפי המקום שממנו יצא, וזהו חידוש גדול, שבמקום אחד ישבו שני אנשים שאותו זמן יהיה יום חול לאחד ושבת לשני.

וכן לענין תפילת שחרית וערבית ולומר מעריב ערבים ויוצר אור, כתב התפארת ישראל שיכולים להתפלל מכיון "שלפי מקומם אומרים כך". אולם לענין זמן ציצית וקריאת שמע נשאר בצ"ע וכתב "והקב"ה יאיר עינינו במאור תורתו לשמור ולעשות ולקיים מצוותיו חוקותיו ותורתיו". ואמנם בשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סימן שט"ו) נשאל "בנוסע לפינלד לזמן קצר מאד במקום שאין יום במשך כמה חדשים, מהו לתפילה ולשבת", והשיב שלדעתו אין לגור במקומות אלו מאחר שמפקיע מעצמו את המצוות שתלויות ביום ובלילה, ואי אפשר להתיר לשהות במקומות אלו אלא לצורך גדול מאד, כיון שאין שם חובת היום כתפילין וציצית כיון שלמעשה אין

מכיון שכל היום חשוך, יוכלו להדליק נר חנוכה כל היום וכל הלילה.

אולם לפי דברי המשנה ברורה ש"יום ולילה" הם הגדרה של זמן, ואין זה תלוי באור ובחושך, יש מקום להסתפק ולומר שבמקומות אלו באותם השעות שזמנם מוגדר כ"יום", וכמו שמביא בשו"ת ישכיל עבדי שיש לחלק את היום לשני חצאים, ואת הי"ב שעות הראשונות להחשיב כיום, אין מדליקים, כיון שזמן זה הוא יום.

וכן לאידך גיסא, באיזור הסמוך לקוטב הדרומי שאז תקופה ארוכה בחורף השמש לא שוקעת ויש אור כל הלילה, לפי המשנה ברורה ש"יום ולילה" אינם תלויים באור ובחושך, אם כן בשעות שזמנם מוגדר כ"לילה" יוכלו להדליק. אולם לפי ההתעוררות תשובה שהגדרת ה"לילה" תלויה בחושך, לא יוכלו להדליק כיון שאין זמן שבו חשוך.

והנה לענין קיום מצות קריאת שמע במקומות אלו, יתכן לומר מסברה, כפי שנתבאר לעיל, שדיני קריאת שמע אינם קשורים להגדרה הכללית של "יום ולילה", מפני שאינם תלויים בהגדרת "זמן", אלא ק"ש של ערבית נקבעת לפי זמן שכיבה אצל בני אדם, כדכתיב "ובשכבך", וק"ש של שחרית נקבעת לפי זמן קימה, כדכתיב "ובקומך". ואם כן יש לומר, שבמקומות אלו יקבעו זמני קריאת שמע של שחרית וערבית לפי זמני שכיבה וקימה הנהוגים במקומות אלו.

יום זמן הראוי לקיום המצוות. וסיים: "ומכל מקום יש רגע ביממה שתחלף מיום ראשון לשני או מששי לשבת וחייבים לשמור שמה שבת, אבל כיון שמתבטלים ממצות כל יום אינו ראוי ליהודי לגור שמה".

ובשו"ת ישכיל עבדי (ח"ח סימן כ"ב אות ט') דן בענין זה, ומסקנתו המבוססת בעיקרה על דברי קבלה בסוד ייחוד התפילות, שבמקומות אלו ינהגו בסדר הזה: "לחלק כל כ"ד שעות, חצים ליום וחצים ללילה, ובי"ב שעות של היום להתפלל בשעות הראשונות תפילת שחרית עד ד' שעות, וק"ש עד ג' שעות, ובסוף הי"ב שעות של היום להתפלל מנחה, בתום הי"ב שעות להתחיל להתפלל תפילת ערבית. וכן אותו הדבר בשבתות ויו"ט עליהם להתנהג בסדר זה, למנות ו' זמנים של כ"ד שעות שהם ששה ימים, ובכ"ד שעות השביעי לעשות שבת, וכן ביו"ט ללכת ע"פ סדר זה, למנות החדשים כפי סדר הלוח שבארץ ישראל וכו', וכן הדבר בצום יום הכיפורים ובשאר תעניות עליהם להתנהג כפי לוח ארץ ישראל".

ומעתה יש לדון מהו זמן הדלקת נר חנוכה בארצות הצפוניות (הסמוכות לקוטב צפוני) שבמשך עונת החורף חשוך כל היום תקופה ארוכה. ולכאורה יש לתלות זאת במחלוקת בין המשנה ברורה וההתעוררות תשובה ביסוד ההגדרה מהו זמן ה"לילה", האם לילה פירושו חושך, או שהגדרת "לילה" איננה תלויה באור ובחושך, אלא לילה הוא זמן. לפי דברי ההתעוררות תשובה שהגדרת ה"לילה" תלויה בחושך,

סימן יד

קריאה למפרע

[מגילה, ה"ל, ק"ש, תפילה, פסוקי דזמרה, קריאת התורה ונ"ך וברכת כהנים]

(יז, ב) נאמר: "תפילה מנא לך, דתניא שמעון הפקולי הסדיר שמונה עשרה ברכות לפני ר"ג על הסדר ביבנה".

סוגיית הגמרא נפסקה להלכה: בהלכות קריאת שמע פסקו הרמב"ם (הלכות ק"ש פרק ב הלכה יא) והשו"ע (או"ח סימן ס"ד ס"א) "הקורא למפרע לא יצא". בהלכות ראש חודש (שו"ע או"ח סימן תכ"ב סע' ו) נפסק: "הקורא הלל למפרע לא יצא". ובהלכות מגילה: "הקורא את המגילה למפרע לא יצא" (רמב"ם פ"ב דמגילה ה"א ושו"ע או"ח סימן תרצ סע' ו). ובענין ההלכה בדין תפילה למפרע יבואר להלן [אות ג].

והנה מסקנת הירושלמי (מגילה פרק ב הלכה א) שהלימוד שאין קריאת מגילה למפרע הוא מהפסוק "ככתבם", וכפי הסלקא דעתך של הבבלי בלימודו של רבא. ונמצא שנחלקו הבבלי והירושלמי מהיכן נלמד הדין שהקורא מגילה למפרע לא יצא. ומובא מהגרי"ד סולובייצ'יק בספר הררי קדם (סימן קצה ס"ק ב) שיש חילוק גדול בין הלימודים דהבבלי והירושלמי. דלפי שיטת הבבלי, שהלימוד הוא מהפסוק "והימים האלה נזכרים ונעשים", אינו אלא חסרון בקיום המצוה של מקרא מגילה.

המשנה (מגילה פרק ב משנה א) אומרת: "הקורא את המגילה למפרע לא יצא" [היינו שקרא הפסוקים האחרונים קודם שקרא הפסוקים הראשונים ואפילו רק פסוק אחד, וה"ה היכי שקרא פרשה ב' קודם לא"], משנ"ב סימן תרצ ס"ק כא]. ובגמרא במסכת מגילה (יז, א) "מנא הני מילי, אמר רבא דאמר קרא (אסתר ט, כז) "ככתבם וכזמנם", מה זמנם למפרע לא, אף כתבם למפרע לא". ולאחר מכן לומדת הגמרא דין זה מפסוק אחר במגילת אסתר ממש"כ (שם כח) "והימים האלה נזכרים ונעשים".

וממשיכה הגמרא: "תנא וכן בהלל וכן בקריאת שמע ובתפילה. הלל מנלך, רבה אמר דכתיב (תהלים קיג, ג) ממזרח שמש עד מבואו [פרש"י: "כשם ששקיעת זריחת החמה לא יתפכו כן מהולל שם ה' ולא למפרע], רב יוסף אמר (תהלים קיח, כד) זה היום עשה ה' [פרש"י: זה היום, כסדר היום שאינו משתנה בשעותיו להיפך כך למפרע לא"]. רב אויא אמר (תהלים קיג, ב) יהי שם ה' מבורך [פרש"י: "כהוייתו יהא הלול השם וברכתו כסדרו"]. ורב נחמן בר יצחק ואיתימא רב אחא בר יעקב אמר מהכא (שם), מעתה ועד עולם. קריאת שמע דתניא ק"ש ככתבה". ולהלן

דאמן הוא קבלת דברים, שמאמין שצונו השם להניח תפילין, והוי דיבור מענין תפילין. ולפי זה גם בקריאת המגילה למפרע, נהי דלא יצא, מ"מ הא הוי שיחה מענין קריאת המגילה ולא הוי הפסק לפי דברי הפנים מאירות, וספק ברכות להקל".

ולכאורה לפי דברי הגרי"ד בביאור שיטת הבבלי שבקריאת המגילה למפרע אין איסור אלא זהו רק חסרון בקיום המצוה של קריאת המגילה, בודאי מסתבר שלפי הבבלי לא יצטרכו לברך כשהתחיל לקרוא את קריאת המגילה למפרע, דלא כדברי הביאור הלכה. ורק לפי הירושלמי שמהפסוק "ככתבם" לומדים שיש איסור קריאה למפרע, אפשר לומר כדברי הביאור הלכה שיש איסור ברכה לבטלה בגלל ההפסק שמפסיק על ידי הקריאה למפרע בין הברכה לקריאה הנכונה.

ב.

אמנם מצינו חילוק בין דין קריאת שמע למפרע לדין קריאת מגילה וקריאת הלל למפרע.

כתב הרמב"ם (קריאת שמע פרק ב הלכה יא) "הקורא למפרע לא יצא, במה דברים אמורים בסדר הפסוקים, אבל אם הקדים פרשה לפרשה, אף על פי שאינו רשאי אני אומר שיצא, לפי שאינה סמוכה לה בתורה". וכן פסק בשו"ע (או"ח סימן סד סע' א) "קראה למפרע לא יצא, בד"א בסדר הפסוקים, אבל אם הקדים פרשה לחברתה וכו' יצא".

אבל לפי שיטת הירושלמי, דאינו ככתבם, הוא עובר באיסור כשקרא למפרע, כמו כל פסוק דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן, דיש איסור לשנות את הדברים ככתבם של המגילה. אבל להבבלי הקורא למפרע אינו חסרון ב"ככתבם" אלא בקיום מצות מגילה, שלא יצא ידי חובתו, ואין בזה איסור".

ולפי דברי הגרי"ד בביאור שיטת הבבלי שבקריאת המגילה למפרע אין איסור אלא זהו רק חסרון בקיום המצוה של קריאת המגילה שלא קיים את מצות קריאת המגילה, זהו שלא כמו שכתב הביאור הלכה (סימן תר"צ סע' ו ד"ה הקורא) לחדש שהקורא את המגילה למפרע [מיד אחרי שאמר הברכה] צריך לחזור ולברך ברכה אחרת "משום דנתבטלה ברכתו כדין שאר הפסק בין הברכה לתחילת המצוה". ומשמע מדבריו שיש בקריאת המגילה למפרע בעיה נוספת של ברכה לבטלה [הברכה הראשונה שבירך על קריאת המגילה למפרע].

ואכן בספר עמק ברכה להגר"א פומרנצ'יק (עמוד נא אות ו) חלק על דברי הביאור הלכה וכתב: "ולענ"ד נראה דאין לחזור ולברך משום דזה תליא בפלוגתת הפוסקים גבי איסור שיחה בין תפילין של יד לתפילין של ראש, דפליגי אם מותר לענות אמן על ברכת תפילין שמברך חבירו, דדעת הדבר שמואל (הובא בבאר היטב סימן כה), דאסור משום דהוי הפסק, ודעת הפנים מאירות (הובא בשערי תשובה שם) דמותר ולא הוי הפסק, משום

וכתב הריטב"א (מגילה יז, א) וז"ל: "הקורא את המגילה למפרע לא יצא, ומוכח בגמרא דאפילו בפרשיות כגון שהקדים פרשה ב' לא', משא"כ בק"ש דלמפרע פרשיות יצא, כדתנן היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא אם כיון לכו יצא, ומשמע שהיה קורא כדרך שכתובה בתורה, דהא אוקימנא בקורא להגיה. ודין הוא, התם אין טעם שיהא סדר פרשיות מעכב בדיעבד, כיון שקראם כסדר שכתובות בתורה, אבל הכא במגילה אם סרס את הפרשיות הפך כל הענין, דכולא כחדא פרשה היא".

ומבואר בדברי הריטב"א, שאף שמפשטות סוגיית הגמרא במגילה שהשוותה בין כל הדינים של הקורא למפרע, משמע שהדינים בקריאת שמע למפרע קריאת מגילה וקריאת הלל למפרע שווים. מכל מקום יש חילוק גדול ביניהם: בקריאת שמע אם קרא למפרע באופן שהקדים פרשה לפרשה יצא ידי חובה, ואילו בקריאת מגילה אם הקדים פרשה שניה לראשונה לא יצא.

ובהגהות כור לזהב על הריטב"א הביא מדברי הפרי חדש (או"ח סימן תכב סע' ו) שכתב לגבי קריאת סדר פרשיות הלל למפרע, וז"ל: "יש מן הגדולים שכתבו אפילו קרא הפרשיות למפרע שלא כסדרן לא יצא, מפני שהפרשיות הולכות על הסדר, "בצאת ישראל ממצרים" כשנגאלו ממצרים, "לא לנו ה'" על הגלות, "אהבתי כי ישמע" לימות המשיח, "אסור חג בעבותים" לימות

גוג, ולעתיד לבוא "אלי אתה ואודך אלקי ארוממך". [ובמשנה ברורה (או"ח סימן תכב ס"ק כו) כתב מתחילה שיש לדמות קריאת ההלל לקריאת שמע שאם הקדים את סדר הפרשיות יצא, ושוב הביא את דברי הפר"ח הנ"ל (עי' שער הציון ס"ק כו) ומסיק להלכה דיש להחמיר לחזור ולקרות, אך בלא ברכה]. הרי מבואר בדברי הפרי חדש שדין קריאת הלל הוא כדין קריאת מגילה, שאם הפך את סדר קריאת הפרשיות לא יצא, ואינו כדין קריאת שמע שיוצא באופן כזה.

ולפי דברי הריטב"א והפרי חדש מיישב בהגהות כור לזהב את קושיית הטורי אבן (מגילה שם) מדוע צריכה הגמרא ללמוד מפסוקים שהקורא למפרע מגילה והלל לא יצא, והרי מאחר שמצאנו פסוק בקריאת שמע ממנו נלמד שלא יוצאים, נלמד ממנו לשאר המקומות. ולפי דברי הריטב"א והפרי חדש לא קשה כלל, מכיון שאין דיני קריאת הלל ומגילה למפרע שווים לגמרי לדין קריאת שמע למפרע, שכן בקריאת שמע אם קרא את הפרשיות למפרע יצא ואילו בקריאת המגילה וההלל אם קרא את הפרשיות למפרע לא יצא, ולכן צריך לימוד מפסוק בכל אחד מהם.

אמנם יש להעיר על דברי הכור לזהב, שעדיין נשארה קושיית הטורי אבן במקומה, מדוע לא נלמד דין קריאה למפרע מקריאת שמע למגילה והלל. מכיון שגם לפי דברי הריטב"א והפרי חדש החילוק בין קריאת שמע שיצא בקריאת הפרשיות

רשאי, יצא ידי חובה, שהרי ישנה מציאות שיכול לדלג ולשנות את סדר הפרשיות.

ומעתה יש לתרץ לפי דבריו את קושיית הטורי אבן הנ"ל, כי אמנם לא נוכל ללמוד הלל מקריאת שמע מכיון ששונה דין קריאת הלל למפרע מדין קריאת שמע למפרע בגלל המציאות השונה הקיימת בהלל.

ג.

בענין תפילה למפרע, הבאנו לעיל את דברי הגמרא: "שמעון הפקול הסדיר שמונה עשרה ברכות לפני ר"ג על הסדר ביבנה". ובערוך השולחן (או"ח סימן קי"ב ס"ב) כתב: "ואיתא באגדה (הב"י) הביא כן בשם שבלי הלקט וארחות חיים) מאי על הסדר, זה סדר עולם, שי"ח ברכות של תפילה מעולם היו מתקנות זו אחר זו, כיון שבאו אנשי כנסת הגדולה כללם ותקנום כסדרן. כשניצל אברהם מאור כשדים פתחו מלאכי השרת ואמרו מגן אברהם, כשנעקד יצחק אמרו מחיה המתים, כשבא יעקב ופגע בשערי רחמים והקדיש שמו של הקב"ה אמרו האל הקדוש. כשלמד גבריאל את יוסף ע' לשון אמרו חונן הדעת. כשראובן שב בתשובה במעשה בלהה אמרו הרוצה בתשובה. כשעשה יהודה מעשה תמר ואמר הוציאוה ותשרף ואמר צדקה ממני ונסלח לו אותו עון, אמרו חנון המרבה לסלוח. כשאמר הקב"ה במצרים לישראל וגאלתי אתכם אמרו גואל ישראל. כשריפא רפאל את אברהם אמרו רופא חולי עמו

למפרע לבין מגילה שלא יצא, הוא חילוק מסברא, וכמו שמבואר בדברי הריטב"א שבקריאת שמע "אין טעם שיהא סדר פרשיות מעכב בדיעבד כיון שקראם כסדר שכתובות בתורה, אבל הכא במגילה אם סרס את הפרשיות הפך כל הענין", וכמו שמבואר בדברי הפרי חדש שהסברא שבקריאת פרשיות ההלל למפרע אינו יוצא היא "מפני שהפרשיות הולכות על הסדר". ואם כן עדיין נשארה קושיית הטורי אבן במקומה, כי הגם שיש חילוקים מסברא בין קריאת שמע ולקריאת המגילה וההלל אולם את מהות ויסוד הדין אפשר ללמוד מקריאת שמע, והחילוקים מסברא בפרטי הדינים, אינם מפריעים ללימוד עיקר הדין מקריאת שמע, וצ"ע.

והנה הביאור הלכה (סימן תכ"ב סע' ו ד"ה למפרע) הוסיף להעיר בענין קריאת הלל למפרע, בהלל בראש חודש שממילא מדלגים ב' פרקים באמצע, לכאורה לא שייך לומר שאם קרא למפרע פרק זה לפני פרק אחר לא יצא, וכתב שם: "ולולי דבריהם היה נ"ל לומר דהאי למפרע מיירי באופן זה דוקא, כגון שחיסר פסוק ראשון מן הלל והתחיל פסוק שני ואחר כך אמר פסוק ראשון וכו', וענין זה של למפרע לא נוכל להכשירו מטעם דילוג". ומתבאר בדבריו חידוש גדול בכל ענין קריאת הלל למפרע, ששונה דין קריאה למפרע בהלל מדין קריאה למפרע בעניינים אחרים. כי בהלל המציאות של קריאה למפרע היא דוקא אם מהפך את סדר הפסוקים, אבל אם הקדים פרשה אחת לשניה, אע"פ שאינו

ישראל. כשזרע יצחק ומצא מאה שערים אמרו מברך השנים. כשבא יעקב למצרים ונתקבצו השבטים עם יוסף אמרו מקבץ נדחי עמו ישראל. ומבוארים שם בהרחבה דברי חז"ל שכל ברכות תפילת שמונה עשרה נתקנו בסדרם בדוקא, ומטעם זה המשנה מסדר זה ומתפלל למפרע לא יצא.

אלא שקצת צ"ע, מכיון שסדר המאורעות המבוארים במדרש שעל פיהם נתקנו ברכות שמונה עשרה אינם כפי סדר התרחשותם. כגון מעשה בלהה ומעשה תמר היו לפני שלימד גבריא' את יוסף ע' לשון, וכן ריפוי אברהם אבינו על ידי רפאל וזריעת יצחק גם כן היו לפי מעשה בלהה ותמר [ועוד דוגמאות בדברי המדרש מוכיחות שסדר המאורעות לא היה כפי התרחשותם]. ואם כן צ"ע מדוע המתפלל שלא כסדר לא יצא, והרי הגם שתקנת שמונה עשרה היתה על פי סדר, מכל מקום מכיון שהמאורעות שעליהם נתקן סדר הברכות לא היו כסדר התרחשותם, מדוע שלא נאמר גם כן שסדר הברכות לא יעכב, ומדוע המתפלל למפרע לא יצא אפילו בדיעבד.

והנה איתא בגמרא (ברכות לד, א) "רב אסי אמר אמצעיות אין להם סדר", ופירש רש"י: "ואם דילג ברכה אחת ואחר כך נזכר בה, אומרה אף שלא במקומה". ומבואר בדבריו שהמתפלל שמונה עשרה ודילג אחת מהברכות האמצעיות, כשנזכר לאחר מכן, אומר את הברכה שדילג אף שלא במקומה, ואינו צריך לחזור למקום

הברכה שדילג ולהמשיך משם על הסדר. ואמנם התוס' במגילה (יז, ב ד"ה הסדיר) הקשו על רש"י מדברי הגמרא במגילה שהמתפלל למפרע לא יצא, שכן לפי רש"י יוצא שהוא אומר את השמונה עשרה ברכות למפרע, ואילו בגמרא מפורש ששמעון הפקולי התקין אותם על הסדר. [ולכן פירשו התוספות את דברי הגמרא שברכות אמצעיות בתפילה אין להם סדר באופן אחר].

גם הרי"ף על מסכת ברכות (כד, א בדפי הרי"ף) הביא בשם רבינו האי גאון: "דהיכא דטעה בברכות האמצעיות כגון ששכח ברכה מן האמצעיות ואידכר לה לאחר שעבר את מקומה, כיון דקאמר רב אסי אין להם סדר, אומרה במקום שזוכרה ודיו", והיינו כדעת רש"י, והקשה עליו הרי"ף כקושית התוס' שמדברי הגמרא במגילה שהמתפלל למפרע לא יצא.

ובדברי בעל המאור (ברכות שם) מחדש ביישוב דברי רבינו האי גאון, שאין הברכות האמצעיות בכלל הסדר שהסדיר שמעון הפקולי, ואף על פי שבדברי הגמרא שמעון הפקולי הסדיר "שמונה עשרה ברכות על הסדר", משמע שעל כל שמונה עשרה ברכות יש דין שצריך לאומרם על הסדר, בכל אופן אומר בעל המאור ש"אין הסדר אמור אלא על הראשונות והאחרונות, ולמהווי האמצעיות בין ראשונות לאחרונות זהו הסדר האמור בהם, אבל אמצעיות לגבי הדדי אין להם סדר ואין בהם משום מתפלל למפרע",

עכ"ל בעל המאור. [אמנם הב"י (סימן קיט) פסק דמכיון והרי"ף והרמב"ם (הלכות תפילה פרק י הלכה א) והראב"ד (שהשיג על דברי בעל המאור בברכות שם) סוברים שסדר ברכות האמצעיות מעכב, לכן: "אם דילג או טעה בברכה אחת מהאמצעיות, אינו צריך לחזור אלא לראש הברכה שטעה או שדילג, ומשם ואילך יחזור על הסדר". ובמשנה ברורה שם (סי' קיט ס"ק טו) כתב: "על הסדר, ואפילו אם לא נזכר עד אחר כמה ברכות צריך לחזור ולומר כולן אחריה, שאם יאמר אותה ברכה לבדה במקום שנזכר נמצא ששינה סדרן של ברכות ולא יצא י"ח שסדר ברכות הוא מאנשי כנה"ג וסמכו סדרן על המקראות"].

נמצאנו למדים בזה כי אף שבדברי הגמרא במגילה נמנו מגילה, הלל, ק"ש ותפילה בחדא מחתא שבכולם ההלכה שהקורא למפרע לא יצא, בתפילה נאמר דין מיוחד, שההלכה שאין להתפלל למפרע לא נאמרה על כל תפילת שמונה עשרה אלא רק על ג' ברכות ראשונות וג' ברכות אחרונות.

ד.

בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ב סימן טז) כתב: "הנה בדבר אם פסוקי דזמרה צריכים לאומרם דוקא על הסדר, הנה לא ראיתי מפורש דבר זה. ולכאורה, דבר שלא נאמר שצריך על הסדר דוקא אין לנו מעצמנו לומר שיצטרך דוקא שיהיו

על הסדר, שאלו שצריכים על הסדר הא נאמרו במגילה דף י"ז הקורא את המגילה למפרע לא יצא תנא וכן בהלל וכן בק"ש ובתפילה ומצריך קראי וכו', וממילא בדברים שלא נאמרו שהם על הסדר אף שיש לנו סדר איך לאומרם הוא רק לכתחילה ואינו בדוקא".

ומביא שם את דברי הראשונים לענין תפילה למפרע אם יש חילוק בין ברכות ראשונות ואחרונות לאמצעיות, וכתב: "עכ"פ אף שמצינו שתיקנו [בתפילה] סדר צריך להוכיח שהוא לעיכובא, ואם כן כל שכן בדברים שלא מצינו כמו פסד"ז, רק שחזינו שהן מסודרין מה לומר תחילה ומה אח"כ, שיש גם מקום לומר שגם לכתחילה לא תיקנו שיהיה קפידא שלא ישנו הסדר, אלא שהנהיגו כן כדי שלא יתראו כמחולקין.

ומסיים: "אך שיותר מסתבר שיש טעמים על מה שנהגו בסדר זה, וכן משמע ברמב"ם בפ"ז מתפילה הי"ב שכתב ושבחו חכמים למי שקורא זמירות מספר תהלים מתהילה לדוד עד סוף הספר וכבר נהגו לקרות פסוקים לפניהם ולאחריהם וכו'. ונמצא שיש טעמים על הסדר שהנהיגו, אבל מ"מ הוא רק לכתחילה ולא לעיכובא, וכשנזדמן ששכח איזה דבר יכול לאומרו אחר כך, או בעובדא שחשב בתחילה שצריך לדלג הרבה, ואחר כך קודם ישתבח רואה שיכול לומר עוד דבר, מסתבר שיכול לומר מה שקודם אף אחר כך".

ומתוך מסקנא זו הכריע האגרות משה דלא כהמשנה ברורה: "אך קצת יקשה מהמשנ"ב (סימן נא ס"ק טז) בלא נתכוין בקרא דפותח את ידיך שצריך לחזור לומר מפסוק פותח על סדר המזמור, שאם לא נזכר עד שכבר אמר מזמורים אחרים ואין לו שהות לחזור יאמר אחר התפילה, ולמה שכתבתי יכול לומר זה אחר המזמורים בלא המזמורים האחרים, וזה עדיף שיהיה גם החזרה בהברכות כיון שעיקר תהילה לדוד בשבילו נאמרה והוא עיקר הפסוקי דזמרה, מדוע שלא יהיה בהברכות. ולכן נראה שיש לעשות כדכתבתי שבנזכר אחר המזמורים ואין לו שהות לחזור יאמר אותו אחר המזמורים שהסדר אינו לעכובא, דלא כמ"ב".

ה.

עתה נברר האם בקריאת התורה סדר הקריאה מעכב, או שגם אם קרא למפרע יצא.

התוס' רי"ד על מגילה (י"ז ע"א) מבאר שהדין המוזכר בגמרא במגילה שאינו יוצא בקריאה למפרע נאמר רק ביחס לקריאת המגילה, אולם בקריאת התורה אין מעכב אם קרא למפרע. ומבואר בדברי הלבוש (או"ח סימן קלז סע' ה) שמאחר ו"א"ר יוחנן משום רבי בנאה תורה מגילה מגילה ניתנה" (בגיטין ס, א), ופרש"י שם: "מגילה, פרשה לבדה של תורה או שתים". כלומר, גם עצם נתינת פרשיות התורה היתה

פרשיות פרשיות, אין הקריאה למפרע מעכבת.

והפרי חדש (או"ח סימן קמד סע' א) מביא טעם נוסף מדוע קריאה בתורה למפרע אינה מעכבת, שכתב: "דמהיכא תיתי איסורא דדוקא בק"ש ובמגילה ודכוותה דאיכא קראי לאסור וכדאייתא בפ"ב דמגילה הוא דלא יקרא למפרע, אבל בעלמא למה לא יקרא". וכעין זה מובא בקובץ מסורה (תשנ"ד חוברת ט, עמוד צו) מובא בשם הגרי"ד סולובייצ'יק: "וצריך לומר שקריאת התורה שונה מהלל ומגילה וקריאת שמע שהקורא אותם למפרע לא יצא כמבואר במגילה, דשם ילפינן מקראי דלא יצא, אבל בקריאת התורה דליכא קרא, לא איכפת לן אם קרא למפרע".

[וכעין] דברי הפרי חדש, מדייק גם בגליון מהרש"א על מסכת מגילה, לענין ברכת המזון, וז"ל: "מדלא חשיב נמי ברכת המזון, משמע דבברכת המזון אין הסדר מעכב". וציין לדברי ספר דבר שמואל (אבוהב) סימן קמ"ז שבתחילת דבריו גם רצה להוכיח כן מהגמרא, אך לבסוף נטה להכריע שסדר הברכות בברכת המזון מעכב, והוכיח כן מדברי הרא"ש במסכת ברכות, וכתב בסוף דבריו "דיש לומר דהא דלא תנא לה בברייתא היינו משום דלא תני אלא הנהו דמוכח מקראי סדרן ונוסח לשונם הוא מן התורה והכתובים (ותנא נמי תפילה בהדיהו כמו שביאר שם), או משום דתנא ושייר".

הפרי חדש מביא ראיה מדברי הגמרא במסכת סוטה (מא, א) שהמלך היה קורא בתורה במעמד הקהל "מתחילת אלה הדברים (דברים א) עד שמע ושמע והיה אם שמוע (דברים ו), עשר תעשר (דברים יד), כי תכלה לעשר (דברים כו) ופרשת המלך (דברים יז) וברכות וקללות (דברים כז), עד שגומר כל הפרשה". נמצא שהמלך היה קורא למפרע, כי פרשת המלך כתובה בתורה לפני "כי תכלה לעשר", ובכל זאת סדר הדברים הוא קודם פרשת מעשר ואחר כך פרשת המלך.

וכתב הפרי חדש שכן נראה מדברי השו"ע או"ח (סימן קלז סע' ג) שפסק: "אם דלג פסוק אחד ולא קראו, אם הוא במנחה בשבת או בב' וה' וקרא י' פסוקים בלא פסוק המדולג אינו חוזר, ואם לאו חוזר. אבל בשבת, אפילו דילג פסוק אחד חוזר וקורא, ואפילו אחר שהחזיר את התורה ואמר קדיש חוזר וקורא הוא ושנים עמו [כלומר קורא עם הפסוק שדילג עוד ב' פסוקים "לפי שאין קורין בתורה פחות מג' פסוקים", מג"א וט"ז שם], ואפילו הפטיר והתפלל מוסף, חוזר וקורא" (וכן נפסק גם בשו"ע או"ח סי' רפב סע' ז). וממה שהמדלג פסוק בקריאת התורה בשבת צריך לקרוא רק את הפסוק שדילג [וב' פסוקים עמו כנ"ל] ולא נאמר שצריך לקרוא מהפסוק שדילג ואילך על הסדר עד סוף הפרשה, מבואר שאין סדר קריאת התורה מעכב, וקריאת התורה למפרע מהני.

אלא שיש לכאורה סתירה לכך מדברים מפורשים בגמרא מגילה (ל, א) בענין קריאת התורה של פרשת שקלים אם חל בשבת פרשת כי תשא עצמה: "אמר ר' יצחק נפחא, קרו שיתא מן ועשית עד ויקהל, וחד קרי מכי תשא עד ועשית". והיינו שיכול להפוך את סדר קריאת פרשת כי תשא, מקודם לקרוא את הפרשה "מן ועשית", הפסוקים של העליה השניה, עד סוף הפרשה, ולאחר מכן לקרוא את הפסוקים של העליה הראשונה, פסוקי תחילת הפרשה, שהם הפסוקים של פרשת שקלים. ומקשה הגמרא: "מתקיף לה אביי, השתא אמרי למפרע הוא דקרי". ומפרש הטורי אבן שכוונת קושיית אביי היא כפשוטה, שמכיון ואין יוצאים ידי חובת קריאת התורה בקריאה דלמפרע, לכן אין לקרוא את פרשת כי תשא שלא על הסדר.

ובקובץ מסורה (שם) יישב את דברי הגמרא לפי דעת הפוסקים שיצא ידי חובה בקריאת התורה למפרע, על פי דברי הריטב"א (מגילה, שם) שמפרש שיש הלכה מיוחדת בפרשת שקלים שצריכה היכר (כמבואר בסוגיא שם), ואם יקרא כסדר אחר יהיה חסר ההיכר, ויראה שקורא הפרשה למפרע ולא מצד החובה המיוחדת של פרשת שקלים. ואם כן אדרבה משמע דבקריאה יוצא למפרע וכדברי הפוסקים.

ובספר "תהלה ליונה" על מסכת מגילה מוסיף לדייק, שכדברי הריטב"א משמע מלשון הגמרא "השתא אמרי למפרע", ומשמע דבאמת אין איסור לקרוא

למפרע, אלא שרק יאמרו אינשי שזו קריאה למפרע, ולא ניכר שקורין אותו לשם פרשת שקלים.

ומוסיף הגרי"ד סולובייצ'יק ומבאר שלפי דברי הטורי אבן צריך לומר: "דאע"ג דבקריאת התורה ליכא קרא, מכל מקום סברא היא דכיון דיסוד התקנה של קריאת התורה ועיקר קיומה הוא משום תלמוד תורה דרבים, אם כן פשיטא דאם קוראים את הפסוקים שלא כסדרם ואי אפשר להבין הדברים על הנכון אי אפשר לצאת בקריאה כזו, ואינו דומה להלל ומגילה וקריאת שמע דאין יסוד דינם משום תלמוד תורה, ודוקא בהני הוא דבעינן קראי דלמפרע אינו יוצא ידי חובתו". ומכל מקום מבואר בדעת הטורי אבן שבאמת אין לקרוא קריאת התורה למפרע.

נמצא שלגבי קריאת התורה למפרע נחלקו הדעות: לפי התוס' רי"ד במגילה אין הקריאה מעכבת, וכפי שביארו בטעם הדבר הלבוש והפרי חדש, וכפי שהביא הפרי חדש ראיה לשיטה מדברי הגמרא בסוטה שקריאת המלך בפרשת הקהל היתה קריאה למפרע, וכפי שמבואר מההלכה שבדילג פסוק בקריאת התורה בשבת אינו צריך להשלים את הקריאה על סדר. אולם מאידך, מדברי הטורי אבן בביאור דברי הגמרא במגילה "השתא אמרי למפרע הוא דקרי", מפורש שאין יוצאים ידי חובת קריאת התורה בקריאה דלמפרע, וכפי שביאר הגרי"ד בטעם הדבר כי יסוד התקנה של קריאת התורה ועיקר קיומה

הוא משום תלמוד תורה דרבים, ואם כן כשקוראים את הפסוקים שלא כסדרם ואי אפשר להבין הדברים על הנכון אי אפשר לצאת בקריאה כזו.

והנה בענין אמירת "שנים מקרא ואחד תרגום" למפרע, כתב האליה רבה (סימן רפה ס"ק א) בשם סדר היום וז"ל: "שמצינו שהקפידו חכמים שאין לעבור בסוף הפרשה ואחר כך בתחילתה, ואפילו פסוק המאוחר לקרוא אותו לפני המוקדם אינו יכול, נראה שאין הענין משום הבנה בלבד, אלא יש בו סוד". אולם בספר קצות השלחן (סי' עב בבדי השלחן ס"ק ה) פסק שאם טעה ודילג פסוק או פרשה ונזכר אחר כך בהמשך קריאתו שיקרא במקום שנזכר ואינו צריך לחזור כסדר הקריאה. וכתב בטעם הדבר, מכיון שלא יהיה חמור יותר העברת הפרשה מקריאת התורה בציבור, שאם דילג הש"ץ תיבה אחת בקריאתו מוציאין ס"ת וקורין ג' פסוקים ואין צריך להתחיל ממקום הדילוג ולהשלים הסדר".

אכן לפי המבואר לעיל שלגבי קריאת התורה למפרע נחלקו הדעות, גם דין קריאת שנים מקרא ואחד תרגום למפרע יהיה תלוי בדעות אלו, וכפי שכתב הקצות השלחן "שלא יהיה חמור יותר העברת הפרשה מקריאת התורה", ולכן לפי הדעות שאין הקריאה מעכבת גם בשמו"ת אין הסדר מעכב. אולם לדעת הסוברים שאין יוצאים ידי חובת קריאת התורה בקריאה דלמפרע, וכפי שביאר הגרי"ד בטעם הדבר כי יסוד התקנה של קריאת התורה ועיקר

ואולי יש לומר שסובר הריטב"א שגם בקריאה בנביא ההלכה "ובלבד שלא ידלג מסוף הספר לתחילתו", היא רק לכתחילה ואינה מעכבת, והטעם הוא מפני שאין זה דרך כבוד לקרוא שלא על פי הסדר, וכמו שמבאר הערוך השלחן (או"ח סימן קמד סע' ג) בטעם הדין שאין מדלגין בנביא, וז"ל בתוך דבריו: "ולאו דוקא תחילתו וסופו, אלא העיקר לחזור לאחוריו אסור שאין זה דרך כבוד".

ולהלכה, בשו"ע (סימן קמד סע' א) נפסק: "אבל מנביא לנביא אין מדלגין, ובתרי עשר מדלגין מנביא לנביא, ובלבד שלא ידלג מסוף הספר לתחילתו". ובמג"א (ס"ק ד) כתב: "מסוף הספר, פי' לנביא של תרי עשר לא ידלג מנביא לנביא אפילו הם סמוכים זה לזה אבל בנביא אחד מדלג מסופו לתחילתו מידי דהוי אשאר נביאים (כס"מ), וצ"ע דגם בשאר נביאים אסור לקרוא למפרע, וכ"כ בהגמ"נ בהדיא בסוף הספר, וי"ל דס"ל להכס"מ בפ' אחד מותר לקרות למפרע". ובמשנ"ב (ס"ק ט) כתב במסקנת דבריו: "והמ"א מצדד וכן פסק בא"ר דאפילו בנביא אחד אין לדלג למפרע, ועיין בפמ"ג שמצדד דבענין אחד בנביא אחד מותר לקרות למפרע".

ז.

בענין אמירת ברכת כהנים למפרע.

בספר יסודי ישורון (מערכת נשיאת כפים עמ' לט) כתב: "בכתר כהונה על

קיומה הוא משום תלמוד תורה דרבים, וכשקוראים את הפסוקים שלא כסדרם ואי אפשר להבין הדברים על הנכון אי אפשר לצאת בקריאה כזו, סברה זו שייכת גם באמירת שנים מקרא ואחד תרגום, וגם בזה יעכב הסדר.

ן

בענין קריאת נביא למפרע.

במשנה במגילה (פרק ד משנה ד) נאמר: "מדלגין בנביא ואין מדלגין בתורה", ובגמרא (כד, א) איתא: "אין מדלגין מנביא לנביא, ובנביא של שנים עשר מדלג, ובלבד שלא ידלג מסוף הספר לתחילתו". וברש"י: "אין מדלגין מנביא לנביא, שיש כאן טירוף יותר מדאי. מסוף הספר לתחילתו, למפרע". ובחידושי הריטב"א (מגילה שם) כתב: "ובלבד שלא ידלג מסוף הספר לתחילתו, דהו"ל כקורא למפרע". ובמסכת יומא (דף ע, א) כתב הריטב"א: "ובלבד שלא ידלג מסוף הספר לתחילתו, הפי' הנכון דאכולה קאי ואפילו בספר אחד, מפני שהוא קורא למפרע. ודלא כמאן דמפרש דלא קאי אלא על נביאים של שנים עשר שלא ידלג מתוך ספר זה לתחילת ספר זה".

ויש להעיר שלכאורה דברי הריטב"א נראים כסותרים זה את זה, שבקריאה בנביא מבואר בדבריו שאין לקרוא למפרע, ומאידך נתבאר לעיל בדבריו בביאור הגמרא בענין קריאת התורה שאין כל איסור לקרוא למפרע.

הספרי (פרשת נשא אות קל) תמה על דברי הגמרא במגילה שלא הזכירה דברכת כהנים למפרע לא יצא כמו שהזכירה הבריייתא ק"ש ותפילה, ודעתו דלמפרע לא יצא, שהרי מקובל כפי מדרשות ואגדות לבאים בסוד ה' ממהות ברכת כהנים בצירופי האותיות והשמות הקדושים (זהר נשא, רבנו בחיי שם) ולכן אין להפוך הסדר".

ומוסיף בספר יסודי ישורון ומציין לדברי התוספתא במנחות פ"ו שהסדר מעכב. אמנם בדברי התוספתא (פרק ו הלכה ו) איתא: "ר' שמעון בן אלעזר אומר כהנים ולויים וישראל מעכבין את הקרבן, ברכת כהנים מעכבת זו את זו". ולכאורה נראה שלא מוכרח מכך שסדר הברכות מעכב בברכת כהנים, ויתכן שהכוונה רק שצריך לומר את כל הברכות, והתוספתא לא מתייחסת לענין סדר הברכות האם הוא מעכב או לא.

אולם נראה שהוכחת היסודי ישורון מדברי התוספתא נכונה, שכן נראה מדברי הגמרא בראש השנה (לד, ב) "תקיעות וברכות של ראש השנה ושל יום הכפורים מעכבות [היינו של מוסף שיש בו מלכיות זכרונות ושופרות, וכן של יוה"כ של יובל שאומרים בו ג"כ מלכיות זכרונות ושופרות], מאי טעמא אמר רבה אמר הקב"ה אימרו לפני בראש השנה מלכיות זכרונות ושופרות, מלכיות כדי שתמליכוני עליכם, זכרונות כדי שיבא לפני זכרונכם לטובה, ובמה בשופר". וכן נפסק בשו"ע (או"ח סימן תקצג סע' א-ב) "ברכות של

ראש השנה ויום הכפורים מעכבות זו את זו, שאם אינו יודע כולם לא יאמר מה שיודע מהם, אלא לא יאמר כלום. וכן תקיעות מעכבות זו את זו". ובמשנה ברורה שם (ס"ק ב) כתב בתוך דבריו: "דאפילו רק ברכה אחת מן הי"ח אם דילג קי"ל לעיל בסימן קי"ט ס"ג דצריך לחזור ולומר כולן כסדר שניתקנו, ואם לאו אינו יוצא בזה ידי תפלה, וכל שכן בזה".

ומבואר בזה, שבברכות בתפילת מוסף של ראש השנה יש דין שמעכבות זו את זו, שפירושו בשני מובנים: א. שאם אינו יודע כולם לא יאמר מה שיודע מהם, אלא לא יאמר כלום. ב. שאם שינה מסדר הברכות, כגון שאמר זכרונות לפני מלכיות, סדר הברכות מעכב ועליו לחזור, וכמו בתפילה.

והנה בדברי התוספתא שהביא היסודי ישורון, לאחר שנאמר "ברכת כהנים מעכבות זו את זו", נאמר: "ברכות של ראש השנה מעכבות זו את זו, ברכות מעכבות זו את זו, תקיעות מעכבות זו את זו ברכות ותקיעות מעכבות זו את זו הלל ושבח ותפלה מעכבות זו את זו", ואם כן כמו שההלכה שברכות ותקיעות והלל ותפילה מעכבות זו את זו, פירוש גם ביחס לסדר הברכות שמעכב, שבקריאתם למפרע לא יצא, כך גם לגבי ברכת כהנים, וכהוכחת היסודי ישורון. נויש להעיר שבסוגיית הגמרא בראש השנה לא ציין בעל מסורת הש"ס שדברי הגמרא תקיעות וברכות של

שמונה עשרה נתבאר בדברי המדרש שהביא הערוך השלחן הוא מכיון שתוקנו על ידי חז"ל בסדר מסויים ולכן חוב לשמור על סדר זה, אך בברכת כהנים מהיכי תיתי לומר זאת ומנין שיש ענין לעיכובא בסדר מסוים.

ומה גם, שאם נדון את ברכת כהנים כדין תפילת שמונה עשרה הרי מסתבר דהיינו כברכות אמצעיות שהרי ברכת כהנים כלולה בתוך התפילה, והרי כמו שנתבאר, הדבר תלוי במחלוקת הפוסקים אם סדר הברכות האמצעיות בשמונה עשרה מעכב או רק סדר ג' הברכות הראשונות והאחרונות, ושם הטעם כיון שנתקנו לפי סדר מסוים, וכמו שהביא הערוך השלחן מדברי המדרש, אך כאן בברכת כהנים מנ"ל שתעכב. ואף שהיה מקום לומר שמאחר ומקום ברכת כהנים בתפילת שמונה עשרה הוא בג' ברכות אחרונות, שבהם לכולי עלמא הסדר מעכב, ואם כן גם בברכת כהנים הסדר מעכב, זה אינו, כי הרי ההלכה היא שאם המשיך הש"ץ "שים שלום" וסיים הברכה אין חוזרים ונושאים כפים, כדברי המאירי במסכת מגילה (כ"ד ע"ב ד"ה הרבה דברים) שכתב: "פירשו הגאונים שש"ץ ששכח ולא אמר ברכת כהנים בתפילה, אם לא השלים את הברכה חוזר וסודרה ואם השלים את הברכה אינו חוזר ואף בזמן שיש שם נשיאות כפים", ואם כן מבואר ששונה דין ברכת כהנים מדין ג' ברכות אחרונות מאחר וברכת כהנים אינה מעכבת ואין צריך לחזור ולשאת כפים.

ראש השנה ושל יום הכפורים מעכבות הם מדברי התוספתא במנחות, וצ"ע].

אולם לאור כל המבואר לעיל בענין קריאת שמע וקריאת מגילה ותפילה למפרע, נראה שלגבי ברכת כהנים אין סדר הברכות מעכב ויכול גם לאומרה למפרע. שכן לכאורה אפשר לדון ולהתייחס בשלשה דרכים לאמירת פסוקי ברכת כהנים: א. זהו דין מחודש של קריאה. ב. יש להם דין קריאת התורה. ג. דינם כתפילה.

ומעתה אם נאמר כפי הדרך הראשונה, שיש להם דין מחודש של קריאה בפני עצמם, שייך לומר כסברת הפרי חדש שהבאנו לעיל "דמהיכא תיתי איסורא, דדוקא בק"ש ובמגילה ודכוותה דאיכא קראי לאסור וכדאיתא בפ"ב דמגילה הוא דלא יקרא למפרע, אבל בעלמא למה לא יקרא", והיינו כיון שלא נתרבה במפורש מפסוקים שהסדר מעכב בברכת כהנים, מדוע שנחדש דינים מעצמינו לומר שקריאת ברכת כהנים למפרע מעכבת.

ואם נדון את ברכת כהנים כקריאה בתורה, הרי הבאנו לעיל הכרעת השו"ע והפוסקים שבקריאת התורה הסדר לא מעכב.

וגם אם נאמר כפי הדרך השלישית, שיש לברכת כהנים דין כתפילה, אזי אם הכוונה לתפילה כפסוקי דזמרה, הרי שבפסוקי דזמרה אין הסדר מעכב. ואם נאמר שברכת כהנים היא כתפילת שמונה עשרה, הלוא הטעם שהסדר מעכב בתפילת

ואכן לפי חידושו של העמק ברכה שהבאנו בתחילת דברינו, שאמנם הקורא מגילה למפרע לא יצא, מכל מקום קריאתו נחשבת כשיחה בענייני קריאת המגילה ואין צריך לחזור ולברך, יש לומר כך גם בהלכות ברכת כהנים, בה חלקי הברכה חשובים מענין הברכה, וגם אם אמרם שלא כסדר בודאי ובודאי שאין צריך לחזור ולברך ברכת "לברך את עמו ישראל באהבה".

ומה שהיה נראה מדברי התוספתא במנחות שהכוונה "ברכות כהנים מעכבות זו את זו" ביחס לסדר שמעכב וכפי המשך התוספתא "ברכות של ראש השנה מעכבות זו את זו" פירושו גם ביחס לסדר הברכות שמעכב. יש לחלק ולומר, שדין זה שאם שינה מסדר הברכות, כגון שאמר זכרונות לפני מלכויות, סדר הברכות מעכב ועליו לחזור, וכמו בתפילה, נלמד

מדברי הגמרא בראש השנה. אולם בדברי התוספתא לא מדובר בענין סדר הברכות שמעכבות זו את זו, אלא רק בענין זה שצריך לומר את כל הברכות. ואם כן, שוב גם מה שנאמר בתוספתא "ברכת כהנים מעכבת זו את זו" פירושו רק שצריך לומר את כל הברכות, והתוספתא לא מתייחסת לענין סדר הברכות האם הוא מעכב או לא.

אך יש להעיר על פי מה שכתב בספר אמת ליעקב (פרשת כי תבוא) בענין קריאת פרשת ביכורים, שאין להפסיק באמצע הפסוקים בגלל ההלכה ש"כל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן ליה" (תענית כז, ב). ולפי זה גם בברכת כהנים, אם לא יאמר לפי הסדר הנאמר בתורה [שיחליף סדר המילים], הוי בכלל "כל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן ליה", וצ"ע.

כצבי

ח"א - קונטרס המועדים

ר"ץ

רח

קונטרס המועדים

סימן טו

אין עושין מצוות חבילות חבילות

וכו' לשתות ארבע כוסות לפני שתייתם, דהיינו לפני תחילת אמירת הקידוש ששתייתו היא הרי שתיית הכוס הראשונה, דאז ייחשב כאילו מעמיס על הכוס הראשונה ב' מצוות, מצות קידוש ומצות שתיית ד' כוסות, וזה אין לעשות דהא "אין עושין מצוות חבילות חבילות".

אלא שאם נבאר כן בדברי האבודרהם, יקשה מדברי התוס' בסוגיית הגמרא בברכות (לט, ב). דאיתא שם: "אמר רב פפא, הכל מודים רב הונא ור' יוחנן דפליגי בגמרא שם, בדין הביאו לפניו פתיתין ושלמין אם מברך על הפתיתין ופותר את השלמין או דנקטינן דשלמה מצוה מן המובחר] בפסח, שמניח פרוסה בתוך שלמה ובוצע, מאי טעמא לחם עוני כתיב". וכתבו התוס' (ד"ה הכל וכו') וז"ל: "משום דכתיב 'לחם עוני' מניח הפרוסה תחת השלמה ונראה כבוצע על הפרוסה, ומ"מ אין לבצוע כי אם על השלמה, ועל הפרוסה יברך על אכילת מצה, וכורכים ואוכלים משתייהם יחד כדי שיהא נראה כבוצע על הפרוסה, וכן המנהג". וממשיכים התוס' וכותבים: "אבל אין לעשות המוציא וגם על אכילת מצה מן הפרוסה, דהוי כעושה מצוות חבילות חבילות". ושוב דחו התוס' דברים אלו: "ונראה לי דהא הוי ברכה של נהנין,

א.

כתב האבודרהם (הלכות פסח עמוד רטו, הוצאה חדשה ע' רלח) וז"ל: "יש שואלין, מפני מה אין מברכין ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם אשר קדשנו במצוותיו וצונו לשתות ארבע כוסות כמו שמברכין על המרור שהוא מדבריהם בזמן הזה. ויש לומר, האיך יברך לשתות ד' כוסות והרי יש כוסות (כוס) של קידוש שהוא מצווה בו ועומד, ואם תאמר יברך לשתות שלשה כוסות, והלא מחויב הוא בארבעה, הלכך לא אפשר. ועוד טעם אחר, מפני שאין מברכין אלא על מצוה הנעשית בבת אחת בלא הפסק, אבל ארבע כוסות שעושה מצוה על כל אחד ואחד מהם ואם שתאן בבת אחת לא יצא, אין מברכין", עכ"ל. והנה מש"כ בתירוצו הראשון "האיך יברך לשתות ד' כוסות והרי יש כוסות של קידוש שהוא מצווה בו ועומד", צריך ביאור, מה הכוונה בדבריו "שהוא מצווה בו ועומד".

וכפשטות נראה לבאר, שכוונת האבודרהם כאן היא מדין "אין עושין מצוות חבילות חבילות" [עי' בסוגיית הש"ס ברכות מט א; פסחים קב, ב; סוטה ח, א; ויבאר הטעם לכך להלן אות ג], ולכן אין מברכים ברכת אשר קדשנו

ואינם נקראים חבילות חבילות, דהא אקידוש מברכים קידוש וברכת היין."

נמצא מפורש בדברי התוס' יסוד בהלכה ד"אין עושין מצוות חבילות חבילות", שברכה של נהנין נוסף על ברכת המצוה לא נחשבת בגדר "חבילות חבילות", כמו שרואים שמברכים בקידוש ב' ברכות על קידוש ועל היין, והוכיחו מזה התוס' שלכן גם כאשר מברך ברכת המוציא ועל אכילת מצה על פרוסה אחת אין בזה משום "חבילות חבילות". ולפי יסוד זה, לכאורה גם כאשר עושה קידוש וכוס הראשונה של ד' כוסות על אותו כוס, אין בזה משום "חבילות חבילות", שהרי קידוש הוא ברכת המצוות ואילו הברכה על ד' כוסות היא ברכת הנהנין, ואם כן ליתא לביאור תירוצו הראשון של האבודרהם לקושייתו הוא משום דין "חבילות חבילות", שהרי לפי התוס' אין שייך בזה דין "חבילות חבילות".

וגם עצם ביאור זה בדברי האבודרהם קשה מאד, איך יתכן לומר שיש בזה משום "חבילות חבילות", והרי תוס' הוכיחו הוכחה אלימתא מדין קידוש שמברכים קידוש וברכת היין על כוס אחד, ומבואר דבברכת הנהנין וברכת השבח [כשהם ביחד] אין הבעיה של "חבילות חבילות".

וביותר יקשה לפי ביאור זה בדברי האבודרהם שיש בזה משום "חבילות חבילות", מדוע אמנם תיקנו חז"ל שהכוס הראשונה של ד' כוסות בליל הסדר היא כוס הקידוש, והרי יש בזה משום "חבילות חבילות".

וביאור הדברים נראה על פי מש"כ הנצי"ב בספר מרומי שדה (ברכות שם) ליישב את ראיית התוס' מהא דמברכים על קידוש ברכת קידוש וברכת יין והרי אין עושין מצוות חבילות חבילות, דבאמת על עצם היין אין מברכין אלא ברכה אחת, ושאר הברכות אינן שייכים להיין כלל, ולכן אין בזה משום "חבילות חבילות". אבל בברכת המצה, הברכה על אכילת מצה שייכת לאכילה זו כמו ברכת הנהנין, עכ"ד. וכוונתו לומר שאין להוכיח מברכת הקידוש יסוד כללי שבברכה של נהנין ושבח ביחד אין משום "חבילות חבילות". ואם כן לפי דבריו, קידוש וד' כוסות דומה לברכת המצה, ולכן בד' כוסות שהברכה על הקידוש ועל שתיית ד' הכוסות היא אותה הברכה והכל שייך לשתיית היין, ודאי שיש את הבעיה של "חבילות חבילות", כמו בברכת המצה. נמצא לפי דברי הנצי"ב דשפיר שייך לבאר בדברי האבודרהם שבדין כוס ראשונה של ד' כוסות איכא להלכה ש"אין עושין מצוות חבילות חבילות", ולזה התכוין בתירוצו הראשון.

והנה בביאור תירוצו הראשון של האבודרהם אפשר לומר באופן נוסף (וכן ביאר גם הגאון רבי ברוך שמעון שניאורסון זצ"ל) שכוונתו לומר שאין שייך לברך לפני הקידוש ברכת "אשר קדשנו וכו' וציוונו על שתיית ארבע כוסות" ולעשות אחרי כן קידוש, כיון שלא שייך לעשות ב' פעולות, קידוש וארבע כוסות, במעשה אחד, ואי אפשר לצאת ידי חובת

ב' ציוויים בפעולה אחת. ולפי ביאור זה, כלל לא מיירי האבודרהם בהלכה ש"אין עושין מצוות חבילות חבילות".

אכן, יש להביא כאן מה שכתב הנצי"ב (מרומי השדה הנ"ל) בשם הפייט לשבת הגדול, שהטעם שאין מברכים על אכילת המרור בורא פרי האדמה, הוא בגלל "חבילות חבילות", ע"כ. והיינו כי באכילת המרור יש שתי ברכות, על אכילת מרור ובורא פרי האדמה, ואם כן יש בזה דין "חבילות חבילות" [מה שאין כן ביין, שהרי אין היין מחייב את הקידוש, אלא שחכמים תיקנו קידוש על היין, וחיוב קידוש אמנם ישנו גם ללא יין]. והנה בפייט לא מצאתי את הדברים שהביא הנצי"ב בשמו, אך לכאורה יש כאן מקור לדרך הראשונה בביאור סברת האבודרהם שיש בב' ברכות על דבר אחד משום "חבילות חבילות".

אלא שלפי זה שוב יקשה הקושיא דלעיל, אם דין כוס ראשונה של ד' כוסות שייך להלכה ד"חבילות חבילות", מדוע אמנם תיקנו חז"ל שהכוס הראשונה של ד' כוסות בליל הסדר היא כוס הקידוש, והרי יש בזה משום "חבילות חבילות". וצ"ע, ויבואר להלן בהרחבה בכמה אופנים.

ב.

בתירוצו השני כתב האבודרהם: "ועוד טעם אחר, מפני שאין מברכין אלא על מצוה הנעשית בבת אחת בלא הפסק, אבל ארבע כוסות שעושה מצוה על כל אחד ואחד מהם ואם שתאן בבת אחת

לא יצא, אין מברכין", עכ"ל. וכעין דבריו כתב הרוקח (סימן רפג) דאין מברכים אלא על מצוה הנעשית בבת אחת בלא הפסקה, אבל מצוה הנעשית לסירוגין אין לברך עליה, ולכן אין לברך על מצות ד' כוסות. ומביא הרוקח מקור לדבריו, דילפינן ברכת המצוות מברכת התורה כדאיתא בירושלמי (פרק ו' דברכות) מקרא (שמות כד, יב) ד"אתנה לך וגו' והתורה והמצוה", מה תורה טעונה ברכה אף מצוות טעונות ברכה. וכיון דילפינן זה מזה, אמרינן דאין מברכים אלא רק היכא דדמי לתורה, וכיון דתורה מצוותה בלא הפסק, ה"ה בברכת המצוות דילפינן מינה אין מברכים אלא על מצוה הנעשית בלא הפסק, ולכן אין מברכים על מצוות שתית ד' כוסות, כיון שזו מצוה הנעשית בהפסק, עכ"ד. ובפשטות כוונתו היא כתירוצו השני הנ"ל של האבודרהם.

ויש להעיר על דברי האבודרהם והרוקח, דהנה ידועה קושית הראשונים מדוע לא מברכים בליל הסדר ברכה על מצות סיפור יציאת מצרים, ומתירים שהברכה שמברכים על ההלל בבית הכנסת או ברכת הקידוש משמשת כברכה על סיפור יציאת מצרים שאח"כ. ואם כן לפי זה הרי בברכת המצוות אסור שיהיה הפסק בין הברכה למצוה, ואילו בליל הסדר מאז שאומרים את ברכת ההלל בבית הכנסת או ברכת הקידוש, ועד שעת סיפור יציאת מצרים, יש הפסק גדול. וכעין זה יוקשה גם בפורים, שכתבו הפוסקים שיש לכוון בברכת שהחיינו שמברכים על המקרא מגילה ביום לפטור את השהחיינו שצריכים לברך על

המשלוח מנות, וגם כאן יוקשה כנ"ל, שיש הפסק בין הברכה לקיום המצוה, וכיצד חלה ברכת שהחיינו בפורים בבוקר על מצוות משלוח מנות ומתנות לאביונים שיכול לקיים זמן רב לאחר מכן, וצ"ע בכל זה.

וגם עצם דברי האבודרהם והרוקח צריכים עיון וביאור ביסודם, דלכאורה מבואר שהם למדו דד' כוסות הם מצוה אחת, ולכך דנו דחשיב כמצוה אחת שיש בה הפסק. ברם בגמרא פסחים (ק"ט ע"ב; ק"י ע"א) מפורש שארבע כוסות הם ד' מצוות נפרדות, ולכן אין בהם משום זוגות, כדברי הגמרא: "ארבעה כסי תקינו רבנן דרך חירות כל חד וחד מצוה באפי נפשה הוא", ומטעם זה גם נפסק להלכה שיש לברך על כל אחת מהארבעה כוסות ברכת הנהנין לפניה. ואם הם ד' מצוות נפרדות, פשיטא שאין בעיה של הפסק בד' מצוות נפרדות זו מזו, ובעיה זו קיימת רק במצוה אחת שאסור שיהיה הפסק באמצע המשך קיומה, ואם כן תירוצם של האבודרהם והרוקח צ"ע.

ג.

נחזור לבאר כעת את תירוצו הראשון של האבודרהם לפי הביאור שכוונתו לתרץ שאין מברכים אקב"ו לשתות ארבע כוסות לפני שתיית ד' כוסות, משום ש"אין עושין מצוות חבילות חבילות". והקשינו על כך מדוע תיקנו חז"ל שהכוס הראשונה של הד' כוסות בליל הסדר היא

כוס הקידוש, והרי יש בזה משום "אין עושים מצוות חבילות חבילות". ונראה לדון ולבאר בכמה אופנים שבאמת אין הדין "אין עושין מצוות חבילות חבילות" שייך בנידון זה, כדלהלן:

המגן אברהם (או"ח סי' קמ"ז סוף ס"ק יא) מחדש שדווקא בקיום שני מצוות ששניהם חובה נאמר הדין ד"אין עושין מצוות חבילות", אבל בקיום ב' מצוות שאחת מהם היא חובה והשניה אינה חובה, ליכא דין "חבילות חבילות". [בשו"ת מהר"ם שיק (ח"ג או"ח סי' ס"ד) מרחיב בגדרי ההלכה ש"אין עושים מצוות חבילות חבילות", ובתוך דבריו שם מיישב עניינים נוספים לפי חילוק המג"א].

וביאור הדברים כתב במחצית השקל שם על פי מש"כ רש"י (סוטה ח' ע"א) שהטעם שאין עושים מצוות חבילות חבילות הוא משום "שנראה כמי שהיו עליו למשאוי וממהר לפרק משאו", עכ"ל. [וכן מפרש הרשב"ם בפסחים (ק"ב ע"ב) ד"ה חבילות חבילות, וז"ל: "דמהוי עליה כמשאוי"]. וי"ל דזה דוקא במצוות של חובה, אבל במה שאינו חוב א"כ לא הוה כמשא, עכ"ד המחצית השקל.

וכן יש לבאר את דברי המג"א לפי הסברה השניה בביאור הדין שאין עושים מצוות חבילות חבילות, שהיא סברת התוס' במועד קטן (ח' ע"ב ד"ה לפי) שהטעם הוא משום "דבעינן שיהא לבו פנוי למצוה אחת ולא יפנה עצמו הימנה".

ובין לפי הטעם של רש"י והרשב"ם ובין לפי הטעם של התוס' יש לומר שכל זה שייך רק במצוות של חיוב, שבמצוות כאלו האדם משקיע את לבו ואינו רשאי לפנות עצמו למצוה אחרת, אבל במצוה שאינה חובה אין האדם משקיע כל כך לבו ואינו מוטרד מהם כל כך, ואז יהיה רשאי לעסוק בשתי מצוות ביחד, ולכן ליכא בזה דין "חבילות חבילות". נויש להמתיק מדברי החדושי הרי"מ שאמר, דכיון דכתיב (ויקרא יח, ה) "וחי בהם", היינו שצריך האדם להניח כל חיותו במצוה (מובא בספר שפתי צדיק פרשת וארא), אי אפשר לאדם להניח חיותו בבת אחת בב' מצוות, עכ"ל. וגם סברא זו שייכת רק במצוות שהם בגדר חיוב על האדם ולא במצוות שהם בגדר רשות].

לפיכך בנידון דידן בליל הסדר מדין ד' כוסות יש חיוב לשתות את היין, אך מדין קידוש שבת ויו"ט אין חיוב לשתות את היין. והראיה לכך, שהרי אחר יכול לשתות ולהוציא את השומע ידי חובתו, כלומר אין דין חיוב בשתייה עצמה. יתר על כן, כתב בשו"ת חלקת יעקב (או"ח סימן צא) דהשומע קידוש ולא שמע מהמקדש את ברכת בורא פרי הגפן, יצא ידי חובת הקידוש, כיון שברכת בורא פרי הגפן היא רק כדי שיוכל לטעום מן הכוס, והרי די במה שהמברך שותה מהכוס ואין צריכים האחרים השומעים לשתות [אלא משום מצוה מן המובחר], א"כ כל ענין ברכת בורא פרי הגפן אינו מעכב, ואינו

חיוב מצד עצמו, והחיוב לשתות נובע רק מצד מצות ד' כוסות.

ואם כן גם בנידון דידן בליל הסדר, יש כאן ב' מצוות, מצוה אחת של ד' כוסות יש בה חיוב של שתיית היין, ומצוה שניה של קידוש גרידא שאין בה חיוב של שתיית יין, ומעתה יש דמיון לדברי המגן אברהם דבכה"ג אין כלל הדין של "אין עושין מצוות חבילות חבילות", ומיושב היטב מנהגנו שכוס אחת משמשת גם כקידוש יו"ט וגם ככוס הראשונה מהד' כוסות של פסח.

ד.

דרך נוספת בביאור הענין נראה, על פי מש"כ בשו"ת כתב סופר (או"ח סימן קלט) לחדש (לדעת הרמב"ם) שהדין "אין עושין מצוות חבילות חבילות" נאמר דווקא בב' מצוות ששניהם מדאורייתא או שניהם מדרבנן, אבל בב' מצוות שאחת מהם היא דאורייתא ואחת מהם היא מדרבנן, לא נאמר דין זה, עיי"ש בדבריו. ולפי זה שפיר מיושב בנידוננו, שכן מצות ד' כוסות היא כידוע רק מדרבנן משום פירסומי ניסא, ואילו מצות קידוש היא מדאורייתא, ובזה לא נאמרה ההלכה ש"אין עושין מצוות חבילות חבילות".

אכן, הכתב סופר כתב שם בהמשך דבריו, שכל זה דווקא כשמקיים המצוה דאורייתא לפני המצוה דרבנן, אבל כשמקיים המצוה דרבנן קודם, יש בקיום

המצוה דאורייתא אח"כ משום חבילות חבילות, דמחזי המצוה דאורייתא עליו כמשאוי, עי"ש היטב בדבריו. ולפי זה יש לעיין כאן, דקיום ב' המצוות הוא ממש ביחד אם יש בזה משום "חבילות חבילות", וצ"ע.

דרך שלישית בביאור הענין נראה, על פי דברי האור שמח (הלכות טומאת צרעת פרק יא הלכה ו) שמבאר יסוד נוסף בדין "אין עושין מצוות חבילות חבילות", שדין זה נאמר רק במצוות שבגופו שאין שייך בהם קיום על ידי שליח (כגון ציצית תפילין וסוכה), ולכן מכיון שחייב לקיים את המצוה בעצמו כי אין לו אפשרות לקיימה על ידי שליח, נאמר הכלל שאין עושים ב' מצוות ביחד משום שהדבר דומה כמשאוי. אבל במצוות שאינם בגופו (כגון תרומות ומעשרות) שיכול לעשותם גם על ידי שליח "כיון דנתנה התורה לו רשות לפרוק החבילה על אחר שאינו מצווה כלל בזה", שוב אין זה משאוי עליו, ויכול לעשות גם ב' מצוות ביחד.

לפי זה יש לומר כאן, שבליל פסח מצות שתיית ד' כוסות ודאי לא שייכא על ידי שליח והיא מצוה שבגופו. אולם מצוות קידוש יו"ט יש אפשרות שמישהו אחר יקדש בשליחותו, והוא יוצא ידי המצוה מדין שומע כעונה, ואם כן מצות הקידוש אינה מצוה בגופו ו"כיון דנתנה התורה לו רשות לפרוק החבילה על אחר שאינו מצווה כלל בזה", שוב אין זה משאוי עליו, ושפיר לא נאמר בזה הדין "אין עושין מצוות חבילות חבילות".

אלא שיש לתלות תירוץ זה בחקירה הידועה בדין "שומע כעונה", האם השומע נחשב כאילו הוא העונה, כלומר כאילו הוא העושה את המעשה, או שדין שומע כעונה מחדש שדי בשמיעה לצאת ידי חובה. [וחילוק זה משמע בדברי הרמב"ם (הלכות ברכות פרק א הלכה יא "כל השומע ברכה מן הברכות מתחלתה ועד סופה ונתכוון לצאת בה ידי חובתו יצא ואף על פי שלא ענה אמן, וכל העונה אמן אחר המברך הרי זה כמברך", והיינו שיש חילוק בין שמיעה שעל ידה יוצא ידי חובה, שמיעה שעל ידה נחשב כמברך בעצמו]. ומעתה אם נאמר כמו הצד הראשון, שהשומע קידוש מחברו נחשב כאילו השומע עשה בעצמו קידוש, אם כן גם ביחס למצוות הקידוש, כאשר שמע את הקידוש ונחשב כאילו קידש בעצמו נמצא שקיים את המצוה בגופו, ובזה נאמר הכלל "אין עושין מצוות חבילות חבילות" משום שהדבר דומה כמשאוי. [וביחס למצות ד' כוסות הובאו בתוס' ריש פרק ערבי פסחים (צט, ב ד"ה ולא יפחתו) שני צדדים, האם אומרים "שומע כעונה" ומספיק של"עונה" יהיו ד' כוסות גם אם אין ל"שומע", או שלא שייך "שומע כעונה" בד' כוסות וצריך שלכל אחד ואחד יהיה לו ד' כוסות].

ה.

עוד דרך בביאור הענין נראה, דאיתא במשנה פסחים (לה, א) "אלו דברים שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח וכו'".

והכהנים בחלה ובתרומה". והכוונה לאכילת כזית מצה בליל הסדר, כמבואר ברש"י שם, ועל זה קאמר דהכהנים יכולים לצאת ידי חובתם באכילת חלה ותרומה השייכים להם.

ובשו"ת ריב"א (סימן מה) הקשה, איך מותר לכהן לצאת ידי חובת אכילת מצה בליל הסדר ע"י מצה העשויה מתרומה וחלה, הרי אכילת תרומה וחלה היא מצוה בפני עצמה, ואכילת מצה היא גם כן מצוה בפני עצמה, וקי"ל דאין עושין מצוות חבילות חבילות, ואיך יכול לקיים ב' מצוות באכילה אחת. ותירץ שם הריב"א: "דיש לומר דהא דאיתא בחז"ל דאין עושין מצוות חבילות חבילות לגבי השקאת ב' סוטות יחד וטהרת ב' מצורעים יחד, היינו באופן שעושה יחד ב' מעשים, ודומה כאילו הוא עליו למשא ולכן ממנה לפרק המשא מעליו, אבל באם ע"י אכילת זית אחד או על ידי מעשה אחד מקיים ב' מצוות, לית לן בה", עכ"ד.

ומעתה לפי היסוד המבואר בדברי הריב"א בגדר דין "אין עושין מצוות חבילות חבילות", הרי שגם בנידון דידן של מצות קידוש ושתית ד' כוסות שעל ידי מעשה אחד מקיים ב' מצוות, לא נאמר הדין "אין עושין מצוות חבילות חבילות".

והנה בעצם קושית הריב"א על המשנה בפסחים מדין "חבילות חבילות", יש להעיר בקצרה, שעל פי דברי המג"א שהבאנו לעיל [אות ג] שכאשר אין ב' המצוות חיוב ממש אלא אחת חובה ואחת רשות לא נאמר הדין "אין עושין מצוות

חבילות חבילות", ואם כן לא קשה כלל קושיית הריב"א, שהרי אין חיוב על הכהן לאכול חלה ותרומה, אלא רק מצוה שאם נותנים לו תרומה יש לו מצוה באכילתה. וגם לפי יסודו של ה"אור שמח" המובא לעיל [אות ד], שבמצוות שאינם בגופו ויכלו לעשותם על ידי שליח לא נאמר הדין שאין עושין מצוות חבילות חבילות, לא קשה קושית הריב"א. שהרי הכהן יכול לבקש כהן אחר שיאכל במקומו את החלה והתרומה, כיון שאין חיוב שדוקא כהן זה יאכל את החלה והתרומה, והמצוה היא שהמתנות כהונה יאכלו ע"י אחד משבט כהונה, ולא דווקא ע"י כהן זה.

[ועי"ש בהמשך דבריו שכתב הריב"א שעל פי יסוד דבריו עדיין יקשה מהא דקי"ל דאין מברכין ב' ברכות על כוס אחד, והרי האוכל תרומה צריך לברך "על אכילת תרומה", וגם יש כאן ברכה על אכילת מצה ואיך יברך ב' ברכות על כזית אחד. ועל זה כתב ליישב דמיירי שכבר אכל אחר שעשה קידוש על יין של חולין פרי אחד של תרומה וכבר בירך עליו את ברכת "אכילת תרומה", וכעת לא נשאר לו לברך על המצה אלא ברכת אכילת מצה, עי"ש].

ו.

מהלך חמישי בביאור הענין נראה בהקדם דבריו של הגרצ"פ פרנק בשו"ת הר צבי (יו"ד סימן רנה) שם דן בהרחבה בקושית הריב"א הנ"ל על המשנה שהכהנים יוצאים ידי חובת חלה ותרומה באכילת

כזית מצה בפסח מהדין שאין עושין מצוות חבילות חבילות.

ותירץ הגרצ"פ את קושית הריב"א על פי דברי הגמרא במסכת כריתות (ז, א) שכאשר הכהן אוכל תרומה, מתחללת התרומה [יוצאת לחולין] ונפקעת קדושתה. ובתוס' ישנים (כתובות ל, ב) כתבו שאחרי הבליעה מתחללת התרומה ויוצאת לחולין. ודעת הלבוש (או"ח סימן תעה) דקיום אכילת מצה הוא ע"י הנאת המעיים. ולפי זה מתורצת קושית הריב"א, מכיון שמצות אכילת תרומה נגמרת בהנאת גרונו, דמכאן ואילך פקעה ממנה קדושת תרומה ואינה אלא חולין בעלמא, ואחרי כלות מצות אכילת התרומה, הולכת ונמשכת מצות אכילת מצה התלויה בהנאת מעיו, וא"כ אין קיום ב' המצוות באותו זמן, ואין שייך בזה ענין שאין עושין מצוות חבילות חבילות.

וכעין דברי הגרצ"פ מצאתי בספר "שיטה מקובצת" עמ"ס פסחים (קג, ב) בשם ספר "משיב נפש" שהקשה בהא דמבואר בפסחים (קטו, א) "לא יכרוך איניש מצה ומרור בהדי הדדי, דמרור דרבנן מבטל טעם מצה דאורייתא", וקשה דתיפוק ליה דאין עושין מצוות חבילות חבילות. ומיישב שם לפי מה שכתבו הפוסקים דמצוות אכילת מצה מקיים רק בהנאת מעיו, אבל במרור להיפך, המצוה היא רק בהנאת גרונו. ולפי זה לא שייך בזה "חבילות חבילות", דאין ב' המצוות "באים כאחד", דמצוות עשה דמרור מקיים תיכף כשבא

לפיו, ומצוות עשה דמצה יוצא רק בבליעה כשבא לתוך מעיו. וזהו ממש כדברי "הר צבי".

והנה הגרצ"פ בשו"ת "הר צבי" דן במקום אחר (או"ח סי' סח) בביאור דברי הירושלמי (שבת פרק ח הלכה א) שמסתפק האם אפשר לצאת ידי חובת ד' כוסות ביין של שביעית, ויש כמה ביאורים בדברי המפרשים בהבנת הספק, מדוע אמנם לא יוכל לצאת ידי חובת ד' כוסות ביין של שביעית. ובתוך דבריו הביא מקונטרס אחרון לספר "פאת השלחן" על הלכות שביעית, שביאר את ספק הירושלמי על פי שיטת הרמב"ן בספר המצוות שהחשיב במנין מצוות עשה מצות אכילת פירות שביעית. ואם כן בזה מסתפק הירושלמי, שכן אם אכילת פירות שביעית היא מצוה ממילא בשתיית יין של שביעית לד' כוסות בליל הסדר יש משום "אין עושין מצוות חבילות חבילות".

אך הגאון בעל "חזון נחום" דחה פירוש זה וטען שאם יש בזה משום "חבילות חבילות" יקשה כיצד מבואר במשנה פסחים שכהנים יוצאים ידי חובת אכילת מצה במצה של תרומה וחלה, והרי הוי "חבילות חבילות", ועל כרחך מוכח שאין באופן כזה חסרון של "חבילות חבילות". ולכן מבאר ה"חזון נחום" דרך אחרת בספק הירושלמי הנ"ל לגבי יין של שביעית לד' כוסות.

אכן הגאון "חזון נחום" לא ביאר מדוע באמת אין בענין אכילת כהנים מצה

של חלה ותרומה משום "חבילות חבילות", וכמו כן מדוע אין בשתיית יין של שביעית לד' כוסות משום "חבילות חבילות". ואולי נוכל ליישב על פי מה שהבאנו לעיל [אות ג] דברי המג"א שאם אין ב' המצוות חיוב אלא אחת חיוב והאחרת רשות לא נאמר הכלל ש"אין עושין מצוות חבילות חבילות", ולפי זה נתבאר לעיל שאכילת כהנים מצה בחלה ותרומה אינה חובה ולכן לא שייך בזה "חבילות חבילות". ואם כן הוא הדין כאן הרי אכילת פירות שביעית אינה חובה, אלא שכשאוכל מקיים מצוה, ואם כן שוב לא שייך הכלל ש"אין עושין מצוות חבילות חבילות".

וב"הר צבי מיישב את טענת ה"חזון נחום" מדין חלה ותרומה בכהנים, וכתב שיש לחלק בין דין זה לבין יין של שביעית לד' כוסות. וסברתו היא על פי דבריו ב"הר צבי" ליו"ד הנ"ל, שלגבי אכילת מצה של חלה ותרומה אין משום "חבילות חבילות" כיון שקיום מצות אכילת מצה ומצות אכילת תרומה אינם באותו זמן, ולכן אחרי כלות מצות אכילת התרומה שהיא בגרונו, הולכת ונמשכת מצות אכילת מצה התלויה בהנאת מעיו, ושוב אין קיום ב' המצוות באותו זמן, ואין שייך בזה "אין עושין מצוות חבילות חבילות". אולם לגבי יין של שביעית לד' כוסות, ב' המצוות הם באותו זמן ממש ובכהאי גוונא אמרינן ד"אין עושין מצוות חבילות חבילות", וזה הספק בירושלמי הנ"ל, ע"כ דברי הגרצ"פ ב"הר צבי" על או"ח.

והנה בשו"ת כתב סופר (או"ח סימן קי"ז) הביא בשם אביו החתם סופר שחידש, שכל המחלוקת שבין ר' יוחנן וריש לקיש (חולין קג, א) אי הנאת גרונו או הנאת מעיו היא דוקא לגבי אוכלים, אבל לגבי משקים לכו"ע הוא דין דהנאת גרונו. והוכיח זאת מדברי הגמרא בסוכה (מט, ב) "אמר רב פפא שמע מינה כי שבע איניש חמרא, מגרוניה שבע" [ופרש"י: "על ידי ששותהו בלגימות גסות וגרון מלא הוא משביע, ולא ע"י שתיה מרובה שמכניס הרבה יין במעיו ע"י לגימות דקות, ואינן כאוכלין ששובע שלהם בא במילוי כרס עכ"ל]. ולהלן שם בגמרא: "אמר רבא, צורבא מרבנן דלא נפישא ליה חמרא ליגמע גמועי". [וברש"י: "בלגימות גסות"]. ועוד איתא שם: "רבא, אכסא דברכתא אגמע גמועי [וברש"י: "דרך שביעה, משום חיוב מצוה"]. ומבואר מדברי הגמרא הנ"ל שבמשקים העיקר הוא הנאת הגרון, וזה גם לר"ל דס"ל דלגבי אוכלים העיקר הוא הנאת המעיים, עכ"ד הכתב סופר בשם החתם סופר. והמהרש"א בח"א בסוכה שם כתב דהיכא דהענין בשתיה הוא ההנאה, אזי טוב יותר לשתות בלגימות קטנות.

ומעתה יש לומר לפי זה שבדין שתיית ד' כוסות הרי קיימא לן שצריך שתיה בכדי אכילת פרס, ואם כן מוכרחים לשתות את הד' כוסות בלגימות גסות, וההנאה היא בגרון וכמו שמפורש ברש"י. משא"כ מצות שתיית יין של שביעית היא ככל המצוות, שהמצוה היא על ידי הנאת

מעיים וכמו שהביא הגרצ"פ ז"ל בשם הלבוש. וא"כ נפקא לן, שלגבי יין של שביעית לד' כוסות אין כל בעיה של "חבילות חבילות", כיון שזמן קיום המצוות של ד' כוסות ושתיית יין של שביעית אינו שוה, וכעין שהבאנו לעיל מדברי הגרצ"פ לעיל לגבי מצות אכילת מצה ומצות אכילת תרומה וחלה לכהנים. וא"כ נדחה הפירוש שהביא בקונטרס אחרון לספר "פאת השלחן" לבאר את ספק הירושלמי לגבי יין של שביעית לד' כוסות מדין "אין עושין מצוות חבילות חבילות", כי שתי המצוות חלות בזמן שונה, האחת בגרונו והאחרת במעיו.

לאור כל האמור נראה, שהדין "אין עושין מצוות חבילות חבילות", כלל לא שייך לברכה על הכוס הראשונה של ד' כוסות שהיא גם כוס של קידוש, מכיון שהמ"ע של שתיית היין של קידוש היא ככל מ"ע שבתורה שקיומה בהנאת מעיו, משא"כ המ"ע של שתיית ד' כוסות, שקיום המצוה הוא בהנאת גרונו, והרי כבר הבאנו לעיל, שכאשר אין זמן קיום המצוות שוה, שוב אין בזה משום "חבילות חבילות".

ז.

לפי טעמים שנתבארו לעיל בטעם ההלכה ש"אין עושין מצוות חבילות חבילות" - יש לדון כיצד נוהגים כאשר מתקיימת שמחת שבע ברכות בליל הסדר. והשאלה היא, מצד אחד, הרי אי אפשר להוסיף כוס נוספת מלבד ארבע הכוסות. אולם מצד

שני, אם לא נוסיף עוד כוס, ונקבע את הכוס של השבע ברכות על כוס אחת מארבע הכוסות, יש בעיה של "חבילות חבילות".

והנה בשו"ע (אבן העזר סימן סב סע' ט) כתב: "י"א שאין לומר ז' ברכות על כוס ברכות המזון, אלא מביא כוס אחר ואומר עליו ז' ברכות, וחוזר ולוקח כוס של ברכת המזון ואומר עליו בורא פרי הגפן. וי"א שאין צריך, אלא על כוס של ברכת המזון מברך ז' ברכות, וכן פשט המנהג". וברמ"א כתב: "במדינות אלו נוהגין כסברא הראשונה". ובפתחי תשובה (שם ס"ק יח) כתב שבשו"ת חיים שאל (סי' עד) הביא דברי הרב יעב"ץ שפסק בסידורו בית יעקב (שער המפקד, סדר ההגדה, אות כה) שאם אירע שבע ברכות בליל פסח, יכול לברך ברכת חתנים בכוס ברכת המזון "דהא בעלמא איכא מאן דאמר שיברך ז' ברכות על כוס ברכת המזון, וכן כתב מרן. והגם שאין המנהג כן, מכל מקום בליל פסח דאין מוסיפין על הכוסות יכול לעשות כן. ואם ירצה דוקא לעשות ב' כוסות יכול גם כן, וזה שבירך ברכת חתנים נייחנו לכוס רביעית". והחיד"א עצמו כתב "דטפי מעלי דיברך ברכת חתנים על כוס של ברכת המזון". ועוד הביא הפתחי תשובה שם, שבספר זכור לאברהם (ח"ג דף קיד) הביא שבספר ברכות המים כתב שאחד מן המסובין יברך שש ברכות על כוסו ואחר כך המברך ברכת המזון יברך בורא פרי הגפן, והוא [בעל זכור לאברהם] הסכים עמו.

והקשה הפתחי תשובה: "ותימה דאישתמיט לכל אלו הגדולים ז"ל דברי הדרכי משה (או"ח סי' תעג ס"ק ה) שכתב בשם המנהגים, שיברך ברכת המזון על כוס שלו וז' ברכות על כוס של חתן. [וכעת ראיתי בתשובה מאהבה (ח"ב סימן תעט) שנשאל על ענין כזה, ורצה לומר תחילה, שיברך על ב' כוסות כמנהג בכל השנה וזה שבירך ברכת חתנים יניחנו לכוס ד'. ואחר כך ראה במנהגים דטוב לברך ברכת חתנים על כוס שלישי של החתן. ושוב כתב דיותר נכון לברך ברכת המזון וז' ברכות על כוס אחת עי"ש. וגם ממנו נעלם דברי הדרכי משה שהביא להלכה דברי המנהגים הנ"ל, ובודאי דהכי נקטינן], עכ"ל הפתחי תשובה.

ובספר נחלת אהרן (סימן יד) דן גם כן בשאלה זו, והביא ראיה מדברי רבנו משולם המובא בתוספות (פסחים קב, ב ד"ה שאין אומרים ב' קדושות על כוס אחד) וז"ל: "יש נוהגים בחופה מטעם זה שאין אומרים שתי קדושות על כוס אחד, שלא לומר ז' ברכות על כוס דברכת המזון אלא מביאים כוס אחר. אך רבנו משולם היה אומר הכל על כוס אחד, דלא דמי לברכת המזון וקידוש דתרי מילי נינהו וכו' דהכא חדא מילתא היא דברכת המזון גורם לברכת נישואין".

וכתב בספר נחלת אהרן, שאף על פי שבכל נישואין לא נוהגים כדעת רבנו משולם, אלא עושים ב' כוסות, אבל בליל הסדר מכיון שאי אפשר באופן זה

מחשש שמוסיף, הוי כשעת הדחק ולכו"ע יש לנהוג כדעת רבנו משולם. והוסיף: "וכעין סברא זו דהיכא דאי אפשר שאני, עי' באו"ח (סי' תעג סע' א) שאם חל במוצ"ש ושכח להבדיל ולא נזכר עד שהתחיל ההגדה וכו' ואחר כך יבדיל, היינו שמברך בורא פרי הגפן על כוס שני וגם ברכת הנר והבדלה של יו"ט ושותהו, ועי"ש במשנ"ב (ס"ק ה) ובשער הציון (שם ס"ק יב) שהטעם משום שאי אפשר, דלכן עושים ב' קדושות על כוס אחד".

והנה על סברת הנחלת אהרן לדמות דין שבע ברכות בליל הסדר לדין שכח להבדיל בליל הסדר שמבדיל על הכוס השני משום דאי אפשר, יש לפקפק. דהנה בסימן הבא הבאנו את דברי הגרי"ד סולובייצ'יק, שענין שתיית ד' כוסות בליל הסדר הוא בתורת מצות חירות דייצאת מצרים, והכוס של קידוש בליל הסדר אין דינה ככוס של קידוש שבכל השנה, אלא היא דין מיוחד של זכירת יציאת מצרים. ולפי זה ביארנו שם, שגם נוסח ההבדלה בליל הסדר הוא מדיני זכירת יציאת מצרים, ואינו מדין הבדלה ככל ימות השנה.

ומעתה נמצא שאולי מטעם זה שפיר יכולים להבדיל על כל כוס מד' כוסות [במקרה ששכח] מכיון שגם ההבדלה היא מדין יציאת מצרים, ואין זה כב' קדושות על כוס אחד, דהכל ענין אחד הוא. ושוב אין לדמות את דין ההבדלה לדין שבע ברכות, ששם הוי ב' קדושות,

וצריך להיות כל אחד על כוס נפרדת. ואם כן מהבדלה אין ראייה, כי מהותה חלק מיציאת מצרים.

הלכה למעשה, בשו"ת אגרות משה (אבן העזר ח"א סימן צח) כתב: "לולא דמסתפינא הייתי מכריע שיאמר הז' ברכות של נישואין על כוס של ברכת המזון, כדסובר כן הריעב"ץ הובא בפתחי תשובה, אבן העזר (סי' סב ס"ק יח), כיון דרבנו משולם בתוס' פסחים סובר שלעולם אין צריך ב' כוסות וכן כתב המחבר שם (סע' ט), לכן בפסח שאין להוסיף על הכוסות יש לעשות כמותם וכו'. אבל מ"מ כיון שהדרכי משה שהוא הרמ"א שעליו סומכין כל מדינותינו ברוב דבריו סובר שיאמרו הז' ברכות על כוס של החתן, יש לעשות כדבריו".

והנה לאור הטעמים המבוארים בדברינו לעיל מדוע "אין עושין מצוות חבילות חבילות", נראה לדון בשאלת שבע ברכות שחל בליל הסדר, האם שייך בזה משום חבילות חבילות:

לפי הטעם של המגן אברהם שדווקא בקיום שני מצוות ששניהם חובה נאמר הדין ד"אין עושין מצוות חבילות" [משא"כ אם ב' המצוות אחת מהם חובה והשניה אינה חובה, ליכא דין "חבילות חבילות"]. בנידון דידן, שגם הכוס של ד' כוסות וגם הכוס של הז' ברכות שניהם חובה, יש בעיה של "חבילות חבילות".

וכן לפי טעמו של הכתב סופר שדין "חבילות חבילות" נאמר דווקא בב'

מצוות ששניהם מדאורייתא או שניהם מדרבנן, בנידון דידן, ששני החיובים מדרבנן, יש בעיה של חבילות חבילות.

אולם לפי טעמו של האור שמח שדין "חבילות חבילות" נאמר רק במצוות שבגופו שאין שייך בהם קיום על ידי שליח (כגון ציצית תפילין וסוכה), אבל במצוות שאינם בגופו (כגון תרומות ומעשרות) שיכול לעשותם גם על ידי שליח "כיון דנתנה התורה לו רשות לפרוק החבילה על אחר שאינו מצווה כלל בזה", שוב אין זה משאוי עליו, ויכול לעשות גם ב' מצוות ביחד. לכאורה דין שתיית ד' כוסות הוא מצוות שבגופו שאי אפשר לקיימם על ידי שליח, אולם כוס של ברכה שהיא ברכת השבת, לכאורה שייך לקיים גם על ידי שליח, ואם כן בזה לא אמרינן חבילות חבילות.

וכן לפי טעמו של הריב"א, שדווקא אם עושה יחד ב' מעשים, ודומה כאילו הוא עליו למשא ולכן ממחר לפרק המשא מעליו, נאמרה ההלכה ש"אין עושין מצוות חבילות חבילות", אבל אם ע"י אכילת זית אחד או על ידי מעשה אחד מקיים ב' מצוות, לית לן בה - נמצא שבנידון דידן, בשתיית כוס יין שהיא מעשה אחד שיש בו קיום מצות ד' כוסות ודין ז' ברכות, גם כן אין בעיה משום "חבילות חבילות".

וכן לפי הטעם שנתבאר לעיל שדין "חבילות חבילות" לא שייך לברכה על הכוס הראשונה של ד' כוסות שהיא גם כוס של קידוש, מכיון שמצות שתיית

רִיץ ח"א - קונטרס המועדים - סימן טז כצבי רכג

היין של קידוש קיומה בהנאת מעיו, משא"כ מצות שתיית ד' כוסות שקיומה בהנאת גרונו, וכאשר אין זמן קיום המצוות שזה, שוב אין בזה משום "חבילות חבילות". יש לומר בדרך זו גם בנידון דידן, אולי יש לדון שקיום מצות ז' ברכות הוא בהנאת מעיו, משא"כ מצות שתיית ד' כוסות שקיומה בהנאת גרונו, וצ"ע.

סימן טז

חוב נשים ביקנה"ז בליל הסדר [גדר חוב נשים בהבדלה]

נשים שכרגיל אינן מבינות טוב שיאמרו מילה במילה עם המקדש, ובכך לא יהיה להם צורך בהבנת הענין ויוצאות ידי חובה קידוש.

והעיר על כך הגרע"א, שאמנם האשה מקדשת בפיה, אבל בקידוש הזה יש בו חסרון מאחר ואין הכוס בידה, נמצא שהקידוש אינו על היין, והרי יש צורך שקידוש יהיה על הכוס. ומכיון שנוהגים כדבריו של הגרע"א, לכן בכל שבתות השנה וביו"ט, הנשים אכן לא אומרות בעצמן את נוסח הקידוש אלא יוצאות ידי חובתן מדין שומע כעונה מבעל הבית.

וממילא מובן לפי זה שבליל הסדר שגם לפני הנשים יש כוס בשעת הקידוש, שהרי כוס הקידוש היא הכוס הראשונה מארבע כוסות שגם נשים חייבות בהם - אין חשש להערת הגרע"א, ונשים אומרות את הקידוש על היין אע"פ שאינן מבינות, ויוצאות ידי חובה, כי באמירה

בספר "מנהג ישראל תורה" (ח"ג עמ' רפג) מביא שבמקומות רבים, בליל הסדר, כל המסובים ובכללם הנשים מקדשים יחד עם בעל הבית ואומרים את כל נוסח הקידוש. וכן שמעתי שמנהג חסידי סטמאר. וזאת בשונה מהנהוג בכל שבתות השנה ובימים הטובים, שאין הנשים אומרות את הקידוש בעצמן, אלא יוצאות ידי חובה בשמיעה מבעל הבית.

ובפשטות, טעם השינוי בליל הסדר מכל השנה הוא, על פי מה שהביא הגרע"א (שו"ת ח"א סימן ז ד"ה בההיא) דברי המג"א (או"ח סימן קצג ס"ק ב) שכתב שבכל השנה יאמרו הנשים את הקידוש מילה במילה עם המקדש, משום שאי אפשר לכוון ולשמוע. וכוונתו, מבאר הפמ"ג באשל אברהם, שכשאומר בלשון הקודש יוצא אף שאינו מבין הלשון, אבל אם רוצה לצאת בשמיעה שאז יש צורך לכוון, צריך בלשון הקודש דוקא. ולכן

בלבד יוצאות ידי קידוש, ואין צורך לצאת בקידוש בליל הסדר מדין שומע כעונה מהבעל.

אולם יש לברר היאך יוכל להתקיים מנהג זה בשנה שחל ליל הסדר במוצאי שבת, שאז סדר הקידוש הוא יקנה"ז - יין, קידוש, נר, הבדלה, זמן. והרי פסק הרמ"א (או"ח סימן רצו סע' ח) שנשים "לא יבדילו בעצמן, רק ישמעו הבדלה מן האנשים". ואם כן הנשים הנוהגות לומר בעצמן את סדר הקידוש לא יוכלו לנהוג כן כאשר צריך להבדיל, שהרי מאחר ופטורות מהבדלה יש באמירת ההבדלה משום הפסק בין ברכת היין והקידוש ובין שתיית היין.

ואכן בספר מנהג ישראל תורה הביא בשם ספר ויגד משה (סימן טו ס"ק י) שכתב שמסיבה זו, לא יאמרו הנשים בליל הסדר בנוסח הקידוש את ההבדלה. אולם הגרי"ח זוננפלד כתב במכתב שנדפס בשו"ת משנה שכיר, שבלייל הסדר יכולות הנשים לומר בעצמן את כל נוסח הקידוש, כולל ההבדלה. וכן פסק הרב מדעברצין בשו"ת באר משה (ח"ו סימן פג) והעיד שכן נהגו גם בבית אביו (והביא שם בסימן קלו אסמכתא למנהג זה). ויש לברר מדוע וכיצד יוכלו הנשים לומר בעצמן את ההבדלה בליל הסדר.

ב.

ובביאור הענין נראה, בהקדם הבנת גדר חיוב הנשים בהבדלה, והטעם שאינן מבדילות בעצמן.

כתב הרמב"ם (הלכות שבת פרק כט הלכה א) וז"ל: "מצות עשה לקדש את יום השבת בדברים, שנאמר זכור את יום השבת לקדשו. כלומר, זכרהו זכירת שבת וקידוש. וצריך לזכרו בכניסתו ויציאתו, בכניסתו בקידוש וביציאתו בהבדלה". ועוד כתב שם (הלכה יח-כא) וז"ל: "כשם שמקדשין בליל שבת ומבדילין במוצאי שבת, כך מקדשים בליל ימים טובים ומבדילין במוצאייהם". וכתב שם המגיד משנה: "ודע שאין קידוש יום טוב דבר תורה".

ובשו"ע (או"ח סימן רצו סע' ח) פסק: "נשים חייבות בהבדלה כשם שחייבות בקידוש, ויש מי שחולק". וברמ"א: "על כן, לא יבדילו לעצמם רק ישמעו הבדלה מן האנשים". ומקור מחלוקתם מובא בבית יוסף מדברי הארחות חיים (הל' הבדלה סימן יח) שכתב: "נשים אין מבדילות לעצמן, דאין הבדלה תלויה בשמירת שבת, אלא רבנן אסמכוה אקרא. ולעומת זאת מביא הארחות חיים בשם רבנו יונה שכתב, דכשם שחייבות בקידוש ה"נ חייבות בהבדלה".

והב"ח תלה את יסוד מחלוקת הארחות חיים ורבינו יונה, במחלוקת שהביא הרב המגיד (הלכות שבת פרק כט הלכה א) - שבדברי הרמב"ם שכתב "מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים וכו' וצריך לזכרהו בכניסתו וביציאתו, בכניסתו בקידוש וביציאתו בהבדלה", מבואר שההבדלה גם כן דבר

תורה והכל בכלל "זכור", וגם להבדלה דין כקידוש ושניהם חיוב דאורייתא. וכתב הרב המגיד, שיש אומרים, שהבדלה אינה אלא מדברי סופרים, ורק הקידוש הוא דבר תורה. ומפרש הב"ח: "וזה דעת ארחות חיים שכתב בתחילה "נשים אין מבדילות לעצמן", פירוש, כשהן לעצמן אין חייבות להבדיל, דאין הבדלה תלויה בשמירת שבת, דנימא דהואיל וישנן בשמירה ישנן בהבדלה. דאין תלוי זה בזה. אלא רבנן אסמכוה אקרא. כלומר, אסמכוה אקרא באנשים שחייבין מדברי סופרים, אבל הנשים פטורות לגמרי, אף מדברי סופרים כשהן לעצמן".

ומדברי הארחות חיים מסיק הב"ח שנשים אינן חייבות להבדיל לעצמן, אבל אין הכוונה שאסור להן להבדיל לעצמן אלא הן יכולות ורשאות להבדיל לעצמן. ועל כן תמה הב"ח על דברי הרמ"א שכתב "על כן לא יבדילו לעצמן רק ישמעו הבדלה מן האנשים", וכתב: "ושארי ליה מאריה, למה לא יבדילו לעצמן דבין שהנשים חייבות מן התורה ובין שהן אינם חייבות אלא מדברי סופרים ואפילו אינם חייבות כלל אפילו מדברי סופרים, למה לא יבדילו להוציא את עצמן מה שהם חייבות מדבר תורה או מדברי סופרים, ואפילו אינם חייבות כלל מכניסות עצמם בחיוב כמו בשופר ולולב [שכתב הרמ"א (או"ח סימן תקפט) דנשים מברכות על מצות שופר ולולב אף שהן פטורות מהן, משום דהווי מצוות עשה שהזמן גרמא, מ"מ יכולות להכניס עצמן לחיוב ומברכות]

וכי היכי (או"ח סימן קצט) דנשים מזמנות זימון לעצמן, הכי נמי יבדילו לעצמן במכל שכן".

ומסקנת הב"ח, שאמנם המנהג הוא שהנשים שומעות הבדלה מפיו אנשים "אך מכל מקום אם האשה יכולה להבדיל בעצמה, הרי היא מבדילה לעצמה. ואפילו אם יש אנשים שהיא יכולה לשמוע מהם את ההבדלה, מ"מ היא רשאית להבדיל לעצמה".

הט"ז והמג"א יישבו את קושיית הב"ח מדוע שונה דין הבדלה שבו נשים אינן רשאיות להבדיל בעצמן, מדין שופר ולולב שנשים רשאיות לברך בעצמן על השופר ועל הלולב. הט"ז (ס"ק ז) כתב לחלק, ששונה הדין בשופר ולולב שהחיוב אצל אנשים הוא מדאורייתא, ולכן נשים רשאיות לברך, משא"כ בהבדלה שנשים אינן רשאיות להבדיל, וזאת משום שתי סיבות, כלשון הט"ז "תרתו לפטור": א. גם אצל האנשים חיוב ההבדלה הוא רק מדרבנן. ב. ההבדלה היא מצות עשה שהזמן גרמא. צירוף שתי הסיבות הללו גורם לכך שנשים אינן מברכות. ומסיק הט"ז: "בחינם חלק מו"ח הב"ח ז"ל על הרמ"א ופירש בדברי הארחות חיים שרק אינן "חייבות", אבל רשאים הם להבדיל".

והמג"א (ס"ק יא) מבאר מדוע נשים רשאיות לברך ברכת שופר ולולב על אף שהן מצוות עשה שהזמן גרמא, כי אלו הן "מצוות שיש בה עשיה" דהיינו לתקוע בשופר וליטול הלולב, ואם

כן הנשים יכולות להכניס עצמן בחיוב העשיה ולברך "אבל בדבר שאין בה אלא הברכה, כגון כאן [בהבדלה], אינן רשאות". כי בהבדלה יש רק אמירה, ללא כל מעשה, ולכן נשים אינן רשאות להבדיל ולברך בעצמן.

מכל מקום מסקנת המג"א היא שהעיקר כדברי הב"ח, וכן הכריע לדינא המשנה ברורה (ס"ק לה) וז"ל: "והב"ח כתב אפילו למ"ד שפטרות מ"מ יכולות להמשיך על עצמן חיוב ולהבדיל לעצמן כמו בשופר ולולב שג"כ פטרות ואפ"ה מברכות כמבואר לקמן בסימן תקפ"ט, ומסיק המג"א דהעיקר כדברי הב"ח".

ולפי זה כתב בספר שמירת שבת כהלכתה (ח"ב פרק סב הערה כז) בשם הגרש"ז אויערבך, לענין שאלתינו, שבכל הבדלה במוצאי שבת ליום טוב, וכן בקידוש בליל הסדר שיש בו גם הבדלה, יוכלו הנשים לקדש ולהבדיל, כי מכיון שהאשה מושכת על עצמה את חיוב ההבדלה אין ברכת ההבדלה נחשבת כהפסק בין ברכת היין לשתיית היין.

ג.

והנה החילוקים שחילקו הט"ז והמג"א בין לולב ושופר ובין הבדלה, צריכים עיון.

על תירוצו של הט"ז "דהבדלה שאני דאיכא תרתי לפטורא", ואחד ה"פטורים" הוא שגם האנשים חיובם

מדרבנן, הקשה בערוך השולחן (סימן רצו ס"ק ה) מנטילת לולב בכל ימי החג [מלבד היום הראשון, שהוא מדאורייתא], ובכל זאת נשים מברכות, אע"פ שגם חיוב האנשים הוא רק מדרבנן, ולפי הט"ז גם בזה היה צריך להיות לנשים "תרתי לפטור" ממש כמו הבדלה, שהרי זו מצות עשה שהזמן גרמא וזו מצוה מדרבנן, ולמרות זאת עינינו רואות שהנשים מברכות על הלולב גם בשאר הימים. ומכאן ששתי הסיבות לפטור את הנשים מן ההבדלה לא מספיקות, ואם כן קשה מדוע הנשים אינן יכולות להבדיל בעצמן.

ובפרי מגדים (משב"ז ס"ק ז) הוסיף לתמוה על הט"ז, מדין הלל בראש חודש שהוא מדרבנן, וכן ביום ב' דראש השנה שחיובו מדרבנן, ולמרות זאת מברכות הנשים על ההלל ועל שמיעת קול השופר, ואף שיש בזה "תרתי לפטור", וקשה מדוע יהיו פטרות מלהבדיל.

ובאמת יש להוסיף ולהקשות על הט"ז והמג"א מספירת העומר, שהנשים נוהגות לספור בברכה, ולכאורה הרי לדעת רוב הפוסקים ספירת העומר בזמן הזה היא מדרבנן [מלבד שיטת הרמב"ם], ואם כן לפי הט"ז יקשה שיש בזה "תרתי לפטור" לנשים, כיון שלאנשים הוי רק מדרבנן, והוי מ"ע שהזמן גרמא, ומדוע נשים סופרות בברכה.

גם על חילוקו של המג"א בין מצוות שיש בהם עשיה כשופר ולולב, לבין הבדלה, תמה בערוך השולחן שהרי גם

האשה אינה רשאית לברך, מאחר והמצוה היא באמירה בלבד ואין בה כל עשיה.

ואף שכתב המג"א (סימן תפט ס"ק א) "האידנא שוויא עליהו הנשים את מצוות ספירת העומר לחובה", ולכן יכולות לספור בברכה, הרי כבר תמה עליו המנחת חינוך (מצוה שו אות ד) וכתב: "ולא ידעתי מוצא הדברים של דברי המג"א".

ועוד, לפי דברי המג"א היה צריך להיות גם בהבדלה אותו הדין, שהרי הנשים קבלו עליהו כחובה לשמוע הבדלה ואינן עושות מלאכה ולא אוכלות לפני ההבדלה, ואם כן מדוע שלא נאמר שהבדלה היא בגדר של קבלו על עצמן כחובה, ואכן יוכלו לעשות הבדלה בעצמן אע"פ שזה רק מדרבנן. ומכח פסקו של הרמ"א שנשים אינן מבדילות לעצמן, היינו צריכים לומר שאותו דין יהיה בספירת העומר, שנשים לא תספורנה בברכה, וצ"ע.

ד.

ונראה בביאור הדברים על פי מש"כ החיד"א (ברכי יוסף או"ח סימן רצו אות ז) בשם מהר"י עאייש (כת"י) שהקשה על המג"א והט"ז מדברי התוס' (ראש השנה לג, א ד"ה הא) שכתבו שנשים עולות למנין ז' קרואים ומברכות על קריאת התורה, וקשה היאך יוכלו לברך, בין לפי הט"ז, שהרי יש בזה "תרת" לפטור" שכן קריאת התורה חיובה מדרבנן גם לאנשים, ובין לפי המג"א, שבקריאת התורה אין מעשה.

בהבדלה יש עשיה של שתיית הכוס, ואם כן הבדלה היא מצוה שיש בה לא רק אמירה אלא גם עשיה. ועוד תמה שם, שגוף הסברה לחלק בין מצוות שיש בהם עשיה למצוות שאין בהם עשיה, טעונה בירור והבנה, ומנין לנו לחלק בדבר זה. ועוד הקשה, שהרי רוב הפוסקים סוברים שהבדלה דינה מדאורייתא ויכולות להוציא גם אנשים, ואפילו אם חיובן מדרבנן הרי שיכולות להוציא את האנשים מכיון ששניהן חיובם מדרבנן, והסוברים שאינן מחוייבות כלל הם דעות יחידאות, והגם שיש לחוש לענין שלא יוציאו את האנשים ולכן טוב שישמעו מהאנשים, אולם פשיטא שאם אין מי שיבדיל להן, יכולות להבדיל בעצמן.

ובפמ"ג (אשל אברהם ס"ק יא) תמה על המג"א, דהנה במג"א (סימן ע' ס"ק א) דן אם נשים חייבות בברכות ק"ש, ואילו לפי סברת המג"א הרי קריאת שמע היא מצוה שאין בה עשיה, ויוצא שיהיה אסור לנשים לומר ברכות ק"ש שחרית וערבית [אמנם מוסיף הפמ"ג, שהקושיה מברכות קריאת שמע, איננה קשה לפי הט"ז, שכן אפשר לומר שמכיון ועיקר קריאת שמע הוא מדאורייתא, לכן יכולות הנשים לומר גם את ברכות הק"ש. אולם לפי סברת המג"א קשה "וזה לא שמענו שאסור לנשים לומר ברכות ק"ש שחרית וערבית"].

ויש להוסיף ולהקשות על המג"א גם מספירת העומר שהיא מצוה שאין בה מעשה, ולפי דברי המג"א במצוה כזו

וכתב הברכי יוסף, דיש לומר שעל המג"א לא קשה, מכיון שכוונת המג"א לא היתה לחלק בין מצוות שיש בהם עשיה למצוות שאין בהם עשיה, אלא עיקר כוונתו לחלק בין מצוה שאין בה אלא ברכה כמו הבדלה, לבין מצוה שחיוץ מהברכה יש עוד חלק למצוה, עשיה או דיבור. ולכן לא קשה מקריאת התורה, בגלל שבקיומה ישנם שני החלקים, ברכה וקריאה. ואף שהמג"א כתב מפורש בתחילת דבריו שהחילוק הוא בין "מצוה שיש בה עשיה", הרי שסיים המג"א ופירש דבריו "אבל דבר שאין בו אלא ברכה", ורצה לומר שזהו עיקר החילוק, שאין בהבדלה כלום מלבד הברכה. משא"כ אם מלבד הברכה יש גם חלק אחר, כגון קריאה, יכולות הנשים לברך.

ואם תמצוי לומר שגם בהבדלה יש מעשה של שתיית יין, וכמו שבאמת תמה הערוך השלחן על הט"ז, יש לומר ששתיית היין אינו דין בהבדלה, אלא הלכה בברכת בורא פרי הגפן, שהרי נפסק להלכה בשו"ע (סימן רע"א ס"ק טו) "אם נשפך הכוס קודם שיטעום ממנו יביא כוס אחר ומברך עליו בורא פרי הגפן ואין צריך לחזור ולקדש", וזהו כי מדין קידוש יצא, אלא שיש לו בעיה עם ברכת בורא פרי הגפן בגלל שהכוס נשפכה. וכך גם לגבי הבדלה, אם נשפך הכוס לא יצטרך לעשות הבדלה בשנית אלא לברך בורא פרי הגפן. ומכאן שהבדלה אינה קשורה לשתיית היין, ולכן אין בהבדלה מעשה מלבד הברכה.

ומעתה מיושבת קושיית הפרי מגדים על המג"א מברכות קריאת שמע, שכן הגם שאמנם אין בברכות קריאת שמע עשיה, אבל יש חלק נוסף מלבד הברכות, דהיינו קריאת שמע בעצמה, ובקריאת שמע עצמה נשים מחויבות ולכן יכולות גם לברך. ולכן מובן שנשים יכולות לברך ברכות קריאת שמע.

ולפי דברי הברכי יוסף מיושבת הקושיה על המג"א מברכת הנשים על ספירת העומר, שכן גם בספירת העומר יש מלבד הברכה דבר נוסף, והוא עצם מעשה הספירה.

לענין הלכה כתב הברכי יוסף, שהפרי חדש הסכים להלכה דלא כארחות חיים והרמ"א, אלא נשים חייבות בהבדלה מדרבנן. אולם הברכי יוסף עצמו הכריע "ואנן בדידן אין לנו אלא כשיטת הרמב"ם, דהני נשי חייבות בהבדלה דבר תורה" וכן דעת החינוך והסמ"ג, ולכן אשה יכולה להבדיל לעצמה, ואפילו איש שכבר יצא ידי חובתו בהבדלה, יכול להבדיל רק עבור אשה.

ה.

בשו"ע הרב (או"ח סימן רצו סע' יט) מבאר את יסוד המחלוקת אם נשים חייבות בהבדלה, ויסוד דבריו, שלשיטת הרמב"ם [המובא לעיל] לפי דברי הרב המגיד עיקר הבדלה הוא מהתורה, ודאי שנשים חייבות בהבדלה, כי כשם

שחייבות בקידוש מהתורה, כמו כן הם חייבות להבדיל בתפילה ועל הכוס, כתקנת חכמים שתקנו עליהם כמו שתקנו על האנשים, והן חייבות כמותם בעיקר ההבדלה.

ו.

והנה המחצית השקל (ס"ק יא) ובשור"ת כתב סופר (או"ח סימן לד) ביארו את סברת המג"א המחלק בין מצוה שיש בה עשיה למצוה שהיא רק ברכה, שבמצוה שיש בה עשיה, מותר לאשה לעשותה, ואפילו יש לה על כך שכר כאינו מצווה ועושה. וכיון שכך יכולה גם לברך, משא"כ במצוה שאין בה מעשה ורק הברכה היא המצוה, מכיון שאיננה חייבת ומצווה, לכן גם איננה יכולה לברך.

ולפי זה הוסיף הכתב סופר לבאר, דהנה הרא"ש (קדושין פרק א סימן מט) הביא את דברי ר"ת הסובר שנשים יכולות לברך על מ"ע שהזמן גרמא, והביא ר"ת ראייה לדבריו מהגמרא בפסחים (קטז, ב) שרב יוסף ורב ששת אמרו את ההגדה בליל פסח לפני בני ביתם, וברכו ברכת "אשר גאלנו" למרות שהיו פטורים מאחר והיו סומין וסומא פטור מכל המצוות, ומכך נלמד שגם נשים, למרות שפטורות מקיום מ"ע שהזמן גרמא, מכל מקום יכולות לברך. ודחה הרא"ש את ראיית ר"ת, כי ברכת "אשר גאלנו" אין בה לשון "וצונו" לכן יכלו לאומרה, אבל אשה הרי לא יכולה לומר "וצונו" על מצוה שאיננה מצווה בה.

וכל המחלוקת אם נשים חייבות בהבדלה, היא רק אם נאמר שחייב הבדלה הוא מדרבנן כי מצות "זכור" מדאורייתא אינה אלא בכניסת השבת ולא ביציאתה, וכל עיקר חיוב הבדלה אינו אלא מדרבנן. ולכן לדעת הארזות חיים נשים פטורות לגמרי מהבדלה, כפי שפטורות מכל מ"ע שהזמן גרמא, בין של תורה ובין של דרבנן. ואף שבכל מעשה שבת, איש ואשה שוים. זהו דוקא בדברים שהם מענין שמירת שבת וזכירתו. אבל הבדלה אינה ענין לשמירת השבת אלא היא ענין בפני עצמו, שתיקנו חכמים להבדיל בין קודש לחול ומצאו לכך סמך מהתורה בפסוק "ולהבדיל בין הקודש ובין החול".

וסברת החולקים המחייבים נשים בהבדלה היא, שאף שעיקר ההבדלה היא מדרבנן, אולם מאחר וההבדלה היא מענין זכירת השבת וקדושתה, שמזכירים שיש הבדל בין קדושת השבת לימי החולין, לכן מחייבות נשים בהבדלה מדרבנן, כשם שחייבות בכל דבר שתיקנו חכמים בגלל קדושת השבת, שבכל הדברים האלו חייבו חכמים גם את הנשים. וכפי ההלכה ש"כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון", וכמו שהנשים חייבות

ומבאר הכתב סופר שלפי סברת המג"א גם כן ליתא לראיית ר"ת, שכן רק כשיש מעשה מצוה, יכולה האשה לברך וכדברי המג"א, ומה לי מעשה של מצוה או הגדה בפה, שהרי עקימת שפתיו היא מעשה המצוה לספר בניסי ה', ולכן גם ברכה יכולים לברך הסומא והנשים. משא"כ בהבדלה, שאין בה דבר זולת הברכה, אין הנשים רשאיות לברך, מאחר ואינן יכולות לברך ברכת רשות שאינן חייבות בה. ומסיים הכתב סופר: "והוא נכון, עד שאני תמה על המג"א שמדמה מילתא למילתא, דלא דמי להדדי".

ובספר קנין תורה (ח"ב סימן קיא, אות ג) הקשה על הכתב סופר: "ולע"ד לא זכיתי להבין כל זה, דאם עקימת שפתיים הוי מעשה, וזה מחשיב את המצוה למצוה שיש בה מעשה, למה יגרע אם המצוה היא באמירת ברכה לבד כמו הבדלה וכיוצא בזה. הרי גם שם יש מעשה דעקימת שפתיים".

ולכן כתב דרך חדשה בהבנת חילוקו של המג"א בין מצוה שיש בה מעשה לבין מצוה שהיא אמירת ברכה בלבד, על פי דברי רבנו יונה (ברכות יב, א) שכתב לחדש, דאפילו למאן דאמר מצוות אינם צריכות כוונה, זהו בדבר שיש בו מעשה, שהמעשה משמש במקום כוונה. כגון נטילת לולב, שמבואר בגמרא (סוכה מב, א) "מדאגבהיה נפיק ביה", אבל במצוה שתלויה רק באמירה בלבד דאין כאן מעשה, ודאי צריך כוונה שהאמירה היא בלב, ואם לא כיוון באמירה וגם לא עשה מעשה, נמצא

שלא עשה שום דבר מהמצוה, ולכן לא יצא.

ועל דרך זה, התורה פטרה נשים ממ"ע שהזמן גרמא, וכשהן רוצות להחמיר על עצמן ולקיימן, הרי אינן יודעות לכוון, ולכן לכאורה אין כל תועלת כשמקיימות. אולם במצוות שיש בהן מעשה, המעשה הוא במקום הכוונה כדברי רבנו יונה, ושפיר יכולות לקיים את מעשה מצוה וגם לברך, כי סוף סוף עושות את המצוה כאינו מצוה ועושה. משא"כ במצוה שאין בה מעשה רק האמירה בלבד, דאין כאן מעשה במקום הכוונה, והן אינן יודעות לכוון, נמצא שלא קיימו מצוה כלל אפילו כאינו מצוה ועושה, שהרי הנשים אינם יודעות לכוון, ולכן לא יוכלו לברך על אמירה בלבד בלא כוונה וללא ציווי, ואין בזה אפילו מצווה, עכ"ד ספר קנין תורה.

אולם נראה שקושיית הקנין תורה על הכתב סופר, מעקימת שפתיים של אמירת הגדה הנחשבת למעשה, ואם כן גם עקימת שפתיים של הברכה תחשב למעשה, לא קשה. שכן נראה שכוונת הכתב סופר לומר כעין דברי הברכי יוסף. ובאמת אין כוונתו לומר שעקימת שפתיים נחשבת למעשה, אלא מכיון שמלבד הברכה יש חלק נוסף במצוה, ואין נפק"מ מהו החלק ההוא, אם הוא מעשה או עקימת שפתיים של סיפור ניסי ה', כי באופן שיש חלק נוסף באותה מצוה, שאותו רשאית האשה לעשות ומקבלת עליו שכר שאינה מצווה ועושה, שוב מותר לה גם לברך. ואם זוהי כוונת הכתב סופר, לא קשה קושיית הקנין

תורה, כי בהבדלה אין חלק נוסף למצוה מלבד ההבדלה.

ז.

והנה בשו"ת משנה הלכות (ח"ו סימן סב) נשאל האם מותר לנשים לאכול לפני הבדלה, והביא את דברי ספר עזר מקודש (אבן העזר סימן ס"ק ח) שכתב: "היות דיש אומרים דנשים פטורות לגמרי מהבדלה, וידי דאורייתא יוצאים ידי חובתן באמירה בלא שם ומלכות. ולגבי אכילה הוי ליה ספיקא דרבנן, ובפרט שהנשים ממילא רק שומעות הברכות". ולכן צידד להקל שיכולות לאכול קודם הבדלה. ותמה על כך המשנה הלכות, שגם אם נחשב לספק, יש להחמיר בגלל דברי חז"ל שהאוכל קודם הבדלה מיתתו באסכרה, ומאחר ש"חמירא סכנתא מאיסורא", אם כן גם בספק סכנתא יש לנו להחמיר מספק, ומדוע נשים תהיינה רשאיות לאכול קודם הבדלה.

ובהמשך דבריו הביא את מש"כ הארחות חיים, (לונגל, הל' הבדלה אות יח) וז"ל: "כתב הר"ש ז"ל, נשים אין מבדילות לעצמן, דאין הבדלה תלויה בשמירת שבת אלא רבנן אסמכוה אקרא. על כן כתב הרב אשר ז"ל, שאם קידש או הבדיל אדם לעצמו, לא יקדש ולא יבדיל לבקי אלא לאשה וכו' כאשר כתבתי בהלכות קידוש היום".

וכתב המשנה הלכות: "והמעין בצדק בדבריו, יראה דהארחות חיים לא

כתב דנשים פטורות מלהבדיל או שאין הם צריכות להבדיל, אלא רק כתב שהנשים לא יבדילו לעצמן אלא אחרים יבדילו להם. וכדי שלא נטעה שפטורות, הוסיף מיד שעל כן כתב הרב אשר ז"ל שאם קידש או הבדיל אדם לעצמו, לא יקדש ולא יבדיל לבקי אלא לאשה, וכוונתו, דאף שהוא בקי, מכל מקום כיון דנשים אינם מבדילות לעצמן אלא אנשים מבדילים להם, הוו להו כמי שאינו בקי, ואנשים מבדילים להם אפילו אם יצאו כבר ידי חובתם. וכדי שלא נטעה נמי לומר, דמה שכתב דנשים אין מבדילות לעצמן, ר"ל שפטורות מהבדלה, כתב מיד בשם הרב ר' אשר, דאנשים מבדילים להם, כלומר, שאינם פטורות מהבדלה כלל, אלא שאינם מבדילות לעצמן".

והוסיף המשנה הלכות להביא ראיה מקידוש יו"ט שחל במוצאי שבת שאומרים "המבדיל בין קודש לקודש", ואשה המקדשת ביו"ט, בודאי צריכה לומר "המבדיל בין קודש לקודש" ולהבדיל. והרי לא שמענו שנשים לא אומרות בקידוש ביו"ט ברכת המבדיל. וסתם נשים, ודאי שיוצאות מבעליהן, אולם אלמנה שעושה לעצמה קידוש לא מצאנו שלא תעשה קידוש ביו"ט ללא ברכת הבדלה.

ולמעשה, מסיק המשנה הלכות, מכיון שדעת רוב הפוסקים שנשים חייבות בהבדלה כמש"כ הברכי יוסף [המובא לעיל] וכן דעת הרמב"ם דהבדלה דאורייתא, ואם כן, כל שכן דנשים חייבות,

וגם הרמ"א לא כתב ש"אין חייבות", לכן: "ועכ"פ אם אין מי שישמעו ממנו, אולי מודה הרמ"א דיברכו בעצמן, משום דבעיקר דינא ס"ל דחייבות. וגם בשו"ע הרב שם ובמשנה ברורה, הסכימו דנשים חייבות מדינא להבדיל. אלא דכתבו קצת אחרונים, דאם יכולות להבדיל לעצמן יותר טוב משיבדילו להם אחרים שכבר הבדילו לעצמם. ובאמת כי בארחות חיים (הנ"ל) הרי מבואר להיפוך, דיותר טוב להם לשמוע מאנשים אפילו מכאלה שכבר הבדילו לעצמם וכמו שנתבאר. וכיון דידוע דהאחרונים לא ראו את הספר ארחות חיים, רק ממה שהביאו הב"י, כי לא היה עדיין בדפוס, ואולי י"ל שאם היו רואים אותו היו חולקים בפירוש דבריו, ואולי היו מפרשים כמו שהתבאר לעיל. ויש הרבה טעמים מדוע לא יברכו נשים לעצמם ברכת הבדלה, אפילו שמחויבות.

ומסיים: "ולכן לפענ"ד ברור דהלכה כרוב או כרובא דרובא של הפוסקים דנשים חייבות בהבדלה. והשתא לפי מה שהתבאר לנו, דנשים חייבות בהבדלה, אם כן לית לן טעמא להתיר לנשים לאכול קודם הבדלה. ובפרט לפי מה שנתבאר שהוא משום סכנתא וכנ"ל. אלא שאין אני אומר קבלו דעתי, ודאי מי שרוצה לסמוך על בעל עזר מקודש, לא יאונה לו כל און".

וכן כתב בשו"ת משנה הלכות (ח"ז סימן לט) לבאר מדוע לא יבדילו נשים

לעצמם לדעת הארחות חיים, גם אם נשים חייבות בהבדלה, משני טעמים:

א. יש לומר שמספקא ליה אי הן חייבות או לא, ולכן לעצמן אין מבדילות. אבל עכ"פ מספק צריכות לשמוע מאחרים. ומקום הספק הוא כמו שכתב בארחות חיים, דרבנן אסמכוהו אקרא. ואם כן ס"ל דהבדלה דרבנן, ומצינו מחלוקת בין רש"י ותוס' (ברכות כ, ב) אם נשים חייבות במ"ע שהזמן גרמא דרבנן, דדעת רש"י דברבנן לא שייך הזמן גרמא, ודעת התוס' ששייך. ואפשר דזה היה הספק בארחות חיים לגבי הבדלה.

ב. עוד יש לומר בדברי הארחות חיים. דבאמת ס"ל דנשים חייבות בהבדלה ללא ספק, אלא דלא יברכו לעצמן מהטעם שמבואר בזוהר הק' שהם פגמו בזה. וכעין זה מצינו במגילה לשיטת הבה"ג דנשים חייבות בשמיעה ולא בקריאה, והכא נמי ס"ל לארחות חיים כאן דאין נשים מבדילות לעצמן, ומכל מקום חייבות בהבדלה.

וטעם זה נראה עיקר, דאי נימא מכח ספיקא וכטעם הא' הנ"ל, אם כן איך כתב הארחות חיים דאפילו הבדיל בעצמו יבדיל לאשה. ואי משום דאשה מה שאינה מבדילה לעצמה הוא מכח ספק, אם כן כל שכן אחרים לא יבדילו לה. אלא נראה ברור, דאשה חייבת, אלא שאינם מבדילות לעצמן, והשתא שפיר קאמר דאפילו הבדיל לעצמו מבדיל לאשה, דהרי בעצם חייבת, ע"כ.

ח.

והנה בנוגע לשתיית נשים מהכוס של קידוש במוצאי שבת שחל בליל יו"ט, שכוס הקידוש הוא גם כוס של הבדלה, הביא בספר דבק טוב (סימן י') בשם הגאון רבי דוד לאקענבאך (שהיה ראב"ד דפרעשבורג) שלמרות דברי המג"א שכתב שנהגו הנשים שלא לשתות מכוס של הבדלה [והטעם לזה שהביא השל"ה בסוף מסכת שבת בשם ספר תולעת יעקב, שהוא משום מה שאמרו חז"ל בסוד העץ שחטא בו אדם הראשון "של גפן היה" ואמרו "מלמד ששחטה ענבים ונתנה לו", ולפי שנתכוונה להחטיא את האדם על ידי יין, לכן אין הנשים טועמות מיין של הבדלה עכ"ד], בכל זאת נראה שבליל הסדר מותר להן לשתות, על פי דברי חז"ל (פסחים ק"ט ע"ב) בעניין שתיית "זוגות" שיש בזה סכנה "דאמר רבא כוס של ברכה, לטובה מצטרף ואינו מצטרף לרעה". ולפי זה יש לומר שגם צירוף של כוס של קידוש עם כוס של הבדלה בכוס אחד, עולה הצירוף לטובה ולא ח"ו להזיק, ולכן יכולות נשים לשתות את כוס ההבדלה מאחר ויש בו צירוף של כוס הקידוש. ולפי זה מובן שגם בליל הסדר יוכלו לשתות מכוס ראשונה, למרות שהיא גם של הבדלה.

ובספר דבק טוב (שם) הביא טעם נוסף להתיר לנשים לשתות מכוס קידוש שהיא גם כוס הבדלה, על פי דברי השו"ע (סימן רצו סע' ב) שביו"ט שחל במוצאי שבת, יש אומרים שאגב הקידוש

מבדילין גם כן על הפת, והדעה השניה בשו"ע היא, שעושין את שניהם, גם הקידוש וגם ההבדלה על השכר. והרמ"א כותב, שהסברא הראשונה עיקר. הרי מפורש, שהרמ"א פסק כדעה הראשונה בשו"ע שעיקר שם כוס זה הוא הקידוש, ואם כן שפיר יכולות הנשים לשתות את היין של כוס הקידוש הזה אע"פ שהוא גם כוס של הבדלה.

עוד הביא בספר דבק טוב בשם ספר לקוטי חבר בן חיים בהגהותיו על השו"ע, שהטעם שלא ישתו נשים במוצאי שבת מכוס של הבדלה הוא "כדי שלא יטעו העולם לחשוב שהם חייבות בהבדלה כאנשים, ויבואו על ידי זה למכשול, כי יחשבו שיכולות נשים להוציא אנשים ידי חובתם בהבדלה, ולכן תיקנו חז"ל שנשים לא ישתו מיין של הבדלה, כדי שיהיה ענין זה להיכר, לרמז שאין נשים חייבות בהבדלה כאנשים, ואינם מוציאות אנשים ידי חובת הבדלה". ואם כן לפי טעם זה מובן שכשחל מוצאי שבת בליל יו"ט מותר לנשים לשתות מהכוס המשותפת לקידוש והבדלה, כיון שאז אין צריך היכר, ובאופן זה לא דיבר הרמ"א שאין לנשים להבדיל לבד על הכוס.

וראיתי בקובץ התורני וילקט יוסף (שנה י"ב קונטרס י"ח סימן קעז)

שהביא את דברי הלקוטי חבר בן חיים וכתב שלפי דבריו יוצא שבליל הסדר, שנשים חייבות בכל מצוות הלילה ובד' כוסות, באמת יוכלו הנשים לשתות ממנו, שכן אין מה לחוש שיבואו לטעות שיכולות

להוציא אנשים ידי חובתם, כיוון שבליילה זה הם באמת חייבות כאנשים.

אולם דבריו צריכים עיון, שכן גם אם נאמר שהנשים חייבות במצוות ליל הסדר כמו אנשים, אבל במצוות הבדלה באופן שחל ליל הסדר במוצאי שבת, באמת אינם חייבות, נמצא שבחלק ההבדלה של הכוס הראשון באמת אינן מוציאות את האנשים ידי חובתם, וחזר הדין שאסור להם לשתות, כדי שלא יטעו לחשוב שהם כן יכולות להוציא אנשים ידי חובתם.

בקובץ וילקט יוסף, מביא טעמים נוספים מדוע מותר לנשים לשתות מכוס של קידוש שהוא גם כוס של הבדלה בליל הסדר:

טעם אחד, על פי דברי המג"א (סימן תעב ס"ק טו) שהביא את דברי הגמרא (פסחים קח, ב) שחייב הנשים בד' כוסות ובמצוות ליל הסדר הוא בגלל "שאף הן היו באותו הנס", ופירשו ברש"י וברשב"ם שם, שהנשים היו עיקר הנס כי בזכות נשים צדקניות נגאלו אבותינו ממצרים. נמצא איפוא, שהנשים הם עיקר הנס והסיבה לד' כוסות, ובודאי שמחוייבות לשתות כוס ראשון מד' כוסות גם אם הוא כוס של הבדלה.

טעם שני, על פי מה שפסק בקיצור שולחן ערוך (סימן צז סע' יד) דמי שיצא כבר בהבדלה, אינו יכול להבדיל עוד לנשים, משום שלדעה אחת, נשים אינן חייבות בהבדלה. וכתב שם בעמודי השלחן

(ס"ק יג) שהעצה באופן זה היא, שתבדיל בעצמה ותשתה מהכוס של ההבדלה. נמצא דלפי דעת עמודי השלחן באופן זה אין לחשוש לדברי השל"ה על הענין שלא תשתה אשה מכוס של הבדלה, ואם כן כל שכן בליל פסח שראוי שתשתה האשה מהכוס הראשון של הד' כוסות, אע"פ שיש בה גם ענין של הבדלה.

אמנם טעמים אלו תמוהים מאד. הטעם הראשון צ"ע, שכן פשוט וברור שנשים חייבות בד' כוסות של ליל הסדר, וזה גופא הנידון מה ההכרח לחייב נשים בהבדלה מטעם שהנס של יציאת מצרים נעשה על ידיהם.

והטעם השני צ"ע, מהו ה"כל שכן" מדברי עמודי השלחן לענין ליל הסדר. לכתחילה בודאי שחוששים לדברי השל"ה שאין ראוי שאשה תשתה מכוס של הבדלה, ובליל הסדר, הרי אין חשש שתתבטל מצוות הבדלה, ומדוע שנתייר לאשה לשתות את הכוס הראשון שהוא גם כוס של הבדלה.

ז.

והנה בענין מנהג הנשים לומר את ההבדלה בליל הסדר בשעה שאומרות הקידוש, מבאר בשו"ת משנה הלכות (ח"ח סימן לו), שלמרות שבכל יו"ט שחל בשבת עדיף שישמעו מבעליהן את הקידוש, ובכלל זה גם ההבדלה. אולם בליל הסדר, למנהג שהנשים מקדשות לעצמן על הכוס, אולי טוב יותר שיאמרו

ברכת מאורי האש בעצמן, וברכת הברלה ישמעו מבעליהן ויענו אמן.

ומסיים: "ומכל מקום, גם אם מברכות לעצמן כל הקידוש, שפיר דמי. וגם פשוט, דמתחייבות לשתות את הכוס של ההברלה, ואין זה דומה לכוס הברלה של כל השנה, כי הרי הכוס הזו כאן הוא כוס ראשון מהארבעה כוסות שמחוייבות הנשים גם כן לשתות, אלא שגם מבדילות על כוס זו, אבל הרי חייבים לשתותה", עכ"ד.

ונראה בביאור דבריו, שהאשה יכולה לעשות את כל הקידוש כולל ההברלה וגם לשתות את היין, כי אין זה נקרא כוס של הברלה אלא כוס של ד' כוסות, שמותר לה לשתות, על פי דברי הגרי"ד סולוביצ'יק (קובץ מסורה, חוברת ז אלול תשנב, עמ' לא) שאמר, שבנוסף על מה שתיקנו חז"ל ד' ברכות בליל הסדר על הכוס [דוגמת קידוש על הכוס והברלה על הכוס של השנה כולה], תיקנו גם כן מצות שתיית ד' כוסות בליל הסדר בתורת מצות חירות. שבכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא ממצרים, ודבר זה בא לידי ביטוי על ידי ההסיבה ושתיית הד' כוסות.

ולפי זה הסתפק הגרי"ד, דהנה הדין הוא שיוצא ידי חובת ד' כוסות ביין שאינו מבושל ולא ביין מבושל וקונדיטון [יין שמעורב בו דבש], ואילו בשבת יוצא ידי חובה גם ביין מבושל וקונדיטון. ואם

כן יש לדון בכוס ראשונה מד' כוסות שהיא כוס של קידוש, האם יוצא ידי חובה ביין מבושל. שאם עיקר הכוס הוא משום ד' כוסות, אינו יוצא, אולם אם עיקרו דין קידוש, יוצא, שהרי גם בשבת יוצא ביין זה ידי חובת קידוש.

ומעתה מבוארים היטב דברי המשנה הלכות, שכן הכוס של הקידוש דינו ככוס ראשון מד' כוסות, וממילא יכולה האשה לשתות ממנו גם בליל פסח שחל במוצאי שבת ויש בכוס זו גם ענין של הברלה, מכיון שבעיקרו, כוס זה הוא כוס של ד' כוסות.

אכן, באגרות משה (או"ח ח"ד סימן ק) מבואר שלא כדברי הגרי"ד. שבתוך דבריו האם נשים חייבות בקידוש יו"ט, והוכיח שם שחייבות, כתב: "וגם יש ראייה מהא דחייבות בקידוש של ליל פסח, שהוא אחד מד' כוסות, ודוחק לומר שמשונה קידוש זה משאר קידושי יו"ט".

ולפי דברי הגרי"ד בודאי שונה קידוש ליל פסח שנאמר על הכוס הראשונה מד' כוסות בהם נשים חייבות, משאר קידושי יו"ט, מכיון שבקידוש ליל פסח עיקר הכוס הוא כוס של ד' כוסות, ולכן יכול להיות שקידוש זה שונה מקידוש בכל יו"ט שאולי נשים אינן חייבות בו. נמצא דעת האגרות משה שכתב ש"דוחק לומר שמשונה קידוש זה [של ליל הסדר] משאר קידושי יו"ט", שלא כדברי הגרי"ד.

י.

ונראה להוסיף בביאור השינוי שבין דין הברדלה שביליל הסדר משאר ההבדלות שבכל השנה, דהנה הבאנו לעיל את יסוד הגרי"ד, שענין שתיית ד' כוסות בליל הסדר הוא בתורת מצות חירות דיציאת מצרים, וגם הכוס הראשונה, שהיא כוס של קידוש, אינה אלא מצד דין חירות דיציאת מצרים. ונמצא לפי זה, שהכוס של הקידוש בליל הסדר אין דינה ככוס של קידוש שבכל השנה, אלא היא דין מיוחד של זכירת יציאת מצרים.

ושמעתי שאמר הגרי"ד בשיעור, שחייב כל ד' כוסות נתקן בגלל זכר ליציאת מצרים, כי הקידוש הוא זכר ליציאת מצרים. הכוס השניה על ברכת "אשר גאלנו" עניינה זכר ליציאת מצרים. גם הכוס השלישית על ברכת המזון היא על זכר ליציאת מצרים, וכפי שנאמר בברכת המזון "ופדיתנו מבית עבדים". וכמובן, הכוס הרביעית היא הרי אחר הלל הגדול שיש בו מענין יציאת מצרים. ומבואר, שהכוסות של קידוש וברכת המזון שבד' כוסות אינן מדין קידוש וברכת המזון, אלא מדין זכירת יציאת מצרים. ולכן נשים ודאי תהיינה חייבות בזה, שהרי גם הן היו ביציאת מצרים.

והנה מצינו בדברי הרמב"ם בספר המצוות (מ"ע קנה) שכתב: "היא שצונו לקדש את השבת ולומר דברים

בכניסתו וביציאתו נזכור במ גודל היום הזה". ובמהדורת הג"ר חיים העליר הביא גירסא מדפוס ראשון "ונזכור במ יציאת מצרים וקידוש היום". ומבואר בזה שגם "ביציאתו" דהיינו בהבדלה יש להזכיר יציאת מצרים כמו בקידוש. וכן מפורש בדברי הסמ"ג (הלכות קידוש והבדלה) שמזכיר בכניסתו וביציאתו "וזכרת שנכתב בפרשת שמות", והיינו שגם בהבדלה יש להזכיר יציאת מצרים.

וראיתי במנחת חינוך (מצוה לא אות ה) שתמה: "ולכאורה כיון דילפינן מגזירה שוה דצריך הזכרת יציאת מצרים, אם כן להסוברים דגם הברדלה דאורייתא דהוי בכלל זכירה, למה לא תיקנו להזכיר יציאת מצרים וכו'. וצריך לומר דמ"מ עיקר המצוה דזכר בקידוש היום, ולא ילפינן אלא קידוש ולא הברדלה. ומ"מ קצת צ"ע".

אולם נראה שלא קשה כלל קושיית המנחת חינוך, מכיון שבנוסח ההבדלה - "בין ישראל לעמים" יש דין של זכירת יציאת מצרים. ומפורש כן בקובץ "וילקט יוסף" (שנה ח' קונטרס יב סימן קכב) שהקשה, לשיטות הסוברים שהבדלה דינה מדאורייתא, מדוע לא מזכירים יציאת מצרים בהבדלה כמו בקידוש, הלא זכירה שוה היא (עי' בסוגיה פסחים קיז, ב). וכתב שם: "והנה מצאתי שחקירת קדמונים היא זו, בספר המנהיג לרבנו נתן (הל' מוצאי שבת סימן ס"ה) כתב וז"ל וכתב רב נטרונאי ז"ל בהל' מו"ש, אם אומר בכל הברדלה

במוצ"ש] "הבדלות ישראל ממצרים" ויאמר הבדילני דודי מטומאת פתרוס וכו' דלאו הבדלות שבת מחול הוא, הרשות בידו ויש לאומרו וכו'. ולענ"ד נראה ליישב, דבאור החיים הק' כותב בסוף פרשת שמייני עה"פ "כי אני ה' המעלה אתכם מארץ מצרים גו' להבדיל" וגו', וזלה"ק: אין הקב"ה יכול לייחד שמו אלא על המושלל מעין הרע ההוא, ולזה לא יחד שמו עליהם עד שהוציאם מארץ מצרים וכו' ע"כ. ועל פי זה [נראה] דכיון שאומר בנוסח ברכת ההבדלה "בא"י אלוקינו המבדיל בין ישראל לעמים" וזה נעשה רק על ידי ההעלאה מארץ מצרים, ממילא כבר הזכיר בזה יציאת מצרים". ומתבאר בזה, שנוסח ההבדלה שהוא "בין ישראל לעמים" יש בה גם הזכרת יציאת מצרים.

ומעתה נמצא, דכשם שהקידוש הוא מדיני ד' כוסות שהם דין זכירת יציאת מצרים, כמבואר לעיל בדברי הגרי"ד, כך גם ההבדלה היא ענין של זכר יציאת מצרים, שכן עיקר ההבדלה שבין ישראל לעמים היתה בעת יציאת מצרים, ולכן נוסח ההבדלה "בין ישראל לעמים" יש בה ענין זכירת יציאת מצרים.

ולכן דין ההבדלה בליל הסדר שונה מההבדלה בכל ימות השנה, וגם לנשים מותר לאומרו ואף לשתות ממנו, מכיון שבלייל הסדר נוסח ההבדלה הוא מדיני זכירת יציאת מצרים, ואינו מדין הבדלה ככל ימות השנה. וכמבואר לעיל, שהכוס הראשונה של הקידוש שהיא גם כוס של הבדלה עיקרה הוא מד' כוסות שהם דין בזכירת יציאת מצרים.

סימן יז

בדיני כריכת מצה ומרור

בדרבנן, אבל דאורייתא בדרבנן, אתי דרבנן ומבטל ליה לדאורייתא.

והנה כוונת דברי הגמרא: "ואפילו למאן דאמר מצוות אין מבטלות זו את זו", היינו שכך היא דעת הלל כמבואר בהמשך סוגיית הגמרא: "מאן תנא דשמעת ליה מצוות אין מבטלות זו את זו הלל, דתניא אמרו עליו על הלל שהיה כורכן

בגמרא בפסחים (קטו, א) איתא: "אמר רב משרשיא בריה דרב נתן הכי אמר הלל משמיה דגמרא, לא ניכרוך איניש מצה ומרור בהדי הדדי וניכול, משום דסבירא לן מצה בזמן הזה דאורייתא ומרור דרבנן, ואתי מרור דרבנן ומבטיל ליה למצה דאורייתא". ומוסיפה הגמרא: "ואפילו למאן דאמר מצוות אין מבטלות זו את זו, הני מילי דאורייתא בדאורייתא או דרבנן

בבת אחת [את המצה והמרור] ואוכלן, שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו". ואילו רבנן חולקין על הלל, כמאמר הגמרא שם: "חולקין עליו חבריו על הלל, דתניא יכול יהא כורכן בבת אחת כדרך שהלל אוכלן, תלמוד לומר על מצות ומרורין יאכלוהו [ומדכתיב יאכלוהו בלשון יחיד משמע], אפילו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו".

ובהסבר דעת רבנן נחלקו ר' יוחנן ורב אשי. לפי ר' יוחנן חולקים רבנן על הלל לגמרי, ולדעתם אין לכרוך המצה עם המרור. לפי ר' יוחנן אליבא דרבנן הרי דווקא בלא כריכה, ורב אשי הקשה על ר' יוחנן מלשון רבנן "אפילו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו", ולכן סובר רב אשי שלדעת רבנן אין חובה דווקא לכרוך כדרך שעשה הלל אלא אפילו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו גם כן ראוי.

ומסקנת הסוגיא: "השתא דלא איתמר הלכתא לא כהלל ולא כרבנן עבדינן תרתי, דבתחילה מברך על אכילת מצה ואוכל מצה בפני עצמה, ומברך על אכילת מרור ואוכלו בפני עצמו, ואחר כך כורך מצה ומרור בהדי הדדי ואוכלן בלא ברכה זכר למקדש כהלל".

ב.

שיטת הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה פרק ח הלכה ו) שלאחר סיום אמירת ההגדה "לוקח שני ריקין וחולק אחד מהן ומניח פרוס לתוך שלם ומברך המוציא לחם מן הארץ וכו' ואחר כך כורך מצה

ומרור כאחד ומטבל בחרוסת ומברך אשר קדשנו במצוותיו וצונו על אכילת מצות ומרורים ואוכלן". והוסיף הרמב"ם: "ואם אכל מצה בפני עצמה ומרור בפני עצמו מברך על זה בפני עצמו ועל זה בפני עצמו". ובהלכה ז' ממשיך הרמב"ם: "אחר כך מברך על אכילת זבח ואוכל מבשר חגיגת י"ד ומברך על אכילת פסח ואוכל מגופו של פסח". וכל זה בזמן שהיה בית המקדש קיים, אבל בזמן הזה כתב הרמב"ם (שם הלכה ח) "מברך המוציא ועל אכילת מצה ומטבל מצה בחרוסת ואוכל, וחוזר ומברך על אכילת מרור ומטביל בחרוסת ואוכל, וזה מצוה מדברי סופרים. וחוזר וכורך מצה ומרור ומטבל בחרוסת ואוכלן בלא ברכה זכר למקדש".

והנה על מה שכתב הרמב"ם (הלכה ו) "ואחר כך כורך מצה ומרור כאחד ומטבל בחרוסת ומברך וכו' על אכילת מצות ומרורין", השיג הראב"ד וכתב: "זהו כהלל, ומכל מקום הסדר לא דייק". ודברי הראב"ד צריכים ביאור, מה הוקשה לו, וכמו שכתב המגיד משנה על דברי הראב"ד "ולא נתבאר טעמו".

ובלחם משנה ביאר את השגת הראב"ד שכוונתו לומר, מאחר ומדברי הרמב"ם "ואחר כך כורך מצה ומרור וכו' ומברך וכו' על אכילת מצה ומרורים", מוכח שסובר כהלל, אם כן מה פשר דבריו אחר כך על זמן שבית המקדש קיים "ואם אכל מצה בפני עצמה ומרור בפני עצמו מברך על זה בפני עצמו ועל זה בפני עצמו".

הרי מכיון שסובר כהלל, היה צריך לומר שיש לעשות את שניהם, וכמו שכתב הרמב"ם בדבריו לזמן הזה "דעבדין לתרוויהו" כדברי הגמרא. ועוד קשה על דברי הרמב"ם ממשמעות סוגיית הגמרא שהלל בזמן הבית היה כורך פסח עם המצה והמרור ביחד, וכפי שדייק הלל מלשון הכתוב "על מצות ומרורים יאכלוהו" את הפסח. ומעתה קשה סדר דברי הרמב"ם, שסובר כהלל, מדוע לא כתב בהלכה העוסקת בזמן בית המקדש את דין כריכת המצה והמרור עם הפסח. ומבאר הלחם משנה, שקושיות אלו הוקשו לראב"ד. ואכן יש לבאר את יסוד מחלוקת הרמב"ם והראב"ד, ומדוע לפי הרמב"ם גם בזמן הבית לא היה כורך הפסח עם המצה והמרור, ולפי הראב"ד היה כורך שלשתם.

ג.

הלכה נוספת צריכה ביאור. מפורש בדברי הגמרא בפסחים (לה, א) שאין יוצאין ידי חובת מצה בטבל או במעשר ראשון שלא נטלה תרומתו ובמעשר שני והקדש שלא נפדו. והטעם לכך מובא (שם בעמ' ב): "דכתיב (דברים טז, ג) לא תאכל עליו חמץ, מי שאיסורו משום בל תאכל חמץ אתה יוצא בו ידי חובת אכילת מצה בפסח אם עשאו מצה, יצא זה הטבל שאין איסורו משום בל תאכל חמץ אלא משום בל תאכל טבל". והיינו גם כן הטעם במעשר שני, דהיינו מעשר שני חוץ לירושלים, והיינו טעמא דהקדש".

ובהמשך דברי הגמרא (שם) מצאנו דין נוסף במצה, שצריכה להיות נאכלת בכל מושבות, כנלמד מהכתוב "בכל מושבותיכם", ובשל כך אין יוצאין ידי חובת מצה בביכורים שאין נאכלים אלא בירושלים.

ועוד נאמר שם, שצריך שתהיה מצה הראויה לאוכלה כל שבעת ימי הפסח, כדכתיב, "שבעת ימים מצות תאכלו", ולמדים מכך שצריכה להיות "מצה הנאכלת לשבעה". ולכן אין יוצאים ידי חובת מצה בחלות תודה שאינה נאכלת אלא ליום ולילה.

ומעתה יקשה מדינים אלו על הירושלמי (חלה פרק ב דף רעא) המובא בתוספות (קידושין לח, א ד"ה אקרוי) שהקשה, מדוע לא אכלו בני ישראל בכניסתם לארץ מצה מחדש, מדוע לא נאמר "יבא עשה דבערב תאכלו מצות (שמות יב, יח) וידחה לא תעשה דחדש". ולכאורה לפי המבואר בגמרא שצריך דווקא מצה שאיסורה משום בל תאכל חמץ ולא שאיסורה משום דבר אחר, לא קשה כלל שיבוא עשה דמצה וידחה לאו דחדש, שהרי מצת חדש איסורה משום לאו דאיסור אכילת חדש ולא משום בל תאכל חמץ.

ידועה קושית השאגת אריה (סימן ק) המובאת בספר חידושי הגר"ח (סטנסיל, עמ' קסה בד"ה בענין אכילת כזית דאכילת מרור), על מה שכתב הרא"ש (פסחים פ"י סימן כה) על דברי הגמרא (פסחים קיד, ב) "אכלו לחצאין [רשב"ם:

חצי זית בפעם הראשון וחצי זית בפעם השני, ובמרור מיירין יצא, ובלבד שלא ישהה בין אכילה לחברתה יותר מכדי אכילת פרס, וז"ל הרא"ש: "משום דמברך עליו על אכילת מרור צריך שיאכל כזית, דאין אכילה פחות מכזית". וקשה, מה צריך הרא"ש להביא ראיה מנוסח הברכה, הרי היה יכול להביא ראיה מלשון הפסוק שנאמר במרור לשון אכילה, כדכתיב "על מצות ומרורים יאכלוהו".

ד.

ליישוב את כל הקושיות הנ"ל נראה על פי היסוד המבואר בחידושי הגרי"ז (סנטסיל חלק ב; בקונטרס המועדים) שישנם שני חיובי מצה בליל פסח: החיוב אחד נלמד מהכתוב "בערב תאכלו מצות", והיינו אכילת מצה בפני עצמה. וחיוב שני נלמד מהכתוב "על מצות ומרורים יאכלוהו", והיינו מצות כריכה לאכול פסח מצה ומרור ביחד.

והנפקא מינה בין שני החיובים: חיוב מדין "בערב תאכלו מצות" שנאמר בו לשון "אכילה" על המצות, מחייב שיעור אכילה דהיינו כזית מהמצה. אולם בחיוב משום "על מצות ומרורים יאכלוהו", האמור "יאכלוהו" נסוב על קרבן פסח שצריך לאוכלו עם מצות ומרורים, וכלל לא מוזכר בפסוק שם אכילה על המצות והמרורים.

ולפי יסוד זה מיושבים דברי הרא"ש, ומובן מדוע לא הוכיח מלשון

הכתוב "על מצות ומרורים יאכלוהו", ששיעור מרור בכדי אכילה דהיינו כזית, שהרי "יאכלוהו" לא נאמר על המרור, ולכן הוצרך הרא"ש להוכיח דבריו מנוסח הברכה.

והנה יש לדון האם הדינים שנאמרו במצה שהבאנו לעיל: שלא תהיה נאסרת משום איסור אחר אלא משום איסור חמץ, שתאכל בכל מושבות, ושתהיה ראויה להאכל כל שבעה - נאמרו רק על החיוב מצה הנלמד מהכתוב "בערב תאכלו מצות", שזהו עיקר חיוב מצה. או שנאמרו גם בחיוב אכילת מצה בכריכה עם הפסח והמרור.

ונראה ששורש הענין תלוי בהגדרת והבנת הדינים הנ"ל - האם מצה שאסורה משום איסור אחר, או שאינה ראויה להאכל בכל מושבות, או בכל שבעה, אין עליה שם מצה כלל. או שאין מתבטל ממנה שם מצה אלא שאין יוצאין ידי חובה במצה שלא נתקיימו בה כל התנאים הללו.

ואם נאמר כפי הצד הראשון, שללא כל התנאים הללו אין על מצה זו שם מצה, מסתבר שדינים אלו נאמרו גם על חיוב המצה בכריכה, שגם בזה אין יוצאין ידי חובת מצה בלא תנאים אלו, שהרי אין עליה שם מצה. אבל אם נאמר שגם בלא שנתקיימו כל הדינים במצה עדיין יש עליה שם מצה ורק אין יוצאים בה ידי חובה, יש לומר שתנאים אלו נאמרו רק על עיקר חיוב אכילת מצה הנלמד מקרא "בערב

תאכלו מצות", ולא על חיוב ד"על מצות ומרורים יאכלוהו".

ומעתה מבוארת תמיהת הירושלמי מדוע לא אכלו מצה מתבואת חדש ד"יבא עשה דבערב תאכלו מצות וידחה לא תעשה דחדש", ואין להקשות מאחר ומצה זו אינה אסורה משום כל תאכל חמץ אלא משום חדש הרי אין יוצאים בה ידי חובה, וגם אין זו מצה הראויה לשבעה. שכן הירושלמי לא מירי לענין עיקר חיוב אכילת מצה הנלמד מ"בערב תאכלו מצות" אלא לענין אכילת מצה עם הפסח והמרור, ועל כך הקשו שלכל הפחות היו יכולים לקיים מצות "על מצות ומרורים יאכלוהו", וכפי הצד השני המבואר לעיל, שהדינים הנ"ל שנאמרו במצה הם רק על עיקר חיוב המצה ולא על החיוב ד"על מצות ומרורים יאכלוהו".

וידרדי ד"ר א. אגטשטיין הי"ו העירני, שאמנם בתוס' בקידושין הנ"ל כשהביאו את דברי הירושלמי משמע כאילו נשאלה בירושלמי השאלה מהכתוב "בערב תאכלו מצות". אולם לכשנעיין ונדקדק בדברי הירושלמי לא מוזכר שם כל פסוק, אלא נאמר בסתמא: "שנייא היא שמצות עשה דוחה למצות לא תעשה". וכן הוא גם בתוס' במסכת ראש השנה (יג, א ד"ה דאקריבו) שהביאו את דברי הירושלמי ולא הזכירו שום פסוק. ואם כן נוכל לומר שהירושלמי התכוון לכתוב "על מצות ומרורים יאכלוהו", ולא כפי שהתוס' הביאו

שהירושלמי הקשה "יבא עשה דבערב תאכלו מצות וידחה לא תעשה דחדש".

ה.

והנה הגם שפשטות מצות כורך היא לאכול פסח מצה ומרור ביחד, עדיין יש לברר אם חייב לאכול את הכריכה בבת אחת באופן שמכל אחד יש כזית, או שצריך שיאכל באופן שיהיו כולם חתיכות קטנות מעורבות מכל המינים.

ובגמרא (זכחים עח, א) מצינו: "אמר ריש לקיש, הפיגול והנותר והטמא שבללן זה עם זה ואכלן פטור, משום דאי אפשר שלא ירבה מין על מינו ויבטלנו, ואיסורים מבטלין זה את זה". ופירש רש"י שם: "דאי אפשר שלא ירבה מין על מינו, שכשהוא לועס בפיו נבלל מין לתוך חבריו, מיעוטו של זה ברובו של זה ובטל המיעוט ברוב והבטל בכל מין נוסף על המבטל ונהיה כמוהו ונקרא בשמו ונגרע ממינו". ומתבאר בזה שהמועט שמתבטל מקבל את כל דיני הרוב המבטל. ולכן שתי קרבנות שאינם שווים כגון שאחד נאכל ליום אחד והשני לשני ימים שנתערבו, חובה לאכול הכל ביום אחד, מאחר וחוששים שההקדש של היוםיים נתבטל ברוב ההקדש של יום אחד, ומקבל את דיניו שנאכל גם הוא ליום אחד.

ולפי זה יש לדון בכריכת הפסח עם המצה והמרור. דאם ננקוט כפי הפשטות שמצות הכריכה היא לאכול את

כולם כאחד, יוצא שהמצה שנבללת עם הפסח שדינו שנאכל רק בלילה הזה ולמחרת הוא נותר ואסור באכילה, מקבלת גם המצה את דיני הפסח ונאכלת כפסח רק בלילה ולמחרת תאסר באכילה, וממילא היא כבר לא ראויה לאכול כל שבעה ואי אפשר לצאת בה ידי חובת מצה. נמצא לפי צד זה שאי אפשר לכרוך את המצה עם הפסח, אלא צריכים לאכול את הפסח לחוד והמצה והמרור לחוד.

ענין זה ששייך לומר שהמצה תקבל את חומרת הפסח ותהא נאכלת רק בלילה, שייך רק אם נאמר שהדין שצריך שתהיה המצה נאכלת כל שבעה נאמר גם על החיוב מצה שבכריכה, אולם אם נאמר שדינים אלו הם רק על עיקר מצות אכילת מצה, ואילו בחיוב הכריכה לא נאמרו התנאים שצריך שיהיה ראוי לשבע ימים וכיו"ב - שפיר אפשר לכרוך את הפסח ביחד עם המצה והמרור, והמצה תקבל את דין הפסח ולא תאכל רק בלילה.

ומעתה מיושבת השגת הראב"ד על הרמב"ם כפי שביאר הלחם משנה, מדוע לא מנה הרמב"ם את מצות הכריכה במקומו הראוי לו כפי הסדר, ביחד עם אכילת הפסח. ויש לומר שסובר הרמב"ם שהדין שתהיה מצה הנאכלת כל שבעה נאמר גם על מצות הכריכה ולא רק בעיקר מצות מצה, ולכן בדווקא לא כתב הרמב"ם את מצות כורך המצה והמרור בהמשך ביחד עם הפסח, משום שבאופן זה תקבל המצה את דין הפסח ותהיה מצה שאינה נאכלת לשבעה, ועל כן סובר הרמב"ם שגם בזמן הבית היה אוכל הפסח לחוד וכורך המצה והמרור.

אבל הראב"ד שהשיג, חולק וסובר שהדין שצריך שתהיה המצה נאכלת כל שבעה נאמר רק על עיקר חיוב המצה ולא על מצות הכריכה, ולכן השיג על הרמב"ם וכתב שהיה לומר דכורך הפסח יחד עם המצות שלשתן יחד ולא אכפת לן מה שתקבל המצה את הדין שנאכלת רק בלילה ואתי שפיר.

סימן יח

שיעור הכרפס והמרור וברכתן

ומתוך כך נראה להגהות מיימוניות שמש"כ הרמב"ם "ואוכל כזית" לאחר שכתב "ומטבל אותו בחרוסת" זו טעות סופר. ואמנם דעת הרבה ראשונים שאין צריך כזית לכרפס. ובפירוש הריטב"א להגדה הביא שכן היא דעת רש"י שאין צריך כזית, והריטב"א חיזק דעתו זו. וכן פסק בשו"ע או"ח (סימן תעג סע' ו') כדעת הראשונים שאין צריך כזית: "ויקח מהכרפס פחות מכזית ומטבלו בחומץ ומברך בורא פרי האדמה ואוכל". וצריך ביאור שיטת הרמב"ם מדוע הצריך כזית באכילת הירק שמטביל בחרוסת.

[וכן] צריך ביאור מדוע הדגיש הרמב"ם לגבי אכילת הכרפס של כל המסובין "כל אחד ואחד אין אוכל פחות מכזית", יותר מאשר בהלכה ח' לגבי טיבול המצה בחרוסת או טיבול המרור בחרוסת, ששם לא הדגיש ענין זה שכל אחד מן המסובין צריך כזית, וצ"ע.

ב. עוד יש לתמוה בדברי הרמב"ם במש"כ בהלכה ח' שמברכים על המרור "על אכילת מרור", ומבואר דעתו שאין צריך לברך עליו ברכת בורא פרי האדמה, והיינו מכיון שיוצא בברכת בורא פרי האדמה שבירך על הכרפס שאכל קודם. ולכאורה אין זה מובן, שהרי לפי הרמב"ם צריך

א.

כתב הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה פרק ח הלכה ב) וז"ל: "מתחיל ומברך בורא פרי האדמה ולוקח ירק ומטבל אותו בחרוסת ואוכל כזית, הוא וכל המסובין עמו, כל אחד ואחד אין אוכל פחות מכזית". ולהלן בהלכה ח' כתב: "בזמן הזה שאין שם קרבן, אחר שמברך המוציא לחם חוזר ומברך על אכילת מצה, ומטבל מצה בחרוסת ואוכל, וחוזר ומברך על אכילת מרור ומטבל מרור בחרוסת ואוכל וכו' וחוזר וכורך מצה ומרור ומטבל בחרוסת ואוכל", עכ"ל הרמב"ם. ויש לעמוד ולבאר כמה נקודות בדבריו:

א. הרמב"ם פוסק שצריך לאכול כזית שלם מהירק שמטביל בחרוסת, ויש להבין מה הטעם בזה. וכבר עמד על כך בהגהות מיימוניות שם (אות ד) וכתב: "כזית זה איני יודע מה טיבו. בשלמא מרור ד"אכילה" כתיב ביה ואין אכילה פחות מכזית, אלא טיבול זה ראשון אינו אלא להתמיה התינוקות שישאלו כדאיתא פרק ע"פ ובכל דהו סגי שהרי ברכה כזאת אינה צריכה שיעור ויכול לברך בורא פרי האדמה אכלשהו, רק לא יברך ברכה אחרונה אם לא יהיה כזית כמבואר בהלכות ברכות".

לאכול כזית שלם מהחרוסת, ואם כן הרי חייב לברך ברכה אחרונה, וכיון שכן הרי צריך שוב לברך אח"כ על המרור בורא פרי האדמה מחדש, ואיך נפטר בברכת בורא פרי האדמה שבירך על הכרפס.

ובאמת הטור (סימן תעג) מביא מחלוקת הראשונים: דעת הר"י שמברכים ברכה אחרונה (בורא נפשות רבות) אחרי טיבול הכרפס בחרוסת, ולרשב"ם והרא"ש אין צריך לברך ברכה אחרונה. ובב"י מביא שאפילו אם אוכל בטיבול הראשון כזית, אין לברך ברכה אחרונה, אלא רק אחרי המרור. ועל זה כותב הרמ"א בדרכי משה (אות י"ד): "ואני לא ראיתי מימי לברך אחר אכילת מרור בורא נפשות רבות".

ובב"ח כותב שם: "ולענין הלכה נראה בעיני, שבעל נפש הרוצה לצאת ידי חובת כל הגאונים, יאכל בטיבול כזית שלם כדעת הרמב"ם ודעימיה, ויהא דעתו בשעת ברכת בפה"א שלא לפטור המרור בברכה זו, וממילא חייב לברך אחר טבול א' בורא נפשות לדברי הכל, ואח"כ כשיברך המוציא, יכוין נמי שלא להוציא המרור בברכת המוציא ויחזור ויברך על המרור בפה"א ועל אכילת מרור ויחזור ויברך אחריו בורא נפשות".

וגם פשרה זו של הב"ח צריכה ביאור, שכן אם לדעתו יש לחשוש לשיטת הרמב"ם, ולכן הציע פשרה אליבא דכו"ע, סוף סוף הנה הרי דבריו אלו הם שלא כדעת הרמב"ם שכתב להדיא שעל המרור אין צריך לברך בורא פרי האדמה אלא על

אכילת מרור, ולא כדברי הב"ח דס"ל שמברך על המרור בורא פרי האדמה. וכן יש לתמוה על פשרת הב"ח שכן הרמב"ם לא מזכיר שצריך לברך אחר אכילת הכרפס ברכת בורא נפשות, ונראה לכאורה שהרמב"ם לא סובר שיש צורך לברכה. וגם הרי העיד הרמ"א בדרכי משה "ואני לא ראיתי מימי לברך אחר אכילת מרור בורא נפשות רבות". ודבריו צ"ע.

ומאידך גיסא צריך ביאור מדוע אמנם לא הזכיר הרמב"ם ברכה אחרונה על טיבול הכרפס בחרוסת, הרי כיון שלדעתו הכרפס צריך כזית, אם כן צריך לברך על כזית ברכה אחרונה. ואמנם בשו"ע (סימן תעג סע' ו) מבואר שיש לאכול בכרפס פחות מכזית ואינו מברך אחריו, וביאר במשנה ברורה (ס"ק נג) "לפי שבכזית יש ספק בברכה אחרונה אם יברך אותה או לא, ע"כ טוב יותר שיאכל פחות מכזית שלא יהא בו חיוב כלל לכו"ע". ואם כן צריך ביאור לפי הרמב"ם שסובר שיש לאכול כזית בכרפס מדוע לא הזכיר שצריך לברך ברכה אחרונה בורא נפשות.

וכמו כן נראה ברור שסובר הרמב"ם שאין מברכים ברכה אחרונה על הכרפס, ממה שנקט הרמב"ם לגבי המרור שמברך "על אכילת מרור" בלבד ולא הזכיר דבר בנוגע לברכת בורא פרי האדמה, והיינו מטעם שידי חובת ברכת בורא פרי האדמה יצא כבר על ידי ברכתו על הכרפס, ועל כרחק זהו משום שלא בירך ברכה אחרונה על הכרפס, והברכה הראשונה

מועילה גם לאכילת המרור. וכמו וזה שכתבנו, זה תמוה מאד, שהרי אכל כזית, ומדוע שלא יתחייב לברך ברכה אחרונה מיד אחרי אכילת הכרפס, וממילא ברכה ראשונה יברך בורא פרי האדמה על המרור.

ב.

ג. עוד ענין שיש לבאר לפי דברי הרמב"ם. הנה לגבי ד' כוסות ששותים בליל הסדר, נחלקו הראשונים אם צריך לברך ברכה ראשונה על כל כוס וכוס. המחבר בשו"ע (סימן תעד סע' א) פוסק כדעת הרא"ש שאין צריך לברך ברכה ראשונה אלא על הכוס הראשונה ועל הכוס של ברכת המזון. והרמ"א כתב שם: "והמנהג בין אשכנזים לברך ברכה ראשונה על כל כוס וכוס". וטעמו, משום שמפסיק בהלל ובהגדה. והרמב"ם (הלכות חמץ ומצה פ"ז הלכה י) כתב להדיא: "כל כוס וכוס מארבעה כוסות האלו מברך עליו ברכה בפני עצמה". ומפורש בדבריו כמו שהעיד הרמ"א שכך המנהג, לברך ברכה ראשונה על כל כוס וכוס.

ומעתה נשאלת השאלה, מדוע לגבי הירקות, דהיינו החרוסת והמרור, סובר הרמב"ם שברכת בורא פרי האדמה שמברכים על החרוסת, פוטרת את המרור, ואחר כך צריך לברך על המרור רק ברכת על אכילת מרור, ואילו לגבי הד' כוסות, ברכת בורא פרי הגפן שמברכים על הכוס הראשון לא פוטרת את הכוס הבאה אחריה.

יתרה מזאת, הלוא לכאורה הדברים קל וחומר. אם בד' כוסות שהם מצוה מדרבנן, וכל אחת מהכוסות היא לכאורה אותה מצוה כמו חברתה, מכל מקום סובר בזה הרמב"ם שאין ברכת האחת פוטרת את השניה, כיון שכל אחת נחשבת כמצוה בפני עצמה, אם כן כל שכן בנידון דידן, שהכרפס הוא מצוה מדרבנן, והמרור אע"פ שבזמן הזה הוא מדרבנן אולם עיקר חיובו מדאורייתא, ואם כן מדוע נפטר המרור בברכת בורא פרי האדמה על הכרפס, ולא נאמר שיצטרפו לברך עליו ברכה בפני עצמה כמו בד' כוסות.

ובביאור הלכה (סימן תעג סע' ו, ד"ה ואינו מברך אחריו) מביא בשם הגר"א ששני הדינים, ברכת ד' כוסות וברכת הכרפס והמרור, קשורים זה לזה. והיינו שהמחבר שסובר שאין לברך ברכה אחרונה על הכרפס [מכיון שלדעתו ברכת בורא פרי האדמה שבירכו על הכרפס קאי גם על המרור] הולך לשיטתו שאין צריך לברך ברכה ראשונה על ד' הכוסות והברכה שבירכו על הכוס הראשונה קאי על כל הד' כוסות. משא"כ לדעת הרמ"א שסובר שיש לברך על כל כוס וכוס בורא פרי הגפן משום שהפסיק בהגדה והלל, אם כן צריך לברך על המרור בורא פרי האדמה בנפרד, ולא יוצא בברכה על הכרפס שהרי הפסיק בהלל ובהגדה, ולכן לשיטת הרמ"א בוודאי צריך לברך על הכרפס [אם אכל ממנו כזית] ברכה אחרונה, עכ"ל הביאור הלכה בשם הגר"א.

ומביא שם הביאור הלכה, שמדברי המג"א (סימן תעד) נראה שלדעתו אין דיני ברכת ד' כוסות וברכת הכרפס והמרור קשורים זה לזה. שכתב המג"א שלכו"ע צריך לברך על כל כוס וכוס גם למאן דס"ל דהגדה והלילא לא הוי הפסק, מכיון שכל אחת מהד' כוסות היא מצוה בפני עצמה [כלומר, גם לפי הרמ"א מברכים על כל כוס וכוס הגם שאין ההגדה וההלל נחשב כהפסק, ואם כן יוכל לצאת בברכת הכרפס לפי הרמ"א, מאחר שלא מוכרח לדעתו שההגדה וההלל מפסיקים]. ואם כן משמע מדבריו שאין הדינים קשורים זה לזה, וגם אם מברכים על הד' כוסות ד' ברכות, אין זה אומר שיש לברך על המרור ברכה ראשונה [וכמו שסובר הגר"א שהא בהא תליא].

כוסות נפטרות בברכה אחת, מכיון שהמרור עיקרו מהתורה ואילו הכרפס הוא רק מדרבנן, משא"כ ד' כוסות שכולם חיובם מדרבנן, ואם כן יש מקום לומר, שאפילו אם בד' כוסות אין צריך ברכה מיוחדת על כל כוס, מכל מקום על המרור והכרפס כן צריך לברך בנפרד. וכאן מביא הביאור הלכה בשם המג"א סברא הפוכה לגמרי, שאפילו אם בד' כוסות צריך לברך על כל כוס וכוס, על הכרפס והמרור אין צריך, כיון שהד' כוסות הם ד' מצוות נפרדות. וצ"ע גדול, וכי הכרפס והמרור אינם ב' מצוות נפרדות לגמרי כמו שנתבאר, ואם כן מדוע המג"א אינו מצריך ברכה נפרדת עבור הכרפס וברכה עבור המרור בגלל שהם מצוות נפרדות.

וראיתי בהגדה של פסח "ארזי הלבנון" (ח"א עמ' פא) שהביא בשם הגרש"ז אויערבך שהקשה קושיה זו, מדוע לפי מנהגינו צריך לברך ברכות נפרדות על ד' כוסות מכיון שהם מצוות נפרדות, ואילו לגבי ברכת המרור אנו אומרים שיש לכוון בברכת "האדמה" שמברכים על הכרפס להוציא את המרור ולא נאמר שמכיון שכל אחת מצוה בפני עצמה, כרפס מדרבנן ומרור עיקרו מדאורייתא, יקבע המרור ברכה לעצמו. וחילק הגרש"ז: "שביין שייכת הברכה לתקנת חכמים לעשות המצוה על הכוס, דהיינו לברך על כוס יין בורא פרי הגפן ולשתות. מה שאין כן בכרפס ומרור, אין ברכת הנהנין שלהם שייכת להמצוה כלל, ואין המצוה אלא באכילה בלבד".

והדברים מופלאים בתרתי: ראשית, יש להתפלל מדוע לא הביא הביאור הלכה את שיטת הרמב"ם, שלפי דבריו נסתרת לגמרי שיטת הגר"א. שהרי הרמב"ם פוסק להדיא שעל כל כוס וכוס צריך לברך, ומאידך פסק הרמב"ם שהמרור נפטר ידי חובת ברכת בורא פרי האדמה ע"י הברכה על הכרפס, וזהו להדיא לא כדברי הגר"א שתלה את הדברים זה בזה, שאם מברך על כוס וכוס צריך גם כן לברך על המרור בורא פרי האדמה בנפרד, וצ"ע.

ועוד קשה, דהנה כבר הזכרנו לעיל שיש סברא לומר שהמרור והכרפס חייבים בב' ברכות נפרדות אפילו אם הד'

אולם דבריו אינם מובנים, כי הרי חכמים קבעו שיש לאכול מרור וכרפס, וכשיש אכילה, ממילא יש כבר חיוב ברכה, וכמובן שאין הברכה על האכילה בגלל ההנאה, ובין אם אוכל בגלל שרוצה ליהנות בין אם לא, כאשר חכמים חייבו באכילה, ממילא יש חיוב ברכה, משום שכך היא תקנת חז"ל שבשעת האכילה יש צורך לברך, וטופס הברכה שקבעו הוא ברכת הנהנין בין אם יש הנאה ובין אם לא, וצ"ע.

ג.

ונראה לבאר בדעת הרמב"ם, דהנה כלל נקוט בדינו "אין אכילה פחות מכזית" (הובא בדברי הרא"ש במסכת פסחים פרק י סימן כה). וכתב הרא"ש (שם) שמטעם זה שיעור אכילת מרור הוא כזית, וז"ל: "משום דמברך על אכילת מרור צריך שיאכל כזית, דאין אכילה פחות מכזית" (ובספר שאגת אריה דיני חמץ ומרור סימן ק' דן בדבריו בהרחבה).

ומעתה נראה שסובר הרמב"ם שכל הדברים שיש לאוכלם בליל הסדר שיעורם בכזית, ולכן לפי דעתו צריך לאכול כזית גם מהכרפס.

ברם אף על פי שצריך לאכול מהכרפס כזית שלם לפי הרמב"ם, וכמו שנתבאר זהו כדין כל האכילות של ליל הסדר דבעי אכילה כזית, מכל מקום נראה שסובר הרמב"ם שאין צריך לברך על אכילה זו ברכה אחרונה, כיון שיש לנו צירוף של כמה ספיקות בענין זה, וכמו שמפורש

בשו"ע הרב (סימן תעג סע' יז) שיש לנו ספק על אכילת המרור אחר כך האם היא נחשבת כדבר הבא בתוך הסעודה ונפטר על ידי ברכת המצה או לא, ויש לנו ספק האם ברכת האדמה על הכרפס מועילה גם על המרור, ולכן עדיף לנו לומר, שלא לברך על הכרפס ברכה אחרונה, כדי שתוכל ברכת האדמה שברכנו על הכרפס לעלות גם על המרור ולא יצטרכו להכנס לספק נוסף האם ברכת המוציא פטרה את המרור.

וכן מפורש בשו"ע הרב (שם סע' יח) שפסק להלכה, שאם אכל כרפס כזית, לא יברכו עליו ברכה אחרונה, בגלל הספיקות הללו. וכן פסק המשנה ברורה (סימן תעג ס"ק נו) "ואינו מברך אחריו, אפילו אם אכל כזית, לפי שברכה ראשונה קאי גם על המרור וכנ"ל, וע"כ ברכת המזון שפותר את המרור שאוכל בתוך הסעודה קאי גם על הכרפס שאכל מקודם". וכן מבואר בדבריו בביאור דעת המחבר שפסק שאין לאכול כזית מהכרפס "לפי שבכזית יש ספק בברכה אחרונה אם יברך אותה או לא, ע"כ טוב יותר שיאכל פחות מכזית שלא יהא בו חיוב כלל לכו"ע".

ולפי זה מהלך דברי הרמב"ם הוא, שמהטעם שכל האכילות דינם בכזית לכן גם כרפס שיעורו בכזית. אך אין צריך לברך עליו ברכה אחרונה בגלל הספק שיש על אכילת המרור שאחר כך, האם נפטרה ע"י ברכת המוציא או לא.

ובאמת לפי מהלך זו נמצא, שאין ענין זה קשור לענין ברכת הד' כוסות,

שכן בד' כוסות אין סיבה שלא לברך על כל כוס בפני עצמה, שהרי אין לנו שום ספיקות לגבי ברכת היין האם נפטר על ידי המוציא וכדו' כמו שיש לגבי המרור, ולכן שם פוסק הרמב"ם דבעי ברכה על כל אחת מהד' כוסות, ומאידך סובר שאין מברכים על המרור בורא פרי האדמה בגלל הספקות הנ"ל [ונמצא שאין הדברים תלויים זה בזה, והיינו דלא כדברי הביאור הלכה בשם הגר"א].

סימן יט

תקנות חז"ל "זכר למקדש"

הסעודה כגון "הביאו לי מלח או לפתן" וכיו"ב, אין זה נחשב הפסק. ובאמת לא מצאתי לשום פוסק האי לישנא שכתב המחבר, רק כתבו דכריכה זו הוא זכר למקדש, אבל לא הזכירו שיאמר זכר למקדש". ומסיים הביאור הלכה: "ולולא דמסתפינא הוי אמינא דצריך לומר במחבר וטובלה בחרוסת זכר למקדש כהלל, וכלשון הש"ס וכל הפוסקים, והאי "ואומר" הוא שיטפא דלישנא וצ"ע", עכ"ל.

ויש לדון בהערת הביאור הלכה, שאף רצה לתקן לשון המחבר מכח הערתו, וליישב דברי המחבר על מכונם. [ובדרך אגב, מה שכתב בביאור הלכה שלא מצינו לשום פוסק שכותב כלשון המחבר שיש לומר "זכר למקדש כהלל", יש להתפלא, שכן בשו"ע הרב [שהמשנה ברורה מביאו תדיר] כתב כאן (סע' יח) וז"ל: "נוהגין במדינות אלו לומר קודם אכילת כריכה זו כן עשה הלל בזמן שביהמ"ק קיים", ע"כ.

א.

בשו"ע או"ח (סימן תעה סע' א) בהלכות ליל הסדר, כתב המחבר: "ואחר כך נוטל מצה שלישית ובוצע ממנה, וכורכה עם המרור וטובלה בחרוסת ואומר "זכר למקדש כהלל" ואוכלו יחד בהסיבה, ומשבירך על אכילת מצה לא יסיח בדבר שאינו מענין הסעודה עד שיאכל כריכה זו, כדי שתעלה ברכת אכילת מצה וברכת אכילת מרור גם לכריכה זו". וכתב בביאור הלכה (שם ד"ה ואומר זכר למקדש) וז"ל: "קשה הלא אמירה זו הוי הפסק בין ברכה לכריכה, והמחבר עצמו מסיים שאין לו להסיח [בדבר שאינו מענין האכילה] כדי שתעלה ברכת אכילת מצה ואכילת מרור לכריכה זו. ודוחק לומר דגם אמירה זו הוי מענין הסעודה כמו טול בריך [גמ' בברכות (מ, א) נפסק להלכה בשו"ע (או"ח סימן קסז) שאם אחרי ברכת המוציא, קודם האכילה, אומרים דברים שהם מצורך

ומפורש בדבריו כמו שכתב המחבר, וצ"ע שלא הזכירו הביאור הלכה. ואולי כוונתו בדבריו "לשום פוסק", היינו לפוסקים קדמונים, ולא לפוסק אחרון כהשו"ע הרב, וצ"ב.

ב.

וביאור הדברים נראה על פי דברי הגרי"ז מבריסק בענין גדר התקנות שתקנו חז"ל "זכר למקדש".

כתב הר"ן בסוף פסחים (כח, א בדפי הרי"ף) וז"ל: "וכתוב בספר המאור שיש שואלין מה הטעם אין אומרים זמן בספירת העומר. ועוד מה טעם אין אנו סופרים בלא ברכה ביו"ט שני של פסח כדאמרינן בסוכה (דף מז, ב) בשמיני ספק שביעי, מיתב יתבינן ברוכי לא מברכינן, מפני שברכת הסוכה עומדת כנגד קידוש היום [הכי נמי ברכת העומר עומדת כנגד קידוש היום], ונמני מימני ולא ליבריך ברוכי. ועוד, מה טעם אין אנו סופרין ב' ספירות מספק כמו שאנו עושין שני י"ט מספק. והוא ז"ל השיב, דכיון דספירת העומר אינו אלא **לזכר בעלמא**, דהכי אסיקנא בדוכתיה במנחות (דף סו, א) אמימר מני יומי ולא מני שבועי אמר **זכר למקדש** הוא, ואנו שאנו מונין ימים ושבועות מנהג הוא בידינו, אבל להטעינו זמן אין לנו", עכ"ד הר"ן בשם ספר המאור. ובבעל המאור שלפנינו (פסחים שם) כותב כהנ"ל ומסיים: "וכללו של דבר, אין לנו להחמיר בספירת העומר שאינו אלא לזכר בעלמא".

ובהגדה של פסח לבית בריסק (ח"א עמוד רלו) מובא בשם הגרי"ז שהעיר על דברי בעל המאור, שתירוצו שאין מברכים זמן על ספירת העומר בגלל שזאת תקנה מדרבנן "זכר למקדש" אינו מובן, שכן וכי לא מצינו ברכת זמן גם בדרבנן [כגון בחנוכה וקריאת מגילה]. וביאר הגרי"ז: "והנה איתא במנחות אמימר מני יומי ולא מני שבועי, אמר זכר למקדש הוא. ופירוש רש"י שם, אמר, האי מנינא דהשתא לאו חובה הוא וכו' הלכך ביומי סגי. ובביאור הדברים נראה, דהנה מצינו מצוות שאינן נוהגות בזמן הזה כי אם מדרבנן כגון מרור ועוד, ובמצוות אלו התקנה היתה שהמצוה שהיתה בזמן הבית מדאורייתא, נוהגת גם בזמן הזה מדרבנן, אבל בספירת העומר שאמרו בזה שהיא זכר למקדש, נראה שהתקנה לא היתה שהיא מ"ע שהיתה בזמן הבית מדאורייתא נוהגת גם בזמן הזה מדרבנן, דאם כן, לא היה שייך חילוקים בקיום המצוה בזמן הזה ממה שהיה נוהג בזמן הבית, דהרי אותה המצוה שנהגה אז מדאורייתא, תיקנו שתנהג גם בזמן הזה, והיה צריך לספור שבועי ויומי. אלא דתקנתם היתה תקנה מחודשת לספור זכר למקדש, ולזכר בעלמא שפיר שייך לומר דסגי ביומי בלבד. ועל פי זה מבואר מה שכתב הבעל המאור לענין ברכת זמן, דאין הכי נמי אילו היתה התקנה דבזמן הזה נוהג מדרבנן מה שהיה נוהג בזמן הבית מדאורייתא, לא היה שייך לחלק בזה, אבל כיון דהוי תקנה מחודשת כמו שביארנו, א"כ שייך כבר לחלק ולהקל".

ומבואר בדברי הגרי"ז שישנם שני סוגים שונים של תקנות שתיקנו חז"ל לעשות דברים היום זכר למה שהיו עושים כאשר בית המקדש היה קיים. סוג אחד, תקנות מדרבנן כגון מרור ונטילת לולב כל שבעה ימים בגבולין, שתיקנו לקיים גם בזמן הזה מדרבנן את אותה מצוה שהיתה בזמן הבית מדאורייתא. ובסוג זה של תקנות, כל פרטי וגדרי המצוה שמקיימים בזמן הזה הם בדיוק כפי פרטי גדרי המצוה מדאורייתא בזמן הבית. אולם יש סוג אחר של תקנות, שגדרם תקנה מחודשת זכר למקדש, לקיים מדרבנן מצוות "זכר בעלמא" למצוות המקדש, ותקנות אלו הם בגדר מחודש ושונה מצורת ופרטי קיום המצוה מדאורייתא בזמן הבית.

ולפי זה ביאר הגרי"ז, שמכיון שתקנת ספירת העומר בזמן הזה היא מהסוג השני של התקנות, שפיר שייך לומר שבזמן הזה צורת קיום המצוה שונה מצורת קיומה בזמן הבית, והיום מונים רק ימים ולא שבועות כמו שהיה בזמן הבית. ומבואר תירוצו של בעל המאור שלא לברך ברכת הזמן בספירת העומר, מכיון והתקנה מחודשת, שייך כבר לחלק מצורת קיום המצוה היום לצורת הקיום בזמן הבית, וחז"ל לא תיקנו ברכה על זמן לספירת העומר.

ומוסיף הגרי"ז ומבאר לפי זה: "והנה אחר ספירת העומר נוהגים לומר יהי רצון שיבנה ביהמ"ק וכו'. וכתבו התוס' במגילה (כ, ב ד"ה כל הלילה) ואחר שבירך

על הספירה אומר יהי רצון שיבנה וכו' משא"כ בתקיעת שופר ולולב וכו' ע"ש. ויש לעיין בכוונתם. ולפי דברינו מובן שפיר, דדוקא בספירת העומר בזה"ז דהיא תקנה מחודשת, שאינה אלא זכר למקדש לכן אומר אח"כ יהי רצון שיבנה ביהמ"ק ונקיים המצוה כפי שהיתה אז, משא"כ שופר ולולב, דהוי קיום אותה מצוה עצמה שהיא מדרבנן, לכן אין אומרים בהם יהי רצון".

ומעתה לפי יסודו של הגרי"ז שיש תקנות מדרבנן "זכר למקדש" שהם סוג של תקנה חדשה שצורתה ופרטי דיניה היא כפי שקבעו חז"ל, ושונה מצורת קיום המצוה מדאורייתא, מיושבים דברי המחבר בשו"ע שצריך שיאמר "זכר למקדש כהלל", שכן חז"ל יכולים לתקן תקנה "זכר למקדש" שצורת קיום התקנה המחודשת תהיה על ידי שנאמר בפה "זכר למקדש" בין הברכה לאכילה, וזה נחשב כמו "טול ברוך" שהביא הביאור הלכה, ושוב אין זה חשוב הפסק, מכיון שכך היא צורת התקנה המחודשת "זכר למקדש".

וראיה לדברינו, דהנה בכל התורה קי"ל דאין אכילה בפחות מכזית, והנה בשערי תשובה (סימן תעה סע' א) כתב: "עיין בשאגת אריה (סימן ק) דמדברי הרא"ש משמע הא דמרור בעי כזית היינו משום דמברך על אכילת מרור, ואם כן יש לומר דכריכה אין צריך כזית", עכ"ד [והביא שהשאגת אריה עצמו הביא ראיות שגם בזמן הזה צריך כזית בכריכה].

ולכאורה קשה מאד, איך יתכן לתקן תקנה כזו של כריכה של פחות מכזית, הרי אין זה נקרא כלל **אכילה**. אכן לפי המבואר מובנים הדברים. חז"ל כאשר הם מתקנים תקנה מחודשת, הם יכולים לתקן גם באופן כזה שאפילו פחות מכזית, שבדרך כלל לא נחשב אכילה, מכל מקום כאן, כדי לקיים תקנת חז"ל "זכר למקדש", סגי גם בכריכה כזו, כי התקנה היא תקנה מחודשת, ואינה כפי פרטי וגדרי הדין של ההלכה בצורתה כשבית המקדש היה קיים.

וכן מוטעם ומבואר לפי יסוד הדברים ענין נוסף, בכל מצוות אכילת המצה בליל הסדר, צריך לאכול בהסיבה, ובלא הסיבה לא יוצאים אפילו בדיעבד, ואילו לגבי הכזית של אכילת כריכה זו שהיא "זכר למקדש" הביא בשו"ע הרב (סימן תעה סע' כ) ב' דעות האם צריך הסיבה או לא, ולכאורה צריך ביאור מאי שנא כזית זה משאר מצוות המצה בליל הסדר.

אכן לפי המבואר, מובן גם ענין זה, דכיון שה"זכר למקדש" הוא תקנה מחודשת של חז"ל, הרי הם יכולים לתקן את תקנתם בכל אופן וצורה שהם מוצאים לנכון, ולכן הם יכלו גם לתקן כאן, שאין צריך הסיבה בכזית זה.

ג.

בעצם דברי הגרי"ז, לכאורה ישנה סתירה בדברים המובאים בשמו.

בסיום הדברים המובאים בשמו בהגדה לבית בריסק, מבואר שהגרי"ז מפרש את דברי התוס' במגילה שמחלקים בין ספירת העומר לבין תקיעת שופר ומגילה לגבי הענין של אמירת "יהי רצון", על פי דרכו, ש"דוקא בספירת העומר בזה"ז דהיא תקנה מחודשת, שאינה אלא זכר למקדש לכן אומר אח"כ יהי רצון שיכנה ביהמ"ק ונקיים המצוה כפי שהיתה אז, משא"כ שופר ולולב, דהוי קיום אותה מצוה עצמה שהיא מדרבנן, לכן אין אומרים בהם יהי רצון".

ברם בספר חידושי הגרי"ז (סטנסיל) על מסכת מנחות (דף סו, א) מובא יסוד דבריו בגדר תקנת חז"ל "זכר למקדש" בספירת העומר, וממשיך שם בלשון זה: "וכמו כן מצינו לענין נטילת לולב במדינה כל שבעה זכר למקדש, דהתם ג"כ אין הכוונה דחכמים תיקנו דמצות לולב שהיתה נוהגת במקדש דתהא נוהגת במדינה כל שבעה זכר למקדש, דהלא חזינן דדברים הפוסלים במקדש, כשרים במדינה, ואם נימא דתקנו דאותה המצוה של תורה, דתהא נוהגת מדבריהם במדינה, היה צריך להיות בה כל הדינים והפסולים של מקדש, אלא ע"כ דהוי מצוה מיוחדת שתיקנו חכמים זכר למקדש, ובמצוה זו אין כל הדינים הפוסלים במקדש".

ומפורש בדברי הגרי"ז המובאים כאן, שאותה הסברא שיש בתקנת חז"ל "זכר למקדש" בספירת העומר, יש

גם בתקנת חז"ל בלולב כל שבעה "זכר למקדש". וזהו להדיא לא כפי שמובא בשם הגרי"ז בהגדה לבית בריסק, שביאר בדברי התוס' במגילה המחלקים בין לולב כל שבעה לספירת העומר על פי יסודו הנ"ל, והדברים צריכים בירור.

ד.

ונראה לבאר על פי יסוד חידושו של הגרי"ז עניינים נוספים.

כתב הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה פרק ח הלכה ו) לגבי אכילת מצה ומרור בזמן שהיה ביהמ"ק קיים: "ואחר כך כורך מצה ומרור כאחת, ומטבל בחרוסת ומברך וכו'. ואם אכל מצה בפני עצמה ומרור בפני עצמו, מברך על זה בפני עצמו ועל זה בפני עצמו". ומבואר שבזמן שבהמ"ק היה קיים היה אפשר לקיים המצוה בשני אופנים: או בכריכה, או באכילת כל אחד בפני עצמו. ולהלן (שם הלכה ח) כתב הרמב"ם: "בזמן הזה שאין שם קרבן אחר וכו' וחוזר וכורך מצה ומרור ומטבל בחרוסת, ואוכל בלא ברכה זכר למקדש", עכ"ל. הרי שבזמן הזה שעושים זכר למקדש, מבואר ברמב"ם שיש רק אופן אחד בלבד לאוכלם יחד ע"י כריכה. והדברים מופלאים, שכן אם בזמן המקדש היתה האפשרות לאוכלם כל אחד בפני עצמו, בודאי היום שעושים זכר למקדש, היה צריך להיות הדין שאפשר יהיה לאוכלן כל אחד בפני עצמו, ואיך יתכן לעשות בזמן הזה זכר למקדש, לא כפי האופן

שהיה נהוג בזמן המקדש, ועמד על תמיהה זו הגרי"ד סולוביצ'יק ונשאר בצ"ע (מובא בספר שיח הגרי"ד על הגדה של פסח, עמוד עז).

אכן לפי יסודו של הגרי"ז שתקנת חז"ל "זכר למקדש" היא תקנה מחודשת בפרטים ודינים מחודשים, שפיר מבואר הדבר היטב, שכן חז"ל יכלו ודאי לתקן כאן תקנה מיוחדת, שיעשו את הענין של ה"זכר למקדש", באופן השונה מצורת קיום המצוה בזמן הבית. ולכן למרות שבזמן המקדש היתה האפשרות לאוכלם כל אחד בפני עצמו, כשעושים זכר למקדש, אין זה מחייב שצריך לאוכלן כל אחד בפני עצמו.

עוד מבואר לפי יסוד ביאורו של הגרי"ז מה שכתב הר"ן (מסכת פסחים, כז א מדפי הרי"ף ד"ה והיכא) וז"ל: "ואפשר שכשאמר הרב ז"ל [הרי"ף] כריך מצה ומרור, מההיא דלא מינטרא קאמר, דכיון דכריכה אינה אלא משום זכר למקדש בעלמא מסתייה דעביד לה אפילו ממצה דלא מינטרא", עכ"ל. כלומר, לדעת הר"ן אפשר לקיים מצות כורך גם במצה שאינה שמורה, כיון שהכריכה אינה "אלא משום זכר למקדש בעלמא". וכן הביא בהגהות שלטי הגבורים (שם אות ג) מדברי הטור. אולם במשנה ברורה (או"ח סימן תפב ס"ק ג) כתב שאינו יוצא מצות כריכה במצה שאינה שמורה, וז"ל: "והמחבר השמיט דין דכריכה, ומשמע דס"ל דלא מצרכינן ליה [למי שאין לו מצה שמורה] כריכה, משום דאין לו מצה שמורה רק כזית, ובמצה

ה.

עוד מבואר לפי יסודו של הגר"ז הנ"ל מחלוקת הראשונים האם צריך לטבול כריכה זו של המצה והמרור. הר"ן (פסחים, כה א בדפי הרי"ף ד"ה ומסתברא) כתב: "ומסתברא דבעי טיבול בכריכה זו, דהא למ"ד חרוסת מצוה, הלל ודאי בזמן הבית מטביל היה בחרוסת, ואנן בעינן למעבד זכר למקדש", עכ"ל. ובשו"ע הרב (סימן תעה סע' יט) הביא שתי דעות בדברי הראשונים האם בעי טיבול או לא. ולכאורה צדקו דברי הר"ן, שהרי כיון שאנו עושים זכר למקדש, והלל הרי טביל בחרוסת, אם כן גם כיום צריכים לעשות כן.

אכן לפי המבואר, מוטעם ומובן הצד הסובר שאין צורך בטיבול בזמן הזה, שכן כאשר חכמים תיקנו "זכר למקדש", לפי דברי הגר"ז אפשר לומר שתיקנו תקנה מחודשת עם דינים מחודשים, שלא כפי התנאים והדינים שהיו בזמן שביהמ"ק היה קיים. ומעתה היא גופא, שתי דעות אלו אם צריך לטבול את הכריכה תלוי בנידון האם כאשר חכמים תיקנו "זכר למקדש", תיקנו תקנה מחודשת שלא כדינים שנוהגים בכל ענייני ודיני המצה והסדר, או שתקנתם היתה בדיוק כפי הדינים והתנאים שהיו.

ויש להוסיף ולבאר עוד ענין לפי יסוד חידושו של הגר"ז. דהנה לכאורה יש לשאול, מדוע את האפיקומן שאנו אוכלים בסיום הסדר זכר לזרוע ולקרבת פסח שהיו אוכלים בזמן שביהמ"ק היה

שאינה שמורה, לא חשיב כריכה, שהרי אינה מצה כלל, עכ"ל. אך להלכה הביא בשער הציון (ס"ק ג) "ומ"מ כמה אחרונים כתבו, דיקיים ג"כ כריכה עכ"פ במצה שאינה שמורה תיכף אחר אכילתו מרור, וצ"ע לדינא".

ולפי המבואר, נראה לומר שנידון זה האם אפשר לקיים מצות כריכה במצה שאינה שמורה, תלוי ביסוד ההגדרה שביאר הגר"ז, שיש תקנות של חז"ל "זכר למקדש" שהם תקנות מחודשות בצורה שונה מאופן הקיום בזמן שבית המקדש היה קיים. ודעת הסוברים שאפשר לקיים בזמן הזה מצות כורך גם במצה שאינה שמורה, כיון שהכריכה אינה "אלא משום זכר למקדש בעלמא", מוטעמת ומבוארת היטב לפי דברי הגר"ז שכאשר חכמים תיקנו כורך "זכר למקדש", תיקנו תקנה מחודשת שלא כדינים שנוהגים בכל ענייני ודיני המצה והסדר. אולם אם נאמר שהתקנה "זכר למקדש" מחייבת שהמצוה תהיה בדיוק באותו אופן שבו היו מקיימים אותה בזמן הבית, אם כן, גם כאן, מכיון שבזמן בית המקדש הכריכה היתה רק במצה שמורה גם היום צריך לקיים את המצוה רק במצה שמורה [ובדברי המשנה ברורה שכתב "ובמצה שאינה שמורה, לא חשיב כריכה, שהרי אינה מצה כלל", אינו ברור, אם כוונתו כמו שביארנו, או שרוצה לומר סברא אחרת, שכאן מכיון שמצה שאינה שמורה "אינה מצה כלל", לא ניתן לקיים בה כלל מצות כריכה].

קיים, אנו מקיימים באכילת כזית מצה, לכאורה יותר מתאים היה לאכול כזית בשר, זכר לפסח.

ברם לפי יסוד דבריו של הגרי"ז יתכן לומר, שכיון שחכמים תיקנו לאכול אפיקומן זכר למקדש, שוב אין חייב להיות שהתקנה היא לאכול בדיוק כמו שאכלו, והם יכולים לתקן כפי שנראה להם, ולכן תיקנו אכילת מצה, אפילו שהיו צריכים לכאורה לתקן אכילת בשר, וכמש"כ.

[ובשו"ע הרב (סימן תעז ס' ג) כתב: "ועכשיו שאין לנו פסח, צריך כל אחד לאכול כזית (מצה) זכר לפסח", עכ"ל. והתיבה "מצה", מלבד שהיא בסוגריים, נדפסה בשו"ע הרב באותיות קטנות, ואיני יודע פשר הדברים. ויתכן שזהו מה שהיה קשה לשו"ע הרב שהיה צריך לאכול באמת בשר זכר לקרבן פסח ולא מצה ולכן לא כתב מצה, אלא כתב סתם: "צריך כל אחד לאכול כזית זכר לפסח", וכוונתו היתה אולי כזית בשר, ואחר כך הוסיפו על לשונו את התיבה "מצה", בסוגריים ובאותיות קטנות, וצ"ע.]

ו.

והנה כפי שנתבאר לעיל על פי דרכו של הגרי"ז, אמירת "זכר למקדש כהלל" אינה חשובה הפסק, כיון שהתקנה המחודשת של חז"ל "זכר למקדש" היתה באופן שכזה שיאמר בפיו את המילים "זכר למקדש כהלל". ונראה לבאר בדרך זו שני

עניינים נוספים שלכאורה יש לדון בהם משום הפסק.

בשו"ע או"ח (סימן תקפג ס' א) מביא הרמ"א: "ויש נוהגין לאכול תפוח מתוק מדבש ואומרים שתחדש עלינו שנה מתוקה". ונחלקו הפוסקים מתי אומר את ה"יהי רצון שתחדש עלינו שנה מתוקה". המג"א (שם ס"ק ב) כתב: "משמע שאוכל תחילה ואח"כ אומר שלא להפסיק וכמ"ש סי' קס"ז ס"ו [י"אכל מיד ולא ישיח בין ברכה לאכילה]". ובמעגלי צדק כתב שאומר תחילה ואחר כך אוכל, וצריך לומר דסבירא ליה דלא חשיב הפסק וכו', ומכל מקום נ"ל דלכתחילה יש לאכול קודם האמירה דאין זה צורך כל כך".

ומעתה גם בענין זה אולי נוכל לבאר, שכאשר חז"ל מתקנים דבר, הם יכולים לתקן שמה שהם קבעו לומר לא יחשב הפסק, על דרך המבואר שאמירת "זכר למקדש כהלל" אינה נחשבת הפסק, וכך גם סובר המעגלי צדק לגבי אמירת יהי רצון בראש השנה, שמותר לאומרו לאחר הברכה ולפני האכילה ואין זה הפסק, כי כך היתה צורת התקנה לומר את ה"יהי רצון". אולם המג"א סובר שהכרעת השו"ע שאי אפשר להפסיק בין ברכה ואכילה במקומה עומדת, ולכן גם את היהי רצון תיקנו לומר לאחר האכילה.

ב. בטור יו"ד (סימן רסה) איתא: "ומנהג ליתן יין בפי התינוק אחר ברכת היין ואחר כורת הברית ולומר קיים את הילד הזה וכו'. ובקשת רחמים לא הוי הפסקה

בין ברכה לשתייה. ויש אומרים כיון שנתן יין בפי התינוק לאו הפסקה היא, ויש סידורים שכתוב בהם בא"י כורת הברית ושותהו". ובטור או"ח (סימן קפט) כתב: "כתב אחי הר' יחיאל ז"ל, נהגו להאריך בברכת הטוב והמטיב הרחמן בכמה גוונים, ולא ידעתי מאין בזה להרבות בבקשה בין ברהמ"ז לברכת בפה"ג וכו'. ונ"ל שאין בזה משום הפסקה, וגדולה מזה מצאנו בברכת המילה, שמתפללים על הילד באמצע הברכה אחר שברך בפה"ג ומפסיק בין ברכה לשתייה, עכ"ל הטור. ומבואר בדבריו שהכריע להלכה שבקשת רחמים לא נחשבת הפסק [נראה במכתבי תורה מכ"ק אדמו"ר מגור (סימן מט) שמביא מדברי הטור באו"ח הנ"ל שמבואר שלא נחשב הפסק, ונראה מזה שכך נהג גם להלכה].

ומעתה גם בענין זה יש לבאר את דברי הטור על דרך המבואר לעיל בדעת המעגלי צדק, שלאחר שחז"ל תיקנו תקנה, שוב אין זה נחשב הפסק מכיון שיש כוח בידי חז"ל לתקן באופן כזה, ולכן סובר הטור ש"בקשת הרחמים" בברית מילה כשאומר "קיים את הילד הזה" לא הוי הפסקה בין ברכה לשתייה.

והנה כתבו התוספות בפסחים (קד, ב ד"ה כל הברכות) "ותפלת הדרך

שחותם ואינו פותח בברוך וי"ל לפי שאינן ברכות אלא שבח ותפלה בעלמא". אולם לפי שיטות הראשונים (רבנו יונה ריש ברכות המובא בב"י או"ח סימן קי) שפוסקים שתפילת הדרך היא ברכה, כתב המג"א (או"ח סימן קי ס"ק יג) שיש להסמיך תפילת הדרך לברכת "בורא נפשות רבות", כדי שתפילת הדרך תהיה ברכה הסמוכה לחברתה שאין צריך שתפתח ב"ברוך". ובספר דבר שמואל (פסחים, שם) כתב: "ומכל מקום נראה להלכה שאין להסמיכה לברכת הפירות או לשאר ברכות הנהנין או לברכת המצוות, דכיון שיצטרך לטעום מיד אחר הברכה או לקיים המצוה, אם כן הוי הפסק ושוב אינה סמוכה".

ולפי האמור בדברינו יתכן לומר שהיות וחז"ל תיקנו לומר את תפילת הדרך ולפתוח בה ב"יהי רצון", ולכן יש צורך להסמיך את תפילת הדרך לברכה, אפשר שחז"ל בתקנתם קבעו שאכילה אינה נחשבת הפסק. ואולי יתכן יותר מזה, שאפילו אם יברך ברכת נהנין ואחר כך יאמר תפילת הדרך עוד לפני שאכל, אין זה נחשב להפסק, כי בתקנת חז"ל מונח שיש צורך בסמיכות תפילת הדרך לברכה, ואם כן אין תפילת הדרך חשובה הפסק, וזהו חידוש גדול וצ"ע לדינא.

סימן כ

הפסק בברכות

קסז סע' ו) שאם שמעו המסובים ברכת המוציא מבעל הבית ולאחר שבעל הבית בצע ואכל מהפת, שח אחד המסובים לפני שאכל, אין השיחה נחשבת הפסק, מכיון שכבר יצאו כולם באכילת הבוצע [ואין צריכים כולם לאכול מפרוסת הבוצע, ורק עושין כן לחבוב מצוה, וזו שיטת הרוקח שהביאו הב"י]. ואם כן רואים מכך שהשומעים בטלים לבעל הבית שהוציא אותם ידי חובתם, ואם כבר בצע ואכל אין שיחה נחשבת הפסק, ואם כן הוא הדין בנידון דידן בטלים השומעים למקדש וממילא אין עניית האמן על ידי הנשים שכבר יצאו ידי חובת ברכת שהחיינו נחשבת הפסק.

והראיה השניה שמביא האגרות משה היא מתקנת חכמים לברך "לישב בסוכה" בשעת הקידוש. והרי בשעת הקידוש מוציא ידי חובה את אשתו שאינה מחוייבת בסוכה מכיון שהיא מצות עשה שהזמן גרמא, ולפי שיטות הראשונים שנשים אינן מברכות על מצות עשה שהזמן גרמא, אם כן "היה נמצא שלא היתה האשה ובנותיו יכולות לשתות אם היו עונות אמן, או שהיו צריכין לאסור אותן מלענות אמן, והיה להם להזכיר זה". ומסיים: "אלא ודאי צריך לומר, דעניית אמן אחר הברכות

א.

נתחבטו גדולי הפוסקים בדורינו בשאלה האם לפי מנהגנו שהנשים מברכות שהחיינו בשעת הדלקת נרות יו"ט, יכולה האשה לענות אמן על ברכת שהחיינו שאומר בעלה לאחר מכן בעת הקידוש בליל יו"ט, שכן כיון שכבר בירכה שהחיינו בשעת הדלקת הנרות, עניית אמן על ברכת שהחיינו של בעלה בשעת הקידוש הוא הפסק עבורה בין ברכת היין שהיא שומעת לשתיית היין שלה.

בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ד סימן קא) השיב, שאף שלכאורה היה באמת עדיף שיצאו הנשים ידי חובת ברכת הזמן בקידוש על הכוס, אולם מכיון שכבר נוהגים מאות בשנים שנשים מברכות שהחיינו בזמן הדלקת הנרות, יש ליישב המנהג ולומר שעניית האמן איננה נחשבת הפסק: "דכיון דאצל המקדש היא ברכה הצריכה ואינו הפסק לדידה, אין זה הפסק גם לגבי השומעין היוצאין ממנו, דהם בטלין לדינו לענין שמיעת הברכות ואמירת אמן, ומה שאצלו אינו הפסק גם לדידהו אינו הפסק".

והביא שתי ראיות ליסוד זה: האחת, ממה שכתב הרמ"א (או"ח סימן

שהמקדש צריך לברכם, אינו הפסק, אף ששיחה וגם אמן על ברכות אחרות הוא הפסק.

אולם בניגוד לדעתו של האגרות משה הנ"ל שיכולה וחייבת האשה לענות אמן על ברכת הזמן של בעלה בעת הקידוש הגם שכבר אמרה קודם ברכת שהחיינו בעת הדלקת נרות יו"ט, כתב בספר יחווה דעת (סימן לד) וז"ל: "ולכאורה יש לדון שאם קדמו הנשים וברכו שהחיינו בעת הדלקת הנרות בערב יום טוב, יש להזהיר אותן שעכ"פ לא יענו אמן אחר ברכת שהחיינו ששומעות בקידוש מפי בעליהן, משום הפסק בתיבת אמן בין ברכת בורא פרי הגפן של הקידוש לטעימה מכוס הקידוש, הואיל וכבר יצאו ידי חובה של ברכת שהחיינו בעת הדלקת הנרות". ומבואר, שלדעתו אין לאשה לענות אמן על ברכת הקידוש של בעלה, משום שיש בכך הפסק.

ב.

גם בספר שבט הלוי (ח"ג או"ח סימן סט) נשאל האם יכולה האשה לענות אמן על ברכת הזמן של בעלה בעת הקידוש, ובדבריו הוא קובע חילוק נפלא: "ובעניותי נראה דבליל פסח לא הוי הפסק, וכן בליל סוכות יראה דלא הוי הפסק, ובליל שבועות הוי הפסק, ואז באמת לא תענה אמן זה. וטעמא דילי, דבליל פסח, שהחיינו בא על כמה דברים, על היו"ט, על מצות מצה ומרור, על מצות סיפור

יציי"מ ומצות הלילה, והאשה בשעה שמדלקת, לא מכוונת או לא תכוון רק על מצוות הדלקת נרות שבאה מחמת יו"ט, ועדיין יש לה הזכות על שהחיינו של שאר מצוות הלילה. ונהי דלברך פעמיים ממש אין מקום לפי מנהג שלנו, אבל אם היא מכוונת לצאת בשהחיינו של הבעל לידי שהחיינו של מצה ומרור וכו' אין עוול בדבר, וא"כ אין האמן עכ"פ הפסק.

וכיו"ב י"ל גם בליל סוכה, דהשהחיינו בא על יו"ט ועל מצות סוכה, והיא מכוונת בהדלקת נרות לצאת רק לידי יו"ט, יש לה הזכות עדיין על שהחיינו של סוכה, ונהי דבידים אין לברך פעמיים, מ"מ שמיעת אמן עכ"פ לא הוי הפסק. ואע"פ שהמדובר כאן מאמן על שהחיינו של מצות סוכה, והם פטורות מטעם זמן גרמא, מ"מ כבר נהגו לברך בין ברכת המצות, בין שהחיינו בשאר מצות עשה שהזמ"ג כמו שופר ולולב וכו'. א"כ יש לה שייכות עם שהחיינו דמצות סוכה, ועכ"פ האמן שלה לא הפסק. ומסיים בשבט הלוי: "איברא בליל שבועות, דליכא רק שהחיינו דיו"ט, והיא כבר יצאה כן, הדין נותן דלא תענה משום הפסק".

והנה לפי דבריו נוכל לדחות את ראייתו של האגרות משה מברכת שהחיינו בליל סוכות ממה שהאשה אומרת אמן על ברכת הבעל אפילו שאין היא חייבת בסוכות בגלל שהוי מ"ע שהזמן גרמא, ומזה הוכיח האג"מ לנידון דידן שיכולה האשה לומר אמן על ברכת שהחיינו בכל ליל יו"ט

שאומר הבעל בעת הקידוש, יועיל לאשה לגבי מצות השמחה, והברכה שברכה בעצמה היתה על עצם היו"ט, כדרכו של השבט הלוי.

ג.

גם הגרצ"פ פרנק בספרו הר צבי (או"ח ח"א סימן קנד) דן בענין זה, וכתב שאפילו אם האשה לא תענה אמן על ברכת הזמן של בעלה, עצם שמיעת הברכה צריכה לכאורה להחשב לה כהפסק. והוכיח כן מדברי התוס' (ברכות כא, ב ד"ה עד) שכתבו "ור"ת ור"י היו אומרים דאדרבה אי שומע כעונה הוי הפסקה אם שותק" [באמצע התפילה כששומע את החזן אומר קדיש וקדושה וכיו"ב]. ויוצא לפי דבריהם שאפילו אם האשה לא תענה אמן מ"מ כיון ששמעה את ברכת הזמן של בעלה בין ברכת היין לשתיתו, נחשב הדבר הפסק.

אכן כבר חילק שם הגרצ"פ בעצמו, די ש לומר שרק אם השומע צריך לצאת ידי חובתו במה ששומע מהש"ץ, אז עצם השמיעה נחשבת כהפסק, ולכן שמיעת הקדושה באמצע שמונה עשרה נחשבת כהפסק מכיון שצריך לצאת ידי חובה ולשמוע אותה, אולם באופן שאין האשה צריכה לצאת ידי חובה, כגון בנידון דידן שכבר בירכה את ברכת הזמן, אין השמיעה לכשעצמה נחשבת כהפסק, ויכולה לשמוע בלא עניית אמן.

וכתב שם עוד: "וכעין זה הערתי בעובדא דהוה בגדול אחד שהיה קשה לו

לאחר שכבר אמרה שהחיינו בעת הדלקת הנרות. שהרי לפי סברת השבט הלוי, אין ראייה מליל סוכות על יו"ט אחר, כיון שבסוכות ברכת השהחיינו היא גם על היו"ט וגם על מצות סוכה, ולכן אפילו שכבר אמרה האשה שהחיינו בעת הדלקת הנרות, היא יכולה לענות אמן על השהחיינו של הבעל, כיוון שיש שני עניינים נפרדים לומר עליהם שהחיינו, על החג [עליו כבר בירכה], ועל הסוכה שעדיין לא בירכה, ואף על פי שאשה פטורה מסוכה שהיא מ"ע שהזמן גרמא, מכל מקום תוכל לברך, ולכן גם תוכל לענות אמן על השהחיינו שמברך בעלה ולכווין על ענין זה. אבל בליל יו"ט כמו ליל שבועות שאין חיובים אחרים מלבד עצם היום טוב, ועל כך כבר בירכה שהחיינו, עדיין עומדת הבעיה האם האשה יכולה לומר אמן או שזהו הפסק, והראיה מליל סוכות שהביא האגרות משה נדחית.

ובעצם דברי שבט הלוי יש להסתפק מה הדין בשמיני עצרת, האם בקידוש בליל שמיני עצרת, יהיה הדין כמו בליל שבועות, שאין ראוי שתאמר האשה אמן על ברכת הזמן של הבעל בעת הקידוש, שהרי בשמיני עצרת אין כל מצוה מיוחדת, והשהחיינו קאי רק על היו"ט והיא כבר בירכה שהחיינו בשעת הדלקת הנרות, ואם כן לכאורה אין לה לענות אמן על ברכת השהחיינו של בעלה מחשש הפסק. אולם מאידך יש לומר שמכיוון שיש ביום זה מצוה מיוחדת של שמחה כמבואר בגמרא (סוכה מח, א) "והיית אך שמח, לרבות ליל שמיני לשמחה", יתכן שהשהחיינו

לשתות רוב כוס היין של הבדלה, והיה מזמין איש אחד לשתות היין, ולפעמים היה האיש ההוא בא אצלו אחרי שיצא כבר יד"ח בהבדלה על הכוס, והורה לו אותו הגדול שלא יענה אמן רק על ברכת פרי הגפן ולא על שאר הברכות שכבר יצא בהם, שהאמן על שאר הברכות הוא הפסק בין ברכת בורא פרי הגפן לשתיה. והערתו כנ"ל דיש לעיין אם השמיעה עצמה לא היא הפסק.

ומביא שם הגרצ"פ שלפי יסוד דבריו שאם השומע צריך לצאת ידי חובתו במה ששומע אז עצם השמיעה נחשבת כהפסק "אמר הגאון רא"ז מלצר זצ"ל לתת טעם גם מבחינת הלכה על זה שנהגו הנשים שלא לטעום מהיין של כוס ההבדלה, משום דאנו חוששים דשמא הלכה כשיטת האומרים דנשים פטורות מהבדלה, ולשיטה זו האמן שהיא עושה על ברכת האור וההבדלה, הוא הפסק בין בורא פרי הגפן שיוצאת מפי הבעל לשתיה."

וכתב הגרצ"פ על דברי הגרא"ז: "ויש לעיין קצת בזה, דהרי סוף כל סוף היא חייבת להבדיל מספק, וגם חיוב מספק הוא חיוב ותו לא הוא הפסק", עכ"ל. אמנם יש להעיר על דברים אלו, שכל זה מועיל רק ביחס לברכת ההבדלה שיש ספק אם נשים מחויבות בהבדלה, אולם בברכת הנר ודאי אינן חייבות כמו שהעלה להלכה בביאור הלכה (או"ח סוף סימן רצו, ד"ה לא יבדילו לעצמן) בגלל שזו מצות עשה שהזמן גרמא, ואם כן האמן של ברכת הנר

הוא הפסק בין שאר ברכות ההבדלה, וצ"ע מדוע עונות הנשים אמן על ברכת הנר ואין זה נחשב הפסק עבורן, גם לפי מש"כ הגרצ"פ.

ד.

עוד נראה לדון בראיה שהביא באגרות משה הנ"ל מברכת לישב בסוכה.

דהנה בשו"ע או"ח (סימן תקפג סע' א) כתב הרמ"א: "ויש נוהגין לאכול תפוח מתוק בדבש ואומרים תתחדש עלינו שנה מתוקה (אבודרהם) וכן נוהגין". וכתב המג"א (ס"ק ב) וז"ל: "משמע שאוכל תחילה ואח"כ אומר, שלא להפסיק וכמ"ש סי' קס"ז ס"ז. ובמעגלי צדק כתב שאומר תחילה ואחר כך אוכל, וצ"ל דס"ל דלא חשיב הפסק. וכיוצא בזה כתב הב"ח בסי' תר"ה בשם התשב"ץ לומר זה חליפתי וכו' בין ברכה לשחיטה. דזה מיקרי צורך שחיטה, וכן בסוכה מברכין בין ברכה להמוציא" [בלבושי שרד תיקן: בין אכילה להמוציא]. ומסיים המג"א: "ומ"מ נ"ל דלכתחילה יש לאכול קודם האמירה דאין זה צורך כל כך".

[אגב, מנהג חב"ד הוא שאומרים את היהי רצון אחר הברכה וקודם האכילה, וכ"ק אדמו"ר מהרמ"מ נשאל על טעם מנהג זה, וכתב שראה את חותנו נוהג כן וכן נהגו שאר אדמו"רי חב"ד, וביאר בזה: "ומה שנלפענ"ד בזה אשר גם להמג"א רק לכתחילה יאכל ואח"כ יאמר, אבל כדיעבד לא חשיב הפסק, והנה במג"א על

הברכה", ואילו לפי תוס' הטעם בגלל שזה "שייכא לסעודה".

מעשה לפי ביאור התוס' שכל דבר ששייך לסעודה אינו נחשב הפסק, יש לומר שפסק השו"ע "ואומר זכר למקדש כהלל", היינו כשיטת התוס' שכל דבר ששייך לסעודה אינו נחשב הפסק, ולכן מכיון שאמירת "זכר למקדש כהלל" שייכת לסעודת ליל הסדר בעת שאוכלים כזית כורך, שפיר כתב המחבר שאמירה זו לא נחשבת הפסק בין הברכה לכריכה.

והנה האגרות משה הוכיח ממה שנשים אומרות אמן על ברכת לישב בסוכה של הבעל הגם שאינן חייבות בסוכה ואין זה הפסק, שבכל מקום שהמברך מחוייב בברכה, מכיון שהוא חייב אין זה נחשב הפסק גם לגבי השומע. אמנם לפי שיטת התוס' שבכל דבר שהוא ענין השייך לסעודה אינו הפסק, יתכן לדחות ראיה זו שכן יש לומר מכיון שברכת לישב בסוכה היא כעת צורך הסעודה, אין זה נחשב הפסק לאשה.

והאגרות משה שהביא את הראיה, יש לומר שנקט כשיטת רש"י הנ"ל ש"טול ברוך" לא הוא הפסק כיון שהוא צורך הברכה, ולפי זה ודאי שברכת לישב בסוכה אינה צורך הברכה עבור האשה, והיה זה צריך להיות הפסק בעצם, אך כיוון שהוא צורך הברכה עבור הבעל שמברך, זה גורם שאין זה נחשב הפסק עבור האשה השומעת מהבעל, וכפי שייסד מכך האגרות משה שכאשר למברך אין זה הפסק שוב

אתר הביא אשר במעגלי צדק כתב שאומר תחילה ואחר כך אוכל, וכן הובא בשדי חמד (אסיפת דינים מערכת ר"ה סימן ב ס"ק ד) שכ"כ בחמדת ימים. ואף שאדמו"ר הזקן בשו"ע שלו פסק כדעת המג"א החולק על המ"צ, הרי בכ"מ חזר בו ממה שפסק בשו"ע, וכמו שנראה בסידורו, ובנדו"ד מוכח כך ממנהג בית רבי"ל.

ועוד כתב בשו"ע או"ח (סימן תעה סע' א): "ואומר זכר למקדש כהלל". והקשה בביאור הלכה שם: "הלא אמירה זו הוי הפסק בין ברכה לכריכה, והמחבר בעצמו מסיים שאין להסיח כדי שתעלה ברכת אכילת מצה ואכילת מרור לאכילת הכריכה. ודוחק לומר דגם אמירה זו הוי מענין הסעודה כמו טול ברוך". ומסיים הביאור הלכה: "ואולי לאו דוקא כתב המחבר ואומר ואוכלן וכו' אלא שצריך מתחילה לאכול ואח"כ יאמר הגדה זו וכו' וצ"ע".

והנראה בביאור הדברים, על פי סוגיית הגמרא (ברכות מ, א) "אמר רב טול ברוך טול ברוך אין צריך לברך". ופרש"י: "הך שיחה צורך הברכה היא ולא מפסקא". ובתוס' (ד"ה הבא) כתבו: "וכן הלכה, אם סח בין ברכת המוציא לאכילה ובין ברכת קידוש לשתייה, צריך לחזור ולברך, אי לאו מילתא דשייכא לסעודה כגון טול ברוך". ומתבארים בזה שני טעמים שונים ברש"י ותוס'. לפי רש"י אין "טול ברוך" נחשב הפסק מכיון שהוא "צורך

אין זה הפסק גם עבור השומע אפילו שהוא לא צריך לשמוע ברכה זו.

ה.

ידועה המחלוקת בין הרמב"ם והרא"ש מהו גדר ברכת אירוסין, האם היא ברכת המצוות, כדברי הרמב"ם (הלכות אישות פרק ג הלכה כג), או ברכת השבח, כדברי התוס' (פסחים ז, א ד"ה בלבער) והרא"ש (כתובות פרק א סימן יב). והקשה הגר"ש קוטלר, שלפי דברי זקנו הגרא"ז מלצר [שהביא בהר צבי הנ"ל] שהטעם שאין נשים שותות מההבדלה בגלל שהאמן שעונות כאשר אינן מחויבות חשיב הפסק בין הברכה לשתייה, בשלמא לפי שיטת הרא"ש ניחא כיצד הכלה יכולה לענות אמן על הברכה, מכיון שחיוב השבח הוא גם על החתן וגם על הכלה. אולם לפי הרמב"ם שברכת אירוסין היא ברכת המצוה המוטלת על החתן לאומרה, אלא שכדי שלא לבייש את מי שאינו יודע נהגו שהרב מברך בעד כל החתנים מכח הדין ש"יצא מוציא", אם כן יוצא שכלפי הכלה עניית האמן על הברכה צריכה להחשב הפסק, וכיצד הכלה יכולה לענות אמן. וטען הגר"ש קוטלר, שממנהג העולם שנותנים לכלה לשותות מכוס של אירוסין לכאורה רואים שלא כדברי זקנו.

ולכאורה אפשר להביא ראיה לסברת הגר"ש קוטלר, מדברי הנודע ביהודה (מהדו"ת אבן העזר סימן א) אם

הרב מסדר קידושין יכול לברך בנישואי חרש, שלא שייך לומר שמוציא את החתן בברכתו מדין שומע כעונה שהרי איננו שומע, וכתב הנוב"י בתוך דבריו: "ואם היה מקום לומר שגם הכלה שייכא בברכת האירוסין ומוציא המסדר את הכלה" וכו', הרי מפורש בדבריו שאמנם ברכת האירוסין לא שייכת לכלה.

ולכאורה לפי דברי הפוסקים שהבאנו עדיין קשה קושיה זו. לפי האגרות משה שבכל מקום שהמברך מחויב בברכה, מכיון שהוא חייב אין זה נחשב הפסק גם לגבי השומע, כל זה כאשר היא שומעת את הברכה ממי שמוציא אותה, כגון בקידוש ששומעת מבעלה שמוציא אותה, אז שייך לומר שמכיון שהמברך מחויב בברכה ולגביו אין זה הפסק גם לגבי השומע אין זה הפסק. אולם בברכת אירוסין, הרב המברך את הברכה אינו מוציא אותה אלא את הבעל, ואם כן עניית האמן על ידה צריכה להיחשב הפסק.

גם תירוצו של השבט הלוי, שיכולה לענות אמן על השהחיינו כאשר יש שתי עניינים נפרדים לומר עליהם שהחיינו, ואז אומרים שעל ענין אחד, על עצם החג כבר בירכה, ועל הענין השני, כגון ישיבת סוכה או מצות מצה ומרור וסיפור יצי"מ בפסח, יכולה לכוין בעניית האמן - פשוט שאין בכך תירוץ על השאלה בברכת אירוסין ואין שום סיבה שהכלה תענה אמן על ברכת האירוסין כי הברכה נתקנה רק לחתן. וכמובן שלפי פסק היחווה דעת שאין לנשים

שברכו שהחיינו בעת הדלקת הנרות בערב יום טוב לענות אמן אחר ברכת שהחיינו ששומעות בשעת הקידוש, כך גם צריך להיות הדין בברכת אירוסין, ולא תענה האשה אמן על ברכת האירוסין.

אולם נראה ליישב את המנהג שנוהגים גם האשכנזים וגם הספרדים שהכלה עונה אמן על ברכת האירוסין, על פי דברי הר"ן פ"ב דקידושין (טז, ב בדפי הרי"ף) שהוכיח מדברי הגמרא שגם באשה נאמר "מצוה בה יותר מבשלוחה", כיון שיש גם לאשה מצות פרו ורבו "מפני שהיא מסייעת יש חלק במצות פרו ורבו כיון שאי אפשר לקיים את המצוה בלי האשה". ואם כן יש לומר שגם במצות הקידושין (אשר לדעת הרמב"ם בספר המצות מצות פרו ורבו ומצות קידושין הן שתי מצוות נפרדות) יש לאשה חלק שהרי כמובן אי אפשר לקיים את מצות הקידושין בלי האשה, ומעתה שפיר יכולה האשה לענות אמן על ברכת האירוסין כי המצוה היא לא רק על הבעל אלא גם עליה.

ו.

בשולי הדברים יש להעיר, דהנה במשנה בברכות (לד, א) מבואר שהש"ץ לא יענה אמן אחר הכהנים בברכת כהנים מפני הטירוף. וכתבו התוס' שם: "תימא תיפוק ליה דמפסיק בתפילה אם עונה אמן". ותירצו: "וי"ל מאחר שלא אמר האי טעמא, ש"מ דעניית אמן לא חשיב ליה הפסקה מאחר שצורך תפילה הוא". ולכאורה מבואר בתוס' חידוש גדול, שעניית אמן באמצע התפילה לא נחשבת הפסקה. וזה לכאורה לא כמבואר לעיל מכל הפוסקים שעניית אמן כשאינ צריך לשמוע ולצאת בברכה זו נחשב כהפסקה.

אלא שיש לחלק בפשטות, שברכת כהנים היא חלק מהתפילה, ולכן צריך החזון שהוא ישראל לענות אמן עם שאר הקהל הישראל. וזוהי כוונת התוס' במה שכתבו "שצורך תפילה הוא", וזהו דין מיוחד הנוגע אך ורק לברכת כהנים, משא"כ באופנים דלעיל, שאינו צריך לצאת בברכה זו אז עניית אמן לכאורה יכולה להיחשב כהפסקה.

סימן כא

עשיית מלאכה על ידי ישראל עבד בן חו"ל ביום טוב שני

[גדרי יום טוב שני]

כמו כן, מציאות מיוחדת זאת שבני חו"ל נוהגים יום טוב באותו בזמן שאצל בני ארץ ישראל יום זה הוא יום חול גמור, טומנת בחובה שאלות הלכתיות רבות ומסועפות, ומהשכיחות שבהם, השאלה: האם רשאי בן חו"ל לומר לישראל שיעשה עבורו מלאכה ביום טוב שני, וכפי שיבואר להלן הדבר תלוי בהבנת גדר תקנת חז"ל של יו"ט שני.

אך ראשית כל, שאלה זו תלויה בראש ובראשונה בבירור סוגיית ההיתר למי שקיבל עליו שבת לומר למי שעדיין לא קיבל עליו שבת לעשות עבורו מלאכה, כפי שיבואר להלן.

א.

בחידושי למסכת שבת (קנא, א) למד הרשב"א מדברי הגמרא שאדם יכול לומר לחברו שמור לי פירות שבתחומך ואני אשמור לך פירות שבתחומי - "שישראל שקיבל עליו שבת קודם שחשיכה, מותר לומר לישראל חברו שלא קיבל עליו שבת לעשות לו מלאכה". והר"ן (שם דף סד, ב בדפי הרי"ף; ד"ה ומדאמרין) כתב על דברי הרשב"א: "ולי

מקור ההלכה לנהוג בחוץ לארץ בכל יום טוב שני ימים מבואר במסקנת סוגיית הגמרא בביצה (ד' ע"ב) "והשתא ידיענן בקביעא דירחא מאי טעמא עבדינן תרי יומי, משום דשלחו מתם הזהירו במנהג אבותיכם בידכם".

יו"ט שני שבחוצה לארץ מכונה "יום טוב שני של גלויות", ובהשקפה ראשונה נראה שהטעם לכינוי זה הוא משום שנוהג בחוצה לארץ, מקום גלות עם ישראל עד ביאת גואל צדק.

אך כשנדייק בדברי הרמב"ם (הלכות יום טוב פרק א הלכה כא) יש לעמוד על עומק נוסף הטמון ביסוד המונח "יו"ט שני של גלויות", וז"ל: "זה שאנו עושין בחוצה לארץ כל יום טוב מאלו שני ימים, מנהג הוא. ויום טוב שני מדברי סופרים הוא ומדברים שנתחדשו בגלות". ויש לדקדק בדבריו שיו"ט שני של גלויות אין משמעותו רק בכך שנוהג במקום גלותם של ישראל, אלא שהוא דבר שנתחדש בגלות. וכפי שידוע, שדברי הרמב"ם הם הלכה ולא רק פרשנות, ובוודאי טמונה משמעות הלכתית בהגדרה שיו"ט שני הוא "מדברים שנתחדשו בגלות", ויש לברר מהי השלכה זו.

מבוארת, שסיבת ההיתר תלויה במה שהדבר היה יכול להיות מותר למשלח עצמו.

אולם הט"ז (שם סק"ג) כתב: "ונראה לעניות דעתי שטענת הב"י אינה טענה בזה", ומה שכתב הב"י שגם לגבי קבלת שבת אם לא היה מקבל עליו שבת היה מותר לעשות מלאכה יש לדחות "דעד כאן לא מהני סברא זו שיש היתר בלאו הכי, אלא כל שיש היתר עכשיו, אבל לא מהני לומר כן למפרע, דהיה יכול להיות תחילה בענין שיהיה עכשיו היתר [כלומר, אם בתחילה לא היה מקבל שבת אז עכשיו היה מותר], דמכל מקום עכשיו אין לו היתר", אך לעומת זאת, ההיתר לומר "לכרך פלוני אני הולך למחר" היינו מפני שעכשיו בשבת יש לו היתר על ידי בורגנין.

ומה שיש להקשות על דברי הט"ז שכתב שהיתר על ידי בורגנין יש לו עכשיו בשבת, והרי לכאורה בשבת אינו יכול לבנות בורגנין. המעיין בדברי הב"ח שגם הוא תמה כהט"ז על קושית הב"י על הר"ן, וביאר בהבנת דברי הרשב"א כדרכו של הט"ז [וכמו שכתב הט"ז בסוף דבריו: "אחר כתיב זה מצאתי גם למו"ח ז"ל וכו' וכתב ג"כ קצת מהדברים שזכרתי"], ימצא שהרגיש הב"ח בתימה, היאך שייך להתיר עכשיו על ידי בורגנין, ולכן ביאר שאף עתה יש לו היתר בשבת זו לשמור פירותיו שחורף לתחומו, אם היו גוים מתקנים בורגנין.

ואף שתירצו הב"ח והט"ז את קושיית הב"י על הר"ן, מכל מקום הסיקו הב"ח והט"ז ביאור אחר בהבנת דברי

נראה דאין הנידון דומה לראיה, דשאני הכא, הסיבה שמותר לומר לחברו שמור לי פירות שבתחומך, משום דאם יש שם בורגנין הרי הוא עצמו יכול לשמור שבת, משא"כ בשקיבל עליו שבת, הוא עצמו אינו יכול לעשות מלאכה.

וכתב הבית יוסף (סימן רסג) שהשגת הר"ן אינה מובנת, שכן לענין קבלת שבת גם כן יש לומר שאם לא היה מקבל עליו שבת היה גם לו מותר לעשות מלאכה, בדיוק כמו שאומרים שאם היו בורגנין היה יכול ללכת. ומאחר ודחה מרן הב"י את קושיית הר"ן, פסק בשו"ע (סי' רסג סע' יז) "יש אומרים שמי שקיבל עליו שבת קודם שחשיכה מותר לומר לישראל חברו לעשות לו מלאכה". והיינו כדעת הרשב"א, ולא ציין השו"ע כלל שיש חולקים בזה.

בהבנת שיטת הרשב"א נחלקו הפוסקים: המג"א (שם ס"ק ל) ביאר את הדברים כפשטותם: "מותר לומר, דהא אי בעי לא היה מקבל שבת עליו, וכל שיש לו היתר מותר אמירה, כמו שכתוב (סימן שז סעיף ח), ע"כ. וכוונתו למבואר שם שמותר לומר בשבת "לכרך פלוני אני הולך למחר" מכיון שיש למצוא היתר שגם בשבת היה יכול לילך שם, כגון אם היה בורגנין מכאן עד אותו כרך. ולכן הוא הדין אם לא היה מקבל על עצמו שבת הוא עצמו היה מותר במלאכה. ובעצם אלו הם דברי הב"י, אלא שהמג"א הביא ראיה אחרת מההלכה שמותר לומר לחברו שמור לי פירות שבתחומך. מכל מקום דעת המג"א

בשו"ע הרב (סימן רסג; קונטרס אחרון אות ח) שתי קושיות חמורות:

ראשית, מדיני אבל שאסור במלאכה, וההלכה היא שאסור לאבל לומר לחברו לעשות לו מלאכה, ולמרות שלחברו שאינו אבל הרי מותר לעשות מלאכה. ועוד קשה, היאך מותר לומר לחברו, הרי קיימא לן "שלוחו של אדם כמותו", ונחשב כאילו עשה השולח בעצמו מלאכה שאסורה לו, וכמו שמפורש בגמרא (בבא מציעא י' ב) וברא"ש (שם) שהאומר לאשה שתקיף את ראש הקטן, השולח חייב מלקות על לאו דלא תקיפו, והטעם הוא משום שעשתה בשליחותו והרי זה כאילו השליח הקיף בעצמו. ומעתה כמו כן האומר לחברו שלא קיבל עליו שבת לעשות לו מלאכה, אף שלחברו מותר, מכל מקום הרי מטעם שליחות נחשב שהאומר הוא זה שעושה, ודבר זה אסור לו לעשות מפני שקיבל על עצמו שבת.

ומכוח קושיות אלו מסיק בשו"ע הרב, שהביאור בדברי הרשב"א הוא מטעם אחר, וכדבריו מבאר גם בעל ה"לבוש", ותוכן דבריו: בקבלת שבת יש דין מיוחד, שלמרות שבוודאי מקבל על עצמו שבת עם כל החומרות והסייגים השייכים לדיני שבת, וכמבואר בשו"ע (או"ח סימן רסא), מכל מקום מסתמא לא קיבל עליו אלא איסורים התלויים בגופו, דהיינו איסורים שהוא עושה, אבל לא קיבל עליו שבת לגבי דברים שאינם תלויים בגופו, כגון שאם אחר עושה בשבילו שלא יצטרך

הרשב"א, שלפיו לא קשה כלל קושית הר"ן על הרשב"א. לדעתם, אין כוונת הרשב"א לומר שצריך שעכשיו יהיה היתר לעצמו, אלא שבאומר לחברו שמור לי פירות שבתחומך, מאחר ולשומר הפירות הרי זה מעשה היתר, שהרי נמצאים בתחומו, לכן מותר לומר לו לשמור, ואין צריך שיהיה מעשה היתר לזה שמבקש לשמור, אלא די שיהיה מעשה היתר לזה ששומר.

ומעתה שפיר למד הרשב"א, שכשם שב"שמור לי פירות שבתחומך" לא צריכים להיתר בורגנין אלא מותר מאחר ואין כאן איסור לגמרי, כי לחברו השומר מותר ואין עליו איסור שבת, ולכן מותרת האמירה שישמור פירותיו, כך גם כשמקבל עליו שבת קודם חשיכה, אין עליו כל איסור לומר לחברו שעדיין לא קיבל עליו שבת ודבר זה מותר לו, וכדברי הט"ז: "דלא נאסר אמירה אלא בדבר שהוא שוה לכל אדם מישראל".

נמצא כלל הדברים, מחלוקת המג"א והט"ז בביאור דעת הרשב"א בגדר ההיתר למי שקיבל עליו שבת קודם חשיכה לומר לישראל חברו לעשות לו מלאכה: לפי המג"א גדר ההיתר הוא משום שיכול להיות היתר לאומר עצמו. ולפי הב"ח והט"ז אין צורך בכך, אלא די אם לעושה המעשה יהיה היתר.

ב.

על יסוד ההיתר לומר לחברו שיעשה עבורו מלאכה המותרת לחברו, הקשה

למחות, והוא הדין לענין איסור אמירה, שגם זה נחשב לאיסור שחוץ לגופו. ולא שייך בזה דין שליחות, דהיינו שהמעשה מתייחס אליו, משום שאיסור הבא מכוח שליחות "נולד בשעת עשיית המלאכה, שכשעושה בשבילו נעשית ידו כידו, ואיסור הבא מאליו הוא והוא אינו עושה שום מעשה בזה, וזה ודאי לא קיבל עליו".

נמצא מעתה טעם שלישי מדוע הותר למי שקיבל עליו שבת קודם חשיכה לומר לישראל חברו לעשות לו מלאכה: משום שלא קיבל על עצמו לשבות מאיסורים שחוץ לגופו.

ג.

בישוב קושיתו הראשונה של השו"ע הרב מההלכה שלאכל אסור לומר לאחר לעשות מלאכה עבורו, כתב הגרי"ש אלישיב שליט"א (קובץ תשובות סימן ח ענף ב) ליישב, שבאכל יש דין מיוחד המובא ברמ"א (שו"ע יו"ד סימן שפ סע' ה) שאסור לעשות מלאכתו אפילו על ידי עכו"ם אלא אם כן הוא דבר האבד, והטעם לכך, כי לדעת הראב"ד בבבא מציעא (צ, א) יש ספק אם אמירה לעכו"ם נאסרה רק לגבי שבתות וימים טובים וחול המועד או שנוהג בכל דיני התורה, וכיון דלא איפשטא אזלינא לקולא, וכן פסק הפרי חדש. ואם כן הדין נותן שגם לענין אבל ניזיל מספק לקולא ולא נאסור באמירה לנכרי, ואם כן מכאן נלמד שיש דין מיוחד במלאכת האכל. ונראה, שהכוונה היא שגדר

איסור המלאכה המיוחד שיש באכל פירושו שבאכלות אין זה רק דין על הגברא שלא יעשה מלאכה, אלא דין שלא תיעשה מלאכה עבורו, ולכן אסור אפילו לגוי לעשות מלאכה עבורו אף שאינו באיסור אמירה לעכו"ם.

ומעתה לא קשה קושית הקונטרס אחרון, כי הרי אי אפשר לדמות איסור מלאכה לאכל לאיסור מלאכת שבת, שאיסור מלאכת שבת גידרה הוא שאסור לגברא לעשות מלאכה, ולכן מותר לו לומר לחברו שלא קיבל שבת לעשות עבורו מלאכה, שהרי הוא אכן אינו עושה, אלא המלאכה נעשית עבורו, וזה מותר. אבל באיסור מלאכה לאכל שהגדר הוא שלא תיעשה מלאכה עבורו, אם כן ברור שאין כל נפקא מינה מי עושה את המלאכה, הוא עצמו או חברו או אפילו נכרי, כיון שסוף סוף המלאכה נעשתה.

ואם ישאל השואל היאך אפשר לומר שגדר עשיית מלאכה בשבת הוא על הגברא שלא יעשה מלאכה, והרי יש איסור אמירה לנכרי בשבת, ולכאורה מוכח מכך שגם בשבת גדר הדבר הוא שלא תיעשה מלאכה בשבת עבורו. אין זו קושיה כלל ועיקר: דין אמירה לעכו"ם בשבת הוא דין מיוחד ושונה משאר איסורי מלאכות שבת, וגדרו הוא שכל מה שאסור לאדם לעשות בשבת אסור לו לומר לנכרי שיעשה עבורו, ואין זה מדין עצם איסור המלאכה שנאמרה על הגברא, אלא עצם האמירה יש בה איסור, וכמו שביאר הגר"ז בקונטרס אחרון

שם, שאיסור אמירה לנכרי נובע מדין "ממצוא חפצך" [אמנם בשו"ת רבי עקיבא איגר (סימן יז) כתב שלגבי צרכי היהודי בשבת עצמה אין איסור "ממצוא חפצך", אלא זהו דין אמירה מדרבנן. וגם בחידושי החתם סופר למסכת שבת (קנ, א) הביא את דברי שו"ת חוות יאיר (סימן נג) שבאמירה לנכרי להדליק נר לצורך היהודי, אף שהמלאכה עצמה חמורה וחיובה סקילה, מכל מקום האמירה לנכרי איננה בכלל "ודבר דבר" דאורייתא אלא דין דרבנן "אמירה לנכרי שבות", וכתב החתם סופר שדברים אלו מוכרחים, וזה דלא כהנ"ל].

ד.

הקושיה השניה של השו"ע הרב בקונטרס אחרון היתה, לאסור מדין שלוחו של אדם כמותו, וכאילו הישראל עשה את המלאכה.

בהשקפה ראשונה, יש לדון היאך שייך בזה דין שליחות, הלוא כלל נקוט בדינו: אין שליח לדבר עבירה. ומאחר והאומר לחברו לעשות מלאכה כבר קיבל שבת ולגביו יש עבירה בעשיית המלאכה, אין שליחות לדבר עבירה, ואין מעשה המלאכה מתייחס למשלח.

אך נראה שאין לומר זאת, שהרי פסק הרמ"א בשו"ע (חו"מ סימן קפב סע' א) במה דקיימא לן אין שליח לדבר עבירה, וז"ל: "ודווקא כשהשליח בר חיובא, אבל אם אינו בר חיובא הוי שליח אפילו לדבר עבירה". ומקור דין זה הוא מדברי הגמרא

בבבא מציעא (י, ב) "אמר רבינא, היכא אמרינן דאין שליח לדבר עבירה, היכא דשליח בר חיובא, אבל בחצר דלאו בר חיובא היא, מיחייב שולחו". ומביאה הגמרא שם שתי דוגמאות מהו "שליח לאו בר חיובא": א. כהן שאמר לישראל קדש לי אשה גרושה, שהשליח הישראל בעצמו אינו מצווה להמנע לקחת אשה גרושה. ב. איש שאמר לאשה שתקיף ראש של קטן, שאשה אינה נכללת באזהרת "לא תקיפו" מכיון שאינה בכל תשחית פאת זקנך [והיא הדוגמא עליה התבסס הקונטרס אחרון בקושייתו].

ומעתה בנידון דידן, ישראל שקיבל שבת האומר לחברו שעדיין לא קיבל שבת לעשות לו מלאכה, יש לדון אם נחשב הישראל שעדיין לא קיבל עליו שבת "אינו בר חיובא". ויש לבעל דין לחלק ולומר, שרק באופנים שהביאה הגמרא נחשב "אינו בר חיובא" משום שאינו מצווה כלל במצוה זו ואין לו כל שייכות וחיוב, כגון ישראל שאינו כלל בחיוב שלא לישא גרושה, וכן אשה איננה שייכת כלל במצוות לא תקיפו. אולם בנידון דידן, הרי כל ישראל מצווים במצות שבת, אלא שישראל זה עדיין לא קיבל עליו שבת, וברגע זה עדיין לא נתחייב, ויתכן שכבר הוא נחשב "בר חיובא" הואיל וגם הוא הרי יכול להתחייב במצות שבת כמשלחו. ולפי זה יוצא, שבנידון דידן אין שליח לדבר עבירה, מאחר והשליח כן נחשב לבר חיובא, ומתורצת קושיית הקונטרס אחרון.

אולם לפי מה שכתב הסמ"ע (חו"מ סי' קפב ס"ק ב) שהטעם מדוע כשאין

השליח בר חיובא יש שליח לדבר עבירה הוא, כי יסוד ההלכה שאין שליח לדבר עבירה הוא בגלל שאומרים לשליח "דברי הרב ודברי התלמיד, דברי מי שומעין", ויכול המשלח לומר סברתי שהשליח לא ישמע לי לעשותו ולכך אין המשלח חייב. אבל כשאין השליח בר חיובא לא שייך טעם זה "דמדוע לא ישמע השליח, הרי מותר לעשות מה שמשלחו מבקש".

ולפי דברי הסמ"ע, אין כל הבדל אם אין השליח בר חיובא כלל במצוה זו, כמו ישראל בגרושה ואשה בהקפה, או אם רק ברגע זה אינו חייב במצוה כגון ישראל שעדיין לא קיבל שבת - העיקר הוא שמעשה זה ביכולתו להשלים, שאז אין המשלח יכול לומר סברתי שלא ישמע לי. ואם כך, חזרה קושית הקונטרס אחרון למקומה, מדוע לא נאסור לישראל שקיבל שבת לומר לאחר שלא קיבל שבת לעשות לו מלאכה מטעם ששלוחו של אדם כמותו.

ה.

וביישוב הקושיה השניה של הקונטרס אחרון, כתב הגרי"ש אלישיב שליט"א, על פי יסודו המחודש של החתם סופר (ח"א סימן פד; ח"ו סימן כד).

דהנה הפני יהושע (שו"ת חלק יו"ד סימן ב) הקשה לשיטת רש"י (בבבא מציעא פרק איזהו נשך) דקיימא לן יש שליחות לעכו"ם לחומרא, מדוע צריכים לטעם אמירה לנכרי שבות, תיפוק ליה ששלוחו של אדם כמותו, ואם תמצי לומר

אין שליח לדבר עבירה, הרי אם השליח לאו בר חיובא יש שליח לדבר עבירה, כמו שפסק הרמ"א בחו"מ. והשיב על כך החתם סופר: "מוסכם בדעתי בלי ספק, דלענין מנוחת שבת לא שייך כלל שיהיה שלוחו כמותו, דהתורה הקפידה על מנוחת גופו של ישראל ולא על גוף המלאכה". וכתב שמצא כן גם בבית מאיר (אבן העזר סימן ה).

וכוונתו לומר, שדין שלוחו של אדם כמותו גורם רק שמעשה המלאכה מתייחס למשלח, אבל במציאות בפועל, המלאכה נעשתה בגופו של השליח, והשליח הוא זה שעסק במלאכה זו. ולגבי מלאכות שבת התורה הקפידה על מנוחת גופו של ישראל, וגופו של הישראל נח גם אם המלאכה מתייחסת אליו.

ולפי זה מתיישבת קושית הקונטרס האחרון, שכן יוצא לפי דברי החתם סופר שאין לדמות איסור מלאכת שבת לאיסור הקפת הראש, כי באיסור לא תקיפו עצם הקפת הראש היא העבירה, ועל כן אם מתייחסת ההקפה למשלח, כאשר אין השליח בר חיובא שאז יש שליח לדבר עבירה, אזי המשלח עובר בלא תקיפו. אולם על מלאכת שבת לא שייך לעבור בדרך שליחות, ומשום כך אפילו אם השליח אינו בר חיובא כגון שלא קיבל שבת והיה צריך להיות הדין שיש שליח לדבר עבירה ומעשה המלאכה אכן מתייחס למשלח שכבר קיבל עליו השבת, אולם במלאכת שבת אין בכך כדי לחייב את המשלח מכיון שסוף כל

סוף המשלח שקיבל עליו שבת, שבת ממלאכה.

היוצא מדברי החתם סופר טעם נוסף בסיבת ההיתר לומר למי שעדיין לא קיבל עליו שבת לעשות לו מלאכה: במלאכת שבת יש דין מיוחד ש"לא שייך לעבור עליהן בדרך של שליחות דהתורה הקפידה על מנוחת גופו של ישראל ולא על גוף המלאכה".

ו.

לפי הטעמים שנתבארו יש לדון בשאלה הבאה: כהן שאסור ליטמא למתים ואירע שיש מת בבנין שבו הוא גר ואין הוא יכול ליכנס לביתו, האם הוא יכול לומר לישראל שאינו מצווה להימנע מליטמאות למת, שיכנס ויביא לו את חפציו מביתו.

והנה הפרי מגדים (סימן רסג במשבצות זהב ס"ק ג) כתב: "מדברי הט"ז הקדושים [המובא לעיל אות א] איכא למשמע הלכתא גבורתא, א', שאין איסור אמירה כי אם כשאסור לכל ישראל, ואע"פ שאמירה לעכו"ם שבות, אע"פ שעכו"ם עושה בהיתר, הכא כיון שלישאל חבירו מותר לא גזרו אמירה בזה. ולפי זה מותר לכהן לומר לישראל לילך למקום טומאת מת ולהביא לו משם חפציו וכדומה, ובאמת לא הזכירו הפוסקים מדין זה לאיסור וכעת לא מצאתיו, עכ"ל.

אולם לפי הטעמים האחרים שהבאנו, לכאורה יש מקום לאסור לכהן לומר לישראל ליטמאות בשבילו למת:

לשיטת המג"א, שהיתרו של הרשב"א הוא משום שגם למי שקיבל שבת יש היתר אם לא היה מקבל עליו שבת, אם כן בנידון דידן באיסור לכהן ליטמא למתים אין לכהן שום היתר ליטמא למת, ואם כן בוודאי שאסור לו לומר לישראל שיביא לו חפציו מבית שיש בו מת.

גם לשיטת הסמ"ע ושו"ע הרב, באופן שהשליח אינו בר חיובא, כגון בנידון שלפנינו שהישראל אינו בר חיובא לא ליטמאות למת, נאמר שיש שליח לדבר עבירה, והכהן יעבור על האיסור שלא ליטמא למת. וכן לפי דברי השו"ע הרב והלבוש שההיתר של הרשב"א הוא כי בדברים "שחוץ לגופו" לא קיבל עליו שבת, זהו כמובן דין מיוחד בקבלת שבת שלא שייך כלל בנידון טומאת מת לכהן.

גם לפי החתם סופר והבית מאיר, במלאכות שבת יש דין מיוחד שלא שייך לעבור עליהם על ידי שליחות, אבל בשאר דיני התורה כגון איסור כהן ליטמא למת, במקום שהשליח אינו בר חיובא יהיה המשלח חייב.

ז.

דוגמא נוספת שבה יבוא לידי ביטוי הלכה למעשה ההבדל בין הטעמים: ראובן שלח את שמעון להכות את אביו [של ראובן], ועל הכאת אב יש חיוב מיתה לבן המכה, אולם השליח אינו מצווה בחיוב זה, שהרי המוכה איננו אביו - האם יהיה ראובן הבן חייב על הכאה זו.

לפי דברי הפרי מגדים שלמד מהט"ז להתיר לכהן לומר לישראל שיביא לו חפציו מבית שיש בו מת, יש מקום לדון. דהנה הט"ז כתב בסיום דבריו בביאור טעם ההיתר של הרשב"א: "דלא נאסר אמירה אלא בדבר שהוא שוה לכל אדם מישראל". ושמעון המכה את אביו של ראובן, מכיון שיש איסור לחבול לכל אדם מישראל אף שאינו אביו, אם כן פעולת הכאה זו נחשבת כ"שוה לכל אדם מישראל" ותהיה אסורה. אולם מאידך יתכן לומר שהדין המיוחד שיש לראובן שחייב מיתה בהכאת אביו אינו שוה לכל ישראל, שהרי שאר העולם חייב רק באיסור חובל גרידא ואם כן אין הדבר נחשב כ"שוה לכל אדם מישראל".

אמנם לפי המג"א, שטעם ההיתר הוא בגלל שלמשלח יש היתר, ברור שבהכאת אביו אין לו שום היתר ואז ודאי יהיה חייב המשלח. וכן לפי דברי החתם סופר והבית מאיר שכל ההיתר שייך רק במלאכות שבת, ודאי ראובן המשלח יהיה חייב.

גם לפי המובא לעיל מדברי הסמ"ע ושו"ע הרב, שכאשר השליח אינו בר חיובא יש דין שלוחו של אדם כמותו, אם כן הרי שמעון אינו בר חיובא באיסור של הכאת אביו של ראובן, ובכהאי גוונא יש שליח לדבר עבירה ויתחייב ראובן מיתה על ידי הכאתו של שמעון שהיתה בשליחותו.

ואין לומר ששמעון נחשב בר חיובא, אף שאבי ראובן אינו אביו בגלל שבעצם

המצוה הרי הוא בר חיובא, שהרי כבר נתבאר לעיל לפי דברי הסמ"ע, שאם השליח אינו בר חיובא יש שליח לדבר עבירה בגלל שהמשלח לא יכול לומר סברתי שלא ישמע לי השליח, יוצא שדי לנו שבזמן השליחות אינו בר חיובא אף שבעצם המצוה הוא שייך. נמצא שהשליח להכות אב נחשב אינו בר חיובא, וראובן המשלחו חייב מיתה.

אלא שעדיין צריך עיון, שכן השליח להכות אכן אינו עובר על חיוב מיתה של הכאת אב, שהרי המוכה אינו אביו, אך סוף סוף אין זה מעשה היתר, שכן אסור להכות כל אדם מישראל אפילו אינו אביו, ואם כן יש לומר, שמאחר ומעשה זה הוא עבירה לשליח, אין שליח לדבר עבירה, שיאמר המשלח סברתי שלא ישמע לי, שהרי עבירה היא גם אצל השליח.

והנה התוס' (בבא מציעא י', ב ד"ה דאמר) כתבו על הדוגמא שהביאה הגמרא ל"אינו בר חיובא" כגון כהן שאמר לישראל קדש לי אשה גרושה, שלמרות שישלח המקדש לכהן אשה גרושה עובר על לפני עור לא תתן מכשול, מכל מקום לא נקרא בגלל זה "בר חיובא", כי לגבי הלאו דגרושה לכהן אינו בר חיובא. ולפי דברי התוס' גם בנידון דידן יש לומר שמכיון ולגבי הכאת אב אינו בר חיובא, אף שהמעשה כשלעצמו הוא מעשה עבירה, עדיין נשאר "אינו בר חיובא" ביחס למעשה הכאת אבי ראובן.

ח.

בקובץ "וילקט יוסף" (שנה יב קונטרס יח סימן קעו) מובא תירוץ מהגאון אברהם יצחק גליק אבד"ק טאלטשווה, מדוע יכול מי שקיבל שבת לומר לחברו שיעשה עבורו מלאכה, ואין אומרים שלוחו של אדם כמותו, וכל שכן למאן דאמר שכאשר השליח לאו בר חיובא, המשלח חייב.

וביאר על פי הכלל "דכל מידי דאיהו לא מצי עביד גם שליח לא מצי משווי", כלומר, כל דבר שהאדם עצמו לא יכול לעשות גם שליח לא יכול לעשות עבורו. ולכן האומר לחברו ישראל שיעשה לו מלאכה "כיון דאיהו לא מצי עביד משום שכבר קיבל עליו שבת, לכן לא מצי משוי שליח".

ואין לומר שענין זה שהשליח עושה בצויו מלאכה, או נכנס למקום טומאת מת, אין זה בגדר "כל מה דאיהו לא מצי עביד" משום שבידו לעשות באיסור, כי מאחר והוא אינו רוצה לעשות איסור אין זה נקרא בידו, ומה שאומר עכשיו לחברו לעשות לו מלאכה אין בזה איסור כמו שכתב הט"ז, שכאשר יש היתר לישראל אחר אין איסור באמירה, וכן מה שאומר לישראל ליכנס למקום טומאת מת אין בזה איסור כמו שכתב הפרי מגדים. וכיון שאינו רוצה לעבור על איסור, נחשב "דאיהו לא מצי עביד". אבל כהן שאמר לישראל קדש לי אשה גרושה כן נחשב "מצי עביד", שהרי שם אנו רואים שרוצה

לעשות איסור, לכן שפיר יש לומר שנחשב שבידו לעשות, אע"פ שהוא באיסור, ושפיר נאמר בזה דין שליחות, ע"כ תוכן דבריו.

ברם דברי הגאון הנ"ל קשים מאד. כי כל תירוצו מבוסס על ההנחה שאין איסור לומר לחברו לעשות לו מלאכה וליכנס עבורו למקום טומאת מת, ומטעם שכתב הט"ז שכאשר האיסור אינו שוה בכל ישראל אין איסור באמירה, אולם הרי זה גופא עצם השאלה, מדוע לא יהיה באמת איסור לומר לחברו, הרי שלוחו של אדם כמותו כשהשליח לאו בר חיובא, ויהיה באמת איסור לומר לחברו לעשות לו מלאכה וליכנס למקום טומאת מת, ושוב נאמר שנחשב "בידו" הואיל ויש איסור לומר, ממש כדין כהן שאמר לישראל קדש לי אשה גרושה.

עוד יש להקשות על דבריו, שאמנם כן הוא בדוגמא של כהן שאמר לישראל קדש לי אשה גרושה, שרואים מזה שרוצה לעשות איסור שתהיה מקודשת לו גרושה, אבל בדוגמא השניה שנקטה הגמרא: איש שאמר לאשה אקפי לי קטן, היכן רואים שדעתו לעשות איסור. ומכאן הוכחה שגם אם אין אנו רואים שדעתו לעשות איסור בכל זאת חלה השליחות כאשר השליח אינו בר חיובא, ואם כן חזרה קושית הפרי מגדים ושו"ע הרב למקומה.

ט.

והנה בשו"ע, לאחר שנפסקה ההלכה כהרשב"א, שהמקבל שבת יכול

לומר למי שעדיין לא קיבל לעשות מלאכה עבורו, כתב הרמ"א: "וכל שכן במוצאי שבת", דהיינו מי שמאריך את השבת יותר מן המחויב יכול לומר למי שכבר הבדיל לעשות מלאכה עבורו. וזהו "כל שכן", משום שבמוצאי שבת יכול גם המשלח להבדיל בעצמו ויהיה לו גם כן היתר, משא"כ בערב שבת לאחר שקיבל עליו שבת שוב אין לו אפשרות שיהיה לו כעת היתר.

ואף שבעל הלבוש חלק על הרמ"א וכתב: "אבל לי נראה דאין דומה עיולי שבתא לאפוקי שבתא, דבעיולי שבתא הדבר תלוי בנדרו וקבלתו עליו קדושת השבת, ונוכל לומר שזה קיבל וזה לא קיבל, אבל באפוקי שבתא שכבר נאסר עליו ביום השבת והוא ממשיך בקדושתו בלילה כל האיסורים נמשכים עמו". אך כבר האריכו הט"ז והב"ח להצדיק שיטת הרמ"א, ועיקר דבריהם הוא, שנחלקו על הלבוש בעיקר טעמו בסברת היתר הרשב"א, ושלא כמו שכתב הלבוש שהטעם הוא משום שלא קיבל עליו מלאכת אחרים, אלא כמו שנתבאר לעיל שיטת הט"ז והב"ח.

ומעניין לציין, שהשו"ע הרב, הגם שבעצם סברת היתר הרשב"א הסכים לדעת הלבוש, מכל מקום פליג על הלבוש בדבריו לגבי מוצאי שבת, וסובר שו"ע הרב כהרמ"א, וכתב שם בקונטרס אחרון שהטעם "דהוא הדין במוצאי שבת אינו חפץ מסתמא שתומשך עליו חומרא זו".

והנה לאור מה שמבואר לעיל יש לדון, הנוהג כשיטת רבינו תם ביציאת השבת, אם יכול בזמן שעדיין אצלו שבת לפי שיטת רבינו תם לומר לאדם אחר שאינו נוהג כשיטת ר"ת, ואצלו כבר מוצאי שבת, לעשות עבורו מלאכה.

ובשו"ת שבט הלוי (חלק א סימן נג) כתב ש"הנוהגים כשיטת ר"ת אסור להם בתוך זמן זה לומר לאחר שכבר הבדיל שיעשה מלאכה בשבילו, שהרי לדידיה עדיין יום, ולא שייך לומר "דאם רוצה מבדיל", ואף אם קיבל עליו שיטת ר"ת רק מצד חומרא, צ"ע אם שייך לומר בו "אם רוצה מבדיל" שהרי צריך התרת נדרים".

והנה כפי שנתבאר לעיל, דברים אלו נכונים לפי טעמו של המג"א, שצריך שיהיה למשלח עצמו היתר, ומאחר ובמוצאי שבת אין לו היתר כיון שנוהג כר"ת, אכן אינו יכול לומר דבר לחברו. אבל לשיטת הט"ז והב"ח שאין צריך שיהיה למשלח היתר, אלא די שיהיה היתר לעושה המלאכה, אפשר שיש לומר שמותר למי שנוהג כר"ת לומר למי שאינו נוהג כר"ת לעשות לו מלאכה, משום שאדם זה שאינו נוהג כר"ת מותר לו לעשות מלאכה, והרי די שלשליח יש היתר.

אלא שיש לפקפק בזה, שכן יתכן שהנוהג כר"ת סובר שכן ההלכה שהשבת נמשכת עדיין כשיטת ר"ת, ואם כן לגביו הרי לכל ישראל אסור לעשות מלאכה בזמן זה ונמצא שאין היתר לשליח לעשות

מלאכה. אך זהו כמובן, במי שקיבל עליו לנהוג כר"ת מעיקר הדין שסובר שכן ההלכה, אבל מי שנוהג כר"ת מצד חומרא, שוב יש לומר, דכיון שנוהג כך רק מצד חומרא גרידא, לכן לגבי השליח שאינו נוהג חומרא זו, מודה גם הוא שיש לו היתר לעשות מלאכה עבור המשלח.

גם לפי טעמו של החתם סופר בביאור דברי הרשב"א, שלא שייך כלל לעבור על אסורי מלאכות שבת על ידי שליחות, נראה שאין איסור באמירה לאדם הנוהג כר"ת לומר למי שאינו נוהג כר"ת לעשות לו מלאכה באותו זמן [שאסור לפי שיטת ר"ת]. ולפי זה יוצאת נפקא מינה בין ביאורו של החתם סופר לבין שיטת שו"ע הרב. שכן לפי שיטת שו"ע הרב שסברת ההיתר היא מאחר ולגבי מלאכת אחרים לא קיבל עליו שבת, כשנוהג ופוסק להלכה כר"ת, הרי שבת היא אצלו לכל דיניה וגם לגבי מלאכת אחרים, שכן אינו יכול להבדיל עד זמן מוצאי שבת לזמן ר"ת, נמצא שיהיה אסור לומר לעשות מלאכה למי שאינו נוהג כר"ת.

אכן יש לדחות, מכיון שאנו אומרים שאסור גם לשליח לעשות מלאכה משום שיטת ר"ת שהמשלח נוהג כמותה, הרי השליח נחשב כבר חיובא, ואם כן שוב הרי אין שליח לדבר עבירה, ושלוחו אינו כמותו. וגם כאן יש לציין שהאמור בשיטת שו"ע הרב שלא שייכת כאן הסברא שלגבי מלאכת אחרים לא קיבל עליו שבת, זה רק אם נוהג כר"ת מעיקר הדין, אבל אם נוהג רק מצד חומרא, שוב יש לומר

שלגבי מלאכת אחרים לא קיבל עליו חומרת ר"ת, ונחשב שיש לשליח היתר לעשות מלאכה גם לגבי המשלח.

ובענין זה ראיתי בספר פסקי תשובות (סימן רסג הערה 101) שהביא בשם שו"ת אז נדברו (חלק ו סימן כו) ובשם שו"ת משנה הלכות (חלק ז סימן נה) "שהנוהגים להקליט את רבם בשעה שעדיין עורך סעודה שלישית לא נכון עושים, ושיבוש גדול הוא, וגורמים לרבם לעבור בלא יודעים על איסור, עכ"פ מדרבנן אם לא שיאמר לרב שיאמר ברוך המבדיל".

לעומת זאת פסק בתשובות והנהגות (ח"א סימן רלד) "ושפיר העלינו דאף שהוא מהמחמירים במוצ"ש כר"ת, אם נוהג כן רק לחומרא לעצמו או הקהילה שלו ולא נוהג לקולא, יכול לבקש מאחר לעשות אז מלאכה, אבל הנוהג כר"ת להקל ולהחמיר, אסור גם על ידי אחרים".

י.

דין נוסף שיהיה תלוי בטעמים שנתבאר לעיל, מובא בספר מאור השבת (סימן ז אות לא) מאחר ובהלכות בישול בשבת, לדעת המחבר (או"ח סימן שיח סע' ד) אסור לחזור ולחמם דבר לח שכבר נתבשל אלא אם כן עדיין הוא חם כשיעור שהיד סולדת בו, ולדעת הרמ"א (שם סע' טו) מותר לחזור ולחמם כל זמן שלא נצטנן - יש לדון האם מותר לנוהג כדעת הרמ"א לחמם תבשיל שלא נצטנן לגמרי עבור חברו הנוהג כדעת הבית יוסף.

לשיטת המג"א, שהתירו של הרשב"א הוא משום שגם למי שקיבל שבת יש היתר אם לא היה מקבל עליו שבת, טעם זה שייך כמובן רק לענין קבלת שבת לפני השבת אבל בשבת עצמה שאין כל היתר למשלח הנוהג כדעת הבית יוסף לחמם דבר שנצטנן, לא יכול גם לצוות לחברו הנוהג כרמ"א לעשות זאת. וכן לפי השו"ע הרב והלבוש, היתר הרשב"א הוא כי בדברים "שחוזק לגופו" לא קיבל עליו שבת, זהו כמובן דין מיוחד בקבלת שבת שלא שייך כלל בנידון דידן בשבת.

אבל לטעמו של הט"ז שכתב שאין איסור אמירה אפילו בשבת בדבר שאינו אסור לכל ישראל, לכאורה הוא הדין בנידון דידן מכיון שאין האיסור נוגע לכל ישראל, כי לנוהגים בשיטת הרמ"א הרי מותר להחזיר קדירה זו על האש לחממה, אם כן גם למי שנוהג כהאוסרים יהיה מותר לומר לחברו שיניח הקדירה עבורו.

וגם לפי החתם סופר והבית מאיר, שבמלאכות שבת יש דין מיוחד שלא שייך לעבור עליהם "בדרך של שליחות דהתורה הקפידה על מנוחת גופו של ישראל ולא על גוף המלאכה", יהיה מותר בנידון דידן.

יא.

ענה נבוא לעסוק בשאלה שפתחנו בה, האם מותר לבן חו"ל לומר לבן א"י שיעשה עבורו מלאכה ביו"ט שני.

כתב הברכי יוסף (סימן תצו אות ד) וז"ל: "בן חוץ לארץ שעומד בארץ ישראל, כתב מהריק"ש בהגהות ערך לחם לשו"ע ובתשובותיו כ"י (סימן צ) דמותר לו לומר לבן ארץ ישראל שיעשה לו מלאכה ביום טוב שני. אבל הרב מהר"ר יעקב פאראג'י מהמה בתשובותיו כ"י (סימן עו) והרב מהר"ר יעקב מולכו בתשובותיו כ"י (סימן סה) דחו דבריו והסכימו לאסור".

והנה הברכי יוסף דן רק בבן חוץ לארץ שעומד בארץ ישראל, אולם כמובן שיש לדון מה יהיה הדין בבן ארץ ישראל שעומד בחוץ לארץ ביום טוב שני. ובשו"ת באר משה (חלק ז אות כט) דן במעשה שאירע כאשר הוצרכו בחוץ לארץ ביום טוב שני לכתוב גט בדחיפות, באופן שאם לא יכתבו יהיה חשש עיגון, ונמצא בפני בית הדין בן ארץ ישראל, האם מותר לבעל לצוות לבן ארץ ישראל לכתוב את הגט, או מאחר שהוא דבר שבפרהסיה יהיה אסור לכתוב את הגט.

והביא שם שאין להקל לכתוב הגט גם במקום עיגון, שכבר נשאל בזה החתם סופר (או"ח סימן קמה) מהגאון ר' שלמה קלוגר [בענין הגט מברודי, שהיה מעשה בחולה אחד ביום ב' דשבועות ולא היו לו בנים, והיה חשש שתשאר אשתו זקוקה ליבם והיה מקום עיגון, שהיבם במקום רחוק שאין האשה יכולה להגיע לשם, ורצה המורה בעירו להתיר לכתוב גט ביו"ט שני משום תקנת עגונות. ור"ש קלוגר אסר בתוקף ושישתקע הדבר ולא

יאמר, אך "משום שלא תהיה קול דמי האשה צועקת עליו לאמר שהוא חייב בדמה שאסר לכתוב לה גט", שאל בדעת החתם סופר]. ופסק החתם סופר שיפה הורה ר"ש קלוגר שלא לכתוב הגט ביו"ט שני, וחלילה לזלזל ביו"ט שני.

אולם האמת היא שממעשה ה"גט מברודי" אי אפשר ללמוד לעניינינו, שהרי שם היה מדובר בבן חו"ל המחוייב בשמירת יו"ט שני, ואילו אנו דנים בבן ארץ ישראל שאינו חייב לשמור על קדושת יו"ט שני, ולכן אין להשוות וללמוד מפסקו של החתם סופר, ושאלתינו נותרה במקומה. ואכן הבאר משה לא הכריע האם יהיה מותר לבן ארץ ישראל הנמצא בחו"ל לכתוב את הגט בציווי הבעל, מכיון "שבמקום עיגון לא גזרו, דמצינו הרבה פעמים לאין מספר שבמקום מצוה לא גזרו על אמירה לעכו"ם שבות, ולא רק בשבת ויו"ט אלא אפילו בשאר איסורין", אולם מאידך גיסא "שאני הכא שעל ידי מה שהישראל בן ארץ ישראל יכתוב הגט ביום טוב שני, אפשר שיצמח מזה קלקול עצום והירוס גדול בקדושת יום טוב שני, ועל כן אין להקל", ואמנם דעת הבאר משה נוטה לאסור.

ולכאורה בנידון כזה בארץ ישראל, דהיינו שהבעל הוא בן חו"ל ונמצא בארץ ישראל, לא הסתפק הבאר משה, ונראה שבוודאי במקום עיגון יש לסמוך על דעת המקילין שהביא הברכי יוסף הנ"ל.

והנה לפני שנדון בשאלה העקרונית האם יכול בן חו"ל לצוות לבן ארץ ישראל לעשות מלאכה ביו"ט שני, יש לומר שאין נידון זה שייך לשאלה הנ"ל. ונראה שלגבי כתיבת גט יש מקום גדול להתיר, על פי דברי התוספות ישנים (עירובין יג, א) שכתבו: "וצריך לחלק בין 'וכתב' ל'ונתן', דנתינה בעינן שליחות משום דמסתמא איירי קרא שכל אדם מישראל יכול לגרש את אשתו ואפילו ידיו קטועות". ומבואר בדבריו, שכתובה דגט לא בעי שליחות, ואין דין שליחות בכתיבה. ולפי זה לכאורה נוכל להקל ולומר שבנידון דידן כאשר בן חו"ל אומר לסופר בן א"י לכתוב את הגט, הכתיבה לא נחשבת כנעשית בשליחותו, והיה רשאי לכתוב את הגט. או שהסופר יכתוב מעצמו, שהרי אין צריך לומר לו לכתוב שכן אין שליחות בכתיבה, והגט יהיה כשר אם ינתן ביו"ט שני ע"י בן חו"ל.

יב.

מכל מקום, נראה שהנידון להתיר לבן חו"ל לצוות או לבקש מבן א"י לעשות עבורו מלאכה ביום טוב שני, תלוי בטעמי ההיתר למקבל על עצמו שבת לומר לעשות מלאכה למי שעדיין לא קיבל עליו את השבת, שנתבאר לעיל:

לפי טעמו של הט"ז שסברת ההיתר היא "שאנו שוה בכל ישראל", ולשליח שהוא עושה המלאכה הדבר מותר - יהיה מותר לצוות לבן א"י לעשות מלאכה, מכיון

שלעושה המלאכה שהוא מבני א"י יש היתר לעשות מלאכה, אם כן מותר לו גם לומר לשני לעשות עבורו מלאכה.

אולם לפי המג"א שצריך שיהיה היתר גם למשלח לעשות, לכאורה הרי הבן חו"ל מחוייב מעיקר הדין שלא לעשות מלאכה ביו"ט שני, ואין לו היתר לעשות מלאכה בשום אופן, אם כן אסור לו לומר לבן א"י שיעשה עבורו מלאכה.

אלא שבדברי החלקת יעקב (או"ח סימן פד) מבואר להתיר גם לפי שיטת המג"א. ודבריו נאמרו כתשובה לשאלה, בבן חו"ל שיש לו בית חרושת בארץ ישראל, האם מותר לעובדים שם בארץ ישראל לעבוד עבורו ביום טוב שני של גלויות. והמסתעף משאלה זו לענין הלכות שבת, שזמני כניסת שבת הרי אינם שווים בכל המקומות, האם צריך לדקדק שלא תעשה עבורו מלאכה במקומות שעדיין לא נכנסה שבת שם.

והשיב החלקת יעקב, שלא זו בלבד שלפי טעמו של הט"ז יש להתיר, וכפי שנתבאר, אלא גם לפי המג"א, אם הבן חו"ל נמצא בארץ ישראל ביו"ט שני, הרי זה ודאי שמותר לבן א"י לעשות לו מלאכה אף לשיטת המג"א שצריך שיהיה היתר למשלח לעשות מלאכה, משום דכמו כן כאן, אם חפץ הבן חו"ל להחליט בדעתו שאינו רוצה לחזור לחוץ לארץ היה מיד דינו כבן ארץ ישראל והיה מותר במלאכה גם הוא עצמו, ומכיון שיכול להיות לו

היתר לעצמו, מותר לו גם לומר לחברו לעשות לו מלאכה.

ונידון זה דיו"ט שני, עדיף לקולא מהנידון לצוות לעשות מלאכה אחר שכבר קיבל שבת. מכיון שבקבלת שבת הקשו הב"ח והט"ז על טעם הב"י והמג"א, מה אכפת לנו שהיה יכול להיות לו היתר, הרי מכל מקום עתה כשכבר קיבל עליו שבת כבר אין לו היתר לעשות מלאכה. משא"כ בנידון יו"ט שני כשהבן חו"ל הוא בארץ ישראל, ובקבלת דעתו והחלטתו שאינו רוצה לחזור לחו"ל מותר בעצמו לעשות מלאכה, ממילא מותר לו לומר גם לאחר.

וכשהבן חו"ל אינו נמצא בארץ ישראל, ויש לו עסק בארץ ישראל, ובמצב זה הרי אין מספיקה ההחלטה לנסוע לדור בארץ ישראל, אלא צריך לעשות מעשה של נסיעה לארץ ישראל, מסיק החלקת יעקב, שאף לטעם המג"א מותר, שכן קבלת תוספת שבת היא מדאורייתא לרוב הפוסקים ואין שיעור לתוספת זו, ולאחר שקיבל עליו התוספת אי אפשר להתירה גם לא על ידי שאלה, כמו שכתב באליה רבה (ס"ק לח) דצ"ע לדינא אי מהני התרה, אם כן כל שכן בענין יו"ט שני שהוא רק איסור דרבנן "פשיטא דאמרינן דאי בעי היה נוסע גם הוא לארץ ישראל, ויש לו היתר כמו בורגנין ומותר".

אולם בשו"ת באר משה (חלק ז סימן סו אות ז) חלק על החלקת יעקב, וכתב שמאחר שהבן חו"ל אינו יכול להפטר

מאיסור מלאכת יו"ט ליום מחר, מכיון שחלה עליו קדושת יו"ט שני בהיותו בן חו"ל, שוב אינו יכול לפטור את עצמו אפילו על ידי מה שיקבל עליו להשתקע בארץ ישראל ולהיות כבן ארץ ישראל, ואינו יכול להתהפך ולהיות דינו כבן ארץ ישראל, וצריך לנהוג כל היום בקדושת יו"ט שני "ממילא קם דינו שאסור לו לבן חוץ לארץ לומר לבן ארץ ישראל שיעשה לו מלאכה בשבילו".

גם בספר שמירת שבת כהלכתה (פרק לא סעיף ל הערה עט*) הביא ששמע מהגרש"ז אויערבך זצ"ל שיש להסתפק בבן חו"ל שהחליט באמצע היו"ט שני להשתקע בארץ ישראל, האם חייב מיד להבדיל ולהניח תפילין ולהתפלל תפילת מנחה של חול, גם אם קידש בערב והתפלל עד עכשיו של יו"ט. **ובשו"ת** אגרות משה (או"ח חלק ג סימן עג) הוסיף טעם לדחות סברא זו שיהיה נחשב שיש לו היתר במה שיכול להחליט שאינו רוצה לחזור לחו"ל, וכתב שמסתבר שאין להחשיב זאת כיש לו היתר, שכן "רוב אלו שדעתן לחזור הרי זה מפני שבאמת מוכרחים לחזור שלא מיתדר להו בארץ ישראל, מפני שפרנסתם בחו"ל וכדומה הרבה ענינים, ולא דמי לקבלת שבת בזמן מוקדם שתלוי ברצונו בלבד, ואין שום דבר המכריחו לקבל שבת בהקדם".

יג.

גם לפי דברי הלבוש ושו"ע הרב שביארו את ההיתר לומר למי שלא קיבל עדיין שבת לעשות מלאכה עבור מי שכבר קיבל

את השבת, כי קיבל עליו את השבת רק במה שנוגע לגופו עצמו, ולא למה שיעשה על ידי אחרים - יש מקום להתיר לבן חו"ל לצוות לבן א"י.

וכפי שהבאנו בראשית דברינו, שורש דין יו"ט שני בזמן הזה נובע ממסקנת הגמרא מדין "הזהרו במנהג אבותיכם בידכם". וכיון שנתקבל דבר זה ממנהג, אולי יש לומר כסברת השו"ע הרב שקבלנו על עצמנו רק לענין מה שנוגע למלאכות הנעשות על ידי גוף עצמינו, אבל לא מה שיעשה ע"י מה שמחוץ לגופינו, כלומר על ידי אחר. ולפי זה יהיה מותר לבן חו"ל לבקש לבן א"י לעשות לו מלאכה ביו"ט שני.

אולם הגאון מטשיבין בשו"ת דובב מישרים (חלק ג סימן פג) דחה סברא זו. ותוכן השאלה שדן שם הוא, יהודי דר בחו"ל ויש לו בית מסחר בארץ ישראל שעובדים שם עבורו ישראלים הדרים בארץ ישראל, האם מותר להם לישראלים לעסוק ולעשות מלאכה ולנהל את העסק ביו"ט שני של גלויות עבור בעליהם הדר בחו"ל.

והשיב שלפי דברי השו"ע הרב שכל ההיתר לדעת הרשב"א הוא משום שלא קיבל עליו את מה שעושה אחר עבורו, מובן כי בנידון יו"ט שני של גלויות שקיימו וקבלו עליהם מה שקבלו האבות כדשלחו מתם הזהרו במנהג אבותיכם בידכם, אינו דומה למי שקיבל שבת שמותר לומר לאחר לעשות מלאכה, משום שאיסור האמירה לא קיבל, אבל ביו"ט שני בן חו"ל בוודאי יהיה אסור לומר לבן ארץ ישראל לעשות מלאכה עבורו.

וכוונתו לומר, שאינו דומה מה שקבלו עליהם במנהג אבותיהם למה שקיבל אדם תוספת שבת, כי מה שאדם מקבל על עצמו מרצונו הרי הוא מקבל כפי חפצו, ואנו אומדים דעתו, שאין רצונו לקבל על עצמו מה שיעשו אחרים בשבילו, אבל ביו"ט שני שחייבנו לנהוג מנהג אבותינו, החיוב לנהוג הוא כפי מה שנתחייבו אבותינו, ומכיון שמנהג אבותינו הוא גם איסור מלאכת אחרים בשבילם, לכן כמו כן אנו צריכים ליזהר במנהג אבותינו ולאסור גם מלאכות שחוץ לגופינו ולאסור מלאכות אחרים בשבילנו.

ובשו"ת אגרות משה (או"ח חלק ג סימן עא) הוסיף בביאור הטעם לאסור לבן חו"ל לצוות לבן ארץ ישראל לעשות מלאכתו, לפי טעם הלבוש וש"ע הרב, שכן חז"ל אסרו ביו"ט שני גם שבות דאמירה לנכרי, ואם כן יש לפי זה גם לאסור לומר לבן ארץ ישראל לעשות מלאכתו.

ולפי טעמם של החתם סופר והבית מאיר, שיש סברא מיוחדת במלאכות שבת ויו"ט שאין דין שליחות במלאכות שבת ויו"ט, נראה ברור כי מכיון ש"כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון", אם כן כאשר תיקנו חיוב להיזהר במנהג אבותינו לעשות יו"ט שני, אין פירושו שתיקנו איסור בעצם המלאכה שלא תיעשה בדומה לכל איסורי התורה [ואם נאמר כך שייך לעבור חיוב יו"ט שני על ידי שליחות] - אלא יסוד הדבר, שתיקנו יו"ט שני דרבנן כעין היו"ט

ראשון שהוא דאורייתא, וממילא גם יו"ט שני דינו כשאר שבתות וימים טובים שההלכה היא שגופו של ישראל ינוח, ואי אפשר לעבור על ידי שליחות, כי מכל מקום גוף ישראל נח, ויהיה מותר לבן חו"ל לבקש מבן א"י לעשות עבורו מלאכה ביו"ט שני.

יד.

והנה בשו"ת אגרות משה (חלק ג סימן עא) חידש טעם נוסף להתיר לבן ארץ ישראל לעשות מלאכת בן חו"ל ביו"ט שני, ותוכן דבריו: בזמן שקידשו על פי הראיה והיו שולחים שלוחים, ובמקום שלא הגיעו השלוחים היה ספק ממש איזה יום הוא קודש, והיה להם ודאי שיום אחד מהם הוא חול גמור אלא שלא ידעו שם איזה יום הוא, הראשון או השני, ובמקומות הקרובים שכן הגיעו השלוחים כן ידעו איזה הוא היום שהוא חול, נראה שבודאי היה מותר לבן מקומות הרחוקים לומר לבן מקומות הקרובים שידעו איזהו יום הוא החול, שביום שהוא חול יעשו עבורו מלאכה. שהרי זה ברור, שבאותו יום שבארץ ישראל הוא חול, גם במקומות הרחוקים הוא חול, ומה שנוהג שני הימים קודש, הוא רק מפני חסרון הידיעה איזה הוא החול, וגם הבן חו"ל אם היה עובר ועושה מלאכה באותו יום שאח"כ נתברר שהיה חול, לא עבר על איסור מלאכה, ואינו נענש רק כאילו רצה לעשות איסור ועלה בידו היתר, ולכן בני המקום שידועים איזה הוא היום המותר במלאכה, אין סברא

לאוסרם מלעשות מלאכה עבור בן מקום שאין יודעים.

ודוגמא לדבר גם בזמן הזה, מי שהלך למקום שאין שם יהודים ונסתפק לו על שני ימים איזה מהן הוא השבת, וכתב מכתב לביתו שיודיעוהו איזה יום הוא השבת משני הימים, ואם כן יודעים בביתו שעד שיקבל מהם המכתב בחזרה להודיעו איזה יום הוא השבת מחוייב הוא לשמור מלעשות מלאכה בשני הימים מספק. וברור הדבר גם בנידון זה שבביתו מותר לעשות עבורו מלאכה, כי הרי הם יודעים מתי יום השבת,

ובודאי יהיה מותר להם לשלוח לו מכתב ולפשוט את ספקו איזה יום הוא שבת קודש, ודבר זה הוא מהסברא הפשוטה, שאליבא דהאמת, גם הוא במקומו מותר במלאכה ביום ראשון זה, ומה שאינו עושה מלאכה ביום זה, הוא משום שאינו יודע שהוא יום חול.

והנה מקור האיסור מלאכה ביום טוב שני בזמן הזה הוא משום "הזהרו במנהג אבותיכם בידכם", ואם כן אין לנו לאסור יותר ממה שנאסרו אבותינו, וגדר היו"ט אצלנו יהיה אותו גדר יו"ט שהיה אצל אבותינו, וכמו שאצל אבותינו היו השני ימים מדין ספק, כך גם אצלנו היום השני הוא בגדר ספק. ואף שאנו יודעים בוודאות שיו"ט ראשון הוא דאורייתא, והוא היו"ט האמיתי שהרי ידעין בקביעא דירחא, ואינו בגדר ספק כמו שהיה אצל אבותינו במקום שלא הגיעו השלוחים, מכל מקום

היו"ט שני שנתחייבנו בו רק מצד מנהג אבותינו הרי הוא בגדר של ספק כמו שהיה אצל אבותינו.

ולכן מסיק האגרות משה שם, שלומר לבן ארץ ישראל לעשות מלאכתו של בן חו"ל ביום השני שהוא יום חול בארץ ישראל, גם כן דינו כדיון הספק שהיה אצל אבותינו, שאצלם היה דבר זה מותר, וממילא גם עתה אנו נוהגים שיו"ט השני הוא ספק אצל הבני חוץ לארץ כבימי חו"ל "ואם כן יש להתיר לבן חו"ל שיש לו קרקע ובית מסחר בארץ ישראל, שיעשו עבורו שכיריו ופועליו מבני ארץ ישראל מלאכתו שם, ורשאי אף לצוות להם שיעשו, ואף בעלי נפש אין להם להחמיר כלל, והאוסר שבברכי יוסף כנראה לא נחית לסברא פשוטה זו, ואין לחוש לדבריו כלל", ע"כ תוכן דברי האגרות משה שם.

אולם בתשובה אחרת (שם סימן עג) כתב רבי משה דברים הנראים בהשקפה ראשונה כסותרים לדבריו בתשובה הנ"ל. והנידון בתשובה זו הוא, בענין בן חו"ל שנמצא בארץ ישראל אם מותר לומר לישראל שבארץ ישראל לעשות עבורו מלאכה ביום טוב שני וכן לנכרי. וכתב על זה שמסתבר "שמכיון שזה שצריך בן חו"ל לעשות יו"ט שני גם כשנמצא בארץ ישראל הוא רק מצד מנהג, יש בו צד חומרא יותר מכפי שהיה בזמן שקידשו החודש על פי הראיה. שהנה בזמן ההוא, אם נזדמן בן חו"ל לארץ ישראל ביום זה שהוא יו"ט שני בחו"ל מספק, לא היה צריך לנהוג

אלא יום אחד יום טוב וביום השני היה מותר, משום דהרי בפעם הזאת שהיה בארץ ישראל ידע בקביעותא דירחא. אבל זה שמכל מקום נשארו בחוץ לארץ במנהגם לעשות יו"ט שני, נעשה ממילא חומרא יותר מכפי שהיה הדין בשעה שהיה ספק ממש".

וגם כשבא בן חו"ל לארץ ישראל צריך לנהוג במנהגו של חו"ל לעשות יו"ט שני כפי שקיבלו המנהג, ולכן כיון שבחו"ל הרי נוהגים לאסור גם אמירה לנכרי ביו"ט שני כמו ביו"ט ראשון, הרי אותו דין "מנהג" נאמר גם על זה, שלענין איסור שבא מצד המנהג, אין חילוק בין איסורים חמורים שמדאורייתא אסורים ביו"ט לבין איסורים קלים שמדרבנן, ובכל מה שנהגו יש דין מנהג. וכיון שיש לאסור לומר לנכרי לעשות עבורו מלאכה גם כשהוא בחו"ל מצד שכן הוא המנהג גם בחו"ל, אם כן מאותו טעם לא שייך להקל כשהוא בארץ ישראל לומר לישראל שהוא בן ארץ ישראל המותר במלאכה שיעשה עבורו. ואף שלאיסור אמירה לישראל המותר במלאכה לא היה מנהג בחו"ל, שהרי לא היה שייך מציאות לזה, משום שכל ישראל היו אסורים שם במלאכה אף אלו שבאו שם מארץ ישראל, מכל מקום הרי הוא בכלל המנהג שלא לומר לנכרי, דשורש המנהג הוא שלא לעשות מלאכה על ידי אחרים, עכ"ד שם.

ולכאורה דבריו נראים כסותרים: בסימן ע"א מבואר שגדר יו"ט שני הוא לנהוג גם עתה בתורת ספק, כספק

שהיה לאבותינו. ואילו בתשובה ע"ג מבואר שבזמננו חמור יותר דין יו"ט שני, ולכן אסור לומר לבן ארץ ישראל לעשות מלאכה, ומשמע מכך שעשאוהו כוודאי ולכן חמור יותר.

טו.

ואכן נשאל על כך רבי משה, ובספרו (או"ח חלק ד סימנים קה וקז) כתב לבאר את דבריו, שאין בהם כל סתירה.

אמנם לא שייך לאסור לבעל עסק הנמצא בחו"ל - שהשכירים שלו בארץ ישראל חייבין לעשות לו מלאכה כל ימי החול - לעשות עבורו מלאכה ביום טוב שני מצד המנהג, שהרי גם בעת שהיה ספק ממש בזמן שהיו שלוחים, היה מותר להם לעשות עבורו מלאכה ביום שידעו שהוא חול, ואע"פ שלבן חו"ל היה ספק אם יום זה הוא יו"ט או יום חול, וגם עתה שייך דין זה במי ששכח את ספירת ימי השבוע ואינו יודע להבחין באחד משני ימים איזה מהם שבת, שאף שהוא אסור לומר לנכרי בשתי הימים לעשות מלאכתו, מכל מקום מותר למי שבעירו לעשות עבורו מלאכה ביום שהוא חול, במקום שיודעים איזהו יום השבת [כגון בעירו ששם כן מכירים את היום], ולכן מותרין אלו שבארץ ישראל לעשות לו מלאכתו.

ולא עוד, אלא שבעל עסק זה גם יכול לצוות לפועליו בשעה ששוכר אותם, שיעשו מלאכה בעסק בכל ימי החול, שלא יטעו בדין לומר שהן אסורים לעשות עבורו

שלפני יו"ט לעשות לו מלאכה כל ימי החול כולל יו"ט שני, מכל מקום אסור לומר לישראל בן ארץ ישראל אף בימים הקודמים ליו"ט, שיבשל עבורו או שיעשה עבורו מלאכה הנוגעת לשאר עניני הנאה, וזה מצד האיסור שאסור לאכול וליהנות ממה שעשה נכרי עבורו "דכמו שאסור דבר זה בחו"ל, כמו כן צריך לנהוג כך גם בארץ ישראל, אבל בשכירים בבית מסחרו שאינו איסור הנאת הגוף שנהגו בחו"ל, יהיה מותר בארץ ישראל כששכרו באמצע השנה", עכ"ד.

אמנם דברים אלו עדיין תמוהים, שכן לפי יסודו של רבי משה, שכל חיוב היו"ט שני היום הוא משום מנהג אבותינו, ואנחנו התחייבנו בשמירת היו"ט רק באותה צורה ואופן שהיו אבותינו מחוייבים ביו"ט שני, ומשום כך התיר לומר לשכיריו ופועליו לעשות מלאכתו בימים שלפני יו"ט, כי גם לאבותינו היתה מותרת אמירה זו וממילא גם לנו היא מותרת, יוצא לכאורה שלבן חו"ל הנמצא בארץ ישראל ביו"ט שני יהיה מותר לומר לבן ארץ ישראל לעשות עבורו מלאכה, שכן גם בזמן אבותינו אם היה נמצא בן חו"ל ביו"ט שני בארץ ישראל, היה מותר לומר ולצוות לבן ארץ ישראל לעשות מלאכתו, משום שכשהיה נמצא בארץ ישראל הרי היה יודע איזה הוא יום החול, ואם כן מדוע שנאסור היום יותר ממה שנהגו אבותינו, ונאמר שכמו שלאבותינו היה אסור לצוות לעשות מלאכה רק בהיותם בחוץ לארץ, אבל בהיותם בארץ ישראל היה מותר

מלאכה ביו"ט שני, וגם מותר לו לנכות משכירותם אם לא עשו עבורו מלאכה ביו"ט שני כפי שהתנה איתם שיעשו מלאכתו כל ימי החול, וגם אם יבואו וישאלו לו אם מותרים לעבוד ביום זה, יהיה מותר לו לומר להם שהם רשאים אבל לא בלשון ציווי. דין זה התיר האגרות משה בתשובתו בסימן עא, מכיון שבאמירה כזו לא נהגו אבותינו איסור, ולכן לא שייך שיהא אסור לנו.

עם זאת, בעל העסק אינו יכול לומר לפועליו ביו"ט שני עצמו שילכו ויעשו מלאכה בעבורו, כיון שאצלו נגזר מדרבנן שהוא ספק יו"ט, וביו"ט הרי יש איסור אמירה. ולכן בן חו"ל שבא בזמנינו לארץ ישראל אחרי שכבר נאסרנו, אף שנאסרנו מדין ספק, מכל מקום הרי זה דין מוחלט עלינו, ולכן יש עליו דין שצריך לנהוג את החומרא בארץ ישראל כמו שנוהג בחו"ל.

ומוסיף האגרות משה, שהיה מקום לטעון, שלאבותינו שהיה להם היו"ט שני דין ספק ממש, לא היה להם דין אמירה בארץ ישראל, משום שכשבאו לארץ ישראל היו מותרים במלאכה ביום שהוא חול, ואף אם היה דרכם לחזור לחו"ל. על כך יש להשיב, שמכיון שהיום בחו"ל אסור לנו ביו"ט שני לומר לנכרי, ה"ה דאסור לנו בארץ ישראל, משום שאנו מחוייבים להתנהג כחומרי חוץ לארץ.

והוסיף עוד האגרות משה, שאף לשיטתו שמותר לומר לפועליו בימים

להם לצוות לעשות מלאכה, כך גם בזמנינו יהיה מותר לבן חו"ל בהיותו בארץ ישראל לצוות לבן ארץ ישראל לעשות מלאכתו.

ובאמת האגרות משה הרגיש בקושי זה וכתב ליישב "כיון שבחו"ל אסור לנו ביו"ט שני לומר לנכרי, כך אסור לנו בארץ ישראל שמחוייבים אנחנו להתנהג כחומרי חו"ל". ברם עדיין קשה, שהרי לשיטתו אין קובע מה שאסור בחו"ל, אלא מה שהיה אסור ומותר לאבותינו, וכיון שלאבותינו בני חו"ל בהיותם בארץ ישראל היה מותר לצוות לבני ארץ ישראל לעשות מלאכתם, אם כן גם לנו יהא מותר.

ויותר מזה קשה, שלפי מהלך דבריו של רבי משה, מאותה סיבה שנתיר אמירה, גם במלאכה עצמה היה צריך להיות הדין שיהא מותר לבן חו"ל לעשות ביו"ט שני כשנמצא בארץ ישראל, שהרי בזמן אבותינו בן חו"ל שהיה בארץ ישראל ביו"ט שני, אם היה מתברר לו שהוא חול, היה מותר אף הוא עצמו במלאכה. ואם כן מכיון שהיום אנו בקיאים בחישוב השנים, וברור שיו"ט השני בעיקרו הוא חול, אם כן יהיה מותר גם לבן חו"ל כשנמצא בארץ ישראל לעשות בעצמו מלאכה, ומדוע עליו לנהוג חומרי חו"ל מה שלא נהגו אבותיו, וצ"ע.

מז.

בספר זכרון בצלאל (סימן ו) הקשה על היתר האגרות משה לשכירים

לעשות מלאכה עבור בן חו"ל מאחר שאינו הנאת הגוף, ואילו כשמבשל בן ארץ ישראל עבור בן חו"ל ביו"ט שני וכן כל עניני הנאה, אסר רבי משה מצד האיסור לאכול וליהנות ממה שעשה בן א"י עבורו, שכן לפי זה, בנידון של בית חרושת של בגדים וכיו"ב, יהיה אסור לבן חו"ל ליהנות ממלאכה שעשה עבורו בן ארץ ישראל, בדומה למה שכתב הכנסת הגדולה (סימן שכה) על דברי הטור שגוי שהביא אוכל בשבת מחוץ לתחום לישראל, אסור למי שהובא עבורו לאכול מאכל זה במוצאי שבת עד שיעבור זמן בכדי שיעשה, וכתב הכנסת הגדולה שאסור למי שהובא בשבילו למכור הבשר ביוקר ממה שלקחה (הובאו דבריו במשנה ברורה, שם ס"ק לז). ואם כן גם כאן יאסר לבן חו"ל למכור את הבגדים שעשה בן א"י ביו"ט שני ביוקר יותר מהוצאותיו לאחר בכדי שיעשו.

עוד הקשה בספר זכרון בצלאל שם על מה שהתיר האגרות משה לבן חו"ל לצוות לפועלים בני ארץ ישראל במשך השנה שיעשו מלאכתו, והתיר גם לנכות מדמי שכירותם יום אחד אם לא עשו לו מלאכה ביו"ט שני. היות והפועלים השכירים נתחייבו לעשות מלאכה עבורו ורשאי לנכות משכירותם, מוכח שחיוכם לעשות מלאכה ביו"ט שני הוא משום שזהו תנאי בשכירותם, ואם כן הרי על כרחך ציווי הבעלים הוא מתנאי שכירותם לעבוד ולעשות מלאכה בשבילו ביו"ט שני, ואין לך צווי מפורש לעשות לו מלאכה ביו"ט שני גדול מזה, והרי אסור לצוות להם ביו"ט.

ולעשות שאר מלאכות עבור בן חו"ל ביו"ט שני".

וגם על כך הקשה בספר זכרון בצלאל שם (אות פ) כיון שהבן חו"ל משלם לבעל המלון שהוא בן ארץ ישראל עבור המלאכות שצריך בעל המלון לעשות עבורו ביו"ט שני, ונתחייב לעשות את המלאכות, הרי אין לך ציווי גדול מזה וכיון שנחשב כאומר ומצווה, שוב יש לאסור לסברת המנחת יצחק שאוסר לומר לעשות מלאכה.

וקושיא זאת קשה גם לשיטת הבאר משה שהבאנו לעיל, שאוסר לבן חו"ל לומר לבן א"י ביום טוב שני לעשות מלאכה. ודבריו סותרים מיניה וביה, שכן במקום אחד הביא הבאר משה (אות סו) בפשיטות ובסתמא את מה שכתב האגרות משה: "שאלה, בן חו"ל שיש לו בית מסחר בארץ ישראל מהו לענין מלאכה ביו"ט שני ע"י בני ארץ ישראל. תשובה, הדבר פשוט להתיר, ובן חו"ל שיש לו קרקע בית חרושת או בית מסחר בארץ ישראל ופועליו מבני ארץ ישראל העושים מלאכתו כל השנה כולה, מותרים שיעשו ביו"ט שני, ואף לצוות להם שיעשו שרי, וגם בעלי הנפש אין להם להחמיר", עכ"ל שם בשם האגרות משה. [וממה שכתב בסתם "ואף לצוות להם שיעשו שרי" ולא חילק מתי יצוה, משמע שאין שום חילוק זמנים בזה. אולם דבר זה אינו נכון, שכן גם האגרות משה לא התיר אלא לפני יו"ט, אבל ביו"ט עצמו אסר, וצ"ע מדוע לא חילק הבאר משה בדבר].

כעין סברה זו קשה גם על דבריו של המנחת יצחק (חלק ז סימן לד ולה), שאסר לבן ארץ ישראל לעשות מלאכה עבור בן חו"ל ביו"ט שני, אך כתב ש"צ"ע מה שבמציאות אין העולם נזהרים בזה, ובפרט במלונות שאופין ומבשלין ועושין שאר מלאכות בשביל בני חו"ל". ויישב המנחת יצחק מנהגם, על פי מה שכתב בשו"ת הב"ח (סימן קי) שאפילו לשיטת הר"ן שחולק על הרשב"א ואוסר למי שלא קיבל שבת לעשות מלאכה למי שכבר קיבל שבת [כמבואר שיטתם לעיל אות א], זהו רק לענין אמירה לצוות עליו לעשות עבורו מלאכה, אבל כאשר לא אמר לחברו לעשות מלאכה אלא חברו עשה את המלאכה מעצמו ובישל והניח לפניו, מותר לזה שהמשיך סעודתו ליהנות ממנה מאחר שלא נעשה במעשה הבישול שום איסור מלאכה, שהרי לחברו היה מותר לבשל, לכן לא מיקרי מעשה שבת שאסור וכו', וזה מותר אליבא דכולי עלמא, עכ"ד הב"ח.

ועל פי זה כתב המנחת יצחק, שהוא הדין בנידון דידן ביו"ט שני, כיון שלבני ישראל הוא יום חול ממש ועושים מלאכה לכל אדם ואף לנכרים, מדוע יגרע בן חו"ל "דבשלמא אם היה הדין דגם בלא אמירתו אסור ליהנות ממנו, אז היה לנו לאסור לבעלי מלונות לבשל עבור הבן חו"ל וליתן לו לאכול משום לפני עור, אבל כיון שהדין שמותר ליהנות כמו שכתב הב"ח, א"כ היכא דלא ציוה לבן ארץ ישראל לעשות מלאכתו, כגון במלונות, מותר לבשל

ומעתה צ"ע, מכיון שסבר הבאר משה שאסור לבן חו"ל לצוות לבן א"י לעשות מלאכה ביו"ט שני, מדוע כתב בפשטות שמותר לפועלי הבן חו"ל שבארץ ישראל לעשות מלאכתו ואף לצוות להם, הרי כיון שמצווה להם אפילו אם בתחילת השכירות לעשות מלאכתו בכל הימים כולל יו"ט שני ומחויבים הם בכך בתנאי שכירותם, הרי אין לך ציווי גדול מזה לעשות מלאכה ביו"ט שני, וציווי הרי אוסר הבאר משה.

יז.

גם הכרעת הגרש"ז אויערבך בסוגיה דידן דרושה בירור.

בספר שמירת שבת כהלכתה (פרק לא סעיף לא) כתב: "וכן יש לשאול שאלת חכם לגבי בן ארץ ישראל שיש לו בית חרושת בחו"ל, או בן חו"ל שיש לו בית חרושת בארץ ישראל, אם מותר יהא לפועלים לעבוד בו ביו"ט שני של גליות". וציין שם בהערה (אות פ) "ושמעתי מהגרש"ז אויערבך, דבן חו"ל שיש לו בית חרושת בארץ ישראל הוה ליה כשינוי מפני האופק ומותר להם לעבוד". ויש לברר לשיטתו, האם כשהבן חו"ל יבקר בארץ ישראל יהיה אסור לבית חרושת לעבוד, ודבר זה תמוה.

ונשאל הרה"ג ר' יהושע נויברט שליט"א אפשר הדברים, והשיב, שלהגרש"ז היה כמה ראיות שהאיסור אינו

על האדם אלא על המקום, כלומר שבית החרושת מושפע מהמקום שבו הוא נמצא, ולא מהאדם המנהל אותו. ולפי זה אם מקום בית החרושת הוא בארץ ישראל שאין נוהג שם יו"ט שני, נוהגים בו כבארץ ישראל, ולא משנה מי והיכן הבעל הבית של הבית חרושת, שאפילו שהוא בן חו"ל וחייב לנהוג יו"ט שני, בכל זאת מקום בית החרושת שהוא בארץ ישראל הוא הקובע. והשתא גם אם בעל הבית חרושת הבן חו"ל יבקר בארץ ישראל ביו"ט שני, עדיין יהיה מותר לפועלים לעבוד בבית החרושת, משום שמקום הבית חרושת שהוא בארץ ישראל הוא הקובע שמותר לעבוד בו.

אולם עדיין יש לתמוה בשיטתו, שכן שם (סעיף לג) כתב: "בן חו"ל שחייב לשמור יו"ט שני של גליות, אסור לו לומר לחברו בן ארץ ישראל לעשות לו כל מלאכה, וגם הלה לא יעשה מעצמו מלאכה עבור בן חו"ל". וציין (בהערה פ*) שאין דין זה דומה למבואר בהלכות שבת (סימן רסג סעיף יז) "דשמעתי מהגרש"ז אויערבך דשאני התם דהרי הציבור לא קיבלו עליהם את השבת, ואף שהוא בעצמו קיבל את השבת, מכל מקום הוא יודע שאצל האחרים באמת עדיין חול, לכן הרי זה דומה כשינוי אופק, וכל שכן אם ננקוט דאצלו הרי זה רק כעין נדר, משא"כ ביו"ט שני, המחמירים סוברים דהרי זה חשיב כאילו הבן חו"ל מסופק באמת אם עכשיו חול או יו"ט".

ומסיים שם: "מיהו למעשה רבים נוהגים להקל בזה, דמכיון שבזמן הזה הוא רק משום מנהג אבותינו, לכן חשיב כאילו האורח יודע שלבני ארץ ישראל זה וודאי חול".

ולכשנדייק בדבריו, לכאורה יש בהם סתירה: בסעיף ל"א ובהערה פ' משמע שנקט עיקר להקל לבן ארץ ישראל לעשות מלאכה עבור בן חו"ל ביו"ט שני, וכתב שמותר לפועליו לעבוד, ושדבר זה דומה לשנוי באופן. אולם בסעיף לג נקט לעיקר לאסור לבן ארץ ישראל לעשות מלאכה עבור בן חו"ל, ואפילו עושה מעצמו בלא ציווי של הבן חו"ל, וצ"ע.

יח.

והנה בספר אמרי בינה (או"ח דיני שבת סימן יא) כתב בענין בן ארץ ישראל שנמצא בחו"ל ודעתו לחזור, שהדין שיכול להוציא לבן חוץ לארץ ידי חובת קידוש ביו"ט שני של גליות, ואף שהבן א"י אינו חייב בקידוש, מכל מקום כיון שבידו להביא את עצמו לידי חובת קידוש אם יקבע בדעתו שלא יחזור עוד, שפיר יכול להוציאו ידי חובה. והביא ראיה ממה שכתב הרעק"א שגם מי שלא קיבל את השבת יכול להוציא ידי חובת קידוש של שבת מי שכבר קיבל עליו שבת.

ובשו"ת בצל החכמה (חלק א סימן נה) העיר על כך, ממה שכתבו האחרונים, שאורחים בני ארץ ישראל הבאים לחו"ל להתארח צריכים להשתדל בכל

יכולתם שלא לעלות לתורה ביו"ט שני של גלויות, וגם כתבו שכהנים צריכים להמנע מנשיאת כפים במוסף של יו"ט שני. וגם לענין דיני קריאת המגילה הרי אין בן כרך יכול להוציא ידי חובת קריאת מגילה את הבן עיר, ולא מהני מה שיכול להחליט הבן כרך שרוצה להשאר בעיר.

וכתב הגרש"ז אויערבך במנחת שלמה (ח"א סימן ג) ליישב, ותוכן דבריו: מה שאין הבן כרך יכול להוציא את הבן עיר הוא משום שזמן החיוב בעיר וזמן החיוב בכרך הם שני חיובים שונים, שהרי אין זמנו של זה כזמנו של זה, ולכן אינו נחשב כמחויב בדבר ואינו יכול להוציא, וכמו כן אין יכול הבן עיר להוציא ידי חובתו את הבן כרך מטעם זה. משא"כ לגבי קידוש ביו"ט שני מהות החיוב שונה, שהרי ברור שגם הבן חו"ל כמו הבן ארץ ישראל חייבים לקדש רק באותו היום שכתוב בתורה ולא ביום אחר, שהרי חלילה לטעות כאילו באמת לבני חוץ לארץ נוסף עוד יום מעבר למה שכתוב בתורה, אלא שמשום החשש שמא יחזור לקלולו ולא ידעו מתי הוא יום הראשון דיו"ט, לכן נתחייבו להשאר במנהג אבותיהם כאילו גם עכשיו הם חוששים על היום השני שמא הוא היום הראשון דיו"ט, משא"כ בני ארץ ישראל שמעולם לא נהגו כך לא הוצרכו לנהוג כן גם עתה.

נמצא לפי זה שחיוב יו"ט שני הוא שכאילו גזרו חז"ל על בני חו"ל שלא לצאת ידי חובת קידוש ביו"ט ראשון

בלבד אלא א"כ יוסיפו לקדש מפני מנהג אבותיהם גם ביום שני, ולראותו כאילו הוא עכשיו יום ראשון, ועל ידי זה שיקדש בשני הימים, הוא יוצא בשלימות מה שחייבה התורה לקדש רק ביו"ט הראשון בלבד.

ומתוך סברא זו מסכם המנחת שלמה: "ולכן אפשר דחשיב גם הבן ארץ ישראל כשייך באותה מצוה, משום שגם הבן חו"ל שחייב בקידוש ביו"ט השני הרי זה מיסוד חיוב היו"ט ראשון שגם הבן ארץ ישראל חייב בה, ואינו גדר חיוב חדש שהבן ארץ ישראל אינו שייך בו, ואמרינן דאע"ג שכבר יצא ידי חובתו בקידוש שעשה אתמול, מכל מקום כללא הוא דכל ישראל ערבין זה לזה ואע"פ שיצא מוציא".

מבואר איפוא בדעת הגרש"ז, שגדר יו"ט שני אינו כדבר חדש ותקנה בפני עצמה, אלא זוהי השלמה והמשך לחיוב היו"ט ראשון.

והנה כבר דן בענין זה בשו"ת צפנת פענח בתשובתו לשאלת הגרמ"מ כשר (סימן נא) בגדר יו"ט שני אם הוא מציאות חדשה, או "דאפשר דמדרבנן לא קיים המצוה של יו"ט כראוי עד שיעשה עוד יו"ט ואז נגמרה המצוה כהלכתה, וכן כל תקנת חז"ל שהוסיפו על דין של תורה, אם זה הוי מציאות חדשה, או שרבנן אמרו דעדיין נשאר מדרבנן בגדר העבר".

והשיב הגאון הרוגאצ'ובר: "בגדר יו"ט שני יש בזה אריכות גדול מאוד, אך בקיצור כך, הנה כל תקנת חכמים

שהוסיפו על דין של תורה, כמו חציצה מיעוט המקפיד או כמו כלי מתכות חוזרים לטומאה ישנה, או כמו מים שאין להם סוף או כמו גידולי תרומה בדבר שזרעו כלה ועוד, יש בזה כמה וכמה סתירות, ובאמת זה מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בהך דכלים פרק יד משנה ז, וברמב"ם פרק יב מהלכות כלים גבי אם הזאה שלישית של תורה מצטרפת להזאה ז' שהיא אז רק דרבנן". ומסיק הרוגאצ'ובר בדעת הרמב"ם: "אך מכל מקום סבירא ליה להרמב"ם דהוי מציאות חדש".

לפי דברים אלו שגדר יו"ט שני הוא "מציאות חדש" לשיטת הרמב"ם, נראה שבן ארץ ישראל לא יוכל להוציא ידי חובת קידוש את בן חו"ל ביו"ט שני של גלויות, משום שמכיון שהחיוב של יו"ט שני שחייב בו הבן חו"ל אינו אותו גדר של חיוב שחייב בו הבן ארץ ישראל ביו"ט ראשון, לכן הבן ארץ ישראל שאינו מחויב בחיוב החדש הזה של יו"ט שני, הרי הוא נחשב לאינו מחויב בדבר, ואינו יכול להוציא את הבן חו"ל.

ומעתה מדוקדקים דברי הרמב"ם שהבאנו בתחילת דברינו שיו"ט שני מדברי סופרים הוא "ומדברים שנתחדשו בגלות", ומבואר עומק דברי הרמב"ם שאלו הם דברים "שנתחדשו", וכוונתו לומר כמו שכתב הרוגאצ'ובר שגדר יו"ט שני הוא "מציאות חדש" ולא רק המשך לקיום היו"ט ראשון, וכפי שנתבאר, הנפקא מינה לדינא שיש בזה.

סימן כב

מצוות צריכות כוונה

צריכות כוונה לכן במצב של כפיה כגון שכפאווהו פרסיים, יצא ידי חובתו. אולם מאידך גיסא, בהלכות שופר (פרק ב הלכה ד) כתב הרמב"ם: "המתעסק בתקיעת שופר להתלמד לא יצא ידי חובתו וכו'. נתכוון שומע לצאת ידי חובתו ולא נתכוון התוקע להוציאו וכו' לא יצא ידי חובתו". וכתב המגיד משנה שם: "ואני תמה בדברי רבנו שהוא פוסק בפרק ששי מהל' חמץ ומצה ה"ג שאם אכל מצה בלא כוונה כגון שאנסוהו גוים, שיצא ידי חובתו, וזה נראה בגמרא שהוא כדעת מי שאומר מצוות אין צריכות כוונה וכו' ואם כן איך פסק כאן רבנו שמצוות צריכות כונה, והצריך כאן כוונת שומע לצאת וכונת משמיע להוציא". ומסיים המגיד משנה: "ולא מצאתי בזה תירוץ נאות לדעתי" [ולדעתו יש להסתפק אם הנוסחה בדברי הרמב"ם נכונה ולא נפלה טעות בדבריו].

וגם הכסף משנה בהל' שופר עמד בקושיא זו, ומנסה לתרץ, שבאכילת מצה יצא שכן נהנה במעשה אכילתו, ואילו בתקיעת שופר אין כאן מעשה והוא נחשב רק כמתעסק. אולם אומר הכסף משנה שהתרוץ אינו נכון כי הרי הגמרא משווה מצה ושופר זה לזה, וכיצד נוכל לומר שיש הבדל בין שניהם. ולכאורה זאת קושיא

בגמרא בראש השנה (כח, א) איתא: "שלחו ליה לאבוה דשמואל כפאו ואכל מצה יצא. כפאו מאן וכו' אמר רב אשי שכפאווהו פרסיים. אמר רבא זאת אומרת התוקע לשיר יצא. פשיטא [דזאת אומרת כן, רש"י] היינו הך, מהו דתימא התם אכול מצה אמר רחמנא והא אכל [ונהנה מאכילתו הלכך לאו מתעסק הוא, רש"י] אבל הכא "זכרון תרועה" כתיב (ויקרא כג, כד), והאי מתעסק בעלמא הוא, קא משמע לן [דאע"ג דמתעסק הוא, יצא, דמצוות אין צריכות כוונה, רש"י].

ועוד שם בגמרא: "אלמא קסבר רבא מצוות אין צריכות כוונה, איתיביה היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא אם כוון לבו יצא ואם לאו לא יצא, מאי לאו כוון לבו לצאת. לא, לקרות. לקרות, הא קא קרי, בקורא להגיה", ע"כ סוגית הגמרא.

וכשנעיין בדברי הרמב"ם כיצד פסק להלכה את סוגיית הגמרא אם מצוות צריכות כוונה, יש להקשות כמה קושיות. ראשית, הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה פרק ו הלכה ג) כתב: "אכל מצה בלא כוונה כגון שאנסוהו גוים או לסטים לאכול יצא ידי חובתו". והיינו כסוגיית הגמרא בראש השנה, שמכיון שמצוות אין

חזקה בשיטת הרמב"ם, מה שונה אכילת מצה מתקיעת שופר.

עוד יש להקשות, שכתב הרמב"ם (הלכות מגילה פרק ב הלכה ה) וז"ל: "הקורא את המגילה בלא כוונה לא יצא, כיצד היה כותבה או דורשה או מגיחה אם כיון לבו לצאת בקריאה זו יצא ואם לא כיון לבו לא יצא". וכתב המגיד משנה שם: "כפי דבריו שפסק (הלכות שופר פרק ב הלכה ד) דבעינן כוונה לצאת", עכ"ל. נמצא שבדבריו בהל' מגילה מבואר שהולך הרמב"ם לשיטתו בהל' שופר שפסק שמצוות צריכות כוונה, וזהו שלא כדבריו בהל' חמץ ומצה. והדברים צריכים עיון, שכן בסוגיית הגמרא בראש השנה שהבאנו הושוה מגילה מצה ותקיעת שופר זה לזה.

[עוד] יש להקשות, דהנה המגיד משנה בהלכות מגילה, לאחר שביאר שהרמב"ם הולך לשיטתו לגבי תקיעת שופר, סיים וכתב: "ואולי שהכל מודים במגילה". ודבריו צריכים ביאור, במה שונה מגילה מתקיעת שופר, ומדוע גם מי שסובר בתקיעת שופר שאין צריך כוונה מודה שבמגילה בעי כוונה, וצ"ע].

ב.

עוד יש לכאורה להקשות סתירה בדברי רבא, שבגמרא ראש השנה שהבאנו לעיל, אמר רבא "התוקע לשיר יצא", והיינו כי סובר "מצוות אינם צריכות כוונה". ואילו בגמרא (ברכות יג, ב) איתא: "ת"ר שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד, עד כאן צריכה

כוונת הלב דברי רבי מאיר. אמר רבא הלכה כר' מאיר". וקשה שאם סובר רבא מצוות אינן צריכות כוונה, ולכן התוקע לשיר יצא מדוע בפסוק הראשון של שמע ישראל צריך כוונה כדברי ר' מאיר, הרי מצוות אינן צריכות כוונה.

וכעין זה יש להקשות על הרמב"ם. דהנה במשנה בברכות (יג, א) שנינו: "היה קורא בתורה [פרשת ק"ש, רש"י] והגיע זמן המקרא אם כוון לבו יצא". ובגמרא: "ש"מ מצוות צריכות כוונה" [שיהא מתכוון לשם מצות, ותקשה לרבא דאמר במסכת ראש השנה התוקע לשיר יצא, רש"י]. ומתרת הגמרא: "מאי אם כוון לבו, לקרות. לקרות, והא קא קרי, בקורא להגיה". ומבואר למסקנת הגמרא שבאמת מצוות אינן צריכות כוונה, ורק כאן כיון שקורא להגיה, לכן חייב להתכוון, ואם לא יתכוון לא יצא ידי חובתו.

והנה הרמב"ם (הלכות קריאת שמע פרק ב הלכה א) כתב: "הקורא את שמע ולא כיון לבו בפסוק ראשון שהוא שמע ישראל לא יצא ידי חובתו, והשאר אם לא כיון לבו יצא". וקשה ממה נפשך, אם סובר הרמב"ם שמצוות אינן צריכות כוונה, מדוע כותב הרמב"ם שבפסוק הראשון לא יוצאים ידי חובה בלא כוונה, ואם פוסק דבעי כוונה, מדוע בשאר הפסוקים יוצא גם בלא שכיוון לבו.

עוד יש להקשות, דהנה הרמב"ם (הלכות תפילה פרק ד הלכה טו) כתב: "כוונת הלב כיצד כל תפילה שאינה בכוונה אינה

תפילה ואם התפלל בלא כוונה חוזר ומתפלל בכוונה". ומפורש בדבריו שסובר מצוות צריכות כוונה. ואם כן זה סותר את המבואר לעיל בדברי הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה שפסק כסוגית הגמרא בר"ה שהאוכל מצה בכפיה יצא ידי חובת מצה כי מצוות אינן צריכות כוונה.

שוב אנו מוצאים בדברי הרמב"ם (הלכות תפילה פרק י הלכה א) שכתב: מי שהתפלל ולא כיון את לבו יחזור ויתפלל בכוונה, ואם כיון את לבו בברכה ראשונה, שוב אינו צריך". גם כאן מבואר הבדל בין הברכה הראשונה לשאר התפילה, כעין דבריו לגבי פסוק ראשון בקריאת שמע. וענין זה צריך ביאור מה דעת הרמב"ם, אם פוסק שצריך כוונה, הרי שצריך כוונה בכל התפילה, ואם לא צריך כוונה, למה בברכה ראשונה פסק שצריך כוונה, וצ"ע.

ג.

ביאור שיטת הרמב"ם ויישוב כל הקושיות נקדים את דברי רבנו יונה (ברכות א, א בדפי הרי"ף) שכתב: "ואיפסיקא הלכתא (בגמרא ח, ב) כרבן גמליאל דאמר שסוף זמן קריאת שמע עד שיעלה עמוד השחר, וזמן התחלת קריאתה היא מיציאת הכוכבים ואילך כרבי אליעזר דבהא ליכא מאן דפליג עליה. ובירושלמי שואל על מה נהגו העולם לקרות ק"ש קודם זה הזמן, והכי אמרינן התם הקורא קודם לכן לא יצא א"כ למה קורין אותה

בבית הכנסת, ומהדרי לא לצאת בה אלא לעמוד בתפילה מתוך דברי תורה.

וכיון שק"ש של בית הכנסת אינו לצאת ידי חובה ואח"כ צריך לקרותה בבית, לצאת ידי חיוב של תורה, צריך כל אדם להיות נזהר בקריאתה ושלא יסמוך על הקריאה שקורא על מיטתו מפני כמה דברים: האחד, מפני שאותה שעל מיטתו קורא אותה אחר אכילה ושתייה וק"ש של חיוב צריך לקרותה קודם אכילה לכתחילה כדכתיבנא לעיל. ועוד, שאותה שעל מיטתו מתוך שחושב שאינה אלא להבריה המזיקין בלבד כדלקמן (ה, א) פעמים שאינו חושש ואינו קורא אותה. ועוד, שאינו מכוון לצאת בה ידי חובה מן התורה ומצוות צריכות כוונה, דאפילו מי שאמר שאינן צריכות כוונה, מודה דלכתחילה צריכות. ועוד, שאפילו בלא זאת הכוונה, צריך כוונת הלב לקבל עליו עול מלכות שמים במורא, ובאותה שעל מיטתו אינו מכוון על זה", עכ"ד הרבנו יונה שם.

ודבריו צריכים עיון מה כוונתו במה שכתב "שאפילו בלא זאת הכוונה, צריך כוונת הלב לקבל עליו עול מלכות שמים", שהרי אם אין צריך כוונה במצוה גם לא צריך "כוונת הלב לקבל עליו עול מלכות שמים".

ונראה ביאור דברי הרבנו יונה על פי דבריו הידועים של הגר"ח מבריסק שיישב את סתירת דברי הרמב"ם שכתב (הלכות תפילה פרק ד הלכה א)

וז"ל: "חמשה דברים מעכבין את התפילה אף על פי שהגיע זמנה" וכו', והדבר החמישי הוא "כוונת הלב". וכתב שם (הלכה טו-טז) וז"ל: "כוונת הלב כיצד, כל תפילה שאינה בכוונה אינה תפילה וכו'. כיצד היא הכוונה, שיפנה את לבו מכל המחשבות ויראה עצמו כאילו הוא עומד לפני השכינה". ומסתימת דברי הרמב"ם מבואר דדין כוונה הוא על כל התפילה, שבכל התפילה הכוונה מעכבת. ומאידך כתב הרמב"ם (שם פרק י הלכה א) "מי שהתפלל ולא כיוון את לבו יחזור ויתפלל בכוונה ואם כיוון את לבו בברכה ראשונה אינו צריך", ומפורש בדברים אלו שהכוונה מעכבת רק בברכה הראשונה, וצ"ע.

ומתוך כך ייסד הגר"ח (חידושי רבנו חיים הלוי הלכות תפילה פרק ד הלכה א) שיש שתי דינים בכוונת התפילה: האחת כוונת פירוש המילים שיבין מה שאומר, ויסודה הוא דין כוונה, ועל זה מדובר בפרק י' שמעכב רק בברכה ראשונה. והשניה, שיכוון שהוא עומד בתפילה לפני ה' כמבואר בדברי הרמב"ם "ויראה עצמו כאילו הוא עומד לפני השכינה", וכוונה זו מעכבת מכיון שזוהי כל מהות התפילה, שעומד לפני המלך, ואם חסרה כוונה זו הרי זה כאילו לא התפלל. וכוונה זו אינה מדין כוונה, רק היא עצם מעשה התפילה, ואם אין לבו פנוי ואינו רואה את עצמו שעומד לפני ה' ומתפלל, אין זה מעשה תפילה, והרי הוא בכלל מתעסק דאין בו דין מעשה, עכת"ד הגר"ח.

ונראה שכעין יסוד דברי הגר"ח מפורש בדברי הרבינו יונה במה שכתב: "שאפילו בלא זאת הכוונה, צריך כוונת הלב לקבל עליו עול מלכות שמים", ורצונו לומר, שכמו שיש בתפילה דין כוונה שעומד לפני מלך, וזוהי מהות כל התפילה, מלבד כוונת פירוש המילים, כך גם בקריאת שמע יש דין "כוונת הלב לקבל עליו עול מלכות שמים" מלבד כוונת פירוש המילים. ואם חסרה כוונה זו אין זה נחשב כקריאת שמע וקבלת עול מלכות שמים, כשם שבתפילה אם חסרה כוונה זו אין לזה שם ודין מעשה תפילה כלל.

אמנם פשוט וברור, שגם במקום שמועילה הכוונה היסודית של "קבלת עול מלכות שמים", יש גם צורך בכוונה הרגילה מדין "מצוות צריכות כוונה", מפני שבלאו הכי יש כאן ממילא חסרון בכוונת המצוה, כי איך שייך שיהיה כוונה לקבל עול מלכות שמים אם אין כוונה רגילה לקיום המצווה על פי רצון התורה.

ד.

לפי האמור מתבארים היטב כל פסקי הרמב"ם.

שיטת הרמב"ם היא באמת מצוות אינן צריכות כוונה, וכפי שפסק בהלכות חמץ ומצה כדעת רבא בגמרא ראש השנה שהבאנו. ומה שפסק בהלכות קריאת שמע "הקורא את שמע ולא כיוון את לבו בפסוק

ראשון שהוא שמע ישראל לא יצא ידי חובתו, כוונתו לומר שבפסוק זה צריך כוונה של קבלת עול מלכות שמים, ולא מדין כוונה של מצוה, וכמו שנתבאר יסוד הדברים בדברי הרבינו יונה. ולכן בקריאת שמע מכיון שיש דין של כוונת הלב כדברי ר' מאיר בגמרא ברכות, הרי שצריך כוונה של קבלת עול מלכות שמים.

ולפי מהלך הדברים נבין גם את דעת הרמב"ם במה שפסק שתקיעת שופר בעי כוונה, ולמרות ששיטתו בהלכות חמץ ומצה היא כדעת רבא שמצוות אינן צריכות כוונה, והסיבה היא משום שסובר שגם תקיעת שופר הוא ענין קבלת עול מלכות שמים, כדברי חז"ל (ראש השנה טז, א) "אמרו לפני בר"ה מלכויות זכרונות ושופרות. מלכויות כדי שתמליכוני עליכם, זכרונות כדי שיעלה זכרונו לפני לטובה, ובמה בשופר", ומבואר שתקיעת שופר היא חלק מקבלת עול מלכות שמים. ואם כן גם בתקיעת שופר כוונת הרמב"ם לומר שצריך את ענין כוונת הלב מדין קבלת עול מלכות שמים, ועל דרך שנתבאר דבריו בהלכות קריאת שמע, ואין זה ענין של כוונה מדין מצוות צריכות כוונה. ולכן למרות שפסק הרמב"ם שמצוות אין צריכות כוונה, מ"מ לגבי תקיעת שופר יש דין מיוחד של כוונה מדין קבלת עול מלכות שמים.

עתה נוכל להסביר מדוע לגבי מגילה כתב הרמב"ם שצריך כוונה, ואע"פ

שפוסק הרמב"ם שמצוות אינן צריכות כוונה, כי הרמב"ם (הלכות חנוכה פרק ג הלכה ו) קובע שלא תיקנו בפורים לקרוא הלל כיון ש"קריאת המגילה עצמה היא ההלל". נמצא שיש שתי הלכות בקריאת המגילה: ראשית, מצות הקריאה ופרסום הנס כדברי הגמרא (מגילה י"ח ע"א), ועוד, דין קריאת הלל שהוא שבח והודאה על הנס להשי"ת. ומכיון שלשבח בלא כוונת הלב אין לו שום משמעות, מובן פסק הרמב"ם שבקריאת המגילה יש צורך בכוונה. כי שבח והודיה אם אין בהם כוונה הרי הוא כמתעסק ואינו נחשב מעשה כלל, ואם קריאת המגילה נחשבת כמעשה הלל ושבח זהו רק אם תהיה בכוונת הלב.

[ולכן] אומר המגיד משנה "ואולי שהכל מודים במגילה", ואין כוונתו לענין הכוונה במצוות, אלא רק לענין כוונת הלב שצריך בקריאת המגילה בגלל השבח שיש בזה הלל והודאה להשי"ת, ובזה כולם מודים שיש צורך בכוונה].

ובביאור דעתו של רבא שמצוות אינן צריכות כוונה, ולכן התוקע לשיר יצא, צריך לומר שהסיבה שפוסק רבא בקריאת שמע כר' מאיר שצריך כוונה בפסוק הראשון, היא בגלל שרק בקריאת שמע סובר רבא שהתחדש הדין של קבלת עול מלכות שמים שמחייב כוונה, שאילולא כן אין זה קבלת עול מלכות שמים. אך בתקיעת שופר לא סובר רבא שיש דין מיוחד של כוונה.

סימן כג

התרת נדרים בימים הנוראים

עינינו רואות שכלל ישראל נוהגים לערוך "התרת נדרים" בערב הימים נוראים ואין מדקדקים שהמתירים לא יהיו "קרובים" האחד לשני. ודבר זה מצריך בירור. הלוא התרת הנדרים נעשית בפני "בית דין", והמתירים נקראים "דיינים", וכפי שאומרים בנוסח ההתרה "שמעו נא רבותי דיינים מומחים". ואם כך הוא הדבר, הרי נפסק בהלכות דיינים בשו"ע חו"מ (סימן ז סעיף ט) שהדיינים לא יהיו קרובים זה לזה ולא יהיו קרובים לעדים, ואין יתכן שדייני "בית הדין" המתיר נדרים יהיו קרובים זה לזה.

עוד נהוג במקומות אחדים, שאומרים את נוסח ההתרה כמה אנשים ביחד, וגם דבר זה לכאורה אינו מתאים עם ההלכות של "בית דין", שצריכים לשמוע מכל אחד ואחד את דבריו בנפרד. וגם ענין זה צריך ביאור.

א.

ביאור הדברים נראה, בהקדם בירור דברי רבי עקיבא אייגר שכתב בתשובתו (פסקים מהדו"ק סימן עג) שאפשר לעשות התרת נדרים בבית דין שבו יושבים ארבעה דיינים. הגרע"א דן בשאלה ששאלו מחותנו, כיצד יוכל להתיר נדר, מאחר והגיע למקום חדש ועדיין אינו מכיר בתושבי עירו על מי מהם יכול לסמוך שלא יגלה לרבים דברי סתריו "ולכן קשה לו לפרט את הנדר לפני אנשים מהעיר, כפי שאיתא בגיטין (לה, ב) שצריך שיפרט את הנדר ואת הסיבה שבשבילה נדר, ואם לא פירט אין

התרתן התרה, אמנם יש איתו בחור אחד רך בשנים כבן חמש עשרה אשר ליבו סמוך עליו ובטוח בו". והשאלה שנשאל הגרע"א היתה, כיון שהמתירים צריכים להיות "אנשים שנתמלאו זקניהם, משום שהתרת נדרים הוא דינא דאורייתא, וצריך גדול וודאי", ואם כך היאך ניתן למצוא פתרון להתיר את הנדרים באופן מותר.

והשיב הגרע"א: "עצה קלה יש לי, והיא, שיקח ארבעה מתירין, ושלשה מהן מאנשי עירו אע"פ שאינו בטוח בהם, והרביעי יהיה זה העלם איש סודו ולפניו יפרט הנדר ודי בכך. וטעמא דידי אשר

הזהרתי בזאת הוא משום דבדאורייתא לא סמכינן על חזקה דרבא [דברי רבא הובאו במסכת נדה (מו, א) שקטן שהגיע לגיל י"ג אינו צריך בדיקה דחזקה שהביא שתי שערות] ויש לחוש שמא המתירים עוד לא הביאו שתי שערות".

וביאור דברי הגרע"א, מכיון שכל ההלכה שצריך לפרט הנדר היא מדרבנן, כמבואר במסכת גיטין (לה, ב), כשמפרט הנדר בפני נער בן חמש עשרה זהו דין דרבנן, ובזה אפשר לסמוך על חזקה דרבא. ומכיון שנפסק בשו"ע יו"ד (סימן רכח סע' יד) שדי לפרוט הנדר בפני אחד מהמתירים ואין צריך לפרוט בפני כולם, אם כן, די בכך שמפרט הנדר לפני הנער עליו הוא סומך, ובצירוף שלושה נוספים המהווים בית דין לעצם התרת הנדר שהיא דין מהתורה, יש לו בית דין ראוי ומתאים שבו אדם אחד שבפניו יכול לגלות מסתרי לבו.

אולם דברים אלו טעונים ביאור. דהרי גמרא מפורשת היא (סנהדרין ג, ב) שהסיבה שבית דין מורכב משלושה דיינים לפי ר' יונתן היא (שמות כב, ה): "עד האלקים יבוא דבר שניהם הרי כאן אחד, אשר ירשיעון אלקים הרי כאן שניים ואין בית דין שקול, מוסיפין עליהם עוד אחד הרי כאן שלשה". וכן בהמשך הגמרא שם: "תנו רבנן דיני ממונות בשלשה רבי אומר בחמשה וכו', ומסיימת הגמרא, אלא היינו טעמא דרבי, אשר ירשיעון אלקים תרי, נאמר אלקים למטה ונאמר אלקים

למעלה, מה למטה שניים אף למעלה שניים ואין בית דין שקול, מוסיפין עליהן עוד אחד הרי כאן חמשה". וכן מפורש בהמשך דברי הגמרא שם י, א) מכות בשלשה וכו' מנהני מילי, אמר רב הונא אמר קרא (דברים כה, א) ושפטום שנים אין בית דין שקול, מוסיפין עליהן עוד אחד הרי כאן שלשה".

וכן פסק הרמב"ם בהלכות סנהדרין (פרק ה הלכה ג) בהלכה שמוציא שם רע נידון בבית דין של עשרים ושלושה, והטעם הוא: "שאע"פ שדברי קבלה הן, הרי הוא אומר (במדבר לה, כד) ושפטו העדה והצילו העדה, עדה שופטת ועדה מצלת וכו', ואין עדה פחות מעשרה הרי כאן עשרים, ומוסיפין שלשה כדי שלא יהא בית דין שקול ויהיה בו אחרי רבים להטות".

הרי לנו דבר ברור, שאי אפשר שבית דין יהיה "שקול" כלומר אי אפשר שיהיה במספר זוגי.

ודין זה אינו רק סברא גרידא, הצורך שלא יוצר מצב של מחצה דיינים כנגד מחצה דיינים בלא הכרעה, ותמיד תהיה הכרעת רוב לאחד הצדדים, אלא דין מוחלט מגזרת הכתוב, כמבואר בסוגיא בסנהדרין (ג', ע"ב) דעת ר' יאשיה הסובר שבית דין של ג' נלמד מהפסוקים: "ונקרב בעל הבית אל האלהים הרי כאן אחד, עד האלהים יבא דבר שניהם הרי כאן שניים, אשר ירשיעון אלהים הרי כאן שלשה", והקשתה עליו הגמרא "ור' יאשיה לית ליה בית דין נוטה [היינו שקול]", כלומר, וכי אינו סובר שהלכה זו נלמדת ממה שנכתב

דין שאינו שקול אינה פוסלת, או שפסול בית דין שאינו שקול הוא כפסול אשה לדון, ואינו נחשב כבית דין כלל, ופוסל גם בהתרת נדרים.

והגרע"א עצמו חילק בין פסול קרובים שאינו פוסל בהתרת נדרים לבין פסול אשה, וזה לשונו: "נראה דדווקא בקרובים דאין הפסול בגוף, דהא כשרים לדון לאחרים, וכן בלילה דדבר אחר גורם לה, משא"כ בנשים וכן קטנים". ומבואר בדבריו, שקרובים יכולים להתיר נדרים מאחר שכשרים הם לאנשים אחרים, ולפי זה במצב של בית דין שקול הרי הם פסולים לכל האנשים שבעולם, ואם כן יוצא שבית דין שקול הוא כפסול שבגופו ויפסלו אף להתרת נדרים.

אולם מאידך, לפי הסברה להכשיר להתיר נדרים בלילה "דדבר אחר גורם לה", דהיינו שהלילה הוא גורם חיצוני המהווה חסרון ולא פסול בעצם, יוצא שגם הפסול של בית דין שקול אינו פסול בגוף הדיינים אלא דבר צדדי שנצטרפו לכדי בית דין שקול, והדיינים עצמם אין בהם שום פסול, ואם כן כשם שאפשר להתיר נדרים בלילה כמו כן מועיל להתיר בבית דין שקול.

אמנם, אפילו לטעם הראשון שכתב הגרע"א להתיר קרובים משום שכשרים לדון לאחרים, יתכן שגם יהיה מותר להתיר נדרים בבית דין שקול, אף שכעת, במצב של בית דין שקול, אינם כשרים גם לאחרים, אולם כשנדון על כל

פעמיים אלהים, וצריך דין נוסף מכיון שצריך שלא יהיה בית דין שקול - "והתניא רבי אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי אומר, מה תלמוד לומר (שמות כג, ב) לנטות אחר רבים להטות, התורה אמרה עשה לך בית דין נוטה", ופירש רש"י שם, שקושיית הגמרא "והתניא" היא: "דהא קרא דרשינן".

מעשה יקשה מאד, כיצד התיר הגרע"א לערוך התרת נדרים על ידי בית דין של ארבעה, והלוא גזירת הכתוב היא שצריך שלא יהיה בית דין שקול.

ב.

ובפשטות ביאור דרכו של הגרע"א היא, דבשו"ע (יו"ד סימן רכח) מבואר, שבענין התרת נדרים ישנן קולות מיוחדות: ההתרה יכולה להיות במעומד, ואפילו בקרובים, ואפילו בלילה - דינים שאינם מותרים בהלכות דיינים ובית דין. וסובר הגרע"א, שכמו שמצאנו קולות אלו בהתרת נדרים, כך גם יש להקל שגם בית דין שקול מועיל בהתרת נדרים.

אולם יש לדון בזה, דהנה הגרע"א בהגהותיו לשו"ע שם, פוסל אשה להתרת נדרים כמו שפסולה אשה לדון בבית דין, ויש לדון האם גדר ההלכה שצריך בית דין שאינו שקול, דומה להלכה שהתרה יכולה להעשות על ידי קרובים וכן להלכה שהתרת נדרים יכולה להערוך בלילה, וכפי שאין הלכות אלו פוסלות בהתרת נדרים כך גם ההלכה שצריך בית

דיין בנפרד, הרי הוא כשר לדון בבית דין אחר שאינו שקול.

בהתרת נדרים נובע מכלל זה שאין בית דין שקול.

ולפי זה יש לומר שהגרע"א התיר בית דין שקול בהתרת נדרים, משום שלדעתו אין פסול זה פסול בגופו כפסול אשה, אלא פסול כקרובים ולילה שכשרים להתרת נדרים.

ובדעת הנחל יצחק, שדין בית דין שקול - שפוסל בהתרת נדרים, חמור מדין פסול קרובים ולילה - שאינו פוסל בהתרת נדרים, נראה לבאר: כאשר יושבים שלשה דיינים לדון בלילה הרי הם באמת "בית דין", משום שהם שלשה ככל בית דין, אלא שיש לבית דין זה חסרון שעכשיו הוא לילה, וכן כשיושבים קרובים לבית דין, אפשר לומר כך, שבעצם יש להם שם "בית דין" - והראיה שכשרים לדון אחרים, אלא שיש להם בזה חסרון ופסול. ולכן דינים אלו אינם פוסלים בהתרת נדרים, כי העיקר הוא שיש למתירים שם "בית דין" ולא אכפת לנו מהחסרונות והפסולים שיש לבית דין.

ג.

הגאון רבי יצחק אלחנן בספרו "נחל יצחק" (הלכות דיינים סימן ג ענף א) חולק על הגרע"א, והוכיח מדברי ראשונים שבית דין שקול פסול גם להתרת נדרים.

אבל כשיש בית דין שקול, כגון שיושבים ארבעה לדון, יש לומר שאין זה רק בית דין פסול, אלא אין עליהם שם בית דין כלל, כי לישיבה לדון כשאי אפשר לקיים "אחרי רבים להטות", לא נתנה התורה שם בית דין כלל. ומכיון שאין זה בית דין כלל, סובר הג"ר יצחק אלחנן שלא שייך להכשיר בית דין שקול להתרת נדרים, שהרי בהתרת נדרים הגם שאין צריכים בית דין כשרים, מכל מקום צריכים שם בית דין, ולארבעה אין שם בית דין כלל.

במסכת בבא בתרא (קכ, ב) נלמד מהפסוק (במדבר ל, ב) "ראשי המטות" שהפרת נדרים בשלשה הדיוטות. וכתבו התוספות שם (ד"ה שהפרת) וז"ל: "פירש הריב"ם, שילפינן מדכתיב ראשי שנים משמע, ואין בית דין שקול מוסיפין עליהם עוד אחד". ועוד מובא שם בתוספות: "פירש ר"י, דבלא קרא ידעינן, דהא מדבעינן יחיד מומחה אם כן בהדיוטות לא סגי בחד ובעינן שנים ואין בית דין שקול מוסיפין עליהם עוד אחד". וכפירוש ר"י כתב הרא"ש (נדרים עח, א ד"ה להכשיר שלשה הדיוטות), וכן הביא פירוש זה הרמב"ן בבבא בתרא (שם). ומפורש איפוא בדברי כל הראשונים הללו, שגם בהתרת נדרים אסור שיהיה בית דין שקול, שהרי כתבו שכל הדין שצריך שלשה

ויש מקום להדגיש, שלפי הסבר זה, יהיה מדוייקים מאד דברי הגמרא והראשונים: "אין בית דין שקול", דהיינו

לא רק שזה בית דין פסול, אלא אין זה נחשב בית דין כלל.

ד.

ובביאור דעת הגרע"א, היאך אמנם אפשר להתיר נדרים בבית דין שקול, שמעתי ממור"ר הגאון רבי ברוך מרדכי אזרחי, שהגדרת "בית דין שקול" איננה בית דין שמספר דייניו אינו זוגי, שכן אם זו היתה ההגדרה, אזי גם הגרע"א היה מודה שבית דין ובו ארבעה דיינים לא היה יכול להתיר נדרים. אלא ההגדרה היא ששני דיינים נחשבים כבית דין שקול, ולכן כשהוסיפו עוד דיון ויש שלושה דיינים, כבר אין על זה שם בית דין שקול, אלא שם של בית דין, ולכן לאחר שכבר נקבע שם של בית דין גם אם יצטרף אחר כך דיון נוסף ויהיו ארבעה דיינים, אינו מגרע כיון שכבר יש עליהם שם של בית דין.

והביא ראיה לדבריו, מדברי הר"י שהביאו התוס' בבבא בתרא הנ"ל "אם כן בהדיוטות לא סגי בחד ובעינן שנים ואין בית דין שקול מוסיפין עליהם עוד אחד", ומשמע מדבריו שבית דין שקול בהלכה נחשב רק כאשר יש שני דיינים, וברגע שמוסיפים עוד אחד, כבר ליתא לדיון בית דין שקול.

אמנם דברים אלו קשה להולמם, ופוק חזי מאי עמא דבר, שהרי לפי דברים אלו כל בית דין יכול להיות בהרכב של ארבעה דיינים, וחזינן בעינינו שלא כן הדבר.

ה.

ונראה בביאור דעת הגרע"א, שאפשר להתיר נדרים בבית דין שקול, שסובר הגרע"א שלמרות ההלכה שבהתרת נדרים צריך "בית דין", מכל מקום אין צריכים "בית דין ממש" אלא די ב"כעין" בית דין.

וטעם הדבר, הרי שייך להתיר נדרים גם שלא בבית דין - ביחיד מומחה, ואם כן אין צורך להתרת נדרים את המושג "בית דין". ומעתה יש לומר שגם באופן שיש כבר בית דין והם מתירין, מכל מקום אין זה בתורת בית דין ממש אלא בתורת "כעין בית דין".

ומצאנו במקום אחר הגדרה דומה, שישנם הלכות שבהן די ב"כעין בית דין". התוס' במסכת יבמות (מו, ב ד"ה משפט) הקשו: "ואנן היכי מקבלין גרים, הא בעינן מומחים". ותירצו: "ויש לומר דשליחותיהו עבדינן". ומבואר בדבריהם, שכח הדיינים נובע מדין דאורייתא בכך שהם ממשיכים את השליחות מימי משה רבינו שסמך את יהושע בן נון "ונמצאו הסמוכין איש מפי איש אפילו לא היה אותו סמוך בסנהדרין מעולם" (רמב"ם הלכות סנהדרין פרק ד הלכה א). ברם שיטת הרמב"ם (הלכות איסורי ביאה פרק יג הלכה ו) וכן דעת הרשב"א ביבמות, שאין צורך בדיינים סמוכים בבית דין לגירות, ואפילו ג' הדיוטות כשרים להיות כבית דין של גרות.

ובספר ארץ הצבי (סימן לב) להגר"צ שכטר, הביא בשם הגרי"ד סולובייצ'יק שביאר מחלוקת התוס' והרמב"ם, שנחלקו מהו גדר בית דין בגירות. לדעת התוס', יש צורך בבית דין סמוכים, כי בית דין של גרות יש לו חלות שם בית דין. אולם דעת הרמב"ם, רק כאשר יש פסק של בית דין אז צריכים בית דין סמוכים, אולם בית דין של קבלת גרים, שאין זה בית דין שפוסק אלא רק קובע את העובדה שהגוי התגייר, שהרי הגירות נקבעת על ידי מילה טבילה וקבלת מצוות [כעין גדר קיום שטרות שהוא רק המקיים את השטר אבל לא פוסק אם השטר ראוי] אין צורך בבית דין סמוך.

ומעתה על דרך זה, גם בבית דין של התרת נדרים, יתכן שבהתרת נדרים אין מעשה הבית דין מעשה של חלות ופסק אלא רק קביעת עובדה של מציאות פתח לנודר שיוכל למצוא פתח וחרטה ועל ידי זה יתחרט על הנדר, והבית דין רק נתן לו את העצה כיצד להתיר את הנדר באומרם לו שבודאי אילו היה יודע שכך היתה התוצאה, לא היה נודר כלל וכלל. ואם כך, יתכן שאין צורך בבית דין שקול, מאחר ובית דין שקול צריך רק כאשר יש צורך בבית דין שפוסק וקובע שם חלות, אולם בית דין של התרת נדרים, שאין לו דין של בית דין שפוסק, ואינו בית דין שקובע חלות, אלא "כעין בית דין", אין צורך בבית דין שקול.

ויש לדייק יסוד זה בדברי הערוך השולחן (יו"ד ח"ג) שכתב: "הלכתא דמתירין

נדרים אפילו מעומד ואפילו בלילה ואפילו בקרובים ואפילו בשבת, כלומר אע"ג דהתרת נדרים הוי כעין דין ובדין צריכים הדיינים לישב ואין דנים בלילה וקרובים פסולים לדון ואסור לדון בשבת, מכל מקום בנדרים מותר דאין זה דין ממש".

סמך נוסף לכך נראה, דהנה ישנם שני סוגי התרת נדרים: היתר על ידי חרטה, והיתר שעל ידי פתח. כתב השו"ע (יו"ד סימן רכח סע' ז) וז"ל: "מי שנתחרט בעיקר הנדר אין צריך פתח, אלא שישאלנו החכם אתה חפץ בנדר זה והוא אומר אני חפץ בו, מתחרט אני שנדרתי ומתיר לו. ומיהו צריך שיתחרט בעיקר הנדר שהיה רוצה שלא נדר מעולם, אבל אם אמר שעתה הוא מתחרט ועד עתה הוא חפץ במה שנדר, לא הוי חרטה, שצריך שיעקור הנדר מעיקרו". זוהי התרת נדר על ידי חרטה.

ובדין התרת נדר על ידי פתח כתב בשו"ע שם: "ואם אינו מתחרט צריך לבקש לו פתח, לומר לו אילו היית יודע דבר זה לא היית נודר, ונמצא הנדר נעקר מעיקרו. וכיצד הוא הפתח, כגון שנדר על דבר אחד ומפצירין בו הרבה שישאל עליו, אומרים לו אילו ידעת שיפצירו בך כל כך ולא תוכל להשיב פניהם לא היית נודר והוא אומר כן".

ומבואר בשו"ע שם (סעיף ד) שיש חומרא בהתרת נדר על ידי פתח. שכן לגבי הדין המבואר בסעיף ג' שם, שמתירין נדר אפילו מעומד, בניגוד לבית דין שבו הדיינים עטופים ויושבים, כתב

בסעיף ד': "במה דברים אמורים שמתירין מעומד, כשמתירין על ידי חרטה בלא פתח, אבל מי שאינו מתחרט מעיקרו וצריך למצוא לו פתח, צריך להתיישב בדבר וצריך עיון גדול וכו'. וכיון שצריך ישוב דעת צריך שיהיה מיושב".

והש"ך (שם ס"ק ט) הוסיף לבאר את החילוק שבין התרה על ידי חרטה לבין התרה על ידי פתח: "ומיהו ודאי אין צריך שיהיה המודר עומד, כיון דלאו דין הוא, ועכשיו נהגו שהמתירין יושבין והמודר עומד", וכתב הש"ך: "ונראה ראייה לדבריהם מהירושלמי דסוף פרק נערה המאורסה (נדרים פ"ח ה"ח דף לה), דאיתא התם אין נשאלים נדרים אלא מעוטפין ויושבין, והנשאל יושב והשואל צריך להיות עומד וכו', ואע"ג דבש"ס דילן ופוסקים אמרינן דמתירין מעומד, היינו בחרטה, אבל בפתח צריך מיושב, ויש לומר דהירושלמי מיירי בפתח".

וכשנציץ היטב בדברי הש"ך נראה, שלמסקנתו יש הבדל יסודי בין היתר שעל ידי חרטה להיתר שעל ידי פתח, שהרי בתחילת דבריו כתב: "כיון דלאו דין הוא", ועל זה העיר "דעכשיו נהגו" וכו', כלומר עכשיו נהגו שכן יש לזה תוקף של דין, ומפני זה הדיינים יושבים. ועל כך מביא הש"ך ראייה שבתלמוד ירושלמי משמע כך, ובכדי ליישב הסתירה מהש"ס והפוסקים כתב לחלק בין חרטה לפתח, ובירושלמי מדובר בפתח. ומזה נראה שלמסקנת הש"ך להיתר שעל

ידי פתח יש תוקף של דין ועל כן צריך מיושב, ובהיתר שעל ידי חרטה אין תוקף של דין, והיינו כפי שנתבאר לעיל גדר הדברים - שזהו "כעין דין".

ובאמת יש לתת טעם לדבר, מדוע יש הבדל בין היתר שעל ידי פתח שהוא בתוקף של "דין", להיתר שעל ידי חרטה שהוא רק "כעין דין". וההסבר הוא, שכן נתבאר בדברי השו"ע, שהיתר על ידי פתח צריך ישוב דעת ועיון גדול, משא"כ היתר שעל ידי חרטה. ולכן כשמתירין על ידי פתח שצריך לזה ישוב ועיון וישיבה כישיבת בית דין משא ומתן והכרעה, על כן נחשבת הישיבה להתיר ל"דין". משא"כ היתר שעל ידי חרטה, שאינו צריך עיון ויישוב, לכן זהו רק "כעין דין".

אולם בשורש הדברים נראה שטמונה סברא עמוקה יותר. בנדר שמתירין אותו באופן שאומר שאילו היה יודע שעל ידי הנדר יצא דבר שאינו חפץ בו, לא היה נודר, נמצא שבשעת ההיתר ישנה הפקעה לנדר בגלל מה שקרה עכשיו, והמתירים מפקיעין אותו מעיקרא ולזה צריך "בית דין". אבל על ידי חרטה הרי הוא מתחרט על הנדר מעיקרו ממה שבכלל נדר, ושאינו חפץ בו מלכתחילה, ועל כן די ב"כעין דין".

ומעתה מתיישבת שיטת הגרע"א, ויש לומר שדברי הראשונים שהביא הג"ר יצחק אלחנן שבהתרת נדרים צריך שלא יהא בית דין שקול, זה רק בהתרה שהיא באופן שצריך "בית דין גמור", ולכן

כאשר מתירין על ידי פתח יש צורך בבית דין של ג' או ה' דיינים, אבל כשמתירין בהתרה שדי בה "כעין דין", גם ראשונים אלו מודים שאפשר להתיר גם על ידי בית דין שקול, שכן למרות שלבית דין שקול אין שם של "בית דין", מכל מקום ב"כעין" בית דין די להתיר נדר באופן זה.

אך לכאורה יש להקשות, דהנה בשו"ע שם (סעיף ז) מביא, שיש מי שמצריך שניהם, פתח וגם חרטה, והרמ"א כתב: "ונהגו להחמיר ולעשות מן החרטה פתח, שלאחר שאומר שמתחרט מעיקרא אומרים לו אילו ידעת שתתחרט כלום נדרת והוא אומר לא, ואז מתירין לו". וכן כתב הש"ך שם: "ועכשיו נהגו להתיר הכל על ידי פתח כלדקמן סעיף ז' בהג"ה". ואם כן לפי המבואר לעיל, שוב יצטרכו בכל התרת נדרים בית דין שאינו שקול, ועינינו רואות שנהגו העולם גם בזמנינו להתיר נדרים גם כשיושבים במספר זוגי, כהגרע"א, ואם כן תירוצינו אינו עולה יפה.

אולם יש ליישב מנהגינו, כי אפילו שהמנהג להתיר על ידי פתח, מכל

מקום בהתרת נדרים שעושין בערבי הימים נוראים אין המנהג כן, שהרי נוסח דין הוא: "בכולהון אתחרטנא בהון מעיקרא, ושואל ומבקש אני ממעלתכם התרה עליהם וכו' רק אני מתחרט על קבלת הענינים בלשון נדר וכו' ומתחרט אני שלא אמרתי הנני עושה דבר זה בלי נדר וכו' ואני מתחרט על כל הנזכר וכו' בכולהון אני מתחרט וכו' והנה מצד הדין המתחרט ומבקש התרה צריך לפרוט הנדר". ומפורש שלא מוזכר כלל ענין פתח, אלא חרטה בלבד, ולכן מיושב המנהג להקל בהתרת נדרים גם בבית דין שקול, וכמו שנתבאר, שבאופן של חרטה די בהתרה גם לא בבית דין ממש אלא ב"כעין בית דין".

ומעתה מיושב גם מה שאין מקפידים ואומרים את נוסח ההתרה כמה אנשים ביחד, אף שאין זה מתאים עם ההלכות של "בית דין", שצריכים לשמוע מכל אחד ואחד את דבריו בנפרד. שכן כפי שנתבאר, בהתרת נדרים אין צורך ב"בית דין" על כל פרטיו ודקדוקיו, אלא די ב"כעין בית דין".

סימן כד

חזקה במצות תקיעת שופר

מעשה שהיה בראובן שהוא, "בעל תוקע" קבוע לתקוע בראש השנה, שהיה רגיל לתקוע גם בחודש אלול במנין הראשון בכל יום בבוקר. לאחר תקופה, באמצע השנה, עבר להתפלל במנין השני שם תוקע שמעון, וכעת הוא טוען שיש לו "חזקה" על תקיעת השופר במנין השני, כיון שבעצם הרי היה הוא הבעל תוקע הקבוע, ורק בגלל שלא התפלל במנין השני, לכן לא תקע אז, אבל החזקה היא בעצם שלו על כל התקיעות. ונשאלת השאלה, האם צודק ראובן בטענתו ויכול לדחות את שמעון, הבעל תוקע של המנין השני מתפקידו, או שמא החזקה של ראובן היא רק על התקיעות במנין הראשון, ומאחר ועבר להתפלל במנין השני, איבד לגמרי את חזקתו ולא יוכל לדחות את שמעון מתפקידו ולתקוע במנין השני.

להלן נבאר דין זה ונלבנו מתוך בירור שיטות הפוסקים בגדרי הדין של חזקה במצות תקיעת שופר.

א.

בשו"ת פנים מאירות (ח"ב סימן קכו) כתב: "נשאלתי לפי המנהג שמי שמוחזק בתפילה בימים נוראים שאינו נדחה, ואחד היה מוחזק לתקוע בשופר ביום ראשון דר"ה, ואחד היה מוחזק ביום שני לתקוע, וחל יום א' דר"ה בשבת, למי דוחין, אי ראשון נדחה או שני נדחה".

והשיב הפנים מאירות: "נראה דדין זה תלוי בפלוגתא וחילוק המנהגים דהביא הלבוש באו"ח (בסימן תרמב) דאין

אומרים מערבית ביום א' דסוכות שחל בשבת, ואז אומרים בליל שני מערבית של יום ראשון, ובפוזנא אין נוהגין כן משום דהואיל דאידחי אידחי. וכתב המג"א, דבסוכה דף נ"ה משמע דהשני נדחה [דקאמר הגמרא דשיר של יום ששי דחול המועד סוכות הוא "ימוטו כל מוסדי ארץ" (תהלים פ"ב), "ואם חל שבת באחד מהם ימוטו ידחה", ופרש"י: "ימוטו ידחה, שהוא שיר אחרון ונדחה מפני שאמרו באחד בשבת שיר שהיה ראוי לומר אתמול שאין מדלגין סדר השיר ובשני שיר של אחד בשבת נמצא האחרון נדחה"], דלא כמנהג

כן. ואדרבה, כיון דכל חד אית ליה עילויא, זה לפי שנקבע ליום ראשון שהוא עיקר מן התורה, וזה אינו לשני אלא שיש לו עילוי די לא יפסוק ודי לא יבטול, כל חד ליקום אדוכתיה, כנלענ"ד וצ"ע. עכ"ד השערי תשובה.

ובספר אגרות משה (יו"ד ח"ג סימן קא) נקט שיש כאן מחלוקת בין השערי תשובה לפנים מאירות [אולם מלשון השערי תשובה שנשאר בצ"ע על פסק הפנים מאירות אין הדבר ברור האם הוא חולק להלכה על הפנים מאירות].

ב.

ונראה לדון במחלוקת הפנים מאירות והשערי תשובה.

בספר "קדושת לוי" דיקדק בלשון המשנה (ראש השנה כט, ב) "יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת", מדוע נאמר לשון "יום טוב של ראש השנה", ולא "ראש השנה שחל בשבת". וביאר הקדושת לוי, שבאמת כאשר חל ר"ה בשבת, יש שמחה מיוחדת בשמים, דכאשר חל ר"ה בחול וצריך לתקוע בשופר, פעמים שאין התקיעה יוצאת בדיוק כדין וכהלכה, ולפעמים יש פניות כאלו ואחרות, ויתכן שיהיו חסרונות בתקיעה. אולם כאשר ר"ה חל בשבת, ואז הרי אין תקיעת שופר בגלל גזירת חכמים "שמא יעבירונו ד' אמות ברה"ר", ואם כן על כגון דא אמרו חז"ל (ברכות ו, א) "חשב אדם לעשות מצוה ונאנס ולא עשה, מעלה עליו הכתוב כאילו

פוזנא". ומסיים הפנים מאירות: "אם כן לפי מנהג פוזנא דאמרינן דהואיל ואדחי אדחי, ה"נ הואיל דאדחי אדחי". כלומר, הבעל תוקע של היום הראשון נדחה מפני שביום ראשון לא תקעו. "אבל לפי מנהג העולם, השני נדחה, ה"נ זוכה הראשון במצוה", והיינו כמו שמוכח מדברי הגמרא בסוכה שהשיר של יום לא התבטל אלא נדחה למחרת, וכך גם בעל תוקע הראשון לא נדחה לגמרי והפסיד את חזקתו אלא תוקע ביום השני.

ובשערי תשובה (סימן תקפא ס"ק ז) כתב על דברי הפנים מאירות: "ולענ"ד ראיית הפנים מאירות צ"ע, שאין הנידון דומה, דלענין שיר או פיוט מערבית, שייך לומר כן, דמעיקרא הכי אתקין, ששיר או פיוט זה ליום ראשון, ואי לא חזי לראשון יהיה לשני, ממילא. דהשני אידחי, משא"כ בזה, ששני אנשים חלוקים הם וכל אחד זכה ביומו".

ומוסיף השערי תשובה: "ובדבר שבממון כה"ג פשיטא דלא מידחא גברא מקמי גברא, ואשר זכה בראשון ולא עלתה לו אינו יכול ליקח בשביל זה חלק השני, וכן הדין בזכיית מצוה. אם לא שנאמר דגם בזה לא זיכו הקהל לשני אלא רק בענין אם הראשון יעמוד במצוה שלו ולא יפסיד, פשיטא, דזה אינו, דמאין הרגלים לומר שהראשון נוח להם שלא יופסד זכייתו במצוה לעד לעולם, והשני יפסיד לפעמים, איפוך אנא, שמא השני נוח להם, וכיון שיום שני לעולם לא חל בשבת, ולא יתבטל מצותו לעד לעולם, מעיקרא זכה על דעת

עשאה", ונמצא שבשמים מחשבים כאילו התקיעות נעשו כראוי בתכלית ההידור, וזהו ה"יום טוב" המיוחד כשחל ר"ה בשבת, שאז התקיעות הם המעולות ביותר, עכת"ד.

ומעתה יוצא לפי דבריו, שכאשר חל יום א' של ר"ה בשבת ונחשב הדבר כאילו היו תקיעות ממש, הרי שאין לתוקע של היום הראשון שום טענה על כך שהשנה לא תקע, כיון שלפי דבריו הרי נחשב כאילו תקע, והתקיעה היא יותר מעולה מתמיד, ואם כן במקרה שר"ה חל בשבת אין כל סיבה לקחת מהתוקע של היום השני את חזקתו, כיון שהרי כבר נחשב כאילו באמת הבעל תוקע הראשון תקע כראוי.

כעין דברי הקדושת לוי מבואר גם במש"כ השפת אמת (ראש השנה שנת תרנ"ב ד"ה אשרי העם) וז"ל: "ולכן בשבת קודש אין צריכים לתקוע, כענין שאמרו חז"ל שאין צריכים תפילין לאות בשבת, שהוא עצמו אות וכו'. ולכן אמירת מלכויות זכרונות ושופרות בפה מהני, ואין צריכים קול שופר", עכ"ל. ומפורש בזה כדברי הקדושת לוי.

עוד יש להביא ראיה לדברי הקדושת לוי, ממש"כ השו"ע או"ח (סימן תקפא סע' ג) "ואין תוקעין בערב ראש השנה". ובמשנה ברורה (ס"ק כד) כתב: "להפסיק בין תקיעות דרשות לתקיעות דחובה. ואף כשחל יום א' של ר"ה בשבת, ג"כ אין תוקעין בערב שבת". ובשער הציון (ס"ק לה) ביאר: "דכיון שאומרים זכרון תרועה, הוי כמו תקיעה". ובכף החיים (שם אות

עז) מוסיף: "ובפרט דבמקדש היו תוקעין בו", עכ"ל.

וביאור הדברים, שלכאורה אם הטעם שבערב ר"ה לא תוקעין הוא כדי לעשות הפסק בין "תקיעות דרשות" של חודש אלול ל"תקיעות דחובה" של ראש השנה, אם כן כשחל יום א' דראש השנה בשבת, הרי ממילא יש הפסק בין התקיעות "דרשות" של חודש אלול לתקיעות "דחובה" שהם ביום ב' דר"ה, שהרי ביום הראשון של ראש השנה לא תוקעים. ואם כן מדוע שלא יתקעו בערב ראש השנה, ביום ששי, הרי יום השבת שלא תוקעים בו יחשב כהפסק. ועם כל זאת חידש המשנה ברורה בשער הציון, שמכיון שאומרים ביום א' דר"ה "זכרון תרועה", נחשב כאילו תקעו אז, ולכן כדי להפסיק בין התקיעות דרשות לחובה, מוכרחים לעשות הפסק ביום ששי שהוא בעצם ערב ר"ה. ובכף החיים הוסיף, דמכיון שבמקדש היו תוקעים גם כשחל יום א' דר"ה בשבת, לכן שבת נחשבת כיום שתקעו וממילא יש צורך להפסיק מלתקוע ביום ששי כדי להפריד בין תקיעות דרשות לתקיעות דחובה.

אלא שעדיין לא מוסבר, מדוע על ידי ה"זכרון תרועה" בשבת נחשב כאילו תקעו בפועל ואין הפסק בין התקיעות דרשות לתקיעות דחובה. אדרבה, הרי הטעם שלא אומרים כשחל ר"ה בשבת "יום תרועה" אלא "זכרון תרועה" הוא בגלל שלא תוקעים ביום זה, כמבואר בגמרא (ר"ה כט, ב). וגם מה שהוסיף כף החיים

צריך ביאור רב, מדוע שנאמר שבגלל שבמקדש תקעו, על ידי זה נחשב כאילו היה תקיעות בר"ה ביום ראשון שחל בשבת בכל ישראל.

אכן לפי דברי הקדושת לוי הדברים מבוארים היטב, כי באמת ביום א' דר"ה שחל בשבת, אין פטור מתקיעת שופר, אלא נחשב כאילו היתה תקיעת שופר בפועל ממש, וכמו שנתבאר, ואם כן שפיר גם אז לא יכול להחשב שהיה הפסק בין התקיעות דרשות לתקיעות דחובה, כיון שהרי נחשב כאילו היו תקיעות מובחרות יותר מתמיד.

וגם מיושבת בזה מה שהביא במשנה ברורה (סימן תקפב ס"ק יט) בשם האחרונים, בחל יום א' דר"ה בשבת ואמר "יום תרועה" במקום "זכרון תרועה" שיצא, ולכאורה אין הדברים מובנים, שכן "יום תרועה" משמעותו שתוקעים ממש, וכשחל ר"ה בשבת אין בו תקיעה ממש, והיאך אפשר לומר מטבע לשון שאינו נכון. אולם לפי דברי קדושת הלוי הדבר נכון. כי אכן כשחל ר"ה בשבת לא אומרים "יום תרועה" אלא "זכרון תרועה" בגלל שלא תוקעים בשבת, אולם גם כשלא תוקעים, כיון שנחשב כאילו תקעו ו"כאילו עשאה", אם טעה ואמר "יום תרועה" שפיר יש אמת בדבריו ויצא בדיעבד.

ג.

מאידך, מדברי הגאון רבי עקיבא איגר נראה שאינו סובר כיסוד דברי הקדושת לוי.

הגרע"א בספר דרוש וחידוש (באמצע מערכה ח בד"ה והנה המג"א) כתב בתוך דבריו: "גדול שתוקע בשבת מקיים מצות שופר דזמנו גם בשבת אלא דעבר על שבות דשבת". ומבואר בדבריו חידוש גדול, שאם אדם תוקע ביום א' דר"ה שחל בשבת, הרי אע"פ שעבר על דברי חכמים שגזרו שלא לתקוע בגלל גזירתם, מכל מקום אותו אדם קיים מצווה של תקיעת שופר בר"ה.

וכבר התפלפלו האחרונים ודנו בדבריו על פי מש"כ התוס' במסכת סוכה (ג, א ד"ה דאמר) שבמקום שגזרו חז"ל על דבר מסוים שלא לעשותו, אם יבוא אדם ויעשהו, לא זו בלבד שעבר על גזירת חכמים, אלא גם לא יצא ידי דאורייתא, כיון שחז"ל על ידי גזירתם, עקרו את הדין דאורייתא. והר"ן בפסחים (קטז, ב) חולק על דברי התוס' הנ"ל. ואם כן דברי הגרע"א תלויים במחלוקת זו, ובספר קבא דקשייתא (קושיא צט) האריך בזה (כרך ג' עמודים של"ז והלאה).

ומכל מקום מפורש בדברי הגרע"א לא כדברי הקדושת לוי, שהרי לפי הקדושת לוי אין צורך בתקיעת שופר מעשית בשבת, כיון שקיום המצוה נעשה כבר על ידי מה שלא תוקע בגלל גזירת חז"ל, שעל ידי כך "מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה", ואם כן ודאי שאם יתקע לא קיים כל מצוה. ובזה שכתב הגרע"א "גדול שתוקע בשבת מקיים מצות שופר" רואים שאך ורק על ידי תקיעה בפועל מקיים את המצוה.

מחלוקת זו בין הקדושת לוי והגרע"א תלויה בשאלה מהו המקור לכך שאין תוקעים בשופר בר"ה שחל בשבת האם זהו דין מדרבנן או דין מדאורייתא. בדברי הבבלי (ר"ה כט, ב) מפורש שאין תקיעת שופר בר"ה שחל בשבת בגלל גזירה דרבנן "שמא יטלנו בידו וילך אצל הבקי ללמוד ויעבידנו ד' אמות ברה"ר", ונמצא שמדין תורה יש לתקוע בשופר בר"ה שחל בשבת, אלא רק רבנן גזרו שלא לתקוע, כלומר שעכשיו בשבת אין תקיעה בשופר. וזוהי דעת הרעק"א, ולכן אם תקע בשופר בשבת הוא מקיים את המצוה ורק עבר על שבות דרבנן.

מאידך, הירושלמי (ראש השנה פרק ד הלכה א) קובע במפורש שאין תקיעת שופר בר"ה שחל בשבת מדאורייתא, וז"ל: "כתוב אחד אומר (במדבר כט, א) "יום תרועה", וכתוב אחד אומר (ויקרא כג, כד) "זכרון תרועה", הא כיצד, בשעה שהוא חל בחול "יום תרועה", בשעה שהוא חל בשבת "זכרון תרועה". ומפורש לפי הירושלמי שאין תוקעים בר"ה שחל בשבת מדאורייתא. והסיבה לכך לכאורה, היא לפי דברי הקדושת לוי, כי אין כל חיוב לתקוע בשופר בר"ה שחל להיות בשבת מפני שהדבר נחשב כאילו תקעו בפועל. אולם לפי הגרע"א אמנם יש חיוב מהתורה לתקוע בר"ה שחל בשבת, ורק מגזירה דרבנן לא תוקעים, ולכן שפיר יש קיום מצוה בתקיעה זו.

ד.

לאור האמור, אפשר לתלות את מחלוקת הפנים מאירות והשערי תשובה

במחלוקת הקדושת לוי והגרע"א. לפי הקדושת לוי שנחשב הדבר כאילו תקעו גם בשבת, אם כן אין לזה שתוקע בשנה רגילה ביום א' כל טענה, כי על אף שלא תקע בפועל הרי נחשב כאילו תקעו. וממילא ברור שמי שהיה רגיל לתקוע ביום ב' תמיד, יתקע גם השנה, והראשון לא יוכל לדחות אותו. אולם אם נאמר שאין זה נחשב כאילו היתה תקיעה ביום א' בשבת, וכדעת הגרע"א, שפיר יכול לטעון זה שתוקע בשנה רגילה ביום א' שהוא הראוי לתקוע ביום השני דר"ה, כי היום השני נחשב ליום הראשון של התקיעות ולו יש את החזקה על היום הראשון ולכן השני ידחה.

אלא שיש לומר עוד, שאפילו אם נאמר כדברי הקדושת לוי שנחשב כאילו היו תקיעות ביום א' שחל בשבת, הרי סוף סוף אין זה נחשב כאילו מי שהיה רגיל לתקוע כל שנה תקע, שכן גם אם נאמר שנחשב כאילו היו תקיעות, בודאי שאין נחשב כאילו הוא תקע, ושפיר יש לו טענה על החזקה שהיתה לו כל השנים.

ה.

והנה מצאתי בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ג סימן קא) שדן בענין "ולד שנעדר שני ימים אחר לידתו, ועתה נולד ולד שני לאורך ימים ושנים, וטוענת האם שהזכות שיש לה לפי מנהג העולם שולד הראשון יקראו בשם ממי שרוצה היא ממשפחתה הוא על ולד זה, והאב טוען שהפסידה זכותה". ופסק הגר"מ: "פשוט לע"ד שהצדק איתה, לבד שיותר נוטה שהיה נפל. אלא אפילו אם היה ידוע שאינו

נפל ומת מאיזה סיבה, נמי לא הפסידה זכותה, דעל זה ודאי ראייה מימוטו ידחה דבסוכה דף נ"ה ע"א". והנה מה שהזכיר הגר"מ את הסוגיה בסוכה, היינו הראיה שהביא הפנים מאירות מדברי המג"א שהוכיח מהגמרא בסוכה שהשיר של יום הראשון לא התבטל אלא נדחה למחרת, ומוכח דלא כמנהג פוזנא לגבי מערבית בליל א' דסוכות, וכמו שהבאנו, מחלוקת הפנים מאירות והשערי תשובה תלויה בראיה מסוגיה זו.

וכתב שם באגרות משה בהמשך דבריו: "מסתבר שאין צורך כלל להראיה מימוטו ידחה, דמאחר שנעדר קודם הברית, שלא הגיע כלל להזמן דקריאת השם, ואף אם היה ולד נקבה שהיה שייך לקרא שם, אבל עדיין לא הספיקו לקרא שם, שלא הפסידה זכותה, דהרי הזכות הוא שהשם הראשון מהולדות שיקראו הוא שייך לה, וכיון שעדיין לא קראו שום שם לולד, הרי נמצא שזהו ממש שם הראשון מהולדות, ששייך בעצם לה מצד המנהג".

והנה אף שרבי משה נקט כראיית הפנים מאירות מהגמרא בסוכה, אולם לענין תקיעת שופר ביום ב' כשחל יום א' בשבת, יש לכאורה לומר על פי מה שכתב הגר"מ בסוף דבריו, שמכיון שהולד הראשון נפטר ולא היה קריאת שם עליו, אם כן השני הוא בעצם הראשון לגבי ענין קריאת שם, ולפי המנהג שהאמא קוראת לולד הראשון שם, ודאי כאן שייך קריאת השם של הולד השני לה. ועל דרך זה לגבי

תקיעת שופר, מכיון שהיה לתקוע ביום הראשון חזקה לתקוע כל שנה ראשון לפני מי שהיה לו חזקה לתקוע ביום השני, כעת שחל היום הראשון בשבת, החזקה שלו עוברת ישר אל היום השני, כיון שביום הראשון לא היה תקיעות, והחזקה שלו היא לתקוע ראשון, והראשון בשנה זו הוא ביום השני. ואם כן החזקה שלו נשארת לגבי היום השני.

אלא שסברא זאת נכונה רק אם אנו אומרים שביום הראשון של ר"ה כשחל בשבת לא היו תקיעות, ולכן התקיעות הראשונות של שנה זו הם ביום השני, והם שייכות בשנה זו למי שחזקתו היא כל שנה על התקיעות הראשונות של השנה. אולם לפי דברי הקדושת לוי שכאשר חל ר"ה בשבת נחשב כאילו היו תקיעות בפועל, אם כן הראשון כבר איבד זכותו, ולא שייך לומר שהתקיעות ביום השני של ר"ה הם התקיעות הראשונות של השנה, והם מגיעות לו, כי מכיון שביום א' של ר"ה נחשב שהיו כבר תקיעות איבד הראשון את זכותו, וביום ב' יתקע מי שתקע תמיד ביום ב'.

ו.

בשו"ת חתם סופר (או"ח ח"א סימן כט) דן בשאלה דלהלן: בקהילה אחת חרב בית הכנסת הישן ובנו בית כנסת חדש רחב יותר וואשר מאז היה על דרך משל ששה מקומות על צד מזרח סמוך לארון הקדש מימין וששה משמאל, יהיה עכשיו

תשעה מקומות בכל צד ארון הקדש. ובעלי המקומות האחרים אומרים שעומדים במקומם כמאז והנוספים יהיו הסמוכים מקרן זוית מכל פינה, והמערערים טוענים דאזלי בתר שמא, דמעולם היה למקומותיהם שם מקומות הזוויות, גם עתה יהיה מקומם סמוך לפינה האחרונה, והנוספים יהיו האמצעיים בין ג' הסמוכים לארון הקדש ובין ג' הסמוכים לזווית שהם שוים יותר מהסמוכים לפינה האחרונה". והחת"ס דן שם לעומק ולרוחב בנידון האם יש לבעלי המקומות בבית הכנסת קנין גם בגוף הקרקע.

ונשאלת כעת השאלה, מדוע לא פשט החת"ס את שאלתו על פי מחלוקת הפנים מאירות ושערי תשובה. ולכאורה כשם שלגבי תקיעת שופר, כאשר יום הראשון חל בשבת ולא תקעו לדברי הפנים מאירות לא איבד הבעל תוקע של היום הראשון את חזקתו והוא תוקע ביום השני, כך יש לומר שבבית הכנסת כאשר התווספו מקומות חדשים, צודקים בעלי המקומות הקודמים בטענתם, ואין הם מאבדים את חזקתם על המקומות הסמוכים לארון הקודש ולכן כולם זוים יחד ואלו שהיתה להם קודם חזקה להיות הראשונים סמוך לארון הקודש נשארים גם כעת ראשונים. ואילו לפי השערי תשובה שאומר שהחזקה עוברת לשני, והראשון נדחה לגמרי, צודקים המערערים, ובאמת איבדו בעלי המקומות הקודמים את חזקתם להיות סמוכים לארון הקודש, וכאשר יתווספו מקומות חדשים, החדשים יקבלו את

המקומות החדשים הסמוכים לארון הקודש ויוקדמו לאלו שהיו פעם ראשונים שישארו במקומם בגלל ש"מעולם היה למקומותיהם שם מקומות הזוויות" ואם כן "גם עתה יהיה מקומם סמוך לפינה האחרונה".

וכאשר שוחחתי בענין זה עם כ"ק האדמו"ר מביאלא (לוגאנו) שליט"א, העיר שאין להשוות כלל מכירת מקומות בבית כנסת לתקיעת שופר. מכירת מקומות זהו ענין ממוני גרידא, אנשים שילמו בכסף מלא והם רוצים תמורה בעד כספם, אין כאן ענין לחזקה. לעומת זאת בתקיעת שופר יש דין שאסור לקחת כסף עבור התקיעה, ואם כן אין כאן שאלה ממונית של שוה כסף, אלא שאלה רק לגבי ענין החזקה, למי יש בשנה זו שיום א' דר"ה חל בשבת חזקה על התקיעות ביום ב'. ולכן לא השווה החתם סופר את דין מכירת מקומות בבית הכנסת, שהוא ענין ממוני לנידון של החזקה בתקיעת שופר.

אלא שיש לענ"ד להעיר על חילוקו, שהרי בשו"ע או"ח (סימן תקפה סע' ה) נאמר רק ש"הנוטל שכר לתקוע בשופר בראש השנה אינו רואה מאותו שכר סימן ברכה", וכתב המג"א (שם ס"ק יב) על כך: "אבל איסורא ליכא כיון דצורך מצוה הוא". נמצא שגם בתקיעת שופר השאלה היא ענין ממוני, ואם כן אין הבדל בין תקיעת שופר למכירת מקומות בבית כנסת.

ועוד נראה בפשטות, שאפילו אם נאמר שאין רשאי ליקח ממון עבור התקיעות, אין הפירוש בזה שאין לתקיעה

ערך ממנו, פשיטא שיש לה ערך כזה, רק יש דין צדדי, שעל מצוה אסור לקחת ממון, כמו שאסור ליטול ממון עבור תפילה לפני התיבה (שו"ע שם), אבל בעצם יש בזה ערך ודין ממון. ואם כן שפיר דומה דין תקיעת שופר בר"ה שחל בשבת לשאלת החתם סופר, וצ"ע.

[ובענין שאלת החתם סופר, ראיתי בספר פרדס יוסף החדש (פרשת שלח עמ' תקכד) מובא מעשה שבאו לפני הגאון בעל לבושי שרד לדין תורה על בית כנסת אחד שהיה המקום הסמוך לחזן רחב ביותר וקיצרוהו ועל ידי כך התווסף שם עוד מקום. ובא האדם שישב קודם על המקום הראשון הסמוך לחזן בטענה שרוצים כעת להושיבו במקום השני. ואילו הגבאים טענו שמקומו לא זו ורק התווסף לפניו משהו אך הוא לא זו ממקומו. ופסק בעל הלבושי שרד שהגבאים צודקים, והביא ראיה מדברי הירושלמי (סנהדרין פרק ב הלכה ו) שהאות יו"ד באה בטענה להקב"ה שנטלוה משמה של הצדקת שרה, וענה לה השי"ת לשעבר היית נתונה בסוף התיבה כעת תהיי בראש התיבה בשמו של יהושע. והנה מכל מקום האות ה' בתיבת יהושע תבוא בטענה שקודם היא היתה בראש התיבה יהושע וכעת באה תיבה והושמה לפניו, אלא מוכח שכיון ולא הזיזו את האות ה' ממקומה אלא רק הוסיפו לפניו אות אחרת אין זה טענה].

ז.

שאלה נוספת כעין שאלת החתם סופר נשאל בשו"ת מנחת יצחק (ח"ו סימן קסב) בענין א' מחשובי הבעה"ב

שנדב פרוכת נאה לבית המדרש, ופרוכת זו מונחת כבר על ארון הקודש, וכעת רוצה רב ביהכנ"ס לנדב פרוכת חדשה לזכר הוריו, האם אפשר לסלק את הפרוכת הקודמת ולהניח את החדשה או לא. ומסקנת המנחת יצחק שיש לעשות פשרה ולהניח ב' שבועות כל חודש את הישנה וב' שבועות בחודש את הפרוכת החדשה.

גם בשו"ת יביע אומר (או"ח ח"ז סימן כג) נשאל בכיו"ב, והביא מדברי הרמ"א (חושן משפט סימן קמט סע' לא) שכתב: "יחיד שיש לו ס"ת והחזיק שהציבור קורא תמיד בספר תורה שלו, אם היה לציבור ס"ת אחר כשקראו בשלו, מקרי חזקה ואסורים לשנות. ואם לא היה להן ספר תורה אחר, לא מקרי חזקה". נמצא לפי דברי הרמ"א שאם לא היה להם אלא ספר תורה שלו ולאחר מכן הוקדש ס"ת אחר לבית הכנסת, יקראו כל שבת בספר תורה אחר בתורנות. וכן מפורש בדברי המג"א (או"ח סימן קנג ס"ק מה) שכתב: "ישוב שלא היה לציבור שם ס"ת משלהם וקראו בספר תורה של יחיד אחד, ואחר כך קנו הציבור שני ספרי תורה, והיחיד טוען שכבר החזיק שיקראו דוקא בספר תורה שלו, אין לו חזקה, שהרי זו חזקה שאין עמה טענה, אלא יקראו בכל שבת בספר תורה אחר". ומסקנת היביע אומר היא לפי זה שבנידון אחר שבאים לתרום פרוכת חדשה לבית הכנסת, אין לבעל הפרוכת הראשונה חזקה מוחלטת, ואפשר לעשות חלוקה, שבועיים לאחד ושבועיים לשני.

והנה לכאורה היה אפשר לומר בפשטות, שגם שאלה זו תלויה במחלוקת

הפנים מאירות והשערי תשובה. לפי הפנים מאירות, כשם שבתקיעת שופר, כשחל יום הראשון של ר"ה בשבת ולא תקעו אין אומרים שהבעל תוקע של היום הראשון איבד את חזקתו אלא זכותו עוברת ליום השני של ר"ה שיש בו תקיעת שופר, כך גם לגבי פרוכת, נשאת זכותו של הראשון. אולם לפי השערי תשובה הסובר שהבעל תוקע של היום הראשון נדחה מחזקתו והחזקה עוברת לשני, כך יש לומר שבעל הפרוכת איבד את זכותו, וצ"ע מדוע לא דנו הפוסקים בשאלת הפרוכת מצד מחלוקת הפנים מאירות והשערי תשובה.

ח.

והנה באור שמח (הלכות תפילה פרק יג הלכה כ) כתב: "נשאלתי בשנת תרמ"ג שפרשת שקלים היה בר"ח, והיה סיום הספר, נמצא דסיום הספר לפני אחרון, דאחרון קורין בשל ר"ח, ונמכר בשנה זו האחד לפני אחרון לאיש אחד על כל שבתות השנה, והסיומים מהספרים לאיש אחד, אם כן למי יהיה שייך העליה דסיום הספר שהיום הוא לפני אחרון, איך להורות בזה".

וכותב האור שמח דלכאורה יש לדמות זאת לדין המובא ברמ"א בשו"ע חו"מ (סימן קע"א סעיף א') "וכן רבים היושבים על ספסל אחד בבית הכנסת, והיושב בראש רוצה להוסיף עוד מקום אחד אצל מקומו, והיושב אצלו רוצה למחות, באמרו שעכשיו הוא שני אצל הראש, ואם יוסיף יהיה שלישי, הדין עמו, ויכול למחות". ואם כן בנידון דידן "שאתה

רוצה לדחות האיש שקנה לפני אחרון קודם סיום הספר, במה שאתה קורא אחרון בספר אחר, יכול למחות".

וממשיך האור שמח: "אמנם לא דמי כלל לנידון דידן, דהכא בעת המכירה בבית הכנסת, הלא ידעו קביעות השנה, והיה ידוע שהלפני אחרון יהיה סיום הספר, ואם כן, באופן כזה, כתב בפירוש הרא"ש פותחין בשבת ויו"ט, כגון אם נדר להתענות שנה וכו', אבל הכא היה לו לידע שאי אפשר לשנה בלא שבתות ויו"ט וחל הנדר עליהם וכו' ובעי התרת חכם, מה שבנידון שו"ת הרא"ש (כלל ה סי' ג) המובא בסימן קע"א, הוא נתהווה אחרי זה, יכול למחות". ומסיים האור שמח: "לכן ברור שהקודם במכירה, הוא זכה בסיום הספר, כיון שביארנו שהוא קפידא, ובאם שקנה לפני אחרון קודם, הנה הסיום ג"כ שלו, ואם הבעל הסיומים קנה קודם, הוא שלו, וזה ברור לכאורה. אולם בנידון שנשאלתי, היו שניהם מוחזקין במצוות מכמה שנים, ובשמחת תורה קנו שניהם באופן כדאשתקד, אם כן איך יהיה הדין".

והביא האור שמח ראייה לזה מדברי הגמרא בבבא בתרא (לז, א) "זה החזיק באילנות וזה החזיק בקרקע [ופירש רשב"ם שני לקוחות שדה אילן מאדם אחד] אמר רב זביד זה קנה אילנות וזה קנה קרקע. מתקיף לה רב פפא אם כן אין לו לבעל אילנות בקרקע כלום, לימא ליה בעל קרקע לבעל אילנות עקור אילנך שקול וזיל [כשיבש האילן] אלא אמר רב פפא זה קנה

אילנות וחצי קרקע וזה קנה חצי קרקע".
וטען האור שמח שלפי דברי הגמרא: "נמצא דאם נאמר דסיום הספר שייך לבעל מי שקנה לפני האחרון, אם כן אין לבעל סיום הספר כלום, אבל אם נאמר דשייך לבעל סיום הספר הלא יהיה לו אותה העליה שלפני הסיום דנאמר דאחד שלפני האחרון באותו תורה שייך לו, אם כן יש לו עליה, לכן מסתברא, דהקנהו ליה העליה שלפני האחרון באותו ספר, וכמו דאמר התם זה קנה חצי קרקע אף על גב דלא פירש לו במכירתו רק אילנות משום שלא יוגרע כחו לכשיתייבש, אם כן כל שכן כאן דאמרינן דכווננו על אותו ספר שלא יצא בעל הסיומים ריקם". ומסיים: כן נ"ל להלכה, וכן השבתי לשואלי למעשה תיכף".

וגם כאן צריך להבין, מדוע לא תלה האור שמח את נידון שאלתו בדברי הפנים מאירות והשערי תשובה. לפי הפנים מאירות שבראש השנה שחל בשבת הבעל תוקע הראשון לא מאבד את חזקתו, גם כאן לא מאבד בעל החזקה על סיום הספר את חזקתו. אולם לפי השערי תשובה שהראשון נדחה ואיבד חזקתו גם כאן ידחה בעל סיום הספר.

ואולי יש לחלק, שלפי דברי הגמרא בבבא בתרא שהביא האור שמח שם, יוצא שבעצם במקום שאפשר לעשות פשרה חייבים לעשות פשרה, ולכן אמנם פסק האור שמח בענין קריאת פרשת שקלים שיעשו פשרה, וכן פסקו המנחת יצחק

וביביע אומר לגבי פרוכת, שאם נדבו פרוכת חדשה יעשו בעל הפרוכת הישנה ובעל הפרוכת החדשה פשרה ביניהם. אולם לגבי תקיעת שופר הרי אי אפשר לעשות שום פשרה, שהרי במציאות רק אחד מהם יכול לתקוע, לכן כאן באנו למחלוקת הפנים מאירות והשערי תשובה.

ולפי זה מובנים דברי החתם סופר שהבאנו לעיל במה שדן בהרחבת בית הכנסת, ופסק החתם סופר: "נלפע"ד פשוט שאין להוציאם ממקומם אך באשר שעל ידי הקהל מוסיפים ג' מקומות בכל זוית שעל ידי זה מתעלה מקום שלהם, מחוייבים הם לתת לקופה כפי השומא שמתעלה מקומם". ושאלנו מדוע לא דן החתם סופר לתלות את השאלה במחלוקת הפנים מאירות והשערי תשובה. וצריך לומר שהחתם סופר למד שלכל האנשים בבית כנסת יש רק זכות במקומם, ועושים פשרה שאין להוציאם ממקומם אך צריכים לשלם עבור המקום, ומאחר וזה פשרה לא תלה החתם סופר את נידון השאלה במחלוקת הפנים מאירות והשערי תשובה.

וראיה לדבר יש להביא ממש"כ הפנים מאירות עצמו (ח"א סימן סג) בענין המנהג בכמה מקומות שנהגו לומר בשמיני עצרת לאחר התפילה (תהילים יב) "למנצח על השמינית", וכתב הפנים מאירות: "ופעם אחת חל שמיני עצרת בשבת ואמרתי דראוי לדחות שיר זה ויש לומר שיר של שבת, וראיה דאמרינן בהחליל

סימן כה

מהות המקריא והתוקע

כתב הרמ"א (סימן תקפה סע' ד) וז"ל: "נוהגין לקרות לפני התוקע סדר התקיעות מלה במלה כדי שלא יטעה, ונכון הוא". ובמג"א (שם ס"ק יא) כתב בשם השל"ה שגם "תקיעה ראשונה יקראו לפניו", ומסיים: "עי' סימן קכ"ח סע' י"ג".

את סדר התקיעות על ידי תקיעה פשוטה, היה מקום לחשוב שאין צורך שהמקריא יאמר "תקיעה", ועל זה מחדש המג"א בשם השל"ה, שגם את התקיעה הראשונה יקראו לפניו. וכך פסק גם המשנה ברורה (ס"ק יח) "גם תקיעה ראשונה יקריא לפניו אע"ג דלא שכיח כל כך שיטעה".

וכוונת המג"א בציינו לסימן קכ"ח היא למה שנפסק שם בשו"ע (סעי' יג): "מתחילים הכהנים לומר יברכך ואחר כך מקריא אותם שליח ציבור מלה במלה, והם עונים אחריו על כל מלה". ומבואר דעת המחבר שאת התיבה הראשונה "יברכך" אין מקריאים לכהנים. אולם

וביאר הלבושי שרד את דבריו, שהיה מקום לחלק בין התקיעה הראשונה לבין שאר התקיעות, מאחר והטעם שצריך להקריא הוא כדי שהתוקע לא יטעה ויתבלבל בתקיעותיו וידע איזה סוג של תקיעה עליו לתקוע, ולפי זה בתקיעה הראשונה שלכאורה סביר להניח שאין חשש שיטעה, ובודאי הוא יודע שצריך להתחיל

דף נ"ה בשיר של חול המועד דסוכות דאם חל שבת באחד מהם ימוטו ידחה, אלמא דחינן שיר דיומא בשביל שיר של שבת שהוא תדיר. ואין לומר דיאמרו שניהן, דא"כ אמאי ימוטו ידחה, ולמה לא אמרו שיר של שניהם, אלא ע"כ משום טירחא דצבורא לא רצו לאומרם, עכ"ל. ולפי זה יש לומר שוב כדבריננו, שבאמת היה צריך גם לענין ימוטו לעשות פשרה, אך משום טירחא דציבורא לא עושים, אבל בשאר המקומות ששייך פשרה שפיר עושים כן, ומכאן שפשרה עדיפה תמיד על שורת הדין.

ולענין השאלה שפתחנו בהו: נראה שנידון הדברים יהיה תלוי במחלוקת הפנים מאירות והשערי תשובה: לפי הפנים מאירות הסובר שכאשר חל יום א' דר"ה בשבת, תוקע הראשון ביום השני, אם כן גם בנידון שאלתנו - אם התחיל הבעל תוקע להתפלל במנין השני, עוברת החזקה אליו. אולם לדעת השערי תשובה שאין המוחזק ביום א' תוקע ביום השני, גם בנידון דידן לא יקבל המוחזק בתקיעות במנין הראשון את הזכות לתקיעות במנין השני.

הרמ"א השיג: "ויש אומרים שגם מלת "יברכך" יקרא אותם שליח ציבור תחלה, וכן נוהגים בכל מדינות אלו". והט"ז (שם ס"ק ח) ביאר בדעת המחבר שאין צריך להקרות תיבת "יברכך", משום שאין לחשוש שהכהנים יטעו כבר בתיבה הראשונה.

ובפשטות יוצא לפי זה, שהשאלה האם יש צורך להקריא לפני התקיעה הראשונה, תלויה בשתי הדעות האם להקריא תיבת "יברכך" בברכת כהנים: אם נאמר שאין חשש שהכהנים יטעו בה, אם כן גם בתקיעת שופר יש לומר שאין לחשוש שהבעל תוקע יטעה ולכן אין צריך להקריא את התקיעה הראשונה, אך אם נאמר שיש להקריא בברכת כהנים גם את "יברכך", אם כן גם בתקיעת שופר אותו הדין, ויש צורך להקריא גם את התקיעה הראשונה.

אולם הפרי מגדים בסימן תקפה (אשל אברהם ס"ק יא) הביא את דברי המג"א (סימן קכח ס"ק כ) בשם מהר"מ מינץ (סימן יב) שכתב שגם לדעת המחבר בסימן קכ"ח שבתיבה הראשונה של ברכת כהנים אין חשש טעות ולא צריך להקריא, מכל מקום אם יש בבית הכנסת רק כהן אחד שאין קוראים לו "כהנים", גם לפי המחבר צריך להקריא לפניו "יברכך", כי שייך בזה טעות. ולפי זה כתב הפמ"ג, שגם לדעת המחבר "הוא הדין בתקיעת שופר גם בתקיעה בראשונה יקריא לפניו

המקריא וכל שכן שאר התקיעות ושברים ותרועה".

אך לכאורה דברי הפרי מגדים צריכים עיון, שכן המהר"ם מינץ כתב בתשובתו: "בשלמא גבי שניים יש ליישב דלא צריך להקרות מלה ראשונה, דקסבר דכיון דקרא לשניים "כהנים" הוה כאילו אמר להם כהנים אימרו יברכך, לכן אין צריך להקריא להם רק מיברכך ואילך. אבל גבי אחד דלא קרא מתחילה כהנים, למה לא יקרא לו מלה ראשונה כמו שאר מילות". ומבואר בדבריו שאין לחשוש שמא יטעה הכהן בברכתו, וראיה לכך כי בשני כהנים אין צריך להקריא תיבת יברכך, וכנראה הסיבה שלאחד צריך להקריא גם "יברכך" היא כיון שיש דין שצריך לומר לכהנים שיברכו כדכתיב "אמור להם" ומזה למדו בגמרא (סוטה לח, א) שצריך להקריא להם מלה במלה, אלא שלשניים כשאמרו "כהנים" הרי זה כאילו אמרו להם גם שיאמרו "יברכך", ואילו באחד שלא אמרו לו "כהנים" צריך להקרות לו גם תיבת "יברכך". ומכל מקום אין זה מחשש טעות, אלא מדין "אמור להם" שמזה ילפינן שצריך קריאה.

ואם כן מה שמודה המחבר בסימן קכ"ח שבכהן אחד מקריאים תיבת "יברכך" כלל אינו משום טעות כפי שנקט הפרי מגדים ולמד מכך לענין תקיעה בראש השנה שכמו שחוששים לטעות גם בתיבה הראשונה בכהן יחיד כך גם לדעת המחבר יש להקריא בתקיעה ראשונה מחשש טעות

- אלא הסיבה שצריך להקריא תיבת "יברכך" לכהן יחיד היא מצד ההלכה שעדיין לא התקיים דין "אמור להם", ומניין איפוא להפמ"ג שהסיבה בכהן יחיד היא משום טעות, ודומה דין זה לדין תקיעת שופר. הרי אין כל דמיון בין ההלכה בהקראה בברכת כהנים להקראה בתקיעת שופר, שכן דוקא בברכת כהנים שנאמר בה דין "אמור להם", צריך להקריא אפילו בתיבת "יברכך" או את המילה "כהנים" או "כהן" ולא בגלל חשש שמא יטעה אלא מהדין של "אמור להם", משא"כ בתקיעת שופר שאין דין "אמור להם" מי אומר שצריכים להקריא בתקיעה הראשונה ומדוע לחשוש כלל לטעות, וצ"ע.

ב.

כדברי המג"א בשם השל"ה שיש להקרות גם את התקיעה ראשונה פסקו גדולי הפוסקים: אליה רבה (סימן תקפה ס"ק טו), מטה אפרים (שם סעיף ה) וחיי אדם (כלל קמא סעיף ו), וכן פסק המשנה ברורה (שם ס"ק יח).

אמנם בשער הציון (שם ס"ק לא) מסיים: "מכל מקום, במקום שאין מנהג, יותר טוב שלא להקרות בתקיעה ראשונה". והנימוק לכך הוא: "כדי שלא יהיה הפסק להמקרא". ומעתה יש לעיין בטעם זה, כי אם החשש הוא מדין הפסק לבעל קורא, אם כן מדוע רק הקראת התקיעה הראשונה מהווה הפסק, וכי בשאר התקיעות שמקריא אין זה הפסק.

ולכאורה היה מקום ליישב את דברי שער הציון על פי המבואר בשו"ע (או"ח סימן תלב ס"א) לענין הברכה על בדיקת חמץ, שצריך להיזהר לא לדבר בין הברכה לתחילת הבדיקה, ואם שח צריך לחזור ולברך. אבל אם כבר התחיל לבדוק, כתב השו"ע "טוב שלא ידבר בדברים אחרים עד שיגמור כל הבדיקה", אולם אם דיבר אינו צריך לחזור ולברך.

ומעתה יש לחלק על דרך זה בין הקראת התקיעה הראשונה שהיא הפסק בין הברכה לתקיעה, לבין הקראת כל התקיעות שאם כבר התחיל במצוה אין זה הפסק, וכמו בבדיקת חמץ.

מכל מקום גם אם נאמר כן, ההלכה היא לענין "דיעבד", אבל לכתחילה בודאי שאין להפסיק גם כשמתחיל במצוה, ואם כן שוב יקשה מדוע לא חשש בשער הציון להפסק שיש בהקראות כל התקיעות כמו שחשש להפסק בהקראת התקיעה הראשונה.

לכן נראה לומר שיש לחלק בין האיסור להפסיק בין הברכה למצוה ובין האיסור להפסיק בכל שעת קיום המצוה, ויסוד החילוק: האיסור להפסיק בין הברכה למצוה הוא מדין הפסק. כלומר, כדי שהברכה תהיה שייכת למצוה ותחול עליה, צריך שלא יהיה הפסק בינה למצוה. אבל האיסור להפסיק בשעת קיום המצוה נובע מדין האיסור להסיח דעתו מהמצוה בשעה שמקיימה, כדי שלא לקיים המצוה שלא בדרך כבוד וכמתעסק בעלמא.

ולפי חילוק זה מיושב ההבדל בין הקראת התקיעה הראשונה שהיא מדין הפסק, לבין הקראת שאר התקיעות שהיא משום היסח הדעת, ולענין תקיעת שופר כמובן שלא שייך לומר שההקראה נחשבת כהיסח הדעת שהרי כל תכלית ההקראה היא מענין תקיעת השופר.

אולם כשנעיין בדברי הט"ז (סימן תלב ס"ק ג) נראה שבתחילת דבריו אכן רצה לחלק חילוק זה ולומר שנחלקו הראשונים בגדר האיסור להפסיק בין הברכה לקיום המצוה, אם הוא מדין הפסק או מדין היסח הדעת, ברם מסקנת הט"ז היא שבכל זמן קיום מצות בדיקת חמץ החשש הוא מדין "הפסק", ואין זה דומה לסעודה וסוכה שיכול להפסיק באמצע, כי שם אם ברצונו יכול לסיים ולא לאכול יותר בסוכה ובסעודה, משא"כ בבדיקת חמץ שאינו יכול לסיים כל עוד לא גמר לבדוק, וממילא כל זמן שלא גמר, הרי אסור לו להפסיק, ודין זה לא נובע מדין "היסח הדעת", אלא מדין "הפסק".

ומעתה גם בשעת התקיעות יש סברא להחמיר ולומר שכל זמן שלא נגמרו התקיעות, שיחה נחשבת כהפסק. שהרי הטעם שתוקעין תש"ת תר"ת תשר"ת הוא בגלל הספק מה הן התקיעות אליהן התכוונה התורה, ולכן אם ה"תרועה" היא הנכונה, הרי כאשר תקע את הסדר עם "שברים" מקודם לכן, נחשב בעצם שעדיין לא התחיל במצוה, ואם כן הקראת כל התש"ת והקראת התקיעה הראשונה של

התר"ת נחשבת הפסק בין הברכה לתקיעות שמקיים בהם המצוה.

ויתכן שלכך התכוון הט"ז במה שכתב בסיום דבריו בסימן תל"ב: "וכאן באמצע הבדיקה נראה דהוי ממש כמו באמצע תקיעות שמיושב עצמן שודאי אסור להפסיק ביניהם לכולי עלמא". רצה לומר, דלגבי תקיעות יש ספק על סדר התש"ת והתר"ת האם זהו תחילת המצוה, ואם ישיח זהו ספק שיחה בין הברכה לתחילת המצוה, דבר שאסור לכולי עלמא מההלכה של "הפסק".

ומעתה שוב חזרה הקושיה למקומה ביתר שאת, מדוע ההקראה בכל התקיעות איננה נחשבת הפסק, ומה ראה בשער הציון לחשוש להפסק רק בין הקריאה לברכה ולא בכל התקיעות.

ואכן, מנהג חב"ד (מובא בהוספות לשו"ע הרב בראש השנה) וכן מנהג פרנקפורט (מובא בספר נטעי גבריאל הלכות ראש השנה פרק נא אות ב) הוא ש"מקריא התקיעות מורה באצבעו בסידור, אבל אינו מקריא בדיבור".

ומסתבר שטעם המנהג הוא החשש להפסיק בין תפילת הלחש ובין התקיעות, ולכן לא מקריאים שם בדיבור אלא רק מורים באצבע, וכחששו של המשנה ברורה.

וכן הביא בספר נטעי גבריאל, שמנהג אמשינוב וויז'ניץ, שבתקיעות דמיושב מקריין ובתקיעות דחזרת הש"ץ אין מקריין.

ג.

וביותר יש לעיין, לנוהגים לתקוע גם בתפילה שבלחש, היאך יכולים להקריא בתוך תפילת שמונה עשרה, הלוא זהו ממש הפסק באמצע תפילת הלחש.

ובשו"ת "מור ואהלות" (אהל ברכות, סימן נב) נשאל "על דבר הני רבנן שמקריין סדר התקיעות גם בתפילת לחש במקומות שתוקעין, אם אינו כמפסיק ואם הוא מנהג ותיקין". והשיב: "קבלה היא בידינו מקדושי עליון וגאוני ארץ שנהגו כן, ושכן שמע מפי קדוש מפורסם, והאריך לקיים המנהג דאין בו חשש הפסק בתפילה מה שמהקרא קורא לתוקע מלה במלה". ויש להעיר שכך הוא המנהג גם כיום בבית המדרש אצל האדמו"ר מגור בירושלים כפי מנהג אדמו"רי בית גור. וכן כתב בספר "ארחות חיים" מספינקא, דגם בתפילת הלחש מקריין סדר התקיעות וכן אומרים "היום הרת עולם" ואין זה הפסק.

ומנהג זה צריך עיון, שכן ההקראה באמצע תפילת שמונה עשרה בלחש צריכה להיות אסורה: ראשית, מדין הפסק בין הברכה לתקיעה. ושנית, מחמת הפסק בדיבור באמצע תפילת הלחש.

ואכן השדי חמד (חלק יב, מערכת ראש השנה סימן ב אות טז) כתב בפשטות שדברי הרמ"א בסימן תקפה הכותב שיש להקריא לתוקע לא נאמרו בסדר התקיעות בלחש "משום דהוי הפסק

בתפילה, ואיך יתכן להתיר הפסק בתפילה משום חשש שמא יטעה, ואין ספק טעות מוציא מידי ודאי הפסק".

ואולי טעם הנוהגים להתיר להקריא בתפילה בלחש הוא מאחר שחששו שמא יטעו בתקיעות, ומפני חשש זה התירו להפסיק אפילו בתפילה בלחש. וסמך לכך מדברי הטור (סימן תקפה) "דקדק רב האי גאון מדקאמר "מתקיע" ולא אמר "תוקע", אלמא אחר תוקע ולא השליח ציבור. וכתב הרא"ש (פרק בתרא דראש השנה סימן ד) דהטעם הוא כי הא דתנן בברכות (דף לד) העובר לפני התיבה לא יענה אמן אחר הכהנים מפני הטיורף, פירוש שמא תטרף דעתו בעניית אמן ואז לא ידע מהיכן יתחיל לחזור, ואם אין שם כהן אלא הוא לא ישא את כפיו מזה הטעם עצמו". ומבואר בדברי הטור שמשווה את דין התקיעות לאותו דין בברכת כהנים, וכשם שיש חשש לטעות בברכת כהנים, יש לחשוש גם לטעות בתקיעות, ולכן אולי התירו להקריא גם בתפילת לחש כדי שלא יטעו.

אולם האמת שיש לדחות דברים אלו, כי כל החשש לטעות הוא רק אצל השליח ציבור, שיש לו אימתא דציבורא מאד, שהרי אפילו מעניית "אמן" שקל מאד לאומרה, בכל זאת חששו, אולם מי יאמר ומניין לנו שצריך לחשוש לטעות גם אצל הבעל תוקע, ובפרט במקום שיש בזה איסור הפסק [ואולי גם אצל הבעל תוקע שייך החשש משום אימתא דציבורא, וצ"ע].

ד.

בספר נפש הרב בליקוטי הנהגות (אות יב) הביא הגר"צ שכטר, שהגרי"ד סולובייצ'יק היה המקריא אפילו בתקיעה הראשונה [שלא כדברי השער הציון הנ"ל], אך לא היה מקריא בתקיעות שבלחש, ומסיים: "בהקראת קולות התקיעות שמעתי בשם רבינו, שענין ההקראה הוא לשמש כמתיר לבעל תוקע לתקוע, אך לא זכיתי להבין הדברים האלו כי לא שמעתי בזה דבר שלם". ודברי הגרי"ד שההקראה היא "מתיר", אכן סתומים וחתומים, איזו "התרה" צריכים.

ובספר בית יצחק (חלק כז שנת תשנח) בחלק "מפניני רבינו" ביאר הגר"צ שכטר דברים אלו: "בספר נפש הרב הבאתי בשם רבינו, שמה שהמקריא אומר בקול רם לבעל תוקע תקיעה, הוא לא רק כדי שלא יטעה אלא בתורת מתיר. ונראה, שמקור מנהג זה [של הקראת התקיעות] נובע ממה שהיו תוקעים בפני הבית דין אף בראש השנה שחל להיות בשבת, דנראה לומר דלא סגי במה שהתוקע היה עומד בפני הבית דין, אלא יש לומר שהיו צריכים גם כן הוראה מפורטת ומיוחדת להתיר להם לתקוע למרות שהיה שבת. ומזה יצא מנהגנו להקריא תמיד את הבעל תוקע".

אך לכאורה לפי ביאור זה בדברי הגרי"ד עדיין לא מובן, וכפי שכתב בספר נפש הרב בעצמו: "לא זכיתי להבין הדברים האלו כי לא שמעתי בזה דבר שלם" -

משום שה"מתיר" שייך רק בתקיעה ראשונה, ולאחר מכן הלוא כבר התרנו ואם כן מדוע צריך התרה בכל תקיעה ותקיעה. ועוד קשה מהו הדמיון לתקיעת בית דין בראש השנה שחל בשבת, הרי לבית דין יש הרבה היתרים מיוחדים, ולכן יתכן ואין להם כל בעיה של הפסק, אולם בהלכות תפילה וברכות ודאי שיש דינים שהפסק מעכב, והיאך נוכל להתיר לבעל מקריא להקריא ולא נחשוש להפסק, וצ"ע.

ומורי ורבי הגאון רבי ברוך מרדכי אזרחי שליט"א אמר בזה שבודאי דברי הגרי"ד נכונים הם, וביאורם על פי ההלכה ש"כל תרועה, פשוטה לפנייה ופשוטה לאחריה" (שו"ע או"ח סימן תקצ סע' א), כלומר יש סדר מסויים בתקיעות. והנה לתקוע ללא כל צורך בודאי אסור משום שבות, וכל ההיתר לתקוע הוא לצורך קיום מצות תקיעת שופר, כדברי הרמ"א בהלכות ראש השנה (סי' תקצו) שפסק: "לאחר שיצאו בתקיעות אין לתקוע עוד בחינם", וכתב המשנה ברורה (שם ס"ק ג) דכיון דאין צריך הוי ככל שאר יו"ט שאסור לתקוע משום שבות".

ומעתה כוונת הגרי"ד שיש צורך ב"מתיר" על ידי ההקראה היא, שאילולא ההקראה היתה אפשרות של טעות בתקיעה שמשמעותה איסור שבות, ולכן יש צורך להתיר את התקיעה - וזאת על ידי ההקראה שתכליתה שלא תהיה טעות, והתקיעות יהיו בסדר הנכון והראוי. ולפי ביאור זה בדברי הגרי"ד, שפיר מובן שיש

צורך ב"מתיר" לכל תקיעה ותקיעה כדי שלא תהיה טעות ויבואו לידי איסור שבות.

על כל פנים לפי יסוד דברי הגר"ד וביאורם, מיושב היטב המנהג להקריא ללא כל חשש ל"הפסק", שכן שורש מנהג ההקראה הוא להתיר לתקוע, ובלא ה"מתיר" היה אסור לתקוע כלל. ואם כן מובן שלא חששו להפסק, שכן מוכרחים להקריא לתקוע כדי להתיר לו לתקוע. ולכן מותר אפילו לנוהגים לתקוע בלחש להקריא גם בתפילה בלחש, ואין חוששים שיש בזה הפסק, שכן מאחר והתקיעות צריכות להיות כסדרם, אם לא יקריאו לפני כל תקיעה יש חשש שיעברו על איסור שבות, ולכן יש צורך ב"מתיר" לתקיעות על ידי ההקראה, אפילו באמצע תפילה בלחש.

ה.

ונראה לבאר בדרך נוספת מדוע אין ההקראה נחשבת הפסק.

מקור דברי המג"א שיש להקריא גם את התקיעה הראשונה הוא השל"ה הק' במסכת ראש השנה (עמוד הדין פרק נר מצוה ד"ה נוהגין), שכתב: "נוהגין להקרות לפני התקוע ולומר תקיעה שברים תרועה תקיעה, וכן בכל הקולות, והוא מנהג יפה כדי שלא יטעה התקוע, אמנם יש גם כן סוד בדבר, והוא כי התקיעות מעוררין העיניים הגנוזים שלמעלה, וכשהמקריא אומר תקיעה יכוון לסוד התקיעה, וכן כשאומר שברים או תרועה יכוון לסודיהן ובכל סדר וסדר לפי סודו. ועל ידיעה זו

תוקע התוקע. על כן צריך המקריא להיות אדם גדול ובקי בסודות וצדיק, והתוקע עושה הפעולה של תקיעה על התעוררות דעתו, ויועיל זה אף כשהתוקע בעצמו אינו בקי בסודות. ובוודאי היה יותר טוב אם גם התוקע היה בעל סוד, אמנם גם אם לא, זה יכשר. ולפי זה ראוי גם כן שתקיעה הראשונה יאמר גם כן המקריא תקיעה, ולא כמו שנוהגין שהתקיעה הראשונה מתחיל התוקע מעצמו, דכל מה דאפשר למעמד לכיון אל הסודות צריך להדר ולזרז". כלומר, שהתקיעה מתחלקת לשניים: מעשה התקיעה על ידי בעל התוקע, והכוונות והסודות על ידי הבעל מקריא. ולכן אין כלל ענין של הפסק בדבר, כי שניהם יחדיו עושים את פעולת התקיעה. וכמוזכר בספר תולעת יעקב וז"ל, ובויקרא רבה (פכ"ט ס"ד) אשרי העם יודעי תרועה (תהלים פט, טז), א"ר יאשיה וכי אומות העולם אינם יודעים להריע, כמה קרנים יש להם כמה סלפינין יש להם כמה בוקינין יש להם ואתה אומר אשרי העם יודעי תרועה, אלא אשרי העם אלו ישראל שיודעים לרצות את בוראם בתרועה. מה עושה הקב"ה עומד מכסא דין ויושב על כסא רחמים, ע"כ דברי התולעת יעקב. הנה ביאר כאן כי מה שכתוב אשרי העם יודעי תרועה אין הכוונה שיודעים להריע, אלא שיודעים לרצות המצוה בתרועה ההיא, וזה אי אפשר כי אם בידיעת כוונתו ורצותו בה, והיודעים את זה המה ישראל כי הם יודעים דרך ה' אשר הורם ולהם בלבד גילה סודו ולזה יודעים לרצות את קונם ולשנות דעתו מרעה לטובה".

לפי דברים אלו, מחד גיסא, מיושב מדוע לשיטת הרמ"א והמג"א אין ההקראה חשובה כהפסק, שכן כמבואר בשל"ה, ענין ההקראה הוא בעל חשיבות גדולה לעורר עניינים והסודות הגנוזים למעלה, והיא שמעלה את התקיעות שיפעלו לרצות לבוראינו.

ולפי מנהג חב"ד שההקראה נחשבת כהפסק, כמובא לעיל, יש לבאר את מה שמובא במנהגי חב"ד (ראש השנה אות ערה) שבשנים שהרבי תקע ללא מקריא "נהג לעתים להורות לעצמו ביד שמאלו והחזיק את השופר רק בימינו". והיינו כי מעשה ההקראה הוא אמנם חשוב ונצרך לסודות הטמונים בתקיעות, אך מאחר ומצד שני יש הפסק בדיבור על ידי ההקראה, לכן נהג הרבי להראות לעצמו באצבע את סימני התקיעה.

ברם מאידך גיסא, לפי דברי השל"ה שענין ההקראה לתקיעת שופר בכלל ולתקיעה הראשונה בפרט אינו רק משום חשש טעות, אלא שותפות בין הבעל תוקע לבעל המקריא, האחד עושה את פעולת התקיעה והשני את הסודות והכוונות בתקיעות, צ"ע בכוונת המג"א שאחר שהביא את דברי השל"ה הנ"ל ציין לעיין בענין ההקראה בברכת כהנים בסימן קכ"ח, הלוא לכאורה אין כל קשר בין הדברים, שכן הקראת התקיעות היא ענין מיוחד לתקיעת שופר לעורר הכוונות שצריך לפעול בענין התקיעות, ואין בכך כל קשר לברכת כהנים.

אכן, כשנתבונן בעומק הדברים, יש לומר דאדרבה היא הנותנת, ויתבארו לנו דברי המג"א. וכוונת המג"א היא על פי מה שהבאנו לעיל את דברי המהר"מ מינץ, שההקראה לכהן תיבת "יברכך" היא קיום דין "אמור להם" שנאמר בברכת כהנים, והיינו שציין בענין תקיעת שופר לעיין בסימן קכ"ח שכתב בשם המהר"מ מינץ, לומר שכמו שכתב השל"ה שיש להקרות את התקיעה הראשונה אף שאין בה חשש לטעות, והטעם משום דין מיוחד שיש בתקיעת שופר לעורר הכוונה, כמו כן מבואר כעין זה בסימן קכ"ח שיש ענין להקרות לכהן תיבת "יברכך" אף שאין חשש טעות, וגם זה מהדין המיוחד שיש בברכת כהנים משום "אמור להם".

והנה ה"כלי יקר" בפרשת נשא על הפסוק "אמור להם" (פ"ו כ"ג) כתב: "מכאן למדו רז"ל שהחזן מקריא לכהנים מלה במלה נוסח הברכות, וטעמו של דבר שהחזן הוא הסרסור המושך שפע צינור ממקור הברכות תחילה, ומוריקן אותן על ראש כהנים יחולו, כי הוא אומר תחילה אל הכהן "יברכך ה'" כדי לעשות את הכהן כלי גדוש ומלא ברכת ה', ואחר כך כשהכהן אומר לישראל "יברכך ה'" הוא מוריק מן הכלי המלא אל כלי ריקם, אבל אם לא היה הכהן מתברך תחילה היה מוריק מכלי ריקם אל כלי ריקם". כלומר, בברכת כהנים יש שותפות מוחלטת בין המקריא החזן לבין הכהנים המברכים.

ומעתה יש לבאר על דרך זה גם בתקיעת שופר, שישנה שותפות בין הבעל

תוקע שעושה את פעולת התקיעה ובין הבעל מקריא שמעורר רצונות וסודות עמוקים.

ומעתה יתכן להוסיף ביאור בדקדוק דברי הרמ"א שכתב: "נוהגים להקרות לפני התוקע מלה במלה כדי שלא יטעה", הכוונה שאם התוקע יהיה גם המקריא, יהיה לו קשה לכווין את הכוונות הראויות שעליו לפעול, ועל כן יש צורך בשני

אנשים: בבעל מקריא שיקריא ובכך יעשה ויפעל את הכוונות והסודות, והוא יהיה השותף לבעל תוקע. ואין הכוונה לטעות בסוג התקיעה.

אלא שלפי המתבאר עדיין יש לדון להלכה לשיטת השל"ה והמג"א, כאשר אדם תוקע לעצמו ואין לו מי שיקריא לו, האם יש ענין שיקריא לעצמו, וצ"ע.

סימן כו

תשובת היחיד ותשובת הציבור

וכו'. ולכאורה נראים הדברים כסתירה, וצריך לבארם.

עוד כתב הרמב"ם (הלכות תשובה פרק א הלכה ב) וז"ל: "שעיר המשתלח לפי שהוא כפרה על כל ישראל כהן גדול מתודה עליו על לשון כל ישראל, שנאמר והתודה עליו את כל עוונות בני ישראל. שעיר המשתלח מכפר על כל עבירות שבתורה הקלות והחמורות". ודבריו צריכים ביאור מה הכוונה "מתודה עליו על לשון כל ישראל".

וביותר יש להבין את המשך דברי הרמב"ם הנ"ל (פרק א הלכה א) וז"ל: "וכן החובל בחברו והמזיק ממונו אע"פ ששילם לו מה שהוא חייב לו אינו מתכפר עד שיתודה וישוב מלעשות כזה

כתב הרמב"ם בריש הלכות תשובה (פרק א הלכה א) וז"ל: "כיצד מתודין אומר אנא השם חטאתי עויתי פשעתי לפניך ועשיתי כך וכך והרי נחמתי ובושתי במעשי ולעולם איני חוזר לדבר זה, וזה עיקרו של וידוי". מבואר בדבריו שיש שני דינים עיקריים בוידוי: ראשית, חרטה על העבר, ואחר כך קבלה לעתיד שלא ישוב ויחטא.

אולם בהלכות תשובה (פרק ב הלכה ב) כתב הרמב"ם: "ומה היא התשובה, הוא שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשהו עוד, שנאמר יעזוב רשע דרכו וכו' וכן יתנחם על שעבר שנאמר כי אחרי שובי נחמתי". וכאן משמע מדבריו, שקודם צריך קבלה לעתיד "ויגמור בלבו שלא יעשהו עוד", ורק אחר כך צריך להתחרט על העבר "וכן יתנחם על שעבר"

לעולם, שנאמר מכל חטאת האדם". ולכאורה לאחר דברים אלו היה צריך הרמב"ם להמשיך ולכתוב את מש"כ בהמשך בהלכה ב': "שעיר המשתלח מכפר על כל עבירות שבתורה הקלות והחמורות", ומדוע כתב הרמב"ם ש"שעיר המשתלח לפי שהוא כפרה, הכהן הגדול מתוודה על לשון כל ישראל", ורק אחר כך מבאר את דין שעיר המשתלח. ולפי סדר העניינים, מקודם היה לו לומר מהו שעיר המשתלח, ורק אחר כך מה עושה הכהן, ומדוע לכאורה הפך הרמב"ם את היוצרות.

עוד יש להקשות, כי בהמשך ענין שעיר המשתלח כתב הרמב"ם: "שעיר המשתלח מכפר על כל העבירות שבתורה הקלות והחמורות, בין שעבר בזדון בין שעבר בשגגה בין שהודע לו בין שלא הודע לו הכל מתכפר בשעיר המשתלח, והוא שעשה תשובה, אבל אם לא עשה תשובה אין השעיר מכפר לו אלא על הקלות. ומה הן הקלות ומה הן החמורות, החמורות הן שחייבין עליהם מיתת בית דין או כרת, ושבועת שוא ושקר אף על פי שאין בהן כרת הרי הן מן החמורות. ושאר מצות לא תעשה ומצות עשה שאין בהן כרת הם הקלות". ומבואר שעל עבירות "קלות" דהיינו שאר מצוות לא תעשה וכל מצות עשה מכפר שעיר המשתלח גם אם לא עשה תשובה.

אולם מאידך כתב הרמב"ם (הלכות תשובה פרק א הלכה ד בתוך דבריו) "אע"פ שהתשובה מכפרת על הכל

ועיצומו של יום כיפור מכפר, יש עבירות שהן מתכפרים לשעתן ויש עבירות שאין מתכפרים אלא לאחר זמן, כיצד עבר אדם על מצוות עשה שאין בה כרת ועשה תשובה אינו זו משם עד שמוחלין לו וכו', עבר על מצוות לא תעשה שאין בה כרת ולא מיתת בי"ד ועשה תשובה, תשובה תולה ויו"כ מכפר". כאן מפורש בדבריו שמצוות עשה ולא תעשה שאין בהם כרת לא מתכפר בלי תשובה. והדברים סותרים מיניה וביה.

בגמרא (שבועות יג, א) נחלקו רבי ורבנן: לדעת רבי על כל עבירות שבתורה בין עשה תשובה ובין לא עשה תשובה יום הכיפורים מכפר, חוץ מפורק עול ומגלה פנים בתורה ומפר ברית בשר שאם עשה תשובה יו"כ מכפר ואם לא עשה תשובה אין יו"כ מכפר, ולפי רבנן עיצומו של יום אינו מכפר וחייב לעשות תשובה. והקשה הכסף משנה (פרק א הלכה ב) שלכאורה דברי הרמב"ם ששעיר יכול לכפר על העבירות הקלות ללא תשובה אינם כרבנן, שלדעתם אפילו עבר על עשה אם לא עשה תשובה אין שעיר מכפר, וגם לא כרבי כי לפי רבי אפילו על החמורות מכפר יום הכיפורים בלי תשובה, ואם כך תמוה מאד כמו מי פסק הרמב"ם בהלכה זו ומהיכן למד הרמב"ם מקור לדבריו.

המנחת חינוך (מצוה שסד) מבאר בתחילת דבריו, שדעת ספר החינוך היא כדעת הרמב"ם "שהמצות עשה כאן אינה התשובה רק הוידוי בפה, דגזירת

ואזניו הכבד ועיניו השע פן יראה בעיניו ובאזניו ישמע ולבבו יבין ושב ורפא לו, א"ל רב פפא לאביי ודלמא לפני גזר דין, א"ל ורפא לו כתיב איזהו דבר שצריך רפואה הוי אומר זה גזר דין. מיתיבי השב בינתיים מוחלין לו, לא שב בינתיים אפילו הביא כל אילי נביות שבעולם אין מוחלין לו. ומתרצת הגמרא: "לא קשיא הא ביחיד הא בציבור". ומפרש רבנו חננאל שם: "מיתיבי השב בינתיים מוחלין לו, פי' מי שאינו לא זכאי ולא רשע אלא בינוני, אם שב בין ר"ה ליו"כ קודם שיחתם גזר דינו מוחלין לו, אבל אם שב לאחר גזר דין אין מוחלין לו, ופריך ר' יוחנן הא ביחיד, וכי קאמינא אנא שהתשובה מקרעת הגזר דין של ציבור". ולמדנו מכאן, שיש הבדל גדול בין תשובת היחיד לתשובת הציבור: תשובת היחיד מועילה רק לפני שניתן גזר הדין, אולם תשובת הציבור מועילה גם לקרוע את גזר הדין שכבר ניתן.

ובהמשך סוגיית הגמרא (שם יח, א) "אמר רב שמואל בר אינאי משמיה דרב מנין לגזר דין של צבור שאינו נחתם, אינו נחתם והכתיב (ירמיה ב, כב) נחתם עונך לפני, אלא אף על גב שנחתם נקרע, שנאמר (דברים ד, ז) כה' אלקינו בכל קראנו אליו, והכתיב (ישעיה נה, ו) דרשו ה' בהמצאו, התם ביחיד הכא בצבור, ביחיד אימת [מצוי לו דכתיב בהמצאו], רש"י אמר רבה בר אבוא אלו עשרה ימים שבין ראש השנה ליום הכפורים". ופסק כן ברמב"ם (הלכות תשובה פרק ב הלכה ו) וז"ל: "אע"פ שהתשובה והצעקה יפה

הכתוב היא דאם מתנחם מהחטא צריך להתודות בפיו ככל מצות עשה שתלויה בדיבור כגון קריאת שמע ודומיהם". ומשמע מדברי המנחת חינוך שמצות הוידוי דומה לקריאת שמע שצריך לקיימה בפיו. אולם בהמשך דבריו שם כתב המנחת חינוך (אות ח) וז"ל: "והנה דין זה דצריך לפרט נפקא לן מן וידוי של משה רבנו ע"ה דהתורה ופרט שנאמר ויעשו וגו' [כוונתו לדברי הכתוב (שמות לב, לא) "וישב משה אל ה' ויאמר אנא חטא העם הזה חטאה גדלה ויעשו להם אלהי זהב"]. והנה חזינן דיכול להתודות על ידי שליח, דמשה רבנו ע"ה היה שליח של ישראל ובודאי תשובה בלב היינו החרטה לא שייך על ידי שליח, רק אם שב יכול לעשות שליח על הוידוי", עכ"ד המנ"ח. ולכאורה דברים אלו טעונים ביאור, שכן אם נאמר כמו שכתב המנחת חינוך בתחילת דבריו להשוות בין דין וידוי לקריאת שמע, הלוא בקריאת שמע אין יכולים לצאת ידי חובה על ידי שליח כיון שזו מצוה שבגופו שלא מועיל לעשותה על ידי שליח [כמו תפילין ושיבת סוכה וכיו"ב], ואם כן גם במצות תשובה צריך להיות אותו הדין כמו בקריאת שמע, ומדוע כתב המנחת חינוך שמועיל וידוי על ידי שליח.

ב.

ביאור הדברים נראה בהקדם דברי הגמרא (ראש השנה יז, ב) "אמר ר' יוחנן גדולה תשובה שמקרעת גזר דינו של אדם, שנאמר (ישעיה ו, י) השמן לב העם הזה

לעולם, בעשרת הימים שבין ראש השנה ויו"כ היא יפה ביותר ומתקבלת היא מיד שנאמר (ישעיה נ, ה) דרשו ה' בהמצאו, כמה דברים אמורים ביחיד, אבל ציבור כל זמן שעושים תשובה וצועקין בלב שלם הם נענין, שנאמר כה' אלוֹקֵינוּ בכל קראנו אליו".

ויש לבאר מהו אמנם שורש ההבדל העצום בין תשובת היחיד לתשובת הציבור.

ונראה על פי דברי הירושלמי (מכות פרק ב הלכה ו) "אמר רבי פינחס, טוב וישר" (תהלים כה, ח), למה הוא טוב שהוא ישר ולמה הוא ישר שהוא טוב, על כן יורה חטאים בדרך, שמורה דרך תשובה. שאלו לחכמה חוטא מה עונשו, אמרה להם "חטאים תרדף רעה" (משלי יג, כא). שאלו לנבואה חוטא מהו עונשו, אמרה להן "הנפש החוטאת היא תמות" (יחזקאל יח, ד). שאלו לקוב"ה חוטא מהו עונשו, אמר להן יעשו תשובה ויתכפר לו, היינו דכתיב על כן יורה חטאים בדרך, יורה לחטאים דרך לעשות תשובה". ומבואר שהתשובה היא חידוש שהמציא הקב"ה ברוב חסדו, שיוכל החוטא לחזור בתשובה ועל ידי כך להינצל מעונש, כי אילולא חידוש זה לא היתה שייכת מציאות שאדם שעשה חטא יוכל לתקן את אשר שיחת.

אלא דבתשובת היחיד, האדם צריך לחזור בתשובה וגם להתוודות על חטאיו, וגם בכך אין די כי יש ביסוד הוידוי דבר חשוב נוסף שצריך להתפלל ולבקש

מהשי"ת שיקבל את תשובתו. לעומת זאת בתשובת הציבור יש הבטחה של הקב"ה שהתשובה תתקבל, וכדברי הרמב"ם (הלכות תשובה פ"ז ה"ה) "וכבר הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן ומיד הן נגאלין, שנאמר (דברים ל, א-ב) והיה כי יבואו אליך כל הדברים האלה וכו' ושבת עד ה' אלוֹקֵיך". ומבואר בדבריו שבתשובת כלל ישראל יש הבטחה מאת השי"ת שאם ישובו בתשובה יגאלו, וכפי שמפורש בדברי הרמב"ן על פסוקים אלה בחומש דברים: "כי הפרשה הזו עתידה, כי כל עניניה לא היו ולא נבראו אבל הן עתידין להיות". זאת אומרת שהתשובה בודאי תבוא בסוף הגלות ומיד הן נגאלין, ורק אנו מבקשים שזה יהיה מיידי.

נמצא שתשובת הציבור איננה תלויה בגורמים נוספים כוידוי, תפילה ובקשה, אלא יש הבטחה של הקב"ה שמיד כאשר הציבור יעשה תשובה היא מתקבלת. ולכן תשובת היחיד מועילה רק לפני שניתן גזר הדין, אולם תשובת הציבור מועילה גם לקרוע את גזר הדין שכבר ניתן. וכמו כן, מטעם זה "ציבור כל זמן שעושים תשובה וצועקין בלב שלם הם נענין", אולם היחיד מתקבלת תשובתו מיד רק בעשרת הימים שבין ראש השנה ויום כיפור.

וכעין זה מצינו בהלכות חנוכה (או"ח סי' תרפב סע' א) בדברי הרמ"א שכתב: י"א כששכח על הניסים בברכות המזון כשמגיע להרחמן יאמר: הרחמן יעשה לנו נסים ונפלאות כשם שעשית לאבותינו בימים ההם בזמן הזה בימי מתתיהו כו".

ובחכמת שלמה (שם) הביא מדברי התבואות שור במסכת ברכות שהשיג על זה דאין להתפלל על הנס, וכתב החכמת שלמה ליישב שיש "לחלק בין נס דיחיד לנס דרבים, דדוקא ביחיד אין לו לסמוך על הנס ולבקש עליו, אבל לבקש עבור הכלל מותר לסמוך על הנס ולבקשו". ואם כן גם בענין תשובת הציבור - לרבים יש הנהגה אחרת, ולציבור יש הבטחה מיוחדת של הקב"ה שמיד כשעושים תשובה היא מתקבלת.

והבדל זה בין היחיד והציבור בא לידי ביטוי גם בענין קבלת תפילתם, וכדברי הגמרא (ברכות ח' ע"א) "מאי דכתיב (תהלים סט, יד) ואני תפילתי לך ה' עת רצון, אימתי עת רצון בשעה שהציבור מתפללין. תניא נמי הכי רבי נתן אומר מנין שאין הקב"ה מואס בתפלתן של רבים, שנאמר (איוב לו, ה) הן אל כביר ולא ימאס, וכתיב (תהלים נה, יט) פדה בשלום נפשי מקרב לי". ואילו על יחיד לא נאמר דבר זה.

ואף בענין תפילת ראש השנה מבואר בדברי הגמרא (עבודה זרה ד, ב) שלא יתפלל אדם תפילת מוסף ביחידות בשלש השעות הראשונות של היום "דלמא כיון דמפקיד דינא דלמא מעייני בעובדיה ודחפו ליה מידחי" [שמא בגלל שבג' שעות ראשונות מידת הדין מתוחה ויעיינו בדינו ויידחה]. ומקשה הגמרא "אי הכי דציבור נמי" כלומר, מדוע דוקא ביחידות לא יתפלל וביציבור משמע שיכול, גם בציבור שלא

יתפלל. ומתרצת הגמרא: "דציבור נפישא זכותיה". ונפסק כן בשו"ע או"ח סימן תקצא סע' ח "לא יתפלל ביחיד תפלת מוסף בראש השנה עד אחר ג' שעות היום". וכתב בערוך השלחן (סימן תקצא סע' יג) וז"ל: "אמרו חז"ל דלא יתפלל אדם ביחידות מוסף של ר"ה בשלוש השעות הראשונות של היום לפי שבזמן זה הקב"ה דן את עולמו ועידן דריתחא הוא וצריך זכות הרבים, והרבים מתפללים מוסף אחר ג' שעות". וכן כתב במשנה ברורה (שם ס"ק יד) "דבשלשה שעות ראשונות הקב"ה דן את עולמו ושמא יעיינו בדינו ביחוד ומי יצדק אבל כשהוא מתפלל בצבור הן אל כביר לא ימאס".

וכן כתב בערוך השלחן (סימן תקצב סע' א) שגם בדיני התקיעות יש הבדל בין היחיד והציבור, הציבור תוקעים בשופר על סדר הברכות של מלכויות וזכרונות ושופרות בתוך התפילה, אולם היחיד תוקע את כל התקיעות ורק אחר כך מתפלל מוסף, והטעם הוא, כי מדין תורה אין התקיעות שייכות לסדר הברכות וזהו מתקנת חכמים שתיקנו שיהיו על סדר הברכות "אמנם ענין כזה הוא רק לרבים דזכות הרבים גדול מאד, ולא ביחיד, ולכן היחיד אינו תוקע על סדר הברכות".

ג.

ונראה, שההבדל המהותי שבין תשובת היחיד לתשובת הציבור עומד

ביסודם של כמה מהלכות תפילת יום הכיפורים, ונבאר הדברים.

כתב הרמב"ם (הלכות תשובה פרק ב הלכה ז) וז"ל: "וזה"כ הוא זמן תשובה לכל ליחיד ולרבים והוא קץ מחילה וסליחה לישראל, לפיכך חייבים הכל לעשות תשובה ולהתודות ביום הכפורים, ומצות וידוי יום הכפורים שיתחיל מערב היום קודם שיאכל שמא יחנק בסעודה קודם שיתודה, ואף על פי שהתודה קודם שיאכל חוזר ומתודה בלילי יוה"כ ערבית וחוזר ומתודה בשחרית ובמוסף ובמנחה ובנעילה. והיכן מתודה, יחיד אחר תפלתו, ושליח צבור באמצע תפלתו בברכה רביעית".

ולכאורה צריך להבין מה פשר השינוי במקום שבו אומר היחיד את הוידוי בתפלתו לבין המקום שבו אומרים הציבור את הוידוי בתפילתם, מדוע היחיד אינו מפסיק באמצע תפילת שמונה עשרה לצורך אמירת הוידוי ואילו השליח ציבור מפסיק באמצע התפילה בברכה הרביעית לומר וידוי עם הציבור.

ונראה לומר כי חלוק במהותו יסוד תשובת היחיד ווידוי מתשובת ווידוי הציבור. וידוי היחיד הוא תפילה ובקשה, ולכן אי אפשר להפסיק באמצע השמונה עשרה לשם כך, אלא רק לאחר סיום התפילה יכול להתוודות ולהתפלל לה' שיקבל את תשובתו. מה שאין כן בתפילת הציבור, כאשר הציבור מתוודים וחוזרים בתשובה הרי שמובטחים שתתקבל

תשובתם, ואם כן יכולים להפסיק אפילו באמצע התפילה.

ונראה שמסיבה זו תיקנו חז"ל את מקום אמירת הוידוי בחזרת הש"ץ ביו"כ לאחר הסליחות שבסיומם מזכירים: "כי אנו עמך, אנו בניך, אנו קהלך, אנו רעיתך", והיינו כי התשובה כאן מובטחת, מה שאין כן בתשובת היחיד האומר את וידויו מיד לאחר תפילת שמונה עשרה ללא כל הקדמות, וכלל אינו מזכיר בתפלתו "כי אנו עמך, אנו בניך, אנו קהלך, אנו רעיתך", והסיבה לכך, כי ליחיד אין כל הבטחה כפי שיש לציבור והוא צריך רק להתחנן ולהתפלל על עתידו.

ויתכן שזהו גם הטעם למנהג שנוהגים בכל תפוצות ישראל לשיר בניגון את סדר הוידוי בציבור, מה שאין כן וידויו של היחיד הנאמר בלחישה ברעדה וביראה, מכיון שציבור האומר וידוי מובטח לו שתתקבל תשובתו, ולכן יכולים להתרונן בשיר ובזמרה, אך לא כן היחיד שצריך תפילה ובקשה כדי שתשובתו תתקבל, ולכן אומר את הוידוי בהכנעה ובלחש.

ואמנם גם במטבע הברכה בתפילת שמונה עשרה ביום כיפור מצאנו הבדל בין עוונות היחיד ועוונות הציבור: "מלך מוחל וסולח לעוונותינו ולעוונות עמו בית ישראל ומעביר אשמותינו בכל שנה ושנה". ומבואר שהקב"ה סולח לעוונות ולאשמות של כל יחיד ויחיד, אך לציבור יש מחילה רק על העוונות ואילו אשמות כלל לא מוזכרות ביחס לציבור,

כי אין לייחס אשמות לציבור שמובטחת מחילתם.

והטעם שאין אשמות לציבור נראה על פי דברי הרמב"ן בפרשת ויקרא עה"פ (ה, טו) "נפש כי תמעל מעל וחטאה בשגגה מקדשי ה' והביא את אשמו לה'", וז"ל: "והנראה בעיני כי שם אשם מורה על דבר גדול אשר העושהו יתחייב להיות שמם ואבד בו". ולפי המבואר לעיל שלציבור יש הבטחה לתשובה, אין אפשרות שיתחייב הציבור אבדון או שממון ויתייחסו אליו אשמות, כי כבר הבטיח הקב"ה שלא ישכח שם ישראל "ואף גם זאת בהיותם בארץ איביהם לא מאסתים ולא געלתים לכלתם להפר בריתי אתם כי אני ה' אלקיהם" (ויקרא כו, מד) - ולכן ציבור לא יוכל להעלם ח"ו ולא שייך בו שממון ואשמה. מה שאין כן היחיד, ודאי שיכול להכרת רח"ל אם עבר עבירה שעונשה כרת, לא כן ציבור המובטח שישא ה' חטאתו ולא יכרת.

ויש לדייק זאת גם בדברי הכתוב (במדבר יט, כ) "ואיש אשר יטמא ולא יתחטא ונכרתה הנפש ההיא מתוך הקהל כי את מקדש ה' טמא", ומבואר שגם כאשר היחיד אינו שומע בקול ה', הרי שהוא נכרת מתוך ה"קהל", כביכול הקהל מקיא אותו מקירבו, אולם ה"קהל" נשאר אותו קהל, משום שהציבור לעולם אינו נכרת, ורק היחיד שחטא נכרת מתוך הקהל.

ד.

בשו"ע (או"ח סימן תריט סע' א) כתב שבליל יום כיפור השליח ציבור

מברך ברכת שהחיינו [בלי כוס]. והוסיף הבאר היטב: "ונכון לאמרה בלחש עם הש"ץ ויסיימה קודם הש"ץ שיאמר אמן". וכך גם מביא במשנה ברורה (שם ס"ק ג) וז"ל: "וגם הציבור יאמרו כל אחד בלחש, וטוב שימהרו לסיים הברכה שמברך לעצמו כדי שכשיסיים הש"ץ הברכה יאמרו אמן, ומ"מ יש להש"ץ להזהר שיכוון להוציא הציבור מי שהם שירצה לצאת בברכתו". ונשאלת השאלה, מדוע לא יוצא הקהל בברכתו של השליח ציבור כמו לגבי שאר הברכות והתפילות. וכתב בשו"ע הרב (סימן תריט ס"ק ח) "ומן הדין היה נכון שכל הקהל יצאו ידי חובתן בברכת הש"ץ ולא יברך כל אחד ואחד בפני עצמו לפי שברוב עם הדרת מלך, אלא שעכשיו על הרוב אין הש"ץ מתכוון כלל להוציא אחרים לכן יברך כל אחד ואחד לעצמו בלחש, ויזהר לסיים קודם שסיים הש"ץ כדי שיוכל לענות אמן אחר ברכת הש"ץ". אך לכאורה עדיין קשה, אם כל הבעיה היא בגלל שהש"ץ לא מכוון להוציא אחרים, מדוע שלא נאמר לש"ץ שיכוון להוציא את הקהל ואז הקהל לא יצטרך לומר לגמרי את ברכת שהחיינו, לדוגמא, כמו שאומרים בתקיעת שופר או בברכות של קריאת פרשת זכור, שהמברך מתכוון להוציא את השומעים.

ואולי יש מקום לחדש ולומר שיש כאן חיוב לברך שתי ברכות שהחיינו. אחת, על עצם יום הכיפורים, ובאמת בזה יכול הש"ץ להוציא את הקהל, ועל כך אמנם יועיל לענות אמן אחר ברכתו. אולם יש חיוב נוסף לברך שהחיינו על מצות וידוי שהוא דין מיוחד ביום הכיפורים

ה.

לאור ההבדל המבואר בין תשובת היחיד לתשובת הציבור, מיושב מה שהתקשינו בדברי המנחת חינוך שמבאר בדעת החינוך שהמצות עשה כאן אינה התשובה רק הוידוי בפה "דאם מתנחם מהחטא צריך להתודות בפיו ככל מצות עשה שתלויה בדיבור כגון קריאת שמע ודומיהם", אולם מאידך כתב המנחת חינוך שיש ראייה ממש רבנו שהתוודה על חטאי בני ישראל דיכול להתודות על ידי שליח, וקשה, שהרי בקריאת שמע אין יכולים לצאת ידי חובה על ידי שליח, ואם מצות תשובה היא כמצות קריאת שמע מדוע מועיל וידוי על ידי שליח.

ויש לומר, שדברי המנחת חינוך שמצות התשובה היא בוידוי בפה וגדרה ככל מצות עשה שתלויה בדיבור כגון קריאת שמע, נאמרו על תשובת היחיד, והיחיד אמנם חייב להתוודה על חטאו בעצמו ולא יועיל כלל וכלל על ידי שליח, כמו במצות קריאת שמע שלא מועיל על ידי שליח כי זו מצוה בגופו. אולם וידוי של משה רבנו היה על כלל ישראל, ובתשובת הציבור יכולים לצאת ידי חובת הוידוי גם בוידוי של שליח.

ועוד יש ליישב לפי ההבדל שנתבאר לעיל בין תשובת היחיד לתשובת הציבור, מה שהקשינו שבדברי הרמב"ם (פרק א הלכה ב) מבואר שעל עבירות

שהקב"ה נתן זמן מיוחד שמסוגל לחזרה בתשובה, וכפי שנתבאר החידוש בזמן התשובה של יום כיפור הוא ביחס לתשובת היחיד, כי תשובת הציבור מקובלת תמיד. ומשום כך מכיון שחלוק במהותו חיוב התשובה והוידוי של היחיד מחיוב הציבור, הרי שברכת שהחיינו על מצות הוידוי של כל יחיד ויחיד אי אפשר שתעשה על ידי השליח ציבור, ולכן את ברכת שהחיינו על האפשרות שהיחיד עושה תשובה אין ש"ץ יכול להוציא את הרבים, כי כל אחד ואחד צריך לומר וידוי בעצמו ולברך שהחיינו על מצוה זו שזמנה ביום כיפור.

ובאמת לפי זה יוצא חידוש גדול, שכן בשו"ת כתב סופר (או"ח סימן כו) כתב שאין לברך ברכת שהחיינו אחת על שתי מצוות, אלא אם כן אין ברירה אחרת "דברכת שהחיינו שמברכים על קיום המצוה הוא דבר שאין בו הנאת הגוף, ואילו הברכה שמברך על פרי או בגד חדש הוי ליה לצורך הנאת הגוף, לכן אפשר דחשיבי כתרי מילי ואין לכוללם יחד, כי אם במקום דלא אפשר כמו ביום ב' דראש השנה". ומעתה יש לומר לפי המבואר לעיל, שאפשר שהש"ץ יצטרך לומר פעמיים שהחיינו, פעם אחת עבורו על מצות הוידוי [ויאמר זאת בשקט], ופעם נוספת יברך שהחיינו כדי להוציא את הקהל בברכתו על עצמותו של יום הכיפורים, ועל כך יענה כל הקהל אמן. וזהו חידוש שלא נמצא בדברי הפוסקים.

היה לו לומר מקודם מהו שעיר המשתלח, ורק אחר כך מה עושה הכהן, ומדוע הפך הרמב"ם לכאורה את היוצרות.

אולם לפי המבואר הדברים מיושבים, משום שכפי שנתבאר, הלכה א' עוסקת בתשובת היחיד ואילו הלכה ב' מדברת לגבי תשובת הציבור, שכן שעיר המשתלח שכהן גדול מתוודה עליו הוא תשובת הציבור של כלל ישראל. ולכן פתח הרמב"ם את הלכה ב' בדבריו ש"שעיר המשתלח לפי שהוא כפרה, הכהן הגדול מתוודה על לשון כל ישראל", ורק אחר כך מבאר את דין שעיר המשתלח, שכן מקודם הוצרך לבאר שכאן בהלכה ב' מדובר בתשובת הציבור, שלא כהלכה א' שמדובר בתשובת היחיד.

ומעתה מתורצת קושיית הכסף משנה (פרק א הלכה ב) שלכאורה דברי הרמב"ם ששעיר יכול לכפר על העבירות הקלות ללא תשובה אינם כרבנן, שלדעתם אפילו עבר על עשה, אם לא עשה תשובה אין שעיר מכפר, וגם לא כרבי, כי לפי רבי אפילו על החמורות מכפר יום הכיפורים בלי תשובה, ואם כך תמוה כמו מי פסק הרמב"ם בהלכה זו.

ויש לומר שדברי הגמרא ביומא הם בענין תשובת היחיד, ובזה באמת פוסק הרמב"ם כמו רבנן שעיצומו של יום הכיפורים לא מכפר וצריך תשובה, וכדמשמע מדבריו בהלכה ד', שכמו שנתבאר עוסקת בתשובת היחיד: "אע"פ שהתשובה מכפרת על הכל ועיצומו של

"קלות" דהיינו שאר מצוות לא תעשה וכל מצוות עשה מכפר שעיר המשתלח גם אם לא עשה תשובה, אולם מאידך כתב (בהלכה ד שם) שמצוות עשה ולא תעשה שאין בהם כרת לא מתכפר בלי תשובה, ולכאורה הדברים סותרים מיניה וביה.

וביישוב הדברים צריך לומר, שבהלכה ב' מדובר בדין שעיר המשתלח שהוא תשובת הציבור, וכפי שנתבאר, לציבור הרי מובטח שתתקבל תשובתם, ולכן שעיר המשתלח מכפר על עבירות "קלות" גם אם לא עשה תשובה. אולם הלכה ד' עוסקת בתשובת היחיד, והיחיד בודאי צריך תשובה על כל עבירה שעשה.

ומעתה מיושב היטב גם מה ששאלנו על דברי הרמב"ם (הלכות תשובה פרק א הלכה ב) שכתב: "שעיר המשתלח לפי שהוא כפרה על כל ישראל כהן גדול מתוודה עליו על לשון כל ישראל", שלכאורה דברים אלו המשך למש"כ הרמב"ם בהלכה א' שם: "וכן החובל בחברו והמזיק ממנו אע"פ ששילם לו מה שהוא חייב לו אינו מתכפר עד שיתודה וישוב מלעשות כזה לעולם, שנאמר מכל חטאת האדם". ולכאורה לאחר דברים אלו היה צריך הרמב"ם להמשיך ולכתוב את מש"כ בהמשך הלכה ב': "שעיר המשתלח מכפר על כל עבירות שבתורה הקלות והחמורות", ומדוע כתב הרמב"ם ש"שעיר המשתלח לפי שהוא כפרה, הכהן הגדול מתוודה על לשון כל ישראל", ורק אחר כך מבאר את דין שעיר המשתלח. ולפי סדר העניינים,

יו"כ מכפר, יש עבירות שהן מתכפרים לשעתן ויש עבירות שאין מתכפרים אלא לאחר זמן, כיצד עבר אדם על מצוות עשה שאין בה כרת ועשה תשובה אינו זו משם עד שמוחלין לו וכו', עבר על מצוות לא תעשה שאין בה כרת ולא מיתת בי"ד ועשה תשובה, תשובה תולה ויו"כ מכפר". אבל כמו שנתבאר, בהלכה ב' מדובר בתשובת הציבור, ולתשובת הציבור אין שום קשר למחלוקת של רבי ורבנן, ושם לכולי עלמא התשובה מובטחת ובעבירות קלות אין צורך לתשובה, ובחמורות זה לא יועיל, כי מעשה העבירה כל כך חמור עד שגם תשובה לא יכולה להועיל בגלל שהוציא עצמו מכלל ישראל [וצריך לומר שאינו פוסק כסוגיית הגמרא בשבועות שמביאה את מחלוקת רבי ורבנן גם לגבי שער המשתלח].

אמנם כמו שנתבאר, גם בתשובת הציבור, כל מה שמועיל כפרת שער המשתלח מבלי שעשה תשובה הוא רק לכפר על העבירות הקלות. והטעם נראה, כי כאשר עובר על העבירות החמורות, כגון כרת או מיתת בי"ד, הרי שהוציא עצמו מתוך הציבור ולכן שוב אינו יכול להצטרף לציבור שתועיל לגביו ההבטחה שיש לציבור שתשובתם מתקבלת, ויהיה מוכרח לעשות תשובה כדי שיכפר עליו שער המשתלח.

ויש להוסיף בביאור הדברים, שאדם העובר על איסור חמור מוציא עצמו מן הקדושה של עם ישראל, ויסוד ההצטרפות לציבור הרי נלמד מהכתוב

(ויקרא כב, לב) "ונקדשתי בתוך בני ישראל", ואם כן נקודת החיבור והצירוף של היחידים לציבור היא על ידי הקדושה הגורמת להשראת השכינה, וממילא אדם שעובר עבירה חמורה מוציא עצמו מן הקדושה, ואם כן שוב איננו ראוי להצטרפות לציבור.

ויתכן שזהו ביאור ההלכה "הבועל ארמית קנאין פוגעים בו" (סנהדרין פרק ט משנה ו). כי אדם המחלל את קדושת עם ישראל, הוציא עצמו מכלל ישראל, ו"הבועל כותית כאילו נתחתן לעכו"ם, שנאמר ובעל בת אל נכר ונקרא מחלל קדש ה'" (לשון הרמב"ם הלכות איסורי ביאה פרק יב הלכה ו). וכמו שמבואר גם בדברי המהרש"א (סנהדרין פב, ב) שהבועל ארמית מחלל קדש ה', מכיון שילדיו נחשבים לגויים כי נולדו מאם ארמית, ולכן מוציא עצמו מן הקדושה ומחלל קדש ה' הוא. ולכן מי שמחלל הקדושה הרי שהוציא עצמו מהציבור, והרי ביארנו שיסוד ההצטרפות לציבור נלמד מהכתוב "ונקדשתי בתוך בני ישראל", וכיון שהוציא עצמו מן הכלל, יש רשות ל"קנאין פוגעים בו".

אלא שלפי זה יצא שרק בדברים שפוגם בקדושת עם ישראל, מוציא עצמו מהכלל, כמו הבועל ארמית. ואם כן נצטרך לומר, שמה שמצינו בדברי הגמרא (עירובין סט, ב) שהמחלל שבת בפרהסיא נחשב מומר לכל התורה כולה, זהו חידוש שהתורה קבעה שחילול שבת פוגם בקדושה

של עם ישראל ולכן הוא מומר וכמי שאין לו כל שייכות עם כלל ישראל.

ומסיבה זו פסק החכם צבי (סימן לח) "הבועל ארמית בפרהסיא והמחלל שבתות בפרהסיא שהוא כנכרי גמור, ואיך יתכן שיעלה לקרות בתורה בציבור והלא אין לך חילול השם וכיבוי מאור הדת גדול מזה, וכל העומד ונמצא שם באותו פרק ובאותו מקום ואינו מוחה ילכד בעונו ובחבלי חטאתו יתמך". נויש להוסיף שמדיוק דברי הרמב"ם בהלכות תפילה (פרק יב הלכה א) "משה רבינו תיקן להם לישראל שיהו קורין בתורה", ובהמשך הדברים (שם הלכה ג) "אין קורין בתורה בציבור בפחות מעשרה", משמע שהקריאה בתורה היא רק בישראל וכאשר יש מגין, מכיון שקריאת התורה שייכת רק בהצטרפות לקדושה, וזהו רק על ידי ישראל שלא פגם ח"ו בקדושה ויכולים להצטרף לציבור שמתקיים בהם "ונקדשתי בתוך בני ישראל".

אך יתכן שתהיה נפקא מינה בהלכה שאין לעלות לתורה מחלל שבת ובועל ארמית, באופן שעשה תשובה. ונקדים את דברי המשך חכמה בפרשת ניצבים שכתב בתוך דבריו בביאור הפסוק (דברים ל, ב) "ושבת עד ה' אלקיך", וז"ל: "אף אם הוא מומר לשבת או לג' עבירות הנקרא לשיטת פוסקים מומר לכל התורה כולה, בכל זאת אם יתעורר לעשות תשובה יתכפר כו' הה"ד (תהלים כה, ח) יורה חטאים בדרך, בדרך של תשובה, שעל ידי קידוש השי"ת יבוא

לדרך התשובה". ולפי דבריו יוצא שהמחלל שבת ועשה תשובה, מכיון שכעת כבר סר חילול ה', ואדרבה, על ידי ששב בתשובה זכה לקדש שמו ית', יוכלו להעלותו לתורה. אולם הבועל ארמית ועשה תשובה, אם נולדו לו ממנה ילדים, יתכן שגם אם עשה תשובה אין להעלותו לתורה, מכיון שהילד שנולד אינו יהודי ואם כן הפגם בקדושה נמשך גם אחר שעושה תשובה.

ומכל מקום בשו"ת באר משה (ח"ה סימן צ) רצה להצדיק את מנהג המקומות שמעלים לתורה מחללי שבת בפרהסיא, מכיון שמחללים את השבת לתיאבון אהבת הממון ולא להכעיס, ואם כן אין דינם כנכרים "מאחר דטעם המחלל שבת הוי כנכרי הוא משום דכופר במעשה בראשית, וזה אינו כופר אלא אדרבה והלא מבקש ורוצה שיקראו אותו לספר תורה", והביא שכן מצא בשו"ת בנין ציון (מהדורה תנינא סימן כג). אלא שחזר בו הבאר משה מחילוקו מאחר והפרי מגדים (או"ח סימן נה באשל אברהם ס"ק ד) כתב שרק בשאר איסורים יש חילוק בין עובר עבירה לתיאבון או להכעיס ולא במומר לעבודה זרה ובמחלל שבת. ולפי זה יוצא שהבועל ארמית, אם עשה כן לתיאבון ולא להכעיס, יוכל לחזור בתשובה ויעלוהו לתורה.

ו.

כתב הרמב"ם (הלכות תשובה פרק ב הלכה ח) וז"ל: "היודי שנהגו בו כל ישראל, אבל אנחנו חטאנו, והוא עיקר

הוידוי" (ומקור הדברים בסוגית הגמרא יומא פז, ב). והקשה הלחם משנה, כיצד כתב הרמב"ם שהוידוי הוא רק "אנחנו חטאנו", והרי הרמב"ם עצמו כתב בתחילת הלכות תשובה שהוידוי הוא "חטאתי עויתי פשעתי לפניך". ולכן מבאר הלחם משנה: "ונראה דלאו דוקא חטאנו לבד אלא חטאנו עוינו פשענו, שזהו עיקר הוידוי". אך הדברים עדיין צריכים עיון, וקשה לומר שהרמב"ם כתב "חטאנו" לאו בדוקא ובעצם התכוון ל"חטאתי עויתי פשעתי", שהרי כידוע דייק הרמב"ם בכל מילה בחיבורו, ומדוע כאן החסיר מילים חשובות אלו.

והיה מקום לומר שהרמב"ם הסתמך על דברי המדרש תנחומא (פרשת חקת סימן יט) עה"פ "ויבא העם אל משה ויאמר חטאנו, להודיעך כח התשובה, כיון שאמר חטאנו, מיד נתרצה להם", ואולי למד מכאן הרמב"ם שלשון חטאנו מספקת. אך זה אינו, שכן בנוסח התפילה בסדר העבודה במוסף ביום כיפור אומרים: "אנא השם חטאו עוו ופשעו לפניך עמך בית ישראל", ומבואר שהכהן גדול התוודה על חטא עוון ופשע ולא רק על חטא בלבד, ואם כן חוזרת למקומה קושיית הלחם משנה.

עוד הקשה המנחת חינוך (מצוה שסד אות ה), אם לפי הרמב"ם עיקר הוידוי הוא לומר "אבל אנחנו חטאנו", מדוע כתב הרמב"ם בתחילת הלכות תשובה שיחיד המתוודה צריך לומר "אנא השם חטאתי עויתי פשעתי". וכן הקשה המנחת חינוך, הלוא מקור הדין שאומר "אנא השם" מובא בגמרא (יומא לז, א) בוידוי של

הכהן גדול "ומנין שבאנא, נאמר כאן כפרה ונאמר להלן בחורב כפרה, מה להלן באנא אף כאן באנא, ומנין שבשם, נאמר כאן כפרה ונאמרה בעגלה ערופה כפרה מה להלן בשם אף כאן בשם", ואם כן "אפשר גזירת הכתוב היא דוקא בוידוי של כהן גדול ביום הכיפורים שמתודה על עצמו או בעד כל קהל ישראל, בזה גזירת הכתוב היא שיתוודה בלשון הזה, דכפרה כתיב גבי יום הכיפורים וכהן גדול, אבל וידוי יחיד שמתוודה בשעת תשובה אינו מוכח דצריך לומר באנא או בשם".

וכן קשה על מה שכתב הרמב"ם שעיקר הוידוי הוא לומר "אבל אנחנו חטאנו", הרי הרמב"ם עצמו כתב שיש צורך בקבלה לעתיד כפי שמפורש בדבריו (הלכות תשובה פרק ב הלכה ב) שמחוייב לאומרה בפיו: "ומה היא התשובה הוא שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשהו עוד שנאמר (ישעיה נה, ז) יעזוב רשע דרכו וגו', וכן יתנחם על שעבר, שנאמר (ירמיה לא, יח) כי אחרי שובי נחמתי ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם שנאמר (הושע יד, ד) ולא נאמר עוד אלהינו למעשה ידינו וגו' וצריך להתוודות בשפתיו ולומר עניינות אלו שגמר בלבו", ומדוע כאן לא הזכיר זאת הרמב"ם כלל.

כדי להשיב על הקושיות האחרונות, נחזור לתחילת דברינו למה שהקשינו שדברי הרמב"ם נראים כסותרים מפני שבתחילת הלכות תשובה מבואר בדבריו

שקודם יש להתחרט על העבר, ואחר כך לקבל על העתיד שלא ישוב ויחטא. אולם בדבריו הנ"ל (שם פרק ב הלכה ב) מפורש שקודם צריך קבלה לעתיד "ויגמור בלבו שלא יעשהו עוד", ורק אחר כך צריך להתחרט על העבר "וכן יתנחם על שעבר".

ושמעתי בשם הגרי"ד סולובייצ'יק
שתירץ ויישב את דברי הרמב"ם שאין בהם סתירה, משום שישנם שני סוגי עבירה אצל היחיד: האחד, עבירה שמיד לאחר מעשה העבירה האדם מרגיש בלבו שלא עשה כהוגן, ומצטער שעשה אותה. במקרה כזה, קודם באה החרטה בלב, ולאחר מכן מקבל על עצמו שלא לשוב לחטאו. והשני, מעשה עבירה שאחריו האדם לא מרגיש שעשה רע, אלא רק יודע שלא עשה כהלכה. במקרה כזה, קודם באה הקבלה לעתיד שלא יעשה רע, ורק אחר כך מתיישבת ההכרה שלא נהג כשורה בלבו ומרגיש בלבו חרטה גמורה על מעשהו.

ומעתה מבוארים היטב דברי הרמב"ם בתחילת פ"ב מהלכות תשובה: "אי זו היא תשובה גמורה, זה שבא לידו דבר שעבר בו ואפשר בידו לעשותו ופירש ולא עשה מפני התשובה, כיצד הרי שבא על אשה בעבירה ולאחר זמן נתייחד עמה והוא עומד באהבתו בה ובכח גופו ובמדינה שעבר בה ופירש ולא עבר, זהו בעל תשובה גמורה", כאן הוא מדבר באופן השני, שמכיר שעשה שלא כהוגן, ולכן מקודם מקבל בלבו לא לחזור על חטאו, ורק לאחר

זמן מתיישבת ההכרה בלבו ומגיע לידי מחשבת הלב שמתחרט על מעשהו. ועל כך מסיים הרמב"ם בהלכה ב' "ומה היא התשובה הוא שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשהו עוד", והיינו קבלה לעתיד, ורק לאחר מכן "וכן יתנחם על שעבר". אולם דבריו בפ"א הם באופן הראשון, שעשה עבירה ומיד מרגיש בלבו שלא עשה כהוגן ומצטער ומתחרט על מעשיו, ורק לאחר מכן מקבל על עצמו קבלה לעתיד שלא ישוב לחטאו, ולכן יש הבדל בסדר הדברים.

ונראה לומר בדרכו של הגרי"ד, שהבדל זה בין סוגי העבירה שייך רק בתשובת היחיד, אולם בתשובת הציבור שנאמר בה הבטחה מהקב"ה שמיד מתקבלת, כמו שנתבאר, מסתבר שהציבור צריך לעשות תשובה ולהתחרט על העבר אך אינו צריך לקבל לעתיד, מכיון שביחס לעתיד הרי הקב"ה הבטיח בעצמו שהתשובה תתקבל ועם ישראל יגאל. לפיכך בתשובת הציבור עיקר הוידוי הוא רק על העבר ואין צורך בקבלה לעתיד. ולפי זה יוצא שבתשובת הציבור די לומר "חטאנו", וזהו עיקר התשובה, מכיון שאין צריכים קבלה לעתיד.

[וראיה לכך מדברי הרמב"ם (הלכות מעשה הקרבנות פרק ג הלכה טו) שכתב: "כיצד מתודה אומר חטאתי עויתי פשעתי ועשיתי כך וכך וחזרתי בתשובה לפניך וזו כפרתי". ודבריו תמוהים מאד, שהרי כידוע התשובה צריכה להיות

בחרטה וקבלה לעתיד ואילו כאן לא מוזכר קבלה לעתיד אלא רק חרטה על חטאי העבר. אלא צריך לומר שכנראה יש שני סוגי וידוי, אחד עם קבלה לעתיד וזהו וידוי היחיד, וזהו התשובה הרגילה, והשני וידוי בלי הקבלה לעתיד שכנראה זהו החרטה על העבר, וזה וידוי הציבור. אך יש לדחות, כי יתכן וכוונת הרמב"ם בלשונו "וחזרתי בתשובה לפניך" לומר שחזר בתשובה באופן השלם המבואר בהלכות תשובה ובכלל זה גם קבלה לעתיד].

ומעתה מיושבת קושיית הלחם משנה, כיצד כתב הרמב"ם שהוידוי הוא רק "אנחנו חטאנו", והרי הרמב"ם עצמו כתב בתחילת הלכות תשובה שהוידוי הוא "חטאתי עויתי פשעתי לפניך". ונקדים מדברי ספר בני יששכר (מאמרי חודש אלול מאמר ב ברית כרותה), וז"ל: "והנה הרב הקדוש הגאון בעל ההפלאה פי' בזה ג"כ נוסח הפיוט שכתבנו לעיל אל הורית לנו לומר שלוש עשרה, והוא דהנה פלוגתת הקדמונים יש להכריע להורות דהכוונה היא כפשוט אם יעשו בני לפני וכו', היינו רק יקראו במו פיהם בעטיפה, דאי אפשר לומר יעשו היינו יתנהגו כמידותיו הללו מה הוא רחום אף אתה רחום וכו', א"כ במידה

הראשונה מאי אית לך למימר מה הוא א-ל אף אתה א-ל, הרי לא איש א-ל, ע"כ מן מידת א-ל נשמע להוראה דהכוונה היא כפשוטו באמירה בעלמא סגי, וז"ש אל הורית לנו לומר שלוש עשרה רצ"ל מן מידת א-ל יוצאת הוראה לכל ישראל לומר שלוש עשרה ובאמירה בעלמא הקב"ה מוחל עוונותיהם, עכ"ד בקצת תוספת, עכ"ל הבני יששכר. ומבואר בזה שאמירה אפילו של מילה אחת, אמירה בעלמא, מועילה לתשובה ומחילת עוונות.

ולפי זה יש לבאר את דברי הרמב"ם (הלכות תשובה פרק א הלכה ב) "שעיר המשתלח לפי שהוא כפרה על כל ישראל כהן גדול מתודה עליו על לשון כל ישראל, שנאמר (ויקרא טז, כא) והתודה עליו את כל עוונות בני ישראל", שהכוונה היא שבאמת מצד הדין די באמירת מילה אחת "חטאנו", כיון שרק הלשון חשובה, דהיינו אמירה בעלמא, וכמו שנתבאר, שבתשובת הציבור עיקר הוידוי הוא רק על העבר ואין צורך בקבלה לעתיד, וזהו הביאור בדברי הלחם משנה שדי באמירת "חטאנו", כי זה כל הוידוי שצריך עבור הציבור.

סימן כז

גדרי ההקפות ואמירת ההושענות בסוכות ובהושענא רבה

ולא על התיבה כבתעניות, ולכן ביאר (סימן תרס ס"ק א, ומקור הדברים בביאור הגר"א שם) וז"ל: "ס"ת על הבימה ולהקיפה, שהיא נשאת לנו במקום מזבח כדאיתא בגמרא (מגילה לא, א) שהשיב הקב"ה לאברהם אבינו שכל זמן שיהיו קוראין בניך לפני בסדר הקרבנות מעלה אני עליהן כאלו מקריבין לפני".

ומכל מקום בשו"ע עצמו התיבות "הבימה" הוקפו בסוגריים, ומשמע שהטעם הוא בגלל שלדעת השו"ע גם בהקפות המנהג להעלות ספר תורה על התיבה, כבתעניות.

וכך מפורש בדברי הטור שיש להעלות את הספר תורה על התיבה, וכן כתב גם הלבוש. ובכף החיים (תר"ס סק"א) ביאר בשם הב"ח את טעמם של הטור והלבוש שסוברים שיש להניח את הס"ת על התיבה, וז"ל: "מפני שסוברים דתיבה זו שהש"צ יורד לפניו להתפלל שם תפילות ציבור שהם במקום קרבנות היא מכפרת עלינו דוגמת המזבח שמקריבין עליו קרבן. ומה שמעלין הס"ת על התיבה נראה ג"כ מפני ששנינו (סוכה מה ע"ב) ר"א אומר, שהיו אומרים ליה אנו מודים וכו' והס"ת היא כולה שמותיו של הקב"ה, ע"כ מקיפין אותה לומר אנו לי-ה ועינינו לי-ה".

א.

כתב הרמב"ם (הלכות לולב פרק ז הלכה כג) "בכל יום ויום היו מקיפין את המזבח בלולביהן בידיהן פעם אחת ואומרים אנה ה' הושיעה נא אנה ה' הצליחה נא. וביום השביעי מקיפין את המזבח שבע פעמים. וכבר נהגו ישראל בכל המקומות להניח תיבה באמצע בית הכנסת ומקיפין אותה בכל יום כדרך שהיו מקיפין את המזבח זכר למקדש". ומדויק בדבריו שהמנהג הוא "להניח תיבה באמצע בית הכנסת", ולא הזכיר ספר תורה אלא רק "תיבה".

ואילו מרן השו"ע (או"ח סימן תרס סע' א) כתב: "נוהגים להעלות ספר תורה על (הבימה) ולהקיפה פעם אחת בכל יום". ומאידך, בהלכות תעניות (או"ח סימן תקעט סע' א) פסק השו"ע "מוציאים את התיבה לרחובה של עיר וכל העם מתקבצים ומתכסים בשקים". ובמשנה ברורה (ס"ק א) שם: "ספר תורה עם תיבה". [ובערוך השלחן (אות א) מבוארת הגדרה חדשה: "מוציאין את התיבה, והיא ארון קודש שספר תורה מונחת בו"]. וכנראה, היה קשה למשנה ברורה, מדוע כתב השו"ע שבהושענות מקיפים את הבימה [לדעתו אין להקיף את המילה "הבימה" בסוגריים]

אכן כמו שהזכרנו, הרמב"ם לא הזכיר כלל את ענין הס"ת, וכתב רק שיש להקיף את התיבה, וכתב על כך בכף החיים (שם אות ב) "מיהו הרמב"ם וכו' לא הזכיר זה המנהג להעלות ס"ת על התיבה, רק להניח תיבה ע"ש. וכן בשער הכוונות (דף ק"ה ע"ג) לא הזכיר שצריך להעלות ס"ת על התיבה ולהקיף וכו'. וכ"כ בן איש חי (פרשת האזינו אות טו) דהקפות כלולב בכל ימות החג יוכל להקיף את התיבה שבביהכנ"ס אף על פי שאין עליה ספר תורה, עכ"ד כף החיים.

יוצא מהנ"ל שיש שלוש דעות במנהג ההקפות בהושענות:

א. הרמב"ם שכתב להקיף סביב התיבה בלא ס"ת.

ב. הטור והלבוש שיש להניח את הספר תורה על התיבה, וכך דעת השו"ע כפי הגירסה שלפנינו שהמילים "על הבימה" בסוגריים, ומשמע שסובר שמניח ספר תורה על התיבה. [ומנהג הספרדים להוציא ספר תורה ומניחים אותו על התיבה ויעמוד על ידו אדם ירא שמים וישים ידו על הספר תורה כל זמן ההקפות].

ג. לדעת המשנה ברורה דעת המחבר היא להעלות את הספר תורה על הבימה. ויש לבאר הדברים.

ב.

באור זרוע (הלכות סוכה סימן שטו) העתיק תשובה מרש"י ותשובה

מהריב"ן בענין ההקפה סביב הבימה בסוכות, ותמה האור זרוע על מנהג כלל ישראל להקיף את הבימה עם הד' מינים שהוא זכר למקדש כמבואר בדברי הרמב"ם הנ"ל, שהרי בזמן בית המקדש היו מקיפים רק הכהנים, כי רק הם היו רשאים להכנס לעזרה, ואם כן מדוע כיום שאנו עושים את ההקפות זכר למקדש, גם ישראל מקיפים למרות שבזמן המקדש היו מקיפים רק הכהנים.

והאריך האור זרוע בענין זה, והביא מדברי הירושלמי (פ"ד ה"ג) שמפורש שגם ישראל היו מקיפים במקדש, וביאר שם שגם הש"ס בבלי סובר כן, וגם כהנים בעלי מומין היו מותרים להכנס לעזרה לצורך מצוות הקפה וה"ה כהנים פרועי ראש דדמי לבעלי מומין וה"ה לישראלים. ועל פי זה שפיר מיושב המנהג שכיום כל העם, בין כהנים ובין לויים, וישראל משתתפים בהקפות סביב הבימה, זכר למקדש שגם בו כולם היו מקיפים.

ובדעת תורה להגאון המהרש"ם (סימן תרס סע' ב) הביא את דברי הריטב"א בסוכה (דף מד, א) שחולק על האור זרוע ולדעתו דוקא כהנים בעלי מומין ופרועי ראש יכלו להכנס לעזרה להקיף, אבל לא ישראל. עוד כתב המהרש"ם, שבתניא רבתי (סימן פו) הביא גם הוא מהירושלמי שכל ישראל היו מקיפים. ועוד הביא משו"ת הר"י מיגאש (סימן מג) שכתב שהקפה זו לא היתה בהילוך אלא בעמידה, והכהנים עמדו בין סביב למזבח, בינו ובין

האולם, וישראלים עומדים מצדו של מזבח שבצפוננו עד צידו האחר שבדרומו. ובסוף דבריו מסיק המהרש"ם בשם מהרי"צ גיאות בספרו מאה שערים, דמשום מצוה מותרים זרים להכנס לעזרה ולהקיף, עכ"ד.

בעצם שאלת האור זרוע כיצד עושים היום זכר למקדש באופן שמקיפים גם ישראל, למרות שבזמן בית המקדש היו מקיפים רק הכהנים. הנה לפי מה שהבאנו במקום אחר (סימן יט) את דברי הגרי"ז מבריסק, שכאשר תקנו חז"ל לעשות "זכר למקדש", יש ותקנה זו היא תקנה חדשה שצורתה ופרטי דיניה היא כפי שקבעו חז"ל ואינם בדיוק כמו שהיה בבית המקדש, עכ"ד. ולפי זה לא קשה כלל, שכן אפשר לומר שחז"ל תיקנו היום את ההקפות בתקנה מחודשת "זכר למקדש", וכעת גדרי המצוה אחרים מכפי שהיה בזמן הבית, וגם ישראל מקיפים. ומעתה נראה מקושיית האור זרוע שסובר שתקנה "זכר למקדש" צריכה להיות בדיוק כמו שהיה בבית המקדש, שלא כדברי הגרי"ז.

ג.

עוד מצאנו בענין ההקפות בהושענות, בשו"ע או"ח (סימן תרס סע' ב) כתב המחבר: "נוהגים להקיף אף מי שאין לו לולב". וברמ"א: "וי"א שמי שאין לו לולב אינו מקיף, וכן נוהגין" (טור בשם רש"י ור"ן). וצריך ביאור ובירור טעם דעות אלו, ומה יסוד מחלוקתם, ומדוע אמנם ההקפה תלויה בלולב.

כמו כן יש לבאר דברי הבאר היטב (שם ס"ק א) שכתב: "ומאן דאית ליה לולב ועומד ואינו מקיף רעה עושה". וצריך להבין מה פשר הדברים "רעה עושה", מנין נלקח לשון זה לענין שלפנינו.

עוד יש להעיר, בשו"ע (סימן תרס סע' ב) כתב הרמ"א: מי שארע לו אבל בחג אינו מקיף, וכן אבל כל י"ב חודש על אביו ואמו, וכן נהגו". ובמשנה ברורה (שם ס"ק ט) הביא מהגר"א הטעם: "דכתיב (ויקרא כג, מ) ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים, והוא בשעת הקפה". ברם בבית יוסף שם כתב וז"ל: "כתב הכל בו (בסימן קיד), שמנהג נרבונא שאם בא לו אבל בחג הסוכות אינו מקיף בהושענא לא הוא ולא היושבים עמו, ודברי תימא הם למה יפסידו ההקפה, וכן נהגו להקיף אפילו האבל עצמו". ויש לבאר את יסוד מחלוקת הבית יוסף והרמ"א, ולכאורה צודק הרמ"א שיש דין שלאכל אסור לשמוח וההקפה היא ביטוי לשמחה, ומדוע פוסק הבית יוסף שיכול להקיף, וצריך ביאור.

עוד נפסק בשו"ע (שם סע' ג) "יש מי שאומר שאין אומרים הושענא בשבת, ולא נהגו כן". ובמשנה ברורה (שם ס"ק י) כתב: "שאיין אומרים הושענא בשבת, טעמן מפני התינוקות שישמעו שאומרים בשבת כמו בחול וילכו גם ליטול לולב. ולא נהגו כן דכיון שאין מקיפין בשבת מתברר להם במה שאין מקיפין". וענין זה צריך ביאור, במה פליגי הני דעות.

בערוך השולחן (סימן תרנט סע' ב) כתב וז"ל: "ובענין ההושענות יש מנהגים חלוקים, רב סעדיה גאון כתב לאמר אחר הלל וכן הוא מנהג הספרדים, וטעמו פשוט דכיון שתופסין הלולב והאתרוג בידיהם יאמרו עמהם הושענות ג"כ. ולפי זה אין אומר הש"ץ קדיש שלם אחר הלל אלא אחר ההושענות. אבל הטור כתב לאמר ההושענות אחר מוסף וכן הוא מנהג אשכנז, והטעם כיון דההקפות הם זכר למקדש שהיו מסבבין את המזבח ובמקדש היתה ההקפה אחרי קרבנות המוספין לכן גם אנו עושין כן (ב"ח). ויש שאומרים קדיש שלם אחר מוסף קודם ההושענות ואחר ההושענות ג"כ אומרים קדיש. אבל אנחנו אין נוהגין אלא אחר מוסף אומרים הושענות ואח"כ קדיש שלם", עכ"ל הערוך השולחן.

ובאגרות משה (או"ח ח"ג סימן צט) כתב: "ובדבר חילוקי המנהגים באמירת הושענות והקפה שבלולב שמנהגינו הוא אחר מוסף ויש שנוהגין תיכף אחר הלל, לא ראיתי טעמים לחילוק זה". ומבאר שם את טעם המנהג לומר אחר מוסף: "יש להקדים קריאת התורה ומוסף שהם חיובים, להקפה בלולב ובהושענות שהם רק מנהגא, שלא תיקנו לחוב שיעשו בזה זכר למקדש אלא נהגו". ואת הטעם לומר אחר הלל מבאר: "דמאחר ואוחזין הלולב בידם בשביל הלל, גומרין בו גם מצות הקפה שהוא בלולב, דאם יניחיהו כדי להתפלל מוסף נראה קצת כמעביר על המצוות".

והנה גם בביאור דעות אלו יתכן לומר שנחלקו ביסוד דברי הגרי"ז שהבאנו לעיל, האם כאשר תקנו חז"ל תקנות "זכר למקדש" צריך הדבר להיות בדיוק באותה צורה כפי שהיה בבית המקדש שההקפה היתה אחרי קרבנות המוספין, ולכן גם ההקפות בזמן הזה צריכות להיות לאחר תפילת מוסף, או שחז"ל תיקנו תקנה מחודשת שפרטיה אינם כפי שהיה בזמן הבית. ברם עצם טעם וסברות דעות אלו צריכות בירור, מה ההסבר שיש לומר את ההושענות דוקא אחרי הלל או דוקא אחרי מוסף.

ד.

אשר נראה לומר בביאור כל הענינים. ונקדים בביאור דברי הגמרא בסוכה (מד, ב) "אמר אייבו הוה קאימנא קמיה דר"א בר צדוק ואייתי ההוא גברא ערבה קמיה, שקיל חביט חביט, ולא בריך". וברש"י (ד"ה חביט חביט) כתב: "לשון נענוע". ויש להבין מדוע קוראת הגמרא לנענוע בלשון חבטה "חביט חביט".

והדברים מתבארים על פי מש"כ בארחות חיים (סימן תרסד סע' ז) בשם ספר מלבושי יו"ט על הלבוש לבאר את ענין חביטת הערבה בהושענא רבה, וז"ל: "חבטה זו היא כמו זריקה בכוח כמו לחבטה דבגמ' בפרק הכונס, ואולי שאנו שמכין על כלים כדי להשיר העלים, ואחר כך זורקין אותן על הזיזין שבבית הכנסת, היינו נמי שמשירין ניצוצי

הדין וזורקין אותן לסיום של ימי הדין כאמור נ"ל. ובכף החיים (סימן תרסד אות לז) הביא בשם ספר תולעת יעקב שענין החבטה הוא: "לבער הדין שלא ימצא, ולהורידו עד עפר" עכ"ל. ומבואר שענין החבטה בערבה הוא גדר של תפילה לרגל סיום הדינים, וענין של הכנעה ותפילה לבער הדינים.

ותוספת הטעמה מצינו בדברי ה"שפת אמת" (מאמרים על סוכות, תרמט, ד"ה מנהג ערבה) וז"ל: "ודורות השפלים הוא בחינת ערבה כדאיתא במדרש פנה אל תפילת הערער כו' תכתב זאת לדור אחרון, שאין בנו צדיקים רק כערבה שאין לה טעם וריח, אם כן מה נשאר, רק לידע שאנחנו כערער וריק מכל דבר, ועל ידי הכנעה אמיתית יתקיים בנו עם עני ודל וחסו בשם ה'. ולכן איתא חביט חביט, כי ערבה שבלולב הוא בנטילה, שמתנשא ומתעלה גם ערבה ע"י איגוד שאר המינים, ועתה הוא בחבטה, שהוא רק בחינת הכנעה ותפילה כנ"ל". ומבואר בדבריו שענין חביטת הערבה בהושענא רבה הוא בחינת של הכנעה ותפילה, והיינו כמו שנתבאר, שביום זה שהוא סיום ימי הדין, מתפללים להשי"ת וחובטים בערבה להמתיק הדינים.

וכעין זה כתב השפת אמת (שם תרלז, ד"ה להושענא רבה) וז"ל: "מצות ערבה אמרו חז"ל ערבה נגד אותן שאין להם טעם וריח, אם כן מה להם, רק תפילה שקולץ ערב לפני הקב"ה וזה בחינת דוד המלך נעים זמירות ישראל, וכן כתוב ערבה

דומה לשפתים, והוא ההפרש בין צפצפה שאין פיה חלק, לכן תיקנו הרבה תפילות בהושענא רבה". וכן מבאר השפת אמת (שם תר"מ, ד"ה ערבה) וז"ל: "ערבה נגד אלו שאין להם טעם וריח, אם כן, מה חשיבותם, אך הפה שהוא עיקר כוחן של ישראל, הקול קול יעקב וכו'. ולהלן: ומי שאין לו טעם וריח, הוא רק תפילה בלבד, וזה שכתוב תפלה לעני כי יעטוף, היינו שמתעטף כולו בתפילה כמו שכתוב ואני תפילה, וזה ערב לפניו יתברך, ונקראת ערבה, ולכן נקרא הושענא רבה וכו' והוא ישועה גם לדורות השפלים שלנו שאין לנו רק תפלה". ומבואר בזה שענין הערבה וחביטתה וההקפה איתה הוא גדר של תפילה. [אולם רש"י שפירש חבטה "לשון נענוע", נראה שנקט שאין כוונת הגמרא לענין של תפילה אלא לענין של נענוע ותו לא].

ומעתה יש לחקור בענין נטילת ד' המינים והקפת הבימה, האם זהו חלק מהתפילה, וכמו שכתב הב"ח (סימן תרס ד"ה ומ"ש ואומר קדיש) וז"ל: "אף למי שסובר דאומר קדיש קודם הושענות, מכל מקום צריך לחזור ולומר קדיש אחר ההושענות שהרי אומר פסוקים דרך בקשה". ומבואר בדבריו שאמירת ההושענות בעת הקפת הבימה היא ענין של תפילה כמ"ש "שהרי אומר פסוקים דרך בקשה", ולכן צריך לומר אחריה קדיש כפי ההלכה שאחרי תפילה אומרים קדיש. אולם יש צד לומר שההקפה סביב הבימה עם הד' מינים אינה חלק מהתפילה, אלא

פעולה בפני עצמה, ענין מיוחד שעושים "זכר למקדש" לנטילת ד' מינים וההקפות שהיו עושים בזמן שבית המקדש היה קיים.

ה.

מעתה מתבארים ומתיישרים היטב כל העניינים שעמדנו עליהם.

דעת הרמב"ם היא שההקפות הם גדר וחלק מהתפילה, ולכן סובר הרמב"ם שיש להקיף את "התיבה" שהש"צ מתפלל לפניה, וכמו שדייק בכף החיים שלא הצריך הרמב"ם ספר תורה על התיבה והקפה סביב הבימה. והיינו מפני שסובר שההקפות הם גדר וחלק מהתפילה, ולכן מתאים להקיף דוקא את התיבה שהש"צ מתפלל לפניה.

וכך דעת הלבוש והטור שיש להעלות ספר תורה על התיבה, ודעת השו"ע לפי הגירסא שלפנינו שהמילים על "הבימה" הוקפו בסוגריים, ומשמע בגלל שלדעת השו"ע גם בהקפות המנהג להעלות ספר תורה על התיבה. וגם לדעתם ההקפות הם חלק מהתפילה ולכן מקומם על התיבה ועם ספר תורה, וכמו שביאר כף החיים שהבאנו דבריו "מפני שסוברים דתיבה זו שהש"צ יורד לפניה להתפלל שם תפילות ציבור שהם במקום קרבנות, היא מכפרת עלינו דוגמת המזבח שמקריבין עליו קרבן. ומה שמעלין הס"ת על התיבה נראה ג"כ מפני ששנינו ר"א אומר שהיו אומרים ליה אנו מודים וכו' והס"ת היא כולה שמותיו

של הקב"ה, ע"כ מקיפין אותה לומר אנו ליה-ה ועניינו ליה-ה.

אולם דעת המשנה ברורה היא, שהנוסח בשו"ע הוא שבהושענות מקיפים את הבימה עם ספר תורה, ונראה שזהו מטעם שאין זה ענין של תפילה, אלא ענין שעושים "זכר למקדש", ולכן מן הראוי לעשותו סביב הבימה ועם ספר תורה, וכמו שכתב המשנה ברורה "ס"ת על הבימה ולהקיפה, שהיא נשאת לנו במקום מזבח".

ומעתה גם מבוארת היטב מחלוקת המחבר שכתב "נוהגים להקיף אף מי שאין לו לולב", והרמ"א שסובר "שמי שאין לו לולב אינו מקיף". ונראה שיסוד מחלוקתם הוא, האם ההקפות בהושענות הם מגדרי התפילה, דאם כן מדוע שלא יקיף מי שאין לו ד' מינים, הרי תפילה שייכת גם ללא ד' מינים, וכך סובר המחבר [וזה לשיטתו כמו שנתבאר שסובר שההקפות הם סביב התיבה, כיון שהם חלק מהתפילה]. אולם הרמ"א סובר שאם זהו מעשה זכר למקדש לנטילת הד' מינים, צריך הדבר להיות דוקא עם הד' מינים, כמו שהיה בזמן שבית המקדש קיים.

ועל פי המבואר מתבאר היטב גם המחלוקת בין המחבר לרמ"א בענין האבל אם אומר הושענות, ויש לומר שהם הולכים לשיטתם. המחבר שסובר שההושענות הם חלק מהתפילה, כתב בבית יוסף שגם האבל חייב בזה, כי אם הוא חלק מהתפילה מובן מאליה שחייב בו.

אולם הרמ"א שסובר שההקפות הם ענין בפני עצמו זכר למקדש שאינו חלק מגדרי התפילה, פוסק ש"מי שארע לו אבל בחג אינו מקיף" מטעם שלאכל אסור לשמוח ומכיון שההקפה היא ביטוי לשמחה אין לאכל לנהוג בה.

ואמנם אם נאמר שההקפות בהושענות הם מגדרי התפילה, לא קשה כלל שאלת האור זרוע מדוע היום גם ישראל מקיפים למרות שבזמן בית המקדש הקיפו רק כהנים, שכן אם ההקפות הם ענין של תפילה, פשיטא שפעולה זו שהיא מגדרי תפילה יעשו גם ישראל.

ומעתה מתבארים היטב דברי הבאר היטב שמי שאינו מקיף "רעה עושה", שכן אם ענין ההקפות הוא מגדרי התפילה, הרי שנינו במשנה בברכות (לד, ב) "המתפלל וטעה סימן רע לו". אם כן כשם שמצינו לשון של "סימן רע" בעניני תפילה, כך גם בענין ההקפות בהושענות, אם הם מגדרי התפילה מי שאינו מקיימן "רעה עושה".

ובזה מובנות שתי הדעות אם אומרים הושענות בשבת. כי אם ההושענות הם מגדרי תפילה, מדוע שלא נאמר זאת גם בשבת, וזהו אמנם טעם המנהג לומר הושענות גם בשבת. אך אם הוא ענין הקשור לנטילת הלולב וד' המינים זכר למקדש, יש מקום לומר שאין עושין זאת בשבת שמא יטעו הקטנים ויבואו ליטול לולב בשבת גם כן.

ומעתה גם מבוארים היטב חילוקי הדעות מתי אומרים את ההושענות ואם

אומרים אחריהם קדיש. אם נאמר שההושענות הם חלק מהתפילה, שפיר צריך לומר אחרי ההושענות קדיש, מכיון שההושענות הם תפילה ודרך בקשה, ואחרי אמירת פסוקים כאלו צריך לומר קדיש. ולכן גם מסתבר שאומרים אותם בתוך התפילה, אחרי ההלל, כחלק מהתפילה. אולם אם אין ההושענות חלק מהתפילה, אלא שתיקנו לאומרם "זכר למקדש", יותר ראוי לקובעם לאחר תפילת המוסף, וכמו שכתב הערוך השלחן: "לומר ההושענות אחר מוסף וכן הוא מנהג אשכנז, והטעם כיון דההקפות הם זכר למקדש שהיו מסבבין את המזבח ובמקדש היתה ההקפה אחרי קרבנות המוספין לכן גם אנו עושין כן".

ו.

לפי הסברא שהושענות הם חלק מהתפילה ומגדרי התפילה יבוארו כמה מנהגים הקשורים בחביטת הערבה ביום הושענא רבה.

מנהג חסידים שגם נשים חובטות ערבה בהושענא רבה, ובספר תשובות והנהגות (ח"ג סימן רד) כתב בתוך דבריו: "ונראה כיון שעיקר המצוה היא מנהג ונהגו אף בנשים, חיובן חמיר שדומה לאנשים שיסוד חיובן כן", עכ"ד.

ולפי המתבאר לעיל יש לומר שנידון זה תלוי בשני הצדדים דלעיל: אם ההושענות הם חלק מהתפילה הרי שנשים פטורות מהקפות ומהושענות כשם

שפטורות מתפילה. אולם אם אין זה חלק מהתפילה אלא מעשה שהוא תקנה זכר למקדש יש לומר שחייבות במנהג זה, וכמו שכתב בתשובות והנהגות שזהו דין במנהג.

ז.

הרמ"א (סימן תרסט סע' א) כתב שבשמחת תורה: "נהגו להקיף עם ספרי תורה הבימה שבבית הכנסת, כמו שמקיפין עם הלולב הכל משום שמחה". ובמשנה ברורה שם (ס"ק י) כתב: "יש מקיפין ג' פעמים ויש ז' פעמים כמו בהושענא רבה, וכל מקום לפי מנהגו".

ויוצא לפי דברי הרמ"א, שמנהג ההקפות בשמחת תורה שונה במהותו ממנהג ההקפות בהושענאות, ובשמחת תורה ההקפות הם "משום שמחה", ואינם נובעות כלל מדין תפילה כגדר ההקפות בהושענא רבה.

והנה לפי דעת החלקת יואב (סימן עה) ושו"ת לבושי מרדכי (ח"ד סימן רלו) אין לאכל תוך י"ב חודש להקיף עם הספר תורה בהקפות בשמחת תורה [אך יש מתירים להקיף עם הספר תורה אך לא בריקודים, עי' בכף החיים סימן תרסט ס"ק לג ובגשר החיים פרק כג סע' ג].

ומעתה נראה, שזהו ההבדל בין המנהג שאכל אינו משתתף בהקפות בשמחת תורה, לעומת ההקפות בהושענאות שגם אבל נוהג בהן. שכן הקפות שהם מגדרי התפילה ברור שגם אבל חייב בהן, שכן הוא חייב בתפילה, מה שאין כן הקפות

מנהג נוסף הוא מנהגו של הבני יששכר לתקוע בשופר באמצע אמירת ההושענאות. וכן הוא גם מנהג צאנז ומונקאטש כמובא בספר דרכי חיים ושלום (אות תשצג). ולפי המתבאר יש לתלות גם ענין זה בחקירה דלעיל: אם ההושענאות הם חלק מהתפילה, מובן ענין התקיעות באמצעם, כיון שגם התקיעות הם ענין של תפילה לעורר רחמי שמים. אולם אם אין ההושענאות מגדרי התפילה אלא מנהג שתיקנו זכר למקדש, לכאורה אין מקום לתקוע באמצעם, שכן אין לתקיעת שופר כל שייכות להקפות שהיו במקדש.

כמו כן יש חילוק מנהגים מתי חובטים את הערבה בהושענא רבה, באמצע הקדיש או בסיומו. במרבית הסידורים מובא שאחר אמירת ההושענאות והחזרת הספר תורה לארון, החזן אומר קדיש שלם ולפניו תקבל נוהגים ליטול את אגודת הערבות ולחבוט בקרקע חמש פעמים. ולפי האמור לעיל, מנהג זה מיושב על מכונו אם חביטת הערבה היא ענין של תפילה, וכמו שהבאנו לעיל מדברי הכף החיים והשפת אמת, מובן מדוע תיקנו לעשות את החבטה באמצע הקדיש, מכיון שהכל חלק מהתפילה. ברם אם אין זה מגדרי תפילה אלא מעשה שהוא זכר למקדש מהיכי תיתי שנוכל להפסיק

שהם משום שמחה ודאי שאכל לא יוכל להשתתף בהן. התפילה, אם כן נשים יהיו פטורות מההקפות כשם שהם פטורות מתפילה. אכן לגבי ההקפות בשמחת תורה כתבו האחרונים שבלאו הכי אין ראוי שנשים יסובבו את הבימה מפני כבוד הציבור. ולפי מה שנתבאר לעיל, אם ההקפות בסוכות ובהושענא רבה הם מגדרי

סימן כח

פרסומי ניסא בנר חנוכה ובד' כוסות

וכוונתו למבואר בדברי הרמב"ם בהלכה י"ג הסמוכה: "הרי שאין לו אלא פרוטה אחת ולפניו קידוש היום והדלקת נר חנוכה, מקדים לקנות שמן להדליק נר חנוכה על היין לקידוש היום, הואיל ושניהם מדברי סופרים מוטב להקדים נר חנוכה שיש בו זכרון הנס", עכ"ל. ומבואר בדברי הרמב"ם שהסברא של פרסום זכרון הנס היא יסוד הדין להקדים נר חנוכה לקידוש היום. ואם כן אומר המגיד משנה, שאם בדין ד' כוסות גם עני מחוייב, והטעם הוא משום פרסומי ניסא, הרי כל שכן שיש לחייב עני בנר חנוכה משום פרסום הנס, מכיון שנר חנוכה "עדיף מקידוש היום".

וכוונת הרב המגיד ב"כל שכן" הוא, דכשנעייין בדברי הרמב"ם בהל' חמץ ומצה, לא נאמר שם כלל הדין שעני שואל ומוכר כסותו כדי לקיים מצות ד' כוסות, כמו שנאמר לגבי נר חנוכה, ורק

הרמב"ם (הלכות חנוכה פרק ד הלכה יב) כתב: "מצוות נר חנוכה מצוה חביבה היא עד מאד וצריך האדם להזהר בה כדי להודיע הנס ולהוסיף בשבח האל והודיה לו על הניסים שעשה לנו, אפילו אין לו מה יאכל אלא מן הצדקה שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן ונרות ומדליק".

וביאר המגיד משנה על אתר, שמקור דברי הרמב"ם שעני חייב לשאול או למכור כסותו בכדי לקיים את מצות הדלקת נר חנוכה, הוא מהדין המבואר ברמב"ם (הלכות חמץ ומצה פרק ז הלכה ז) לגבי ד' כוסות בליל הסדר: "ואפילו עני המתפרנס מן הצדקה לא יפחתו לו מארבע כוסות", ומקורו בדברי המשנה (פסחים צט ע"ב) ריש פרק ערבי פסחים, וכתב המגיד משנה: "והטעם [היינו לגבי ד' כוסות] משום פרסומי ניסא, וכל שכן בנר חנוכה דעדיף מקידוש היום כמו שיתבאר בסמוך".

[ולעומת הרמב"ם שלא הזכיר כלל דין "שואל ומוכר כסותו" בד' כוסות, הנה בשו"ע (או"ח סימן תעב סע' יג) כתב: "אפילו עני המתפרנס מן הצדקה ימכור מלבושו או ילוה או ישכיר עצמו לד' כוסות". והמג"א והגר"א מציינים מקור לדין זה את דברי הרשב"ם על פסחים (צט, ב) שהביא מהמשנה במסכת פאה (פרק ח משנה ז) "מי שיש לו מזון שתי סעודות לא יטול מן התמחוי". ומוסיף הרשב"ם: "אפילו הכי אם לא נתנו לו גבאי צדקה ימכור את מלבושו או ילוה או ישכיר את עצמו בשביל יין לד' כוסות". ונמצא שלדעה זו, בין בנר חנוכה ובין בד' כוסות יש חיוב דומה של "שואל ומוכר כסותו" ולכאורה חיובם שווה ונובע מאותה סיבה].

ב.

בדברי האחרונים נאמרו כמה מהלכים בביאור דברי המגיד משנה.

השדי חמד (מערכת חנוכה סע' כא) מביא בשם שו"ת כנף רננה לבאר את דברי הלחם משנה, שעיקר ענין הפרסומי ניסא בליל הסדר אינו על ידי שתיית הד' כוסות, שהיא תקנת חכמים, אלא על ידי אכילת מצה ומרור ואמירת ההגדה שחיובם מהתורה, שעל ידי האכילה וההגדה מפרסמים את הנס. שתיית הד' כוסות, מהווה רק חלק קטן מענין פרסום הנס בליל הסדר. אולם בחנוכה, הדלקת הנרות היא הענין המרכזי של פרסום הנס של חנוכה, שהרי אין בחנוכה מצוות אחרות.

מובא שם הדין שגם עני המתפרנס מן הצדקה לא יפחתו לו מד' כוסות, כלומר גבאי הצדקה חייבים לתת לו מעות לד' כוסות, ולא נזכר שם כלל הדין של שואל ומוכר כסותו כמובא בהלכות חנוכה. ואם כן נלמד מכך שחיוב הפרסומי ניסא בנר חנוכה גדול יותר מחיוב פרסומי ניסא בד' כוסות. ולכן אם בד' כוסות יש דין שלא יפחתו לעני מד' כוסות בגלל הפרסומי ניסא, כל שכן שבנר חנוכה שחיוב הפרסומי ניסא גדול יותר, יש חיוב שואל ומוכר כסותו בגלל הפרסומי ניסא.

אלא שזה גופא טעון ביאור והגדרה, מדוע באמת חיוב הפרסומי ניסא בנר חנוכה גדול יותר, ולכאורה גדרי החיוב משום פרסומי ניסא בנר חנוכה ובד' כוסות שווים, וכפי שאמנם הקשה הלחם משנה מהו ה"כל שכן" שכתב המגיד משנה שיש מד' כוסות על נר חנוכה, שאם בד' כוסות יש חיוב שואל ומוכר כסותו מדין פרסומי ניסא כל שכן שיש חיוב בנר חנוכה, והרי לכאורה החיוב של ד' כוסות הוא בגלל פרסומי ניסא בדיוק כמו שבנר חנוכה יש חיוב מדין פרסומי ניסא, ואם כן אפשר ללמוד מד' כוסות על נר חנוכה בגלל שבשניהם יש דין זה ושניהם שווים בדיניהם, ומדוע כתב המגיד משנה שיש "כל שכן" מד' כוסות לנר חנוכה, כלומר שיש הבדל בחיוב הפרסומי ניסא בין נר חנוכה לד' כוסות, ומשמע מדבריו שבנר חנוכה החיוב גדול מזה. ונשאר הלח"מ בצ"ע.

ולכן יש לומר, שבנר חנוכה עדיף ענין פרסום הנס מד' כוסות, וזהו מה שכתב המגיד משנה, שיש כל שכן מד' כוסות על נר חנוכה, שאם בד' כוסות שענין פרסום הנס איננו העיקר, יש חיוב שואל ומוכר כסותו מדין פירסומי ניסא, כל שכן שיש חיוב בנר חנוכה, שכל מהותו ועיקרו הוא ענין פרסום הנס.

אלא שיש להקשות על דברי הכנף רננה, שכן ענין "פרסומי ניסא נאמר רק במצוות דרבנן, דוגמת מצות נר חנוכה וד' כוסות, ורק בדברים אלו יש חיוב של "שואל ומוכר כסותו", מה שאין כן במצוות דאורייתא, לא מצאנו שיש דין של פרסומי ניסא, וגם אין דין של "שואל ומוכר כסותו", ולכאורה דבר ברור הוא שאין דין "שואל ומוכר כסותו" באכילת מצה ומרור בליל הסדר. ואם כן קשה מאד לומר כדברי הכנף רננה שעיקר דין פרסומי ניסא בליל הסדר הוא באכילת מצה ומרור ואמירת ההגדה, ושתיית הד' כוסות הוא רק חלק קטן מהענין הכולל של פרסומי ניסא בליל הסדר, ולכן יש כל שכן מד' כוסות לנר חנוכה, ולכאורה אדרבה, כל דין "שואל ומוכר כסותו" בליל הסדר נאמר רק בד' הכוסות, שזהו עיקר דין הפרסומי ניסא, ואם כן שווים דיני נר חנוכה וד' כוסות, ואין "כל שכן" מהאחד לשני, והדרא קושיית הלחם משנה שתמה מה ביאור ה"כל שכן" שכתב הרב המגיד.

[ובתוספת ביאור, מדוע דין "שואל ומוכר כסותו" בליל הסדר נאמר רק בשתיית ד' כוסות, שהיא רק

תקנת חכמים, ולא באכילת מצה ומרור ואמירת ההגדה שחיובם מהתורה, יש להביא את המובא (בספר ויברך דוד להגאב"ד דפיטקוב בשבת בסוגיא דכבתה) בשם החידושי הרי"מ, שביאר שענינים שבאו על ידי נס שלא כדרך הטבע, יש חיוב לקיימם גם כן בדרך של נס ושלא כדרך הטבע, דהיינו שגם אם אין לאדם כסף, עליו לשאול ולמכור כסותו כדי לקיימם. ומעתה, בנס חנוכה שהיה שלא כדרך הטבע, וכן בשתיית ד' כוסות שנתקנו כנגד ארבע לשונות של גאולת מצרים שהיתה שלא כדרך הטבע, בזה יש להתאמץ לקיימם שלא כדרך, והיינו שיש חיוב "שואל ומוכר כסותו".]

ג.

במרכבת המשנה (הלכות חנוכה פרק ד הלכה יב) מבאר את דברי המגיד משנה על פי ההלכה שאם יש לאדם רק כוס אחד של יין, חייב לעשות עליה קידוש בליל פסח, והגם שעל ידי שתיית כוס היין לקידוש לא ניכר כלל ענין יציאת מצרים, שהרי בכל ליל יו"ט עושים קידוש על היין. ואין אומרים שכדי להבליט את החיוב של שתיית ד' כוסות, צריך לשתות את הכוס היחידה שיש לו לאחר נטילת ידים ויאמר עליה את ההלל וההגדה, ובכך יהיה ניכר יותר ענין פרסום הנס [הלכה זו מובאת במג"א (סימן תפג ס"ק א) וז"ל: "נראה לי דמי שאין לו אלא כוס אחת יקח אותו לקידוש, דהא יש אומרים דברכת המזון אינה טעונה כוס, ואם יש לו שנים

יקח לקידוש ולברכת המזון, ואם יש לו שלוש יקח לקידוש והכוס שני יאמר ההגדה עד גאל ישראל ועל השלישי יברך ברכת המזון ואחר כך יאמר חצי הלל בלא כוס".

ולעומת זאת, בנר חנוכה, כמו שהבאנו לעיל מדברי הרמב"ם, אם יש לו כסף לקנות יין לקידוש או נר חנוכה, צריך לקנות נר לחנוכה. ואם כן נלמד מכך שנה חנוכה עדיף מקידוש היום, מה שאין כן חיוב ד' כוסות, שכוס של הקידוש חשובה ממנו, ונמצא שדין פרסום הנס בנר חנוכה חשוב יותר מדין פרסום הנס של ד' כוסות. וזהו ה"כל שכן" שכתב הרב המגיד שיש מד' כוסות על נר חנוכה, שאם בד' כוסות שענין פרסום הנס פחות חשוב מפירסומי ניסא של חנוכה, בכל זאת יש חיוב של שואל ומוכר כסותו מדין פירסומי ניסא, כל שכן שבנר חנוכה חיוב הפירסומי ניסא גדול יותר, בגלל שנה חנוכה עדיף מקידוש היום.

מהלך נוסף בביאור דברי המגיד משנה כתב האבני נזר (או"ח סימן תקא), והקדים לבאר מדוע אמנם נר חנוכה קודם לקידוש היום בגלל דין פרסומי ניסא, והרי שבת היא עדות על חידוש העולם, כמו שאומרים בקידוש "זכר למעשה בראשית", וחידוש העולם הוא פלא יותר גדול מציאת מצרים, וכשם שבד' כוסות יש פרסומי ניסא של ניסי יציאת מצרים, גם שבת היא "פרסומי ניסא" של ענין חידוש העולם, ואם כן מה העדיפות והקדימות של נר חנוכה לקידוש היום.

ומבאר האבני נזר, שיש הבדל בין ליל פסח שהמצוה היא לפרסם בין בניו ובני ביתו את האמונה בה' ובחידוש העולם, וכמו שנאמר בתורה (שמות יג, ח) "והגדת לבנך ביום ההוא", לבין שבת, שהחיוב הוא להשמיע לעצמו את ענין חידוש העולם, ואין בזה ענין של פרסומי ניסא לאחרים. ולכן מכיון שבאמירת הקידוש אין ענין של פרסומי ניסא ואין בזה חיוב של "שואל ומוכר כסותו", קודם נר חנוכה לקידוש היום.

ולפי זה מבוארים היטב דברי המגיד משנה שיש ק"ו מד' כוסות על נר חנוכה, מכיון שבד' כוסות הפרסומי ניסא הוא רק לבניו ובני ביתו, מה שאין כן בנר חנוכה שמניחה על פתח ביתו מבחוץ, הפרסומי ניסא הוא לכל הרואים מבחוץ, וזהו בודאי פרסום הנס גדול יותר. ולכן יש "כל שכן" מד' כוסות על נר חנוכה, שאם בד' כוסות שיש בהן פרסומי ניסא פחות מהפירסומי ניסא של חנוכה, ובכל זאת יש חיוב שואל ומוכר כסותו מדין פירסומי ניסא, כל שכן שבנר חנוכה שיש פירסומי ניסא גדול מאד יש חיוב "שואל ומוכר כסותו".

ומצאתי בשו"ת שבות יעקב (או"ח ח"ג סימן מט) שכתב לבאר את ההלכה שנה חנוכה קודם לקידוש היום כעין דברי האבני נזר, שבקידוש היום הפרסומי ניסא לפרסם את הנס הגדול של בריאת ויצירת העולם הוא רק בתוך ביתו של האדם, לעומת הדלקת נר חנוכה בפתח הבית שיש בה פרסומי ניסא לעוברים

ושבים, וזהו ענין גדול ורחב יותר, ולכן נר חנוכה קודם לקידוש היום. וביאר לפי זה את דברי הרב המגיד, וכמו שביאר בדברי האבני נזר.

ומביא השבות יעקב ראה לכך שמצאנו כמה דרגות בענין פרסומי ניסא, מדברי התוס' (שבת כד, א ד"ה מהו) שכתבו על דברי הגמרא "מהו להזכיר של חנוכה [על הניסים] בברכת המזון", וז"ל: "בתפלה פשיטא ליה דמזכיר משום דתפלה בצבור הוא ואיכא פרסומי ניסא, אבל בברכת המזון שבבית ליכא פרסומי ניסא כולי האי". ומבואר שבתפילה יש להזכיר על הניסים, מכיון שתפילה היא בציבור ויש בזה ענין של פרסום הנס, מה שאין כן בברכת המזון שהאדם אומר בביתו ואין בה כל כך פרסומי ניסא. הרי לנו יסוד לחלק בין דברים שיש בהם יותר פרסומי ניסא ופחות פרסומי ניסא.

ד.

אולם בספר צפנת פענח על הרמב"ם (הלכות חנוכה פרק ד הלכה יב) מציין לדברי הגמרא במגילה (כז, ב) שמבואר "דגם בקידוש היום יש דין של "שואל ומוכר כסותו", ומשם אפשר ללמוד ק"ו וכ"ש על נר חנוכה עכ"ד, שהרי נר חנוכה עדיף על קידוש היום", עכ"ד. וכוונתו לדברי הגמרא שרבי זכאי אמר "לא ביטלתי קידוש היום, אמא זקינה היתה לי, פעם אחת מכרה כפה שבראשה והביאה לי קידוש היום". ומכך שאמו של רבי זכאי

מכרה את הכפה שבראשה כדי שבנה יוכל לעשות קידוש היום, מפורש שיש דין "מוכר כסותו" גם בקידוש היום. ואם כן יש ללמוד מכך קל וחומר על נר חנוכה.

נמצאנו למדים כי דעת האבני נזר והשבות יעקב שהבאנו לעיל שבקידוש היום אין דין "שואל ומוכר כסותו", ברם לדעת הצפנת פענח יש בקידוש היום דין "שואל ומוכר כסותו".

ובדעת האבני נזר והשבות יעקב שלא חששו לראיית הצפנת פענח מהגמרא במגילה יש לומר, כי מכיון שבשו"ע לא הובא הדין ש"שואל ומוכר כסותו" לגבי קידוש היום, יתכן שמעשה אמו של רבי זכאי היה חומרא בעלמא, ואין זה מלמד הלכה למעשה שיש בקידוש היום דין "שואל ומוכר כסותו".

ומאידך, יש להקשות על דברי הצפנת פענח, שאם יש דין "שואל ומוכר כסותו" בקידוש היום, מה פשר דברי הרמב"ם (הלכות חנוכה פרק ד שהבאנו לעיל) במש"כ "הרי שאין לו אלא פרוטה אחת, ולפניו קידוש היום והדלקת נר חנוכה, הואיל ושניהם מדברי סופרים, מוטב להקדים נר חנוכה שיש בו זכרון הנס", ומשמעות הדברים לכאורה שענין "זכרון הנס", דהיינו "פרסום הנס", יש רק בנר חנוכה ולא בקידוש היום. ומאחר ופרסום ניסא הוא הטעם להלכה ש"שואל ומוכר כסותו", נמצא שאין בקידוש היום פירסומי ניסא וממילא גם אין דין "שואל ומוכר כסותו", שלא כדברי הצפנת פענח.

ואולי יש לומר על פי דברי השבות יעקב שהוכיח מהתוס' בשבת שיש דרגות בפרסומי ניסא, וממילא כוונת הרמב"ם גם לפי הצפנת פענח, שענין הפרסומי ניסא גורם להלכה ש"שואל ומוכר כסותו" בקידוש היום כמו בנר חנוכה, אלא שבנר חנוכה יש פרסומי ניסא גדול יותר מקידוש היום, ולכן כאשר ביד האדם מעות המספיקות לאחד הדברים, יש עדיפות לנר חנוכה על דין קידוש היום, אך לא בגלל שבקידוש היום אין בכלל הדין של פרסומי ניסא [נאמנם מלשון הרמב"ם "מוטב להקדים נר חנוכה שיש בו זכרון הנס" יותר משמע שרק בנר חנוכה יש פרסומי ניסא ואילו בקידוש היום אין כלל ענין של "זכרון הנס", דהיינו פרסומי ניסא, וצ"ע].

ועוד יש לבאר את דברי הרמב"ם לפי דעת הצפנת פענח, על פי דבריו הידועים של המג"א (או"ח סימן רע"א ס"ק א) שמהתורה יוצאים ידי חובת קידוש בתפילה, שכן נאמר (שמות כ, ח) "זכור את יום השבת לקדשו", והרי זכר את השבת בתפילה, וכל דין קידוש על היין הוא רק מדרבנן [ובגהות הגרע"א שם הוסיף חידוש גדול, שמהתורה יוצאים ידי חובת קידוש אפילו על ידי אמירת "שבתא טבא"].

ומעתה יש לומר לפי הצפנת פענח, שאם כי יש חיוב "שואל ומוכר כסותו" עבור קידוש היום, אך מכיון שכבר יצא ידי חובת קידוש מהתורה בתפילה, על חיוב מדרבנן אינו צריך למכור כסותו, ובזה מיירי הרמב"ם במש"כ שנר חנוכה קודם, והיינו

קודם לחיוב קידוש היום לאחר שכבר התפלל ויצא ידי חובתו מהתורה [והמבואר לפי דברי הצפנת פענח בדברי הגמרא במגילה שאמו של רבי זכאי מכרה את בגדה עבור קידוש היום, יש לומר שמדובר באופן שלא יכל להתפלל וחיוב הקידוש היה מהתורה, או שהחמירה על עצמה אפילו בדרבנן].

ה.

בביאור הגר"א לשו"ע (או"ח סימן תרע"א סע' א) כתב מקור לדין "שואל ומוכר כסותו" בנר חנוכה, מדברי הגמרא בפסחים (צט, ב) ופירוש הרשב"ם שם [מובא לעיל אות א] שמבואר חיוב שואל ומוכר כסותו בד' כוסות. והנה הוסיף הגר"א לציין מדברי הגמרא בפסחים (ק"ב, א). שהגמרא שואלת על דברי המשנה שיש חיוב לתת לעני ד' כוסות מהתמחוי - "פשיטא", ומשיבה הגמרא: "לא נצרכה אלא אפילו לר' עקיבא דאמר עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות הכא משום פרסומי ניסא מודה". כלומר, החידוש הוא לפי ר"ע שסובר שמי שאין בידו כדי הוצאות לשבת עדיף ש"יעשה שבתו חול" ואל יטול מהבריות, בפסח לעומת זאת, מודה ר"ע שבגלל שיש דין פרסומי ניסא, יטול העני מן התמחוי כדי לקיים מצות ד' כוסות. ומביאה שם הגמרא: "תנא דבי אליהו, אע"פ שאמר ר"ע עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, אבל עושה הוא דבר מועט בתוך ביתו".

ולמד מכך הגר"א ש"על דבר מועט" יש חיוב "שואל ומוכר כסותו" גם בשבת, והיינו לצורך קידוש, שזהו דבר מועט, שכן קידוש קודם לסעודה. ומעתה, מכיון שנר חנוכה קודם לקידוש היום, הנה מכך ראייה שבנר חנוכה יש דין "שואל ומוכר כסותו".

נמצא בדברי הגר"א מפורש כדעת הצפנת פענח שיש בשבת דין "שואל ומוכר כסותו", אלא שראיתו מהגמרא בפסחים, ולא מהגמרא במגילה שממנה למד הצפנת פענח דינו. וכמו כן מפורש בדברי הגר"א, שדין "שואל ומוכר כסותו" בנר חנוכה לא נלמד מד' כוסות כדברי המגיד משנה, אלא נלמד מחיוב קידוש בשבת. ובשבת הרי אין "פרסום הנס", ואף על פי כן יש חיוב מכירת כסות, דלא כהמגיד משנה שסובר שכל חיוב "שואל ומוכר כסותו" נובע מצד הדין של פרסומי ניסא. וזהו שלא כדעת האבני נזר והשבות יעקב הסוברים שבקידוש בשבת אין דין מכירת כסותו.

ו.

והנראה בביאור הענין, די ש לברר ולחקור בהגדרת חיוב פרסומי ניסא בד' כוסות ובנר חנוכה, האם הפירוש הוא, שעצם קיום המצוה תלוי במצב של פרסומי ניסא, ואם קיום המצוה לא היה באופן שיש בו פרסומי ניסא, לא יהיה כלל קיום מצוה. או שנאמר שהחיוב לפרסום הנס הוא פרט בקיום המצוה, ואמנם הוא

פרט חשוב ומרכזי באופן קיום המצוה, אך אין זה תנאי הכרחי לעצם קיום המצוה, וגם אם לא נעשית המצוה בפרסום נחשב שקיימה כדבעי.

ונראה שזהו יסוד ההבדל בין דין פרסומי ניסא בנר חנוכה ובין דין פרסומי ניסא בד' כוסות. בחנוכה דין פרסומי ניסא הוא עצם קיום המצוה, וללא פרסום הנס אין יוצאים ידי חובת קיום מצות נר חנוכה. מה שאין כן לגבי מצות ד' כוסות, ענין הפרסומי ניסא הוא פרט בקיום המצוה, אך אינו דין לעיכובא, שבלא הפרסומי ניסא, אין קיום מצוה.

ויש להוכיח שבחנוכה דין פרסומי ניסא הוא עצם קיום המצוה, וללא פרסום הנס אין יוצאים ידי חובת קיום מצות נר חנוכה, מכמה מהלכות חנוכה:

א. הרמב"ם (הלכות חנוכה פרק ד הלכה ה) כתב: "זמן הדלקת נר חנוכה היא משתכלה רגל מן השוק, ואם עבר זמן זה ולא הדליקו אינו מדליק". ומפורש בדבריו שמכיון שהדלקת נר חנוכה תלויה בענין פרסום הנס, אם אין למי לפרסם, אין מצות הדלקה. הרי ברור, שבנר חנוכה ענין הפרסומי ניסא הוא דין המעכב בעצם קיום המצוה.

ואף שבשו"ע (סימן תרעב ס"ב) פסק שאם עבר הזמן (משתכלה רגל מן השוק) מדליק והולך כל הלילה ולכאורה היה אפשר ללמוד מכך שדין פרסום הנס העומד ביסוד ההלכה שזמן חיוב ההדלקה

הוא עד שתכלה רגל מן השוק אינו דין לעיכובא ממש. אכן בשער הציון (שם ס"ק יז) מביא בשם ספר חמד משה שאם לא הדליק עד שכל בני הבית ישנים, חייב להעיר את אחד מבני הבית כדי שיהיה פרסומי ניסא באחרים. ואם אי אפשר להקיצם, מכל מקום ידליק ויברך. אולם בשער הציון עצמו הכריע מדין ספק ברכות להקל שאם אי אפשר להעיר אף אחד מבני הבית ולא יהיה פרסומי ניסא באף אחד מבני הבית, לא יברך. הרי לנו שדין פרסומי ניסא בנר חנוכה הוא דין לעיכובא, ואינו פרט בקיום המצוה.

ב. ראייה נוספת שבנר חנוכה ענין פרסום הנס הוא לעיכובא יש ללמוד מדברי הרמב"ם (שם הלכה ז) "נר חנוכה שהניחו למעלה מכ' אמה, לא יצא ידי חובתו, כיון שאינו ניכר". ובדבריו שעיקר הדלקת הנר היא כדי שיהיה ניכר פרסום הנס לכאורה מפורש שענין פרסום הנס בנר חנוכה הוא יסוד המצוה.

ג. ראייה נוספת, בספר "מקראי קודש" [חנוכה] שהביא מספר מור וקציעה שהקשה מדוע לגבי הדלקת נר חנוכה כתב המחבר שאם עבר הזמן ולא הדליקו מדליקים כל הלילה, וכתב המג"א "אע"ג דזה ספיקא דדינא מ"מ צריך לחזור ולברך", ע"כ. והקשה במור וקציעה מדוע לא נאמר כמו בכל התורה דקי"ל בכל התורה ספק ברכות להקל, ולא יצטרך לברך כשיש לו ספק.

ומיישב המור וקציעה, שאע"פ שבכל מקום ספק ברכות להקל, בנר חנוכה שונה הדין, ומוכרחים לברך מכיון שכל ענין ההדלקה הוא כדי לגרום פרסום הנס, ובלא ברכה הרי לא ניכר שעושה הדלקה עבור מצוה, ואם כן בלא ברכה אין כאן פרסום הנס כלל, ולכן חייבים כאן לברך מספק. ובמקראי קודש מסכם את דברי המור וקציעה: "ומכיון שהברכה מעכבת והיא חלק מעשיית מצות ההדלקה, דין הברכה כאן כעצם עשיית המצוה, וחייב לעשותה מספק". הרי מבואר בזה שבנר חנוכה ענין הפרסומי ניסא הוא יסוד קיום המצוה.

ומאידך גיסא, במצות ד' כוסות, ענין הפרסומי ניסא הוא פרט בקיום המצוה ואינו דין לעיכובא.

וראייה לכך מהדין שהביא המרכבת המשנה [הובא לעיל אות ג], שמי שיש לו רק כוס יין אחד בליל הסדר, יקח אותו לקידוש. וכבר הבאנו שם מדברי המרכבת המשנה, שאילו היה ענין פרסום הנס לגבי ד' כוסות, חלק מהמצוה, היינו צריכים לומר, שבכה"ג שיש לו רק כוס אחד, ישתה אותו יחד עם קריאת ההלל, שאז יש יותר פרסום הנס דיציאת מצרים, שהרי קידוש עושים בכל ליל יו"ט, ולא רק בליל יו"ט של פסח. וא"כ מפסקו הנ"ל של הרמ"א, יש לנו ראייה ברורה וכו"ל, שלגבי ד' כוסות, ענין הפרסומי ניסא אינו ממש חלק מהמצוה, אלא רק פרט חשוב במצוה שאינו מעכב.

ראיה נוספת לכך, מדברי הביאור הלכה (סימן תעב סע' ח בד"ה שלא כסדר לא יצא) שהביא את שיטת הבית יוסף שבדיעבד אם שתה את ארבעת הכוסות ושהה ביניהם ולא אמר את ההגדה, יוצא ידי חובת שתיית ד' כוסות. והנה הרי ברור, שעיקר הפרסומי ניסא בליל הסדר, הוא על ידי אמירת ההגדה, שאילולא ההגדה וסיפור יציאת מצרים אין משמעות לשאר המעשים שעושים בליל הסדר, וכיון שחזינן שיוצאים בדיעבד ידי חובת ד' כוסות גם בלא ההגדה, נלמד מכך שענין הפרסומי ניסא בד' כוסות אינו מעכב, ואינו אלא החלק החשוב במצוה זו, אך לא מעכב.

ז.

לאור האמור, מבוארים היטב דברי המגיד משנה שאם בד' כוסות יש דין "שואל ומוכר כסותו מחמת פרסומי ניסא, כל שכן בנר חנוכה". והקשה הלחם משנה מהו ה"כל שכן" מד' כוסות לנר חנוכה, כלומר שיש הבדל בחיוב הפירסומי ניסא בין נר חנוכה לד' כוסות, והרי לכאורה דין חיוב פרסומי ניסא בד' כוסות שווה לדין פרסומי ניסא בנר חנוכה, ונשאר הלח"מ בצ"ע, והבאנו לעיל בדברי האחרונים כמה מהלכים בביאור דברי המגיד משנה.

ולפי המבואר, דברי המגיד משנה מיושבים מאד, מכיון שאם רואים שבד' כוסות למרות שדין הפרסומי ניסא אינו מעכב והוא רק חלק מהמצוה עם כל זאת יש בו את הדין "שואל ומוכר כסותו",

כל שכן בנר חנוכה שהפירסומי ניסא הוא דין מהותי לעיכובא, שיש חיוב "שואל ומוכר כסותו".

וגם מדוקדק היטב מה שהבאנו לעיל, שבדברי הרמב"ם בהל' חמץ ומצה מבואר שלא נאמר כלל הדין שעני שואל ומוכר כסותו כדי לקיים מצות ד' כוסות, כמו שנאמר לגבי נר חנוכה, ורק מובא שם הדין שעני המתפרנס מן הצדקה לא יפחתו לו מד' כוסות, כלומר גבאי הצדקה חייבים לתת לו מעות לד' כוסות. ולפי האמור הדברים מבוארים, שכן חיוב הפרסומי ניסא בנר חנוכה אכן גדול יותר מחיוב פרסומי ניסא בד' כוסות, מכיון שבנר חנוכה חיוב הפרסומי ניסא הוא עצם קיום המצוה, ולכן בפסח שהחיוב אינו עצם קיום המצוה אין חיוב לעני למכור את כסותו.

ח.

והנה נחלקו הפוסקים במצות נר חנוכה עבור כמה נרות יש חיוב למכור כסותו, האם החיוב הוא למכור את כסותו עבור נר אחד לכל לילה, או שיש חיוב למכור גם עבור מצוות ההידור, כלומר מהיום השני ואילך, האם מחוייב למכור כסותו עבור הדלקת נר אחד בכל לילה, או עבור הדלקת שנים או שלשה נרות [וכיו"ב].

המשנה ברורה (סימן תרעא ס"ק ג) פסק שמחוייב ב"שואל ומוכר כסותו" רק עבור נר אחד בכל לילה. אולם האור שמח (הלכות חנוכה פרק ד הלכה יב) כתב שיש ללמוד מדברי הרמב"ם שם [המובאים

לעיל בתחילת הדברים] "מצות נר חנוכה היא מצוה חביבה וצריך האדם להזהר בה כדי להודיע הנס ולהוסיף בשבח הא-ל", שבהמשכם הוא אומר "אפילו אין לו מה יאכל אלא מן הצדקה שואל או מוכר כסותו ולקח שמן ונרות ומדליק", שכוונתו להשמיע בייחוד לשונו "ולהוסיף בשבח הא-ל" את הדין של שואל ומוכר כסותו גם לדין ההידור, ויש חובה למכור כסותו גם עבור נרות ההידור.

ומעתה יש להסתפק על דרך זה, בד' כוסות שגם יש דין "שואל ומוכר כסותו", האם יש דין "שואל ומוכר כסותו" בדין הידור בד' הכוסות, כגון בהלכה שיש ענין לשתות יין אדום בליל הסדר (או"ח סימן תעב סעיף יא), וכתב הט"ז שזהו "מצוה מן המובחר זכר לדם שהיה פרעה שוחט בבני ישראל".

ובמושכל ראשון יסוד הספק תלוי במחלוקת המשנה ברורה והאור שמח האם יש דין "שואל ומוכר כסותו" בדין הידור של נר חנוכה, וגם כאן זהו אותו ספק, האם יש דין "שואל ומוכר כסותו" בדין הידור בד' כוסות. ולפי המשנה ברורה שאין דין "שואל ומוכר כסותו" עבור הידור של נר חנוכה כך גם אין דין "שואל ומוכר כסותו" עבור הידור בד' כוסות. ולפי האור שמח שיש בנר חנוכה דין "שואל ומוכר כסותו" גם בדין הידור של ד' כוסות יהיה דין "שואל ומוכר כסותו".

אולם לפי המבואר לעיל שחלוק דין פרסומי ניסא בנר חנוכה מדין

פרסומי ניסא בד' כוסות, שבחנוכה דין פרסומי ניסא הוא עצם קיום המצוה, וללא פרסום הנס אין יוצאים ידי חובת קיום מצות נר חנוכה. מה שאין כן לגבי מצות ד' כוסות, ענין הפרסומי ניסא הוא פרט בקיום המצוה, אך אינו דין לעיכובא, שבלא הפרסומי ניסא, אין קיום מצוה - ויש לומר, שבדין הידור בד' כוסות, גם האור שמח יודה שאין חיוב של "שואל ומוכר כסותו", מכיון שדין ההידור נובע מענין הפרסומי ניסא, יש לומר שדוקא כאשר הפרסומי ניסא הוא עצם קיום המצוה יש גם בהידור דין "שואל ומוכר כסותו", ברם בד' כוסות שהפרסומי ניסא הוא רק פרט בקיום המצוה, ואיננו עצם קיום המצוה, יתכן שלא נאמר חיוב "שואל ומוכר כסותו" בדין ההידור שבד' כוסות.

ולגבי מחצית השקל כתב הרמב"ם (הלכות שקלים פרק א הלכה א) "מצות עשה מן התורה ליתן כל איש מישראל מחצית השקל בכל שנה ושנה, אפילו עני המתפרנס מן הצדקה חייב ושואל מאחרים או מוכר כסותו שעל כתפו ונותן מחצית השקל כסף, שנאמר (שמות ל, טו) "העשיר לא ירבה והדל לא ימעט". ולכאורה צ"ב מנין למד הרמב"ם דין "שואל ומוכר כסותו" במחצית השקל, שכן אם כל הדין של "שואל ומוכר כסותו" הוא ענין של פרסומי ניסא כמבואר בדברי המגיד משנה, אם כן מה שייך ענין זה לגבי מצות מחצית השקל, ומה מקור הדברים.

וצריך לומר שבמצות מחצית השקל החיוב של מכירת כסות לא נובע

מהמצוה עצמה, אלא החיוב הוא דין ממוני, כי אם אדם חייב לשני כסף, הוא צריך למכור את כל שבידו כדי לשלם את חובו, וחידוש לנו כאן הרמב"ם שחיוב מחצית השקל הוא חיוב ממוני, ולכן חייבים בזה למכור את הכסות.

ז.

בעיקר ההלכה שבנר חנוכה יש חיוב "שואל ומוכר כסותו" משום פרסומי ניסא, הביא אבי מורי שליט"א בספרו "שיטות בהלכה" (חלק א סימן יא) להקשות, מהיכן נתחדשה הלכה זו, והרי במצוות עשה דאורייתא קיימא לן (כתובות נ, א) "המבזבז אל יבזבז יותר מחומש", ואם כן איך יתכן לומר במצות נר חנוכה שהיא מדרבנן שיש חיוב יותר גדול, ש"אפילו אין לו מה יאכל אלא מן הצדקה שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן ונרות ומדליק".

והאדמו"ר בעל ה"פני מנחם" מגור השיב לו במכתבו אליו (נדפס שם בראש הספר) "ואני בחידושי רצייתי לתרץ דהנה בגמ' סוכה (מו, ב) ושבת (כג, א) אמרו היכן ציוונו [בנר חנוכה] ותירצו מלא תסור, והנה הדין הוא הגם שבמצוות עשה אין צריך ליתן כל ממונו, מכל מקום כדי שלא לעבור על לא תעשה חייב ליתן כל ממונו כדכתיב בכל מאדך (עי' בשו"ע יו"ד סימן קנז סע' א ברמ"א; והוא מדברי הר"ן בסוכה לג, א). ואם כן מתורץ שפיר למה בנר חנוכה צריך לתת כל ממונו ואפילו שואל ומוכר כסותו

[ועי' משנה ברורה (סי' כה ס"ק ב) דבתפילין ובציצית א"צ לחזור על הפתחים אם אין לו]. ובזה גם יתורץ קושית הר"ן (פ"ב בשבת) דנר חנוכה קודם לקידוש היום, והרי קידוש היום מהתורה ונר חנוכה מדרבנן, ולפי הנ"ל אתי שפיר, דקדוש היום מ"ע (זכור את יום השבת) ואילו נר חנוכה ל"ת בלא תסור", ע"כ מכתבו של ה"פני מנחם".

ואבי מורי שליט"א השיבו: "לפי חידושו הנ"ל יוצא לנו דין מחודש שבכל מצוות דרבנן צריך למכור כסותו, שהרי הרמב"ם בהלכות ברכות (פרק יא הלכה לג) כתב: "וכן כל המצוות שהן מדברי סופרים מברך עליהן אשר ציוונו", על סמך הגמרא בשבת, אם כן למה לא פוסק הרמב"ם הדין של מוכר כסותו בכל מצוות דרבנן.

אמנם הרבה נושאי כליו של ספר המצות להרמב"ם בשורש א' מחלקים בין נר חנוכה ומגילה לבין שאר מצות דרבנן, וכותבים שגם הרמב"ם מסכים שכל מצוות דרבנן רק הסמיכום חכמים על לאו דלא תסור כפי שמבואר בברכות (יט, ב), ורק נר חנוכה ומגילה הם ממש דאורייתא כי בי"ד הגדול תקנום. אולם גם במגילה לא מצינו את הדין הנ"ל של מוכר כסותו. ועיין בתורה תמימה בפרשת שופטים (דברים פרק יז אות נח) שתמה על אלו שלומדים ברמב"ם שלא תסור הוא מדאורייתא.

ועוד, מה יהיה לשיטת הרמב"ן שלפיו לא תסור הוא בודאי רק מדרבנן,

ניסא, הלא שבת היא עדות על חידוש העולם".

י.

והנה בשורש ההלכה שיש דין "פירסומי ניסא" ו"שואל ומוכר כסותו" בנר חנוכה ובד' כסות, יש להבין מדוע בפורים, שגם בו יש ענין פרסום הנס הגדול שאירע, אין חיוב "שואל ומוכר כסותו", והרי דין זה לכאורה נובע מדין פרסומי ניסא.

ונראה שהטעם שבפורים אין דין "שואל ומוכר כסותו" בגלל חיוב פרסומי ניסא הוא בגלל שגדר מצות פרסום הנס בפורים הוא רק אם יש מנין וציבור, וללא זה אין ענין ומצוה של פרסומי ניסא, וכפי שמפורש בדברי השו"ע בהלכות מגילה (או"ח סימן תרפט סע' ה) "מקום שאין מנין אם אחד יודע והאחרים אינם יודעים, אחד פוטר את כולם. ואם כולם יודעים, כל אחד קורא לעצמו". וכתב המג"א: "משמע דס"ל דאין היחיד מוציא חבירו אלא בעשרה, וצריך לומר דלא דמי לשופר, דקריאת המגילה הוי כמו תפילה דצריך עשרה". משמע מדברי המג"א, שדין קריאת המגילה הוא דין על הציבור.

ומעתה יש לומר לפי זה שאין דין "שואל ומוכר כסותו" במגילה, מכיון שאין שייך לחייב את אדם היחיד, למכור את כסותו עבור מצוה המוטלת על הכלל, על הציבור.

ובתוספת ביאור יש להטעים לפי דברי המהר"ל (דרך חיים פרק ה

האם לא קיים אצלו הדין של מוכר כסותו. יתירה מזו, הפרי מגדים בהלכות לולב (סי' תרנד ס"ק א באשל אברהם) מסתפק לדעת המפרשים שהרמב"ם מתכוין ללאו ממש דאורייתא האם בל"ת דרבנן מחוייב לתת כל ממנו, אבל במצות עשה אין כל חשש לזה, ע"כ מכתבו של אבי מורי שליט"א.

והגאון רבי יהודה סגל אב"ד קרית שלום בתל אביב, השיב לאבי מורי שליט"א (מכתבו נדפס בספרו שיטות בהלכה, ח"א עמ' עט) על מה שהקשה על דברי ה"פני מנחם", וזה לשונו: "ולק"מ, דבודאי כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, והמצוות מדבריהם ציוו שיהיו כמו עשה של תורה ולא יותר. נמצא דאם יצטרך ח"ו לכל רכושו לא מקיים רצון חכמים בזה, דהא לא תיקנו כן, אבל נ"ח וד' כוסות דיש בהם טעם משום פרסומי ניסא כמ"ש הרב המגיד פ"ד מהל' חנוכה הי"ב, אם כן יש כאן משום קידוש השם, ושבקהו אגדרי קידוש ה'".

וחזר אבי מורי שליט"א והשיב על טענת הגר"י סגל: "לפי דעתו, בשני הדברים האלו, מצוה דרבנן שמקורה בלא תסור ובפרסומא ניסא, מחוייבים למכור כל רכושו, אם כן למה בנר שבת שאין שם טעם פרסומא ניסא, והדין הוא בשו"ע (או"ח סי' רסג סע' ג) ששואל על הפתחים ולוקח שמן ומדליק, ועיי' בביאור הלכה (הלכות לולב סימן תרנו ד"ה אפ') שהביא בשם ספר מור וקציעה קושיה זו. ובאבני נזר [המובא לעיל אות ג] שואל מאי טעמא נר חנוכה קודם לקידוש היום משום פרסומי

משנה א) שהמספר עשר הוא יחידה אחת בפני עצמה, ואינה צירוף של עשרה יחידות [ולפי זה מובן הדין המובא בשו"ע (או"ח סימן נה סע' ד) "יש מתירין לומר דבר שבקדושה בתשעה וצירוף קטן שהוא יותר מבן שש ויודע למי מתפללין", ואם מניין הוא דין של עשרה יחידים, הרי אין זה מובן, איך יכול קטן להצטרף לתשעה גדולים ויהיה נחשב מנין, הרי אין כאן עשרה יחידים גדולים, ומוכח מזה שמנין הוא דין נפרד של עשרה, וחידשו חז"ל דין, שתשעה וקטן נחשבים גם כן עשרה ויש עליהם דין מנין].

ולפי זה מוטעם מדוע אין היחיד מחוייב למכור כסותו עבור קיום מצוה של הציבור, כי הציבור אינו קבוצה של יחידים אלא יחידה בפני עצמה, ועל כן אין חיוב על היחיד בענין זה. ולכן אין בפורים דין "שואל ומכר כסותו", וכמו שנתבאר, שעל היחיד אין מצוה של פרסומי ניסא מכיון שצריך עשרה, ובשל כך גם אין חיוב על היחיד למכור כסותו.

ואף שיש מקום לטעון שאין ההלכה כפסק השו"ע, שאין היחיד מוציא

את חבירו אלא בעשרה, אלא כמו שכתב המג"א שם בהמשך דבריו בשם המהרי"ל, שעדיף שאחד יקרא לכולם אפילו בפחות מעשרה. ולכאורה נראה מזה, שמצות קריאת מגילה אינה חיוב על הציבור אלא גם על היחיד, ואם כן שוב קשה, שאם המצוה היא חיוב על היחיד מדוע אין חיוב על היחיד למכור כסותו עבור פרסומי ניסא.

אלא לכשנעיין היטב בדברי המג"א בשם המהרי"ל, הרי שהטעם שעדיף שאחד יקרא לכולם אפילו בפחות מעשרה הוא משום "ברוב עם הדרת מלך". ולכאורה יש לדקדק מדוע לא נקט בפשטות שהטעם שהיחיד קורא לכולם הוא בגלל פרסומי ניסא. ואם כן אדרבה, מוכח מזה שבאמת ענין של פרסומי ניסא יש רק בעשרה, ולא ביחיד, ולכן הוצרך המהרי"ל לחדש סברא שבגלל "ברוב עם הדרת מלך", שהוא דין שנאמר בכל דיני התורה ולא רק בפורים, עדיף שאחד יקרא לכולם אפילו בפחות מעשרה. ושוב חוזרים אנו לדברינו, שדין פרסומי ניסא בפורים, הוא מצוה המוטלת רק על ציבור, וזו הסיבה שאין מחייבים את היחיד למכור כסותו עבור מצוה המוטלת על הציבור, וכמו שנתבאר.

סימן כט

מדליקין מנר לנר

לנר. אבל אם נאמר שטעמו של רב הוא משום אכחושי מצווה, ולפי רב גם מנר לנר אסור מכיון שיש אכחושי מצווה, יתכן שכל מה ששמואל חולק עליו הוא רק על עצם הדין של הדלקה מנר לנר, אבל בהדלקה על ידי קיסם יסבור גם שמואל שאסור, כיון שעל זה לא דיבר רב בדבריו.

ב.

והנה הגמרא מקשה שם על רב שסובר שאין מדליקין מנר לנר בין למ"ד שהטעם הוא משום ביזוי מצווה ובין למ"ד שהטעם הוא משום אכחושי מצווה, מדבריו של רב שאמר שבבית המקדש היה הכהן גדול מדליק את הנרות מהנר המערבי. ומתמצת הגמרא שמדובר בפתיחות ארוכות שאין בהם ביזוי מצווה. אבל למ"ד אכחושי מצווה עדיין קשה היאך הדליקו מהנר המערבי, ונשאלת הגמרא בזה בקושיא.

נמצא לפי זה, שלמסקנת הגמרא טעמו של רב הוא בגלל ביזוי מצווה, ואם כן לרב האיסור הוא רק על ידי קיסם שיש בזה ביזוי מצווה אבל מנר לנר מותר. ולשמואל שחולק על רב, מותר גם מנר לקיסם. ומעתה תמוה מאד מדוע פסק הרמב"ם (הלכות חנוכה פרק ד הלכה ט) "ומותר להדליק נר חנוכה מנר חנוכה אחר".

בגמרא (שבת כב, א) נחלקו רב ושמואל אם מדליקין [בחנוכה] מנר לנר או אין מדליקין מנר לנר, ואמר אביי שהלכה כשמואל שמדליקין מנר לנר. ומסתפקת שם הגמרא מה טעמו של רב האומר שאין מדליקין מנר לנר, האם זה בגלל שיש כאן ביזוי מצווה, או אכחושי מצווה. כלומר, שהנר השני כאילו נוטל מעט מאורו של הנר הראשון. והנפק"מ בין הטעמים, שאם נאמר שהטעם בגלל ביזוי מצווה, אם כן כל האיסור הוא דוקא כשמדליק על ידי קיסם, שאז יש ביזוי שמדליק מנר של המנורה את הקיסם של חול, אבל אם מדליק מהנר ישר לנר השני אין כל חשש של ביזוי מצווה. אבל אם טעמו בגלל אכחושי מצווה, אז גם כשמדליק מנר לנר ממש כאילו נוטל מעט מאורו של הנר הראשון.

ולכאורה נראה לומר שגם להלכה שנפסק כשמואל שמדליקין מנר לנר, עדיין נשארה הנפק"מ בספק הגמרא שהוא בעצם אליבא דרב. שכן אם נאמר שרב סובר שהאיסור הוא בגלל ביזוי מצווה, ורק על ידי קיסם אסור אבל מנר לנר עצמו מותר. אם כן לשמואל שחולק על רב ומתיר להדליק מנר לנר צריך להיות הדין שגם על ידי קיסם מותר להדליק מנר

קינסא מותר, מדוע יהיה אסור לחלל על ידי דינרי זהב. ומיישבת הגמרא: "גזירה שמא לא יכוון משקלותיו וקא מפיק להו לחולין". ומובן מאליו לפי זה, שכל הטעם של הגזירה נצרך רק אם סוברים שעל ידי קיסם מותר שאז קשה מדוע אסור שם לחלל על ידי דינרי זהב, ולכן צריכים לומר שיש גזירה.

ומעתה לפי דעת הרמב"ם שמשמע שסובר דוקא מנר לנר מותר ולא מנר לקיסם, לכאורה אין צריך לומר בדין של חילול על ידי דינרי זהב שאסור מטעם הגזירה, ואם כן קשה מאד מדוע כתב הרמב"ם (הלכות מעשר שני פרק ג הלכה ט) "ואפילו לחלל עליהם מעשר שני אחר (אסור) שמא לא יכוין", וצ"ע.

ג.

ובביאור הדברים יש להקדים את סוגיית הגמרא (שבת כא, א) "אמר רב הונא, פתילות ושמנים שאמרו חכמים שאין מדליקין בהם בשבת אין מדליקין בהם בחנוכה בין בחול ובין בשבת". וטעמו משום ש"כבתה זקוק לה ומותר להשתמש לאורה" ופרש"י: "כבתה, נר חנוכה. זקוק לה, לתקנה הלכך צריך לכתחילה לעשותה יפה דילמא פשע ולא מתקן לה. ומותר להשתמש לאורה, הלכך בשבת אסור שמא יטה לצורך תשמיש". ורב חסדא סובר: "מדליקין בהם בחול אבל לא בשבת. קסבר כבתה אין זקוק לה ומותר להשתמש לאורה". [פרש"י: "אין זקוק לה, הלכך

ומשמע שדוקא מנר לנר מותר ולא מנר לקיסם, ולכאורה לפי שמואל הרי מותר גם מנר לקיסם. ואכן נראה שלכך התכוון הראב"ד בהשגתו: "אמר אברהם ועל ידי קינסא". כלומר, שטענת הראב"ד היא שמותר לפי שמואל גם ע"י קינסא, כיון שטעמו של רב הוא בגלל ביזוי מצוה וכמו שנתבאר, ואם כן דברי הרמב"ם צ"ע.

עוד יש להקשות, שלפי הפסק שההלכה כשמואל ויהיה מותר להדליק על ידי קיסם, הרי דין מדליקין מנר לנר מבואר בדברי הגמרא שאפשר ללמדו מדין הדלקת הנרות מנר מערבי, ואם כן מדוע כתב הרמב"ם (הלכות תמידין ומוספין פרק ג הלכה יד) וז"ל: "ואינו יכול להדליק בנר אחד משום בזיון", והרי לפי שמואל שהלכה כמותו צריכה להיות מותרת הדלקת המנורה גם על ידי קיסם.

וביותר תמוה, מדוע בהלכות תמידין ומוספין לא השיג הראב"ד כמו שהשיג בהל' חנוכה, הרי זהו אותו דין בדיוק, והיה להראב"ד להשיג ולומר שיכולים להדליק על ידי קינסא.

עוד יש להקשות, שהגמרא מקודם לכן, הביאה תוספתא במעשר שני "סלע של מעשר שני אין שוקלין כנגדו דינרי זהב", ודייקה מכך הגמרא שאם הטעם של רב הוא בגלל אכחושי מצוה מובן מדוע אוסר גם שמואל לשקול כנגדו גם על ידי מעות אחרות שאינם מעות של מצוה. אבל אם נאמר שהטעם שאסור להדליק מנר לנר הוא בגלל ביזוי מצוה ולשמואל גם על ידי

בחול שר"ף]. ור' זירא אמר רב מתנא ואמרי לה א"ר זירא אמר רב, פתילות ושמונים שאמרו חכמים אין מדליקין בהם בשבת, מדליקין בהם בחנוכה בין בחול ובין בשבת. א"ר ירמיה מאי טעמא דרב, קסבר כבתה אין זקוק לה ואסור להשתמש לאורה. ופרש"י: "ואסור להשתמש לאורה, שיהא ניכר שהוא נר מצוה, וליכא למיחש להטייה". ומבואר בדברי רש"י שהטעם שאסור להשתמש באור נר חנוכה הוא בגלל שצריך שיהיה ניכר שהוא נר של מצוה.

והנה בגמרא להלן (שבת כב, א) איתא: "אמר רב יהודה אמר רב אסי אמר רב, אסור להרצות מעות נגד נר חנוכה. כי אמריתא קמיה דשמואל אמר לי וכי נר קדושה יש בה", ומסקנת הגמרא שטעם דין זה הוא "שלא יהיו מצוות בזויות עליו".

וכתב בעל המאור (דף ט בדפי הרי"ף) שנחלקו הסוגיות: הגמרא בדף כ"א סוברת שאסור להשתמש לאורה מפני שצריך שיהיה ניכר שהוא נר מצוה, וכדברי רש"י הנ"ל, ואם כן אסור להשתמש בנרות אפילו לתשמיש של קדושה. אבל הגמרא בדף כ"ב סוברת שטעם האיסור הוא "שלא יהיו מצוות בזויות עליו", ואין זו סיבה מיוחדת בנר חנוכה אלא דין השייך לכל התורה כולה. ואם כן יהיה מותר להשתמש לאורה לצורך תשמישי קדושה.

ולענין הלכה: הריא"ז פסק שעבור תשמישי קדושה מותר להשתמש, והיינו כסוגית הגמרא בדף כ"ב. אולם

הרי"ף אינו סובר שיש כאן מחלוקת הסוגיות, והביא את שני הטעמים על הדין דאסור להשתמש לאורה. טעם אחד בגלל דבעי שיהיה מינכר שהוא נר של מצוה [כדברי הסוגיא ורש"י בדף כ"א]. וטעם שני בגלל שהוא ביזוי למצווה [כדברי הגמרא בדף כ"ב].

והנה על דברי הגמרא (כא, ב) "אמר רבא צריך נר אחרת להשתמש לאורה" הגיה הגר"א שיש למחוק את התיבות "להשתמש לאורה" בדברי רבא. ומבואר שלדעת הגר"א לפי רבא, גם למ"ד מותר להשתמש לאורה צריך נר אחרת, והיינו בגלל שצריך שיהיה היכר שהוא נר חנוכה, וכדברי רש"י שזהו דין של חנוכה ולא דין של כל התורה כולה.

ולפי דברי הגר"א מיושבת קושית הרשב"א על מ"ד שמותר להשתמש לאורה, מה מסתפקת הגמרא (כג, א) אם יש לו מעות רק עבור מצוה אחת, עבור נר חנוכה או עבור נר שבת, לאיזו מצוה ישתמש בכסף. ואומרת הגמרא שיש לקחת עבור נר שבת בגלל שלום בית, והרי למ"ד שמותר להשתמש לאורה עבור מצוות אחרות מדוע שלא יקח נר חנוכה וישתמש בו גם כן לנר שבת.

ואמנם לפי דעת בעל המאור המובא לעיל, שעבור תשמישי קדושה מותר להשתמש לאור נר חנוכה, קשה קושיה זו אפילו למ"ד שאסור להשתמש לאורה, שהרי שבת ודאי נחשבת תשמישי

קדושה, ומדוע שלא יקנה נר חנוכה וישתמש בו גם לתשמישי קדושה של נר שבת.

אכן לפי הגר"א הנ"ל מיושב בפשטות, שגם למ"ד מותר להשתמש לאורה צריך שיהיה נר אחר כדברי רבא, כדי שיהיה היכר שהוא נר של מצוה. אלא שהוא סובר, שדי בכך שיהיה היכר כזה בשעת ההדלקה בלבד, ואחר כך אין צריך יותר היכר זה מכיון שמותר להשתמש לאורה, אבל בשעת ההדלקה שפיר צריך היכר כזה. ומובן ספק הגמרא לגבי נר חנוכה ונר שבת, כי ברור שלא יוכל להשתמש בשעת ההדלקה לנר שבת כי צריך היכר לנר חנוכה.

ד.

לאור המבואר לעיל יבואו על מקומם הנכון כל פסקי הרמב"ם שהבאנו בתחילת הדברים.

הקשינו, שלפי מסקנת הגמרא שטעמו של רב הוא משום ביזוי מצוה ולכן אסור לדעתו להדליק מנר לקיסם, יוצא שלשמואל מותר להדליק מנר לקיסם ומדוע מדברי הרמב"ם משמע שאסור. אולם כל זה נכון אם נאמר שהטעם הוא משום ביזוי מצוה. אכן לפי המבואר יש לומר שסובר הרמב"ם ש"אסור להשתמש לאורה" בין לדבר חולין ובין לדבר מצוה, בגלל שצריך שיהיה ניכר שהוא נר מצוה. ולכן גם על ידי קיסם אסור להדליק מכיון שאין היכר שהנר הוא נר מצוה.

ואילו הראב"ד שסובר שעל ידי קינסא שרי, סובר כדברי בעל המאור שלדבר מצווה מותר, ולכן גם ע"י קינסא שרי. ומעתה מובן מדוע בהל' תמידין ומוספין לגבי הדלקת המנורה לא השיג הראב"ד על הרמב"ם להתיר להדליק ע"י קינסא, מכיון ששם כתב הרמב"ם במפורש שהטעם שאין מדליקין על ידי נר אחר הוא בגלל ביזוי מצוה, כי אם ישתמש על ידי קינסא, יש בזה איסור של מעילה, ולסברא זו מודה גם הראב"ד, ולכן לא העיר על הרמב"ם כמו שהעיר בהל' חנוכה. ורק בהל' חנוכה שסובר הרמב"ם שטעם ההלכה הוא מהדין שצריך שיהיה ניכר שהוא נר מצוה, השיג הראב"ד.

ולפי זה גם מיושבים היטב דברי הרמב"ם בהל' מעשר שני, מדוע הביא את הגזירה "שמא לא יכוין", והקשינו שלדעת הרמב"ם אם בנר חנוכה אסור על ידי קיסם, ממילא אסור לחלל מעשר שני ע"י דינרי זהב מעיקר הדין ולא בגלל הגזירה. אולם לפי המבואר, הרי שיסוד הדין בנר חנוכה שונה, והוא מטעם שיש בנר חנוכה הלכה שצריך שיהיה ניכר שהוא נר מצוה, ולא משום ההלכה של ביזוי מצוה.

לפי מהלך הדברים נראה ליישב את האמור בסוף סוגיית הגמרא (כב, ב) "מאי הוי עלה [האם מדליקין מנר לנר או לא], אמר רב הונא בריה דרב יהושע חזינא, אי הדלקה עושה מצווה מדליקין מנר לנר, ואי הנחה עושה מצווה אין מדליקין מנר

רִיץ ח"א - קונטרס המועדים - סימן ל כצבי שנו

לנר". ולכאורה קשה מאד, מדוע אם הנחה
עושה מצווה אין מדליקין מנר לנר, וכי זה
גרוע יותר מקיסם שמותר להדליק על ידו.
ומוכח מזה, שהטעם שאין מדליקין מנר
לנר הוא בגלל שצריך שיהיה היכר שהוא
נר של מצווה, וככל המבואר.

סימן ל

חוב שְקָלִים בקטנים ודין ביטול ברוב בשקלים

[שאלולא כן נמצא ש"קרבן צבור קרב משל יחיד"]. ואם כן, בשלמא לפי שיטת הרע"ב שהחוב להביא שקלים מתחיל מגיל כ' שנים, אפשר להעמיד את דברי המשנה "קטנים" ששקלו מקבלים מידם - בבני י"ג שנים שטרם הגיעו לגיל כ' שמחוייבים אז בנתינת מחצית השקל, שאף שאינם מחוייבים אם רצו לשקול הרי יש ביכולתם להקנות לציבור את מחצית השקל שכן הם כבר בני י"ג. אולם לשיטת הרמב"ם שהחוב לתת מחצית השקל הוא מגיל י"ג, קשה היאך קטנים הפחותים מגיל י"ג יכולים להקנות שקליהם לציבור, והרי קטנים אינם יכולים להקנות מדאורייתא אלא רק מדרבנן, ואם כן אינם יכולים למסור את שקליהם מהתורה, ונמצא קרבן ציבור קרב משל יחיד.

עוד הקשה השער המלך גם לשיטת הרע"ב, מדברי הירושלמי (שקלים פרק א הלכה ד) שגם קטנים שלא הביאו ב' שערות יכולים להביא שקלים ולמסור לציבור, וקשה כיצד יכולים להקנות את שקליהם לציבור על מנת להקריב מזה

הרמב"ם (הלכות שקלים פרק א הלכה א) כתב: "מצות עשה מן התורה ליתן כל איש מישראל מחצית השקל בכל שנה ושנה". וכו' ע"כ. ומפורש בדברי הרמב"ם "כל איש מישראל", ו"איש" הכוונה למי שמלאו לו י"ג שנים כמפורש במשנה באבות (פרק ה משנה כא) "בן י"ג למצוות", והיינו שהחוב לתת מחצית השקל מתחיל מגיל י"ג שנים. אולם הרע"ב כתב בפירושו למשנה (שקלים פרק א משנה א) שהחוב לתת מחצית השקל מתחיל מגיל כ' שנה.

והקשה בספר שער המלך על הרמב"ם מדברי המשנה (שקלים פ"א מ"ה) "אע"פ שאמרו אין ממשכנין נשים עבדים וקטנים, אם שקלו מקבלים", ופירש הרע"ב: "ובלבד שימסרום לציבור לגמרי כי היכי דלא ליהוי קרבן צבור קרב משל יחיד", כלומר, מכיון שהשקלים נועדו להקרבת קרבן ציבור, הרי שבדברי המשנה שאם קטנים שקלו מחצית השקל מקבלים את תרומתם מפורש שהקטנים יכולים להקנות את מחצית השקל שלהם לציבור

קרבנות ציבור, והרי מדאורייתא אינם יכולים להקנות, ושוב נמצא קרבן ציבור קרב משל יחיד. [ובאמת בקצות החושן (סימן רלה ס"ק ד) רצה להוכיח מכח זה שקנין דרבנן מועיל גם לדאורייתא, ולכן שפיר הקנין של הקטנים שמוסרים לציבור מועיל שהקרבן נחשב של הציבור כולו, ולפי זה מיושבות הקושיות].

ותירץ השער המלך, שבאמת כל ענין המסירה לציבור של הקטן אינו אלא מדרבנן, כי מדאורייתא המטבע של הקטן בטלה ברוב מטבעות שנתנו הגדולים והקרבן הוא קרבן ציבור [ואף שדעת התוס' במעילה (כא, ב ד"ה פרוטה) שמטבע חשוב אינו מתבטל מדאורייתא, כבר תמה על דבריהם במשנה למלך בהלכות מעילה פרק ז הלכה ו]. והטעם שצריך "מסירה לציבור" מדרבנן הוא, כי מדרבנן דבר חשוב לא מתבטל, ומטבע נקרא דבר חשוב ואינו מתבטל, "ואם כן כיון דאין איסורו אלא מדרבנן, אמרינן בהו דמהני מסירה לציבור אע"ג דאין הקנאתו אלא מדרבנן, דאחי תקנתא דרבנן ומפיק איסור דרבנן". כלומר, מאחר וכל האיסור שיש במה שקטן נתן שקליו הוא מדרבנן שאמרו שאין שקליו בטלים ברוב, אמרו רבנן שיועיל דין מסירה לציבור על ידי קטן, שכן יש כח בידי חכמים לתקן תקנה להוציא מאיסור דרבנן.

אלא שיש להקשות, מהמובא בדברי הגמרא במעילה (כ"א ע"ב) "פרוטה של הקדש שנפלה לתוך הכיס, או שאמר פרוטה בכיס זה הקדש, כיון שהוציא את

הראשונה מעל", והקשו התוספות (שם ד"ה פרוטה של הקדש) "ולבטל האי פרוטה של הקדש שנפלה", ואומרים התוס' שאין לתרץ שאין מועיל ביטול ברוב כיון ש"דבר שיש לו מתירין הוא על ידי פדיון ואפילו באלף לא בטיל", מפני שכל ההלכה ש"דבר שיש לו מתירין דרבנן הוא". ותירצו התוס': "וצריך לומר דליכא אלא חד בכיס דליכא ביטול", כלומר מדובר בהיכי תמצי שאין יותר מאשר אחד בכיס ולכן אין אפשרות מציאותית של ביטול ברוב. ובתירוצם השני כתבו: "מטבע חשיב ולא בטיל".

ומתבאר מממש"כ התוס' בתירוצם השני ש"דבר חשוב" אינו מתבטל גם מדאורייתא, כי אם היה זה רק דין דרבנן, היו התוס' אומרים שאין זה מתרץ את הקושיא כמו שאמרו לגבי דין דבר שיש לו מתירין. נמצא שלדעת התוס' בתירוצם השני:

א. דבר שיש לו מתירין, מדאורייתא מתבטל ורק מדרבנן אמרינן שאפילו באלף לא בטל.

ב. דבר חשוב אינו מתבטל ברוב מדאורייתא.

ואילו לפי התירוצ הראשון של תוס', מטבע מתבטל אפילו שהוא חשוב.

וכפי שהזכרנו, כבר העיר בשער המלך, שלפי דברי התוס' בתירוצם השני קשה, כיצד יכולים קטנים למסור לציבור את שקליהם, הרי אם דבר חשוב אינו בטל מדאורייתא, אם כן המסירה לציבור של

הקטנים צריכה להיות מדאורייתא, והרי קטנים לא יכולים להקנות מדאורייתא, וצ"ע [וכמובן שלפי התירוף הראשון אין זה קשה כלל].

ב.

והנראה בביאור הדברים בהקדם החקירה, האם דין ביטול ברוב של יבש כיבש, הוא מאותו יסוד של דין ביטול בלח בלח, או שהם שני גדרים נפרדים.

כי לכאורה, יש הבדל יסודי בין תערובת לח בלח ותערובת יבש כיבש. בתערובת לח בלח, המציאות היא שכאשר מתערבבים שני דברים לחים, האיסור מתבטל ונהפך להיות היתר, כי ההיתר הפך את טעם האיסור לטעם היתר. ומאחר שגזרה התורה שהאיסור נהפך להיות היתר, מותר לאכול גם את האיסור. מה שאין כן בתערובת של יבש כיבש, אין כאן ביטול ממשי במציאות, אלא דין ביטול שהולכים אחר הרוב, כי הרי מדובר בשני חפצים נפרדים, ולא שייך לומר על שני חפצים שהאחד נהפך להיות כמו השני, אלא רק אומרים שיש הלכה לתת את הדינים של הרוב גם על המיעוט.

ומעתה יש לחקור ביסוד דין ביטול בתערובת יבש כיבש, האם למרות שאין שייך לומר שבמציאות נהפך האיסור להיות היתר כבתערובת לח בלח, מכל מקום שוה דין תערובת יבש כיבש לתערובת לח בלח, שההלכה היא מדין

ביטול ברוב, שהכל נהיה מותר מדין ביטול ברוב. או שיש לומר, שיש הבדל, ודוקא בתערובת לח בלח ההיתר הוא מדין ביטול ברוב, כיון שבמציאות התבטל האיסור ונהפך להיתר. אולם בתערובת יבש כיבש, שאין זה שייך, ההיתר אינו מדין ביטול ברוב שהרי אין כאן "ביטול", אלא מדין "הלך אחר הרוב", והיינו, שעל כל חלק וחלק שנוטלים מהתערובת אומרים שחלק זה בא מרוב ההיתר ולא מהמיעוט של האיסור.

והנפקא מינה בחקירה זו היא, אם בתערובת יבש כיבש מותר לאכול בבת אחת את כל החתיכות שנתערבו. אם נאמר שהביטול הוא מצד דין ביטול ברוב, מותר לאוכלם בבת אחת, שכן האיסור התבטל ונהפך להיתר מדין ביטול ברוב. אולם אם ההיתר הוא מדין "הלך אחר הרוב", יהיה אסור לאוכלם בבת אחת, ורק אחד אחרי השני יהיה מותר לאוכלם, שאז על כל חתיכה וחתיכה בנפרד יש לומר שהיא מהרוב של ההיתר ולא מהמיעוט של האיסור, אולם אי אפשר לומר כן על כל החתיכות, וכשאוכל את כל החתיכות ביחד ודאי אכל גם את חתיכת האיסור.

ובשו"ע יו"ד (סימן קט סע' א) פסק: "חתיכה שאינה ראויה להתכבד שנתערבה באחרות מין במינו יבש כיבש, חד בתרי בטיל ומותר לאכלן אדם אחד כל אחת בפני עצמה, אבל לא יאכל שלשתם יחד". וזוהי שיטת הרשב"א. אולם

שיטת הרא"ש (פרק גיד הנשה סימן לז)
שמותר לאוכלן ביחד.

נמצא שהרשב"א והרא"ש נחלקו בחקירה
הנ"ל מהו יסוד דין ביטול ברוב
בתערובת יבש ביבש. לפי הרשב"א גדר
הביטול הוא מדין "הלך אחר הרוב", וכמו
שכתב וז"ל: "לפי שכל אחד עומד בעצמו
ואוכל כל אחד בפני עצמו וכיון שנתבטל
ברוב דבר תורה ואין כאן איסור של תורה,
כשאוכל האחד אני אומר זהו של היתר
וכן בכל אחד ואחד ואפילו באחרון אני
אומר מה שנאכל ראשון הוא היה של איסור
וכבר הלך לו וזה של היתר הוא, משא"כ
בדברים הנבללים ולפיכך אינו אוכלן כולן
כאחד ואינו מבטלן כאחד". אולם לפי דעת
הרא"ש גדר הביטול הוא מדין ביטול ברוב,
ומותר לאוכלם בבת אחת, שכן האיסור
התבטל ונהפך להיתר מדין ביטול ברוב.

ומדברי הרמב"ם (הלכות אבות הטומאה
פרק א הלכה טז) נראה שדעתו
כהרשב"א. שכתב הרמב"ם וז"ל: "בהמה
ששפעה חררת דם אע"פ שנפטרה מן
הבכורה אינה מטמאה לא במגע ולא במשא
לפי שהיא בטלה ברוב". והקשה המהר"י
קורקוס (שם) מהמבואר בדברי הרמב"ם
(להלן שם הלכה יז) "נבילה שנתערבה
בשחוטה אם רוב מן השחוטה בטלה
הנבילה בשחוטה ואין הכל מטמא במגע,
אבל אם נשא הכל נטמא, שאי אפשר
לשחוטה שתחזור נבילה אבל הנבלה אפשר
שתטהר כשתסרח לפיכך תבטל", וקשה
מדוע שונה דין בהמה ששפעה חררת דם

שפסק הרמב"ם שבגלל דין ביטול ברוב
אין טומאת מגע ומשא, מדין נבילה
שנתערבה בשחוטה שאם נשאה יש בה
טומאת משא ולא אומרים דין ביטול ברוב.

ותירץ מהר"י קורקוס, שלדעת הרמב"ם
יש חילוק בין תערובת יבש ביבש
לתערובת לח בלח. לגבי דם, שהוא תערובת
לח בלח, הביטול הוא במציאות ממש, ולכן
אין טומאת משא כי היה דין ביטול ברוב,
אולם בנבילה שנתערבה בשחוטה יבש
ביבש, אין ביטול במציאות ונשארה טומאה,
ולכן כאשר נושאה כולה מטמאת, עכת"ד.
הרי מבואר בדעת הרמב"ם, שבתערובת
יבש ביבש אין דין ביטול ברוב, אלא רק
דין של הלך אחרי הרוב, וכפי שנתבאר
בדעת הרשב"א.

ג.

כפי שהבאנו, התוס' במעילה הקשו מדוע
בנפלה פרוטה של הקדש לכיסו אם
הוציא את הראשונה מכיסו מעל, ולא
אומרים שהפרוטה תתבטל ברוב. ותירצו
בתירוצם השני שהמטבע לא בטלה מכיון
שדבר חשוב לא בטל ברוב.

אולם לכאורה יש להקשות על דברי
התוס', שכן מסברא יש מקום לומר
שדבר חשוב לא בטל ברוב, רק אם רוצים
לבטל את הדבר בדין ביטול ברוב, שאז
מובן שדבר חשוב איננו מתבטל, אבל אם
הביטול הוא מדין הלך אחר הרוב,
שאומרים על כל חתיכה וחתיכה שהיא
בודאי באה מהרוב, מדוע שדבר חשוב

יהיה שונה מדבר שאינו חשוב, סוף סוף על כל חתיכה יש לומר שהיא מהרוב ותהיה מותרת.

והנה בגמרא בבא מציעא (ו, ב) מבואר בדין מעשר בהמה, שאם קפץ אחד מן המנויים בחזרה לתוך הדיר, כל הטלאים שבדיר פטורים ממעשר בהמה, מכיון שכתוב בתורה (ויקרא כז, לב) ש"העשירי" יהיה קודש לה, ודרשו מכאן הלכה "עשירי ודאי ולא עשירי ספק". והקשו התוס' (שם ד"ה קפץ) "תימה דלכטל ברובא וליחייבו כולהו במעשר, דהא דבר שבמנין לא בטיל היינו מדרבנן". כלומר, מדוע כולם פטורים, שיתבטל הטלה ברוב ונחייב את כולם במעשר. ואומרים תוס' שאי אפשר לומר שאין אומרים ביטול ברוב מכיון ש"דבר שבמנין לא בטל", כי זה רק דין דרבנן. ומוסיפים התוס': "וקבוע נמי אין שייך אלא בדבר שהאיסור וההיתר ניכרין וידועין ולא ידע מאיזה לקח, כגון ט' חנויות". כלומר, גם ההלכה שבדבר קבוע לא הולכים אחר הרוב אלא "כל קבוע כמחצה על מחצה" נאמרה רק בתשע חנויות שנמכר בהן בשר שחוטת ואחת מוכרת בשר נבלה ולקח מאחת מהן ואינו יודע מאיזה מהן לקח, שזהו דבר שהאיסור וההיתר ניכרין וידועין ולא ידע מאיזה לקח, מה שאין כן בטלה שנתערב בדיר שאין הדבר ניכר.

ומוסיפים תוס': "ובריה נמי לא הוי כדפרי' בחולין (צו, א ד"ה מ"ט דרבנן). ואין לומר שלא נשאר בעדר רק אחד דליכא רובא, דלשון לתוכן לא

משמע הכי", עכ"ל התוס' [וממה שכתבו תוס' לגבי דין דבר שבמנין שזהו מדרבנן, ואילו לגבי דין בריה ציינו לדברי התוס' בחולין, נראה שסוברים שדין בריה אינה בטלה הוא מדאורייתא ולא מדרבנן].

וגם כאן יש מקום להקשות על דברי התוס' שגם אם הטלה לא מתבטל ברוב מצד ביטול ברוב, מכל מקום יש לחייב את כל הטלאים שנמצאים כעת בתוך הדיר, מדין הלך אחר הרוב, שכן על כל טלה שיוצא יש לומר שהוא מהרוב. אלא שלענין מעשר בהמה יש לתרץ כמו שכתב בשיטה מקובצת (בבא מציעא שם) בשם הרא"ש, וז"ל: "כיון דחזינן דאפילו היכא דיכול לעשורי ממה נפשך פטור, משום דעשירי ודאי אמר רחמנא ולא עשירי מן הספק, ואפילו כי אמרינן כל דפריש מרובא פריש, עשירי ספק מיקרי, אלא שהתורה התירה ספק זה באיסורין כדכתיב (שמות כג, ב) אחרי רבים להטות, ונהפך האיסור להיתר על ידי ביטול ברוב, אבל הכא לעולם לא נפיק מכלל ספק עשירי". ומבואר בדבריו שדין הרוב אינו עושה את הטלה לחיוב ודאי אלא נשאר בגדר חיוב ספק, ואם כן קי"ל "עשירי ודאי ולא עשירי ספק", ולכן שפיר נשאר פטור.

אולם כמובן, זהו דין מיוחד במעשר בהמה, אך לגבי מה שכתבו התוס' במעילה עדיין נשאר קשה, שמצד הלך אחר הרוב, לכאורה אין מקום לחלק בין דבר חשוב לדבר שאינו חשוב, ומדוע דבר חשוב לא בטל ברוב.

ד.

והנראה בביאור הדברים בהקדם דברי הר"ן במסכת חולין בפרק גיד הנשה (לג, ב בדפי הרי"ף ד"ה ובנמצא). בגמרא (צה, א) מובאת ברייתא: "תשע חנויות כולן מוכרות בשר שחוטה ואחת מוכרת בשר נבלה ולקח מאחת מהן ואינו יודע מאיזה מהן לקח, ספקו אסור, ובנמצא הלך אחר הרוב". והיינו שבספק מהיכן לקח, הדין הוא ש"כל קבוע כמחצה על מחצה דמי", ומכיון שלקח מהקבוע - "ספקו אסור". אולם ב"נמצא", מכיון שאינו קבוע, הולכים אחר הרוב.

וכתב הר"ן בתוך דבריו בענין זה: "דבכל האיסורין ודאי כל שמעורב ואינו ידוע לא מקרי קבוע, דאדרבה ברובא בטל, וכיון שהוא מתבטל אי אפשר לדונו כקבוע. אבל התם [שור הנסקל שנתערב באחרים] בעלי חיים נינהו וחיבי ולא בטלי, וכיון דלא בטלי הוה ליה קבוע". ומבואר בדבריו יסוד: דין "כל קבוע כמחצה על מחצה דמי" לא שייך כאשר דנים מצד ביטול ברוב, משום שכאשר הדבר מתבטל לא שייך לומר בו דין קבוע, אלא רק בענין שאומרים הלך אחרי הרוב שייך דין קבוע. ובשור הנסקל, מאחר ובעלי חיים חשובים ואינם בטלים ברוב, כאשר אין דין ביטול ברוב כבר שייך לומר דין קבוע.

ולפי זה מיושבים היטב דברי התוס' במעילה שביארו שפרוטה של הקדש שנפלה לכיסו אינה מתבטלת ברוב

מכיון שדבר חשוב לא בטל ברוב. שכן לפי דברי הר"ן, ממה נפשך לא שייך בפרוטה ביטול ברוב: אם רוצים לבטל את הדבר בדין ביטול ברוב, גם אם בדין ביטול ברוב לא שייך קבוע, ואם כן שתבטל הפרוטה ברוב, זאת אי אפשר כי לפי הר"ן בדין ביטול ברוב דבר חשוב איננו מתבטל. אולם גם אם הביטול הוא מדין הלך אחר הרוב, שאומרים על כל חתיכה וחתיכה שהיא בודאי באה מהרוב, ולכאורה שאלנו שמצד הסברא מדוע דבר חשוב יהיה שונה מדבר שאינו חשוב, סוף סוף על כל חתיכה יש לומר שהיא מהרוב ותהיה מותרת. מכל מקום, על פי דברי הר"ן, בדין הלך אחר הרוב שייך לומר דין "כל קבוע כמחצה על מחצה דמי", ודין קבוע פירושו שאין הולכים אחר הרוב.

ה.

ומה שנראה מפורש בדברי התוס' בב"מ הנ"ל "וקבוע נמי אין שייך אלא בדבר שהאיסור וההיתר ניכרין וידועין ולא ידע מאיזה לקח, כגון ט' חנויות, שגם בדין ביטול ברוב שייך דין קבוע, ורק בקפץ אחד מהמנויים בגלל שאינו ניכר לא אומרים שלא יתבטל ברוב מדין קבוע", ומשמע שאם היה ניכר, היה מועיל דין קבוע כדי שלא יתבטל ברוב. צריך לומר שכוונת התוס' לומר, שעל ידי זה שאינו ניכר חל דין ביטול ברוב, ובביטול ברוב לא שייך דין קבוע, אבל אם היה ניכר, אז מצד דין הלך אחרי הרוב גם כן לא

היה מועיל רוב, כי בהלך אחר הרוב שייך דין קבוע וכדברי הר"ן.

אמנם יש לחקור בביאור דברי התוס' שבמקום שהאיסור אינו ניכר לא נאמר דין קבוע, האם פירושו שקבוע שאינו ניכר אינו נקרא כלל קבוע, או שנאמר שהשם קבוע חל על החפץ, אך אין זה נחשב כדין קבוע, כיון שזה מתבטל ברוב.

והנפקא מינה בחקירה זו, בדבר חשוב שאינו מתבטל ברוב. אם נאמר שהשם קבוע אינו נמצא כלל בדבר שאינו ניכר, שייך לומר כאן הלך אחר הרוב. אבל אם השם קבוע עדיין נמצא, רק שבדבר שאינו ניכר בטל ברוב, כאן כבר לא שייך שיתבטל, כי זה דבר חשוב, וזה ככל דיני קבוע.

והנה בדברי רש"י (זבחים עג, ב ד"ה אי מקריב) מפורש שדבר שאינו ניכר לא נקרא כלל קבוע. ולפי זה קשה מדוע כשנפלה פרוטה של הקדש לתוך כיסו לא נלך אחרי הרוב, והרי גם אם דבר חשוב לא מתבטל, מכל מקום מכיון שאין זה ניכר הרי שאין זה קבוע ומדוע שלא נלך אחר הרוב.

וצריך לומר שבמעילה מדובר באופן שהשגגה היתה כי לא ידע שהמטבע היא של הקדש, וכאשר לא נודע האיסור אין מועיל דין רוב. אכן, חילוק זה בין נודע ללא נודע שייך רק כאשר הנידון הוא מצד הלך אחר הרוב, אולם לגבי דין ביטול ברוב לא שייך לחלק בין

נודע ללא נודע, מכיון שביטול ברוב פירושו שהדבר נתבטל ואיננו קיים ואם כן אין כל הבדל בין נודע ללא נודע, ורק בהלך אחר הרוב שהדבר קיים רק שיש בו דין הלך אחר הרוב שייך הבדל בין נודע ללא נודע, ולכן הקשו התוס' במעילה מדין ביטול ברוב ולא מדין הלך אחרי הרוב.

לאור כל זה מתורצת קושיית שער המלך, שהקשה לפי דברי התוס' כיצד יכולים קטנים למסור לציבור את שקליהם, הרי אם דבר חשוב אינו בטל מדאורייתא, אם כן המסירה לציבור של הקטנים צריכה להיות מדאורייתא, והרי קטנים לא יכולים להקנות מדאורייתא.

שכן יש לומר ששיטת התוס' שבתערובת יבש ביבש הביטול הוא מדין הלך אחר הרוב, שאומרים על כל חתיכה וחתיכה שהיא בודאי באה מהרוב. ואם כן לפי המבואר יוצא, שכל מה שכתבו התוס' ששקלים אינם מתבטלים מדין ביטול ברוב מכיון שהם דבר חשוב, זהו מדין ביטול ברוב, אולם מדין הלך אחר הרוב, כמו שנתבאר, אין חילוק בין דבר חשוב לדבר שאינו חשוב ולא שייך לומר שדבר חשוב לא יתבטל. ואף שבדין הלך אחר הרוב שייך לומר דין "כל קבוע כמחצה על מחצה דמי", כמבואר בדברי הר"ן, ודין קבוע פירושו שאין הולכים אחר הרוב, בשקלים לא נאמר דין קבוע מכיון שאין זה ניכר, ובדבר שאינו ניכר לא שייך דין קבוע.

נמצא שגם לפי התוס' מדין תורה שקלי הקטן בטלים מדין הלך אחר

הרוב, ואם כן שייך לתרץ כמו שתירץ בשער המלך "כיון דאין איסורו אלא מדרבנן, אמרינן בהו דמהני מסירה לציבור אע"ג דאין הקנאתו אלא מדרבנן, דאתי תקנתא דרבנן ומפיק איסור דרבנן". כלומר, מאחר וכל האיסור שיש במה שקטן נתן שקליו הוא מדרבנן שאמרו שאין שקליו בטלים ברוב, כי מדין תורה שקליו בטלים מדין הלך אחר הרוב, אמרו רבנן שיועיל דין מסירה לציבור על ידי קטן, שכן יש כח בידי חכמים לתקן תקנה להוציא מאיסור דרבנן.

סימן לא

גדרי תענית אסתר לעומת יתר התעניות

(או"ח סימן תרפו סע' ב) שתענית אסתר שונה מיתר התעניות: "ותענית זו אינו חובה, לכן יש להקל בו לעת הצורך".
ויש להבין מהו גדר החילוק שבין תענית אסתר ליתר התעניות.

ונראה ביאור הענין בהקדם דברי הגרי"ז מבריסק (מובא בהגדה של פסח לבית בריסק עמ' רלו) בביאור דברי בעל המאור (סוף מסכת פסחים) שהקשה מדוע לא אומרים ברכת שהחיינו על ספירת העומר, ותירץ: "אין לנו להחמיר בספירת העומר שאינו אלא זכר בעלמא, והכין אסיקנא בדוכתא במנחות (סו, א) דאמימר מני יומי ולא מני שבועי אמר זכר למקדש הוא". וביאר הגרי"ז את דבריו, שיש שני סוגים במצוות מדרבנן שעושים בזמן הזה "זכר למקדש". האחד, מצוה שהיתה בזמן המקדש ומשחרב הבית תיקנו חז"ל לקיים בדיוק את אותה מצוה על כל פרטיה גם

א.

כתב הרמב"ם (הלכות תעניות פרק ה הלכה א) וז"ל: "יש שם ימים שכל ישראל מתענים בהם מפני הצרות שאירעו בהם כדי לעורר הלבבות, לפתוח דרכי התשובה ויהיה זה זכרון למעשינו הרעים ומעשה אבותינו שהיה כמעשינו עתה עד שגרם להם ולנו אותן הצרות". ושם בהלכה ב' ג' וד' מפרש הרמב"ם אלו צרות אירעו בט' באב, י"ז בתמוז, י' בטבת ובג' בתשרי, שמפניהם מתענים אז, כפי שכותב הרמב"ם שם בהלכה ה': "ונהגו כל ישראל בזמנים אלו להתענות". ומסיים הרמב"ם: "ובי"ג באדר זכר לתענית שהתענו בימי המן שנאמר (אסתר ט, לא) דברי הצומות וזעקתם", עכ"ל. ומבואר בדבריו שתענית אסתר לא נתקנה מפני הצרות שאירעו ביום זה, אלא מתענים בו משום שגם בימי המן התענו ביום זה. וכן מפורש בדברי הרמ"א

בזמן הזה "זכר למקדש", דוגמת אכילת מרור בליל הסדר שחיובה בזמן הזה מדרבנן בגלל "זכר למקדש". והיינו שאותה מצוה בדיוק שהיתה בזמן הבית מדאורייתא, נוהגת בזמן הזה מדרבנן, עם כל פרטיה כמו שהיתה נוהגת אז.

והסוג השני של מצוות. שהן תקנה של חז"ל לעשות "זכר למקדש", גדרם תקנה מחודשת לזכור את מה שעשו בזמן המקדש. ובאופן זה לא תיקנו חז"ל את כל דיני המצוה כפי שנהגה בזמן שבית המקדש היה קיים, אלא זהו זכר שרצו חז"ל לעשות למה שהיה נהוג בזמן הבית, וממילא אין צורת קיום המצוה ופרטיה בדיוק כפי שהיה בזמן המקדש.

ומחדש הגרי"ז, שספירת העומר בזמן הזה שהיא "זכר למקדש" היא מהסוג השני, כי לפי אמימר שהיה סופר ימים ולא סופר שבועות, למרות שבמקדש היו מונים שבועות, פירושו שמצות ספירת העומר בזמן הזה אינה בדיוק כפי שקיימו את המצוה בזמן המקדש, אלא תקנה מחודשת "זכר למקדש". ולפי זה ביאר את דברי בעל המאור, שמכיון שמצות ספירת העומר בזמן הזה היא תקנת מחודשת, אין לברך שהחיינו על סוג כזה של מצוות "זכר למקדש", ע"כ דברי הגרי"ז.

ועל דרך יסוד זה נוכל להגדיר את החילוק בין תענית אסתר ליתר התעניות. מהות התעניות היא שנתקנו בגלל הצרות שאירעו בימים ההם, כלומר הצום שצמים היום הוא בגלל אותה הסיבה שצמו אז.

בתשעה באב י"ז בתמוז ג' בתשרי ובעשרה בטבת אירעו צרות לעם ישראל, וכיום אנו צמים בגלל סיבה זו. נמצא שהתעניות בזמן הזה זהות בדיוק לתעניות שהיו מהזמן שבו החלו להתענות, ומהתענית הראשונה שהתענו אז ועד היום לא השתנה דבר, וסיבת הצום בגלל הצרות שאירעו בימים הללו תקפה גם היום. אך לעומת זה, תענית אסתר, התענית הראשונה שהתענו בזמן מרדכי ואסתר היתה בגלל צרת הגזירה שהיתה בזמנו, אולם מאז ועד לזמן הזה התענית איננה בגלל צרותיו וגזרותיו של המן, אלא היא "זכר" לתענית שהתענו בימי המן. כלומר, הסיבה שהיתה לצום היהודים בתענית אסתר בימי המן איננה הסיבה שבגללה צמים היום, ואם כך בתענית אסתר המעשה שלנו אינו זהה למעשה שהיה אז.

ואכן חילוק מהותי זה בין תענית אסתר לד' התעניות מדויק היטב בלשון הרמב"ם שהבאנו לעיל. על תעניות תשעה באב, י"ז בתמוז, ג' בתשרי ועשרה בטבת כותב הרמב"ם: "יש שם ימים שכל ישראל מתענים בהם מפני הצרות שאירעו בהם". ומשמע מדבריו שגם מה שמתענים בזמן הזה הוא בגלל אותן צרות, כמו שמסיים הרמב"ם על תעניות אלו: "ונהגו כל ישראל בזמנים אלו להתענות". והיינו כמו שנתבאר, שגם היום סיבת התענית היא אותה סיבה שהיתה מהתענית הראשונה שהתענו, ללא כל שינוי: "מפני הצרות שאירעו בהם". אך לגבי תענית אסתר כותב הרמב"ם: "ובי"ג באדר זכר לתענית שהתענו בימי

המן", ומפורש שהתענית היום איננה בגלל הצרות שהיו בימי המן אלא היא תענית "זכר" לאותה תענית שהתענו אז כדי לזכור את אותה תענית, כמו שנתבאר שבתענית אסתר הצום הוא לא בגלל שסיבת הצום של אז תקפה כיום, אלא צמים בגלל שמרדכי ואסתר צמו אז.

לאור חילוק מהותי זה בין תענית אסתר ליתר התעניות, יבוארו היטב כמה וכמה הבדלים, הלכה למעשה, שיש ביני תענית אסתר לעומת יתר התעניות, כדלהלן.

ב.

המשנה במסכת מגילה (ה, א) מבארת הבדל בין זמני פורים ותענית אסתר ובין שאר התעניות, לענין שאם חל אותו יום בשבת, מקדימים את זמני חג הפורים וכן את יום תענית אסתר, ברם אם חל אחד משאר התעניות בשבת, מאחרים את הצום לאחר השבת [במשנה שם כתוב רק תשעה באב, אבל הכוונה גם לשאר הצומות, כמו שביאר שם רש"י שנקטו ט' באב משום שהוכפלו בו הצרות]. ובגמרא מבואר שהטעם שבתשעה באב מאחרים ולא מקדימים בגלל: "אקדומי פורענות לא מקדמי" ע"כ. וכן נפסק להלכה בשו"ע (או"ח סימן תקנ"ג).

ובמרדכי עמ"ס מגילה (סימן תשעו) כתב: "ומה שאנו מקדימין התענית ליום ה' כשחל פורים אחד בשבת, מפרש שם מפני שאין יכול לקובעו בערב שבת מפני שהן טרודין לטרוח בכבוד שבת

והכי איתא בתשובת הגאון, ואע"פ דאמרינן לקמן ט' באב מאחרין ולא מקדימין משום דפורענותא היא", עכ"ל. ובהגהות מחצית השקל שם (אות א) הוסיף וביאר: "אבל צום אסתר לא פורענותא הוא". וכוונתו לבאר שתענית אסתר איננה "פורענות" ולכן מקדימים אותה כאשר חל י"ד באדר להיות בשבת, ובוזה היא שונה מד' התעניות שבהן "אקדומי פורענות לא מקדמי".

ולפי מה שנתבאר לעיל החילוק שבין התעניות, נוכל לבאר היטב את ההבדל בין תענית אסתר לד' תעניות לענין הקדמת התענית, גם ללא ביאורו של ה"מחצית השקל" שתענית אסתר שונה בגלל שאיננה פורענות. שכן לפי המבואר, גם אם נאמר שעצם תענית אסתר היתה ענין של פורענות באותו הזמן [שלא כדברי "מחצית השקל"] הרי שיש חילוק ברור בין ד' התעניות לתענית אסתר: בד' תעניות גם היום סיבת התענית, היא אותה סיבה שהיתה מהתענית הראשונה שהתענו, ללא כל שינוי "מפני הצרות שאירעו בהם", וממילא שפיר שייך בהן הטעם שלא מקדימים פורענות. אולם בתענית אסתר שסיבת הצום בימי המן איננה הסיבה שבגללה צמים היום, מכיון שהתענית הראשונה שהתענו בזמנו היתה בגלל צרת הגזירה, אך מאז ועד היום התענית איננה בגלל צרות המן אלא היא לזכור את התענית שהתענו. נמצא שגם אם נאמר שעצם תענית אסתר בימי המן היתה ענין של פורענות באותו הזמן, אין זה משנה כלל לזמננו, שהרי סיבת התענית אז איננה הסיבה היום, ואם כך כיום

בודאי שאין התענית בגדר "פורענות" ולא שייך הטעם "אקדומי פורענות לא מקדמי".

ג.

ענין נוסף המתבאר היטב לאור חילוק מהותי זה בין תענית אסתר ליתר התעניות, הוא מחלוקת רבותינו האחרונים האם בימי בית שני צמו ביום י"ג באדר תענית אסתר.

הגאון רבי שלמה הכהן מווילנא (שו"ת בנין שלמה סי' נו) דן האם אומרים מזמור לתודה בתענית אסתר. ויסוד נדון זה תלוי אם בזמן בית שני צמו בתענית אסתר, משום שאם התענו בזמן בית שני אסור היה להקריב קרבן תודה כי על ידי כך נחשב "ממעט מזמן האכילה ושמא בגלל זה יבואו לשורפו" שהרי בתענית אי אפשר לאוכלו [כמו שלא אומרים מזמור לתודה בערב יום כיפור ובערב פסח שלא הקריבו בהם קרבן תודה שמא לא יוכלו לאכלו ויבואו לשורפו], וממילא גם בתענית אסתר אין לומר מזמור לתודה.

והביא הבנין שלמה ראייה שצמו בימי בית שני מדברי הרא"ש (מגילה פרק א סימן א) בשם רבינו תם שפירש דברי הגמרא "י"ג זמן קהילה לכל היא", דהיינו שהכל מתאספין לתענית אסתר ובאים בני הכפרים לעיירות לומר סליחות ותחנונים, לפי שבו נקהלו לעמוד על נפשם והיו צריכים רחמים, עכ"ד הרא"ש. ובקרבן נתנאל שם (אות ג) הביא כן בשם השאילתות. ומפורש בדבריהם שבזמן בית

שני התענו בתענית אסתר. ומסיים הבנין שלמה שם: "ולפיכך יש לתמוה על מנהגינו שאנו נוהגין לומר מזמור לתודה ביום תענית אסתר ואין פוצה פה ומצפצף על זה, אך כיון שלא מצאתי לשום אחד מהאחרונים שדבר בזה ומנהג כל ישראל לומר מזמור לתודה, חובה עלינו ליישב מנהג של ישראל דאף דוודאי דבבית שני לא היו מקריבין תודה וכל קדשים הנאכלין ביום תענית אסתר".

ברם הגם דפשיטא לבעל בנין שלמה על פי דברי הראשונים הנ"ל שבזמן בית שני צמו בתענית אסתר, הגאון הרונאצי'ובר בספרו צפנת פענח על הרמב"ם (הלכות תענית פרק ה הלכה ה) חולק עליו וכתב שבזמן בית שני אסור היה לצום ביום י"ג באדר מטעם אחר: "מחמת יום טוריינוס או יום ניקנור כמפורש בדברי הגמרא" [תענית יח, ב: "יום ניקנור, שהיה דוכס יווני בשם ניקנור ש"בכל יום ויום היה מניף ידו על יהודה וירושלים ואומר אימתי תפול בידי וארמסנה, וכשגברה מלכות בית חשמונאי ונצחום קצצו בהונות ידיו ורגליו ותלאום בשערי ירושלים, ואמרו פה שהיה מדבר בגאווה וידים שהיו מניפות על ירושלים תעשה בהם נקמה". ויום טוריינוס, שבא להרוג את לולינוס ופפוס אחיו [שהיו צדיקים גמורים] אמרו לו "לא מסרנו הקב"ה בידך אלא שעתיד ליפרע דמינו מידך", ולאחר שהרגם "לא זזו משם עד שבאו דיופלי [שי שרים] מרומי ופצעו את מוחו בגיזרין"].

ומעתה לפי המבואר לעיל שגדר תענית אסתר הוא **לזכור** את אותה תענית שהתענו בימי המן, כמו שנתבאר שבתענית אסתר הצום היום הוא לא בגלל שסיבת הצום אז תקפה כיום, אלא צמים בגלל שצמו אז, מבוארים היטב דברי הבנין שלמה. כי בשלמא אם סיבת התענית היא הצרות והפורענות, בבית שני כשיש בית המקדש ומקריבים קרבן תודה וחזרו ימי השלווה והשמחה אין מקום להתענות כלל, ברם אם גדר התענית הוא **לזכור** את התענית שהתענו אז, גם בזמן בית שני לא בטלה התענית וטעם זה עדיין היה שייך. ואילו הרוגאצ'ובר יתכן ודעתו לחלוק על הגדרה זו ביסוד תענית אסתר, ויסבור שגם היום התענית היא בגלל הצרות שהיו בימי המן, ולכן בימי בית שני שחזרו ימי השלווה והשמחה אין מקום להתענות, בנוסף לכך יום זה הוא יום טוריינוס או יום ניקנור והם ימי שמחה, ואסור לצום כלל.

והנה גם לגבי ד' תעניות מצאנו דעות חלוקות אם צמו בימים אלו בזמן שבית המקדש השני היה קיים. הרמב"ם בפירושו המשניות (ראש השנה פרק א) כתב שבזמן בית שני צמו ביום תשעה באב: "ובבית שני לא היו מתענין לא עשרה בטבת ולא י"ז בתמוז אלא מי שרוצה מתענה ומי שלא רוצה לא היה מתענה וכו' ואע"פ שהיה הרשות בידם שלא להתענות בתשעה באב כמו שהזכרנו היו מתענים בו מפני תכיפת מיני האבל שארעו בו". [וב"שפת אמת" (ראש השנה יח, א) ביאר שטעם הרמב"ם הוא משום שבזמן בית שני

היו כפופים תחת שלטון האומות ולכן בתקופה זו גם כשהיה המקדש קיים "אם רצו מתענין"]. ולעומת זאת, הגר"א בהגותיו לשו"ע (או"ח סי' תרפו ס"ק ג) כתב לחלק בין ד' התעניות שבטל חיובם בזמן בית שני, לבין תענית אסתר שלא בטל חיובה לפי שקבעה ליום תפילה וזעקה וזה נשאר גם בזמן בית שני.

וגם כאן נראה לומר שביאור דעת הגר"א הוא כיסוד הדברים שנתבארו לעיל בהגדרת החילוק שבין ד' תעניות לתענית אסתר: מהות תענית אסתר היא שסיבת הצום בימי המן איננה הסיבה שבגללה צמים היום, מכיון שהתענית הראשונה שהתענו בזמנו היתה בגלל צרת הגזירה, ואילו היום התענית איננה בגלל צרות המן אלא היא זכר לתענית שהתענו. ולכן מחלק הגר"א בין תענית אסתר שהיא **לזכור** התענית שהתענו בימי המן ואז נקבעה כ"יום תפילה וזעקה", וטעם זה קיים גם בזמן בית המקדש השני, ואי לכך היה צורך להתענות בתקופת בית שני. אולם בד' תעניות שסיבת התענית היא אותה סיבה שקבעו חז"ל לאחר חורבן הבית הראשון "**מפני הצרות שאירעו בהם**", יש לומר שבבית שני שישבו בהשקט ובשלווה בטל טעם התענית, ומשום כך לא התענו.

ד.

לאור האמור לעיל בהגדרת ההבדל בין תענית אסתר ליתר התעניות מבוארים דינים נוספים בהלכות תעניות:

כתב הריטב"א בסוף מסכת תענית (ל, ב ד"ה חתן) וז"ל: "חתן שחל אחד מד' הצומות בתוך ימי שמחת לבו, מסתבר לי שהוא חייב להתענות, דאע"ג דימי רגל ושמחה שלו הוא ואין אבילות חדשה חלה בהם כדאיתא בדוכתא, ואין שמחה אלא אכילה כדאמרינן גבי רגלים וגבי פורים, מכל מקום כיון דרגל שלו רגל יחיד מדרבנן ותעניות אלו הם דרבים, אתי אבילות דרבים ודחי רגל דרבנן. ועוד, דמקרא מלא דיבר הכתוב (תהלים קלז, ו) אם לא אעלה את ירושלים על ראש שמחתי, המקום יזכנו לראות בבנינה ובנחמתה". ומפורש כן להלכה בדבריו של המגן אברהם (או"ח סימן תקנ ס"ק ו) שכתב על פסק הרמ"א שאם חל אחד מד' צומות בערב שבת והיתה חופה מבעוד יום: "אסור החתן לשתות מכוס של ברכה מבעוד יום", וכן הביא הביאור הלכה (או"ח ריש סימן תקמט ד"ה חייבים) את דברי הריטב"א להלכה.

והנה לכאורה מדוקדק בלשון הריטב"א שנקט "ד' תעניות", שדווקא בד' תעניות (תשעה באב, י"ז בתמוז, עשרה בטבת, וצום גדליה) חתן מחוייב להתענות, אולם בתענית אסתר לכאורה אין הוא מחוייב. ומצאתי שרבנו החיד"א בברכי יוסף (או"ח סימן תרפו) כתב: "חתן ביום חופתו נראה מדברי הרב בית דוד סי' תע"ו שלא יתענה לא צום אסתר ולא עשרה בטבת, ולעיל סי' תקמ"ט אות ב' כתבתי בשם הריטב"א שיתענה ד' צומות". ומשמע מדברי הברכי יוסף שלגבי ד' תעניות איננו מסכים עם מש"כ הרב בית דוד בגלל דברי

הריטב"א, אלא חייב לצום בד' תעניות, אולם לגבי תענית אסתר שעל זה לא דיבר הריטב"א, מסכים החיד"א עם דעת הרב בית דוד, שאין החתן מחוייב להתענות.

אכן, לאור המבואר לעיל, מובן היטב מדוע יש חילוק בין תענית אסתר לד' תעניות לגבי דינו של חתן שחלה תענית בימי שמחתו: גדר ד' התעניות הוא, שהתענית היום נשארה כפי שהיה תמיד מהטעם שבימים אלו אירעו צרות. וממילא בגדר תענית זה נאמרו דברי הריטב"א "שאין רגל דיחיד דוחה אבלות דרבים", משום שגם על החתן חלה אבלות זו על הצרות שאירעו בימים אלו. ברם בתענית אסתר שגדרה, כמו שנתבאר, הוא "לזכור" את התענית שהתענו בימים ההם, ואין בה דין "אבלות" שהרי אינה בגלל צרה כלשהי, שפיר יתכן לומר שחתן לא יתענה בו. ואולם הבית דוד סובר כמו שנתבאר לעיל בדברי הצפנת פענח, שאין נפקא מינה, וגם בתענית אסתר חיוב התענית הוא בגלל הצרות.

[ועדיין צ"ע מדברי המשנה ברורה (או"ח סימן תרפו ס"ק ז) ובשער הציון שם (ס"ק טז) בענין בעל ברית אם מותר לאכול בתענית אסתר מוקדם ליום ה', שהביא את דברי הריטב"א, ולכאורה משמע מדבריו שדברי הריטב"א נאמרו גם לענין תענית אסתר].

עוד מבואר לפי יסוד הדברים, פסק השו"ע (סימן תקנ סע' ד) "בשבת קודם לצום מכריז שליח צבור הצום, חוץ

מט' באב וצום כפור וצום פורים וסימן: אכ"ף עליו פיהו". והטעם שאינו מכריז על ט' באב ויום כיפור מפני שהם חשובים וידועים, אולם צום פורים, דהיינו תענית אסתר, לא מובן מדוע אין מכריזים עליו קודם לצום. ולפי המבואר, יתכן והטעם לכך משום שמהות גדר תענית אסתר שונה בתכלית מגדר שאר התעניות, ולכן שונים דיניה מדיני שאר הצומות ואין מכריזים עליה.

ה.

מפורש בהלכות תעניות: "כל תענית ציבור יש בו נשיאת כפים במנחה חוץ מביום הכיפורים" (שו"ע או"ח סי' תקסו סע' ח). ובשו"ת גינת ורדים (חלק או"ח כלל א סימן לג) כתב בתוך דבריו: "כתב מוהר"ש הלוי בתשובה דשייכי לאו"ח סימן י"א, על מעשה שאירע לנו בתענית אסתר שלא היו רוצים לומר ברכת כהנים, באומרים שאין לומר ברכת כהנים במנחה אלא בד' צומות הכתובים בפסוק אבל לא בשאר צומות. והאריך הרב להוכיח דבתענית אסתר מברכים ברכת כהנים כיון דהוי תענית ציבור אע"פ שלא הוזכר בדברי הטור כי אם י"ז בתמוז", עכ"ל. ומבואר בזה מחלוקת אם בתענית אסתר במנחה יש נשיאת כפים כבכל ד' תעניות או לא.

עוד מפורש בשו"ע (או"ח סימן תקסו סע' ג) שהש"ץ אומר "עננו" ברכה בפני עצמה רק אם יש עשרה שמתענים. ובשערי תשובה (שם ס"ק ד) הביא בשם

המחזיק ברכה בשם מהר"ם בן חביב בתשובה כת"י שאין זה אלא בתענית ציבור שהקהל קיבלו על עצמם על צרה שלא תבוא, אבל ד' הצומות שהם מדברי קבלה אפילו אין שם עשרה מתענים רק ששה ושבעה והשאר אינם מתענים, יכולים לקבוע ברכת עננו ולקרות ויחל. וכן פסק המשנה ברורה שם (ס"ק י"ד), וכן הביא בספר טעמי המנהגים (עמוד שעב בהגה"ה) בשם ספר עבודת הקודש.

ולפי הגדרת מהות תענית אסתר וההבדל בינה לבין יתר התעניות, מבוארים הדברים היטב. תענית אסתר היא רק לזכור שבזמן מרדכי ואסתר התענו, ואמנם לא מתענים היום בגלל סיבת הצרות שעשה המן, אלא בגלל שאז התענו. ובזה תענית אסתר שונה מד' תעניות, שכל ד' תעניות היום הן מאותו טעם שבימים אלו אירעו צרות. ואם כן אפשר לומר שאין בתענית אסתר את הדינים שיש בד' תעניות אחרות, ולא ישאו הכהנים כפים במנחה כבד' תעניות, וכן מובנת ההלכה שלא יאמר הש"ץ "עננו" כברכה בפני עצמה אם אין עשרה מתענים.

ויש להוסיף לפי המבואר, דהנה כתב הרמב"ם (הלכות תענית פרק א הלכה יד) וז"ל: "כל השרוי בתענית, בין שהיה מתענה על צרתו או על חלומו, בין שהיה מתענה עם הציבור על צרתם, הרי זה לא ינהוג עידונין בעצמו ולא יקל ראשו ולא יהיה שמח וטוב לב, אלא דואג ואונן כענין שנאמר (איכה ג, לט) מה יתאונן אדם חי

גבר על חטאיו", עכ"ל. ויתכן שבהלכה זו גם כן יהיה הבדל בין תענית אסתר לשאר התעניות, כיון שתענית אסתר איננה בגלל צרת רבים או צרת יחיד, אלא לזכור את התענית שהתענו בימי מרדכי ואסתר, ואולי בתענית אסתר לא נאמרו הדינים הכתובים בדברי הרמב"ם ואין חיוב לא לנהוג עידונין בעצמו ויוכל להיות שמח בתענית אסתר, וצ"ע לדינא.

ו.

ידועים דברי חז"ל (מדרש שוחר טוב, משלי פרשה ט) שלעתיד לבוא "כל המועדים בטלים וימי הפורים לא יהיו בטלים שנאמר (אסתר ט, כח) וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם". ונשאלת השאלה, האם תענית אסתר גם תישאר במקומה לעתיד לבוא, ויסוד הספק הוא, האם תענית אסתר ופורים הם כיחידה אחת וקשורים זה בזה, וכשם שפורים לא יתבטל כך גם תענית אסתר תנהג לעתיד לבוא, או שתענית אסתר עומדת בפני עצמה, וגם אם פורים לא יתבטל מכל מקום תענית אסתר כן תתבטל לעתיד לבוא.

וראיתי באוצר הגאונים על מסכת מגילה (אות לה) שהביא תשובת הגאונים רבי שרירא גאון ורבי האי גאון, שבשנה מעוברת יש לצום תענית אסתר גם באדר הראשון, אפילו שעושים פורים רק באדר השני. ואם כך נראה מזה שתענית אסתר איננה קשורה וצמודה לימי הפורים, שכן אפילו שפורים חוגגים רק באדר שני,

מכל מקום תענית אסתר צמים גם באדר הראשון. ואם כן יכול להיות שלעתיד לבוא הגם שפורים לא יתבטל מכל מקום תענית אסתר כן תתבטל.

ראיה נוספת: כתב השו"ע (או"ח סימן תקנ סע' ד): "בשבת קודם לצום מכריז ש"ץ על הצום, חוץ מט' באב וצום כיפור וצום פורים". וביאר שם הגר"א: "כיון שברצו תליא ואינן קבועין". וכוונתו לומר, ד' תעניות אינם קבועין משום שהגמרא אומרת שרק אם רצו מתענים ועל כן יש להכריז על הצום בבית הכנסת, אולם בט' באב בגלל שנהגו להחמיר ולצום בתשעה באב, לכן אין להכריז בתשעה באב וביום כיפור. וממשיך הגר"א ומבאר: "אבל תענית אסתר קבוע הוא כמ"ש הרמב"ם דברי צומות וזעקתם וכן כתב הראב"ד". ולכאורה משמע מדברי הגר"א שתענית אסתר היא צום "קבוע", ונחשבת כיחידה אחת הקשורה לפורים, ואם כן גם לעתיד לבוא לא תתבטל כפורים.

ובאמת ביסוד חקירה זו, האם תתבטל תענית אסתר לעתיד לבוא, נוכל לבאר דיוק נפלא שיש בין דברי הרמב"ם והטור בסוף הלכות תעניות.

הרמב"ם (הלכות תעניות פרק ה הלכה יט) כתב: "כל הצומות האלו עתידין ליבטל לימות המשיח, ולא עוד אלא שהם עתידיים להיות יום טוב וימי ששון ושמחה, שנאמר (זכריה ח, ט) כה אמר ה' צבא-ות צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי יהיה לבית

יהודה לששון ולשמחה ולמועדים טובים והאמת והשלום אהבו". ובמגיד משנה שם כתב: "כל הצומות עתידין ליבטל וכו' שנאמר (זכריה ח, יט) יהיה לבית יהודה לששון וכו' והאמת והשלום אהבו". ובהשקפה ראשונה כל המתבונן בדברי המגיד משנה עומד ומתפלא, מה הוסיף המגיד משנה על לשון הרמב"ם, לכאורה הוא מעתיק חלק מלשון הרמב"ם ולא מוסיף עליו כלום. מה פשר דבריו.

ונראה ביאור דבריו על פי מש"כ הטור (או"ח סימן תקפ) בסוף דבריו: "ולעתיד לבוא הקב"ה עתיד להפכם לששון ולשמחה דכתיב (ירמיה לא, יג) והפכתי אבלם לששון ונחמתים ושמחתים מיגונם, וכן יהי רצון במהרה בימינו אמן". וכאשר נדייק היטב, הרמב"ם מביא לגבי לעתיד

לבוא פסוק בו נזכרים רק ד' הצומות, תשעה באב, י"ז בתמוז, עשרה בטבת וג' בתשרי, ולא נזכר בו תענית אסתר. אולם הפסוק שמביא הטור מתייחס לכל הצומות כולם, ובכללו צום תענית אסתר.

ומעתה אפשר לומר שרצה המגיד משנה להדגיש את דברי הרמב"ם שהביא את הפסוק שמתייחס רק לד' צומות ובא למעט תענית אסתר, שלא תתבטל לעתיד לבוא משום שהיא יחידה אחת עם ימי הפורים וכשם שימי הפורים לא יתבטלו כך גם תענית אסתר, ולהוציא מדברי הטור שכל ימי התעניות יתבטלו ובכללם תענית אסתר. והיינו שיסוד חקירה זו, האם תתבטל תענית אסתר לעתיד לבוא, היא שורש מחלוקת הרמב"ם והטור בפסוקים שהביאו.

סימן לב

חיוב נשים וקטנים במגילה ונר חנוכה

בגמרא (ערכין ב, ב) מובאים דברי התוספתא "הכל חייבין במקרא מגילה", והמשנה "הכל כשרין לקרות את המגילה", ומקשה הגמרא "הכל" לאתווי מאי, ומתרצת (ג, א) "לאתווי נשים". ובתוס' (שם ד"ה לאתווי נשים) כתבו: "לאתווי נשים, שחייבות במקרא מגילה וכשרים לקרות ולהוציא זכרים ידי חובתן. אבל בה"ג לא פסק הכי, ומביאין ראיה מן התוספתא וזה לשונם הכל חייבין במקרא

מגילה כו' טומטום ואנדרוגינוס חייבין ואין מוציאין הרבים ידי חובתן, אנדרוגינוס מוציא מינו ואין מוציא את שאינו מינו, טומטום אינו מוציא לא את מינו ולא את שאינו מינו, מי שחציו עבד וחציו בן חורין אינו מוציא לא את מינו ולא את שאינו מינו, נשים ועבדים וקטנים פטורין מקריאת מגילה עד כאן לשון התוספתא. ובעל הלכות גדולות הוסיף אלא שחייבין בשמיעה לפי שהכל היו בספק דלהשמיד

יכול להוציא אחרים, ואילו בקריאת מגילה לא הביא דעה זו.

ותמיהה זו היא גם בדברי הטור, רק לאידך גיסא, שכן בהלכות מגילה (או"ח סימן תרפט) כתב: "חרש שוטה וקטן אפילו הגיע לחינוך אינם מוציאים אחרים ידי חובתם, ור"י מכשיר בקטן כיון שהגיע לחינוך", ואילו בהלכות חנוכה כתב שקטן אינו יכול להוציא אחרים, ולא הביא את הדעה המכשירה בקטן שהגיע לחינוך, ותמוה מה ההבדל בין דיני חנוכה למקרא מגילה.

אמנם את דעת הטור אפשר ליישב, שהדלקת נר חנוכה על ידי אחר היא דין שליחות שאחר מדליק עבור המחוייב, ולכן סובר הטור שבדיני שליחות הרי ההלכה שאין שליחות לקטן, ולכן אין צד לומר שקטן יכול להוציא אחרים בהדלקת נר חנוכה. אולם הדין שהקורא מוציא את השומע ידי חובתו על ידי קריאת המגילה הוא מדין שומע כעונה, ולא מצד דיני שליחות, כי דיני שליחות לא שייכים כלל בסוגיה של אדם הקורא מגילה עבור השני, ומדין שומע כעונה יתכן שגם קטן יכול להוציא ידי חובה מי ששומע ממנו. אולם הסתירה שבדברי השו"ע צריכה יישוב.

ובביאור הסתירה בשו"ע כתב בספר זכרון שמואל (סימן יט אות ז) "דיש מקום לומר דשאני נר חנוכה ממגילה דהנה בנר חנוכה יש לומר דאין החיוב דוקא על הבעל בית שיעשה מעשה הדלקה

ולהרוג ולאבד". וקשה על דברי הבה"ג: ראשית, מדוע הכריע בה"ג כדברי התוספתא שנשים פטורות מקריאת מגילה, והלא בגמרא מפורש "הכל לאתויי נשים", והיינו שגם נשים חייבות בקריאת מגילה, ובפרט שכך גם משמעות דברי המשנה במגילה "הכל כשרין לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן, ר' יהודה אומר אפילו קטן", ומשמע שאשה לכו"ע כשרה לקרות, ואם כן מדוע פסק הבה"ג כדברי התוספתא ולא כמו המשנה. וגם יש להבין מדוע סובר הבה"ג להכריע שיש חילוק בין חיוב נשים וחיוב אנשים בקריאת מגילה, וחיוב נשים הוא רק בשמיעה ואילו אנשים חייבים הן בשמיעה והן בקריאה. כמו כן יש לבאר את דברי בה"ג שנשים חייבות בשמיעת המגילה "לפי שהכל היו בספק להשמיד ולהרוג ולאבד", ומדוע אמנם שונה חיוב נשים בשמיעה מחיובם בקריאה.

ב.

בשו"ע (או"ח סימן תרפט סע' ב) פסק: "אחד הקורא ואחד השומע מן הקורא יצא ידי חובתו, והוא שישמע מפי שהוא חייב בקריאתה. לפיכך אם היה הקורא חרש או קטן או שוטה, השומע ממנו לא יצא". אולם בהלכות חנוכה (סימן תרע"ה סע' ג) פסק: "אם הדליקה חרש שוטה וקטן, לא עשה כלום, ואע"פ שהניחה גדול, ויש מי שאומר בקטן שהגיע לחינוך מותר". וצריך עיון, מדוע שונה הדין בחנוכה מפורים, ובהדלקת נר חנוכה כן מביא השו"ע את הדעה של ר' יהודה שקטן

בעצמו, אלא שהוא חיוב על הבית שיודלק בו על ידי אחד מבני הבית נר חנוכה, וכלשון הרמב"ם ומצותה שיהיה כל בית ובית מדליק נר אחד". ולכן רק בנר חנוכה שייך לומר שגם קטן יכול להוציא ידי חובה, כיון שאין בזה דין להוציא אחרים ידי חובה אלא דין שיהיה בבית נר חנוכה דלוק, ובזה מועיל גם כשהקטן הדליק.

ונראה באופן אחר לבאר דברי השו"ע על פי מש"כ התוס' במגילה (יט, ב ד"ה ורבי יהודה) בביאור דברי המשנה "הכל כשרין לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן, ר' יהודה אומר אפילו קטן", באיזה קטן מדובר, שכן אם הכוונה לקטן שלא הגיע לחינוך קשה "מאי טעמא דרבי יהודה דמכשיר, והא אמרינן בסוף פ' בתרא דראש השנה (כט, א) כל שאינו מחויב בדבר אין מוציא אחרים ידי חובתו", ואם נאמר שהכוונה לקטן שהגיע לגיל חינוך מדוע רבנן פוסלים "והלא כל האחרים נמי אין חייבין אלא מדרבנן, ואם כן קשיא אמאי לא אמרינן דאתי דרבנן ומפיק דרבנן, דהכי נמי אמרינן פ' מי שמתו (ברכות כ, ב) דבן מברך לאביו אע"פ שהוא קטן ויוצא בברכתו, ומוקי לה התם כגון שאכל האב כזית או כביצה דהוי שיעורא דרבנן, ואתי קטן שחיובו דרבנן ומפיק האב שלא אכל אלא שיעורא דרבנן, ואמאי לא אמרינן כן במגילה".

וביאר התוספות: "ויש לומר דלעולם מיירי בקטן שהגיע לחינוך, ואפ"ה פסלו רבנן משום דמגילה ליכא חיובא אפילו בגדולים אלא מדרבנן, וקטן

אין מחויב אלא מדרבנן אפילו בשאר מצוות, ובגדול ליכא אלא חד דרבנן במגילה שהרי בשאר מצוות הוא חייב דאורייתא, ולא אתי תרי דרבנן ומפיק חד דרבנן. אבל ההיא דבהמ"ז מיירי שהקטן אכל כדי שביעה דהוי חיובא דאורייתא וליכא אלא חד דרבנן ומפיק האב שלא אכל אלא שיעורא דרבנן".

ומבואר בדבריהם שקריאת מגילה על ידי קטן היא "תרי דרבנן", כלומר, שני חיובים מדרבנן, שכן כל חיוב מגילה הוא מדרבנן, ומלבד זאת גם עצם חיוב קטן בכל המצוות הוא מדרבנן. ומאחר וההלכה היא שאין המחוייב "תרי דרבנן" מוציא ידי חובה מי שחיובו הוא "חד דרבנן", לכן לפי רבנן אין קטן הקורא מגילה מוציא גדולים השומעים קריאתו.

והנה הדין ש"לא אתי תרי דרבנן ומפיק חד דרבנן, לכאורה שייך דוקא בגברא, והיינו אדם שחיובו "תרי דרבנן" אינו יכול להוציא ידי חובה מי שחיובו "חד דרבנן". אבל כאשר הדין הוא ביחס לפעולה, והיינו שצריך שהפעולה תעשה, גם אם עשה את המעשה, קטן המחוייב ב"תרי דרבנן", כיון שסוף סוף הפעולה נעשתה, יוצא ידי חובה גם המחוייב ב"חד דרבנן", כי החיוב הוא פעולה והפעולה נעשתה.

ומעתה מבוארים היטב דברי השו"ע. בקריאת מגילה יוצאים ידי החיוב מדין שומע כעונה, וזהו דין על הגברא, ואם כן מובן מדוע לא הביא השו"ע את

דעת ר' יהודה, שכן "לא אתי תרי דרבנן ומפיק חד דרבנן", וכמו שנתבאר שדין זה שייך דוקא בגברא שאז מי שחיובו הוא "תרי דרבנן" אינו יכול להוציא ידי חובה מי שחיובו "חד דרבנן". אולם בהלכות חנוכה, דין הדלקת נר חנוכה אינו דין על הגברא, אלא חיוב לעשות את פעולת מעשה ההדלקה שבבית יהיו דלוקים נרות חנוכה, ובזה, כיון שסוף סוף הפעולה נעשתה, אין זה משנה אם מי שעשה את הפעולה מחוייב בחד דרבנן או בתרי דרבנן. ולכן בהלכות חנוכה הביא השו"ע את דעת ר' יהודה, שגם הדלקת קטן יכולה להוציא אחרים.

ובביאור דעת הטור נראה, דהנה יש לחקור האם הדין של קטן שאינו בר שליחות, הכונה לומר שלגמרי אינו בדין שליחות, או שנאמר שהיות ולומדים (קידושין מ, ב) שקטן לא מועיל בשליחות מתרומה [שנאמר (במדבר יח) אתם גם אתם, מה אתם לדעתכם אף שלוחכם לדעתכם, יצא קטן שאינו לדעתכם] אם הקטן גם כן יכול לעשות את אותה פעולה כשם שהגדול עושה, כן תועיל השליחות. והנפקא מינה במופלא הסמוך לאיש הנשלח על ידי משלח לתרום תרומה, כי הדין הוא שמופלא יכול לתרום בעצמו תרומה, והשאלה האם הוא גם יכול להעשות שליח עבור גדול או לאו. אם נאמר שלגמרי אינו בדין שליחות אם כן לא יוכל להיות שליח, וכן דעת המנחת חינוך (מצוה תק"ז אות ד') "קטן מופלא הסמוך לאיש מפריש דוקא בהפריש משלו אבל אינו בר שליחות אם הפריש לאחרים, דחרש שוטה וקטן

אינו בני שליחות בכל התורה כידוע". אבל המהרש"א בגיטין (סה, א תוד"ה ופדאו) כתב בתוך דבריו: "למאן דאמר קטן שהגיע לנדרים תרומתו תרומה ס"ל נמי דיש שליחות לזה הקטן", ונמצא לדעתו שכן יוכל להעשות שליח. ומעתה יש לומר שסובר הטור כדעת המנחת חינוך, ואם כן כשם שמופלא הסמוך לאיש אינו יכול להעשות שליח עבור גדול בתרומה כך גם בחנוכה קטן לא יוכל להעשות שליח.

אמנם הטורי אבן חולק (מגילה, שם ד"ה ר"י מתיר בקטן) ומבאר את מחלוקת ר' יהודה ורבנן דלא כהתוס', והטעם שקטן שהגיע לחינוך אינו מוציא גדול הוא בגלל שמגילה נאמרה ברוח הקדש כדברי הגמרא (מגילה ז' ע"א) "אסתר ברוח הקודש נאמרה", ולכן "הוי כשל תורה, וכיון שכן קטן אפילו הגיע לחינוך, פטור מעיקר חיוב של דברים שנאמרו ברוח הקדש כמו שפטור מהתורה מכל המצוות, ואע"ג דרבנן תיקנו חינוך לקטן, אינו מוציא לגדול המחוייב במגילה מעיקר דרוח הקדש, כמו שאין מוציא בכל מצוות של תורה". ויש לבאר את דברי הטורי אבן, שיוצא מדבריו שמחלוקת ר' יהודה ורבנן היא האם חיוב מקרא מגילה הוא "כשל תורה", לדעת רבנן החיוב הוא ממש כחיוב תורה ולכן קטן אינו יכול להוציא גדול, ולדעת ר' יהודה קטן מוציא גדול בקריאת מגילה כי הוא חולק על כך שחיוב מקרא מגילה הוא "כשל תורה", אלא זהו ככל חיוב דרבנן, שיכול מחוייב דרבנן להוציא אחר המחוייב מדרבנן.

ג.

והנראה בביאור הדברים, כאמור בגמרא (מגילה ד, א; ערכין ג, א) יסוד חיוב נשים במקרא מגילה הוא בגלל ש"אף הן היו באותו הנס". ובהגדרת יסוד חיוב זה חקר הגרי"ז (ערכין שם), האם פירוש, שנשים היו צריכות להיות פטורות מחיוב זה בגלל שפטורות ממצוות עשה שהזמן גרמא [ואע"פ שמקרא מגילה היא מצוה מדרבנן, מ"מ כל דתיקון רבנן כעין דאורייתא תיקון], ובגלל הדין ש"אף הן היו באותו הנס" אין להם את הפטור מדין של מצות עשה שהזמן גרמא, וממילא נכללו בחיוב קריאת המגילה הנאמר לאנשים. או שהפירוש, שעדיין נשאר במקומו פטור הנשים מדין מ"ע שהזמן גרמא, אלא שהתחדש חיוב מיוחד לנשים לקרוא המגילה בגלל הדין "אף הן היו באותו הנס".

והנפקא מינא בחקירה זו היא האם עבד כנעני חייב במקרא מגילה. לפי הצד השני, שפטור נשים מדין מ"ע שהזמן גרמא נשאר במקומו, ורק התחדש להן חיוב מיוחד כי אף הן היו באותו הנס, עבד שהוקש לאשה יהיה פטור ממקרא מגילה, שהרי לגביו לא נאמר "אף הן היו באותו הנס" ונשאר בפטורו משום מ"ע שהזמן גרמא. אולם לפי הצד הראשון, שהטעם ש"אף הן היו באותו הנס" מבטל את פטורן משום מ"ע שהזמן גרמא, גם בעבד שהוקש לאשה אין לו פטור של מ"ע שהזמן גרמא, ולכן יהיה חייב במגילה.

ואמנם נחלקו בזה הראשונים. הרמב"ם (הלכות מגילה פרק א הלכה א) כתב: "הכל חייבים בקריאתה, אנשים נשים וגרים ועבדים משוחררים". ומלשונו "עבדים משוחררים" שאינו מובן, שכן הרי הם יהודים לכל דבר, או לכל הפחות גרים, ומה כוונתו, מוכח שבא למעט עבדים שיהיו פטורים מקריאת מגילה. אולם הטור (סימן תרפט) כתב: "הכל חייבין בקריאת מגילה, כהנים לויים ישראלים ועבדים". ומפורש בדבריו שגם עבדים חייבים בקריאת מגילה.

אלא שאפשר להוסיף ולהתעמק בחקירה זו ולדון האם הטעם שנשים חייבות משום ש"אף הן היו באותו הנס", הוא דין חדש שבגללו יש חיוב על נשים לקרוא מגילה. או שנאמר שאין זה דין חדש, אלא בגלל טעם זה חזר דין האשה להיות שווה לדין איש, ומעתה יסוד חיוב הנשים הוא מאותו יסוד חיוב האנשים, והחיוב של שניהם שווה. ונפקא מינה, אם אשה יכולה להוציא איש בקריאת מגילה. אם נאמר שזהו חיוב חדש, הרי גדר חיוב אשה אינו כגדר חיוב האיש, ולא תוכל להוציאו ידי חובת קריאת מגילה. אולם אם נאמר שגדר חיובם שווה, ודאי שגם אשה תוכל להוציא איש, שהרי חיובם הוא מאותו מקור.

והנה שיטתו של הטורי אבן היא שיסוד חיוב קריאת מגילה באנשים הוא בגלל שמגילה נאמרה ברוח הקדש ולכן "הוי כשל תורה", ולפי שיטה זו נראה

ד.

והנה לכאורה יש לתמוה כיצד קטן אליבא דר' יהודה חייב בקריאת מגילה, והרי כל המצוה על קטן היא רק מדין חינוך וחיוב חינוך אינו על הקטן אלא על אביו. נמצא שלקטן אין כל חיובים ומדוע אם כן שיהיה לו חיוב לקרוא מגילה. **וצריך** לומר כמש"כ הריטב"א (מגילה יט, ב ד"ה מתניתין) וז"ל: "דר' יהודה סבר כיון שהגיע לחינוך שאר מצוות ראוי הוא לחייבו במגילה לפי שהיה באותו הנס, וכענין שחייבו בה את הנשים שהיו פטורות ממנה מן הדין לפי שהוא מצות עשה שהזמן גרמא וחייבו אותן לפי שהיו באותו הנס". חיוב קטנים הוא גם כן, כחיוב הנשים, בגלל הטעם ש"אף הן היו באותו הנס". ואכן מפורש כן בדברי הירושלמי (מגילה פרק ג הלכה ה) המובא בהגהות מיימוניות (תחילת הלכות מגילה) "בר קפרא אומר צריך לקרות בפני אנשים נשים וקטנים שאף הן היו באותו הנס". וכן גם מפורש בדברי הבה"ג המובא בתוס' בערכין [שהבאנו בתחילת דברינו] שקטנים חייבין בשמיעה "לפי שהכל היו בספק להשמיד ולהרוג ולאבד".

לפי זה תהיה נפקא מינה נוספת בחקירה האם החיוב "אף הן היו באותו הנס" הוא חיוב חדש ואין לו כל קשר עם החיוב הראשוני של קריאת המגילה שאנשים חייבים, או שחיוב של "אף הן היו באותו הנס" הוא הסיבה והגורם לכך שמי שעד כה לא היה מחוייב יהיה לו אותו חיוב

שביסוד חקירה זו נחלקו שני התירושים בתוס' מגילה (ד, א ד"ה שאף הן). וז"ל התוס': "גבי מצה יש מקשה למה לי היקשא דכל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה תיפוק ליה מטעם שהן היו באותו נס". ותירצו תוס': "ויש לומר דמשום האי טעמא לא מחייבא אלא מדרבנן אי לאו מהיקשא". ובתירוצם השני כתבו: "ורבינו יוסף איש ירושלים תירץ דסלקא דעתך למיפטר מגזירה שוה דט"ו ט"ו דחג הסוכות כדפי' פרק אלו עוברין (פסחים מג, ב ד"ה סלקא)".

ונראה, שלפי התירוץ הראשון שטעם חיוב הנשים בגלל ש"אף הן היו באותו הנס" הוא מדרבנן, הרי לשיטת הטורי אבן שחיוב אנשים במגילה הוא כעין דאורייתא, וחיוב נשים הוא בגלל ש"אף הן היו באותו הנס" שהוא דין חדש מדרבנן, ממילא נשים לא תוכלנה להוציא גברים, כי לגברים החיוב הוא מדאורייתא ואילו אצל נשים החיוב הוא רק מדרבנן. אולם לפי התירוץ השני ש"אף הן היו באותו הנס" הוא אמנם חיוב מדאורייתא, ובמצה הוצרכנו להיקש כי אחרת היינו למדים מסוכות, יש לומר שאמנם חיוב הנשים והאנשים שווה, ולכן הן גם יכולות להוציא גברים ידי חובתם. אכן, לשיטת תוס' שחיוב מגילה הוא אך ורק מדרבנן [דלא כהטורי אבן שהחיוב הוא ע"י רוח הקודש והוי כשל תורה], בין לפי התירוץ הראשון ובין לפי התירוץ השני נשים תוכלנה להוציא גברים, מכיון שתמיד חיובן רק מדרבנן.

כמו למי שמחוייב. לפי הצד שזהו חיוב חדש, אם כן, כשם שאשה המחוייבת מדין חדש של "אף הן היו באותו הנס" אינה יכולה להוציא איש ידי חובתו, כך גם קטן לא יוכל להוציא גדול ידי חובה. אולם אם נאמר שאין זה חיוב חדש אלא שהטעם ש"אף הם היו באותו הנס" גורם שגם חיוב הקטן יהיה ביסודו כמו חיוב הגדול, אזי גם קטן יוכל להוציא ידי חובה גדול בקריאת המגילה.

והנה בהגהות מיימוניות (שם) הביא בהמשך דבריו: "ואומר רבינו שמחה שאין שייך לומר כאן אתי דרבנן ומפיק דרבנן הואיל ואין חייבים בקריאה אלא רק בשמיעה, דבהא פליגי ר' יהודה ורבנן, דר' יהודה מכשיר קטן", עכ"ל. ומפורש בדברי רבינו שמחה שחיוב גדולים וקטנים, ביסודו הוא אותו החיוב [או מדאורייתא או מדרבנן], והיינו שיש להם חיוב בשמיעה מדין "אף הן היו באותו הנס". אלא שלגדולים, בנוסף על חיוב השמיעה בגלל ש"אף הם היו באותו הנס", יש גם חיוב חדש של קריאה, וחיוב זה הוא רק על גדולים ולא על קטנים ונשים.

ומעתה מובנים דברי הבה"ג, שהבאנו בתחילת דברינו, שמחלק בין נשים שפטורים מקריאת מגילה ואנשים שחייבים, ובנשים עצמם יש הבדל בין קריאת המגילה שאינן חייבות ובין שמיעת המגילה שחייבות בה, והיינו כמו שנתבאר בדברי רבנו שמחה, שלכולם יש חיוב

שמיעה מדין "אף הם היו באותו הנס", ורק שלאנשים יש גם חיוב נוסף של קריאת מגילה.

ומה שהקשינו לעיל, מדוע הכריע בה"ג כדברי התוספתא שנשים פטורות מקריאת מגילה, והלוא בגמרא מפורש "הכל לאתויי נשים", והיינו שגם נשים חייבות בקריאת מגילה, ובפרט שכך גם משמעות דברי המשנה במגילה "הכל כשרין לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן, ר' יהודה אומר אפילו קטן", ומשמע שאשה לכו"ע כשרה לקרות, ואם כן מדוע פסק הבה"ג כדברי התוספתא ולא כמו המשנה.

יש לומר, על פי מסקנת סוגיית הגמרא (מגילה יט, ב) שכל דברי המשנה "הכל כשרין לקרות את המגילה" הם אליבא דר' יהודה וחסורי מחסרא: "הכל כשרין לקרות את המגילה חוץ מחש"ו, במה דברים אמורים בקטן שלא הגיע לחינוך, אבל קטן שהגיע לחינוך ר' יהודה מכשיר". ואם כן משמע מכך שכל דברי המשנה הם אליבא דר' יהודה. ולכן מובן מדוע פסק הבה"ג להלכה כדברי התוספתא. משום שדברי התוספתא הם אליבא דרבנן, לעומת דברי המשנה שהם אליבא דר' יהודה, ופסק הבה"ג הלכה כרבנן.

ומעתה מובנים דברי הטורי אבן הסובר שחיוב קריאת המגילה הוא כעין חיוב של תורה, ולכן רבנן סוברים שקטן אינו יכול להוציא גדול, כי חיוב קטן הוא מדרבנן לעומת חיוב גדול שהוא כעין חיוב

של תורה. אולם ר' יהודה סובר שהחיוב הוא גם על שמיעה וגם על קריאה ולכן קטן יכול להוציא גדול ידי קריאת מגילה. [או שאפשר לומר כמו שנתבאר בדרכו של רבנו שמחה, שגם חיוב שמיעה של קטן הוא מהתורה מדין "אף הם היו באותו הנס", ורק בחיוב הקריאה יש הבדל בין חיוב קטן לחיוב גדול].

וגם מבוארים היטב פסקי השו"ע, במגילה מכיון שקטן מחוייב רק בשמיעה ולא בקריאה, לכן לא הביא השו"ע את השיטה שקטן יכול לקרות ולהוציא גדול. אך לעומת זאת, בחנוכה, על קטן וגדול יש אותו החיוב, הדלקת נר חנוכה, ולכן הביא גם את השיטה שקטן יכול להדליק ולהוציא גדול ידי חובה.

סימן לג

ברכת שהחיינו בקריאת המגילה בלילה וביום

רק בגדר שינון פעם נוספת. אולם בתוס' מבואר שעיקר הקריאה הוא ביום, כיון שאז הוא עיקר הפרסומא ניסא.

אך לגבי עצם חיוב הברכה על הקריאה ביום לא נחלקו רש"י ותוס', ולכו"ע יש לברך ברכת שהחיינו גם בלילה וגם ביום, וכמו שכתבו התוס' "דמברך זמן" בלילה וביום, ולא משמע שנחלק עליו רש"י בזה. וענין זה צריך ביאור, מדוע יש לברך פעמיים ברכת "שהחיינו", הרי מאחר שכבר בירך פעם אחת בלילה לכאורה כבר לא צריך לברך ביום. וקושיה זו קשה ביותר לפי רש"י הסובר שעיקר החיוב הוא בלילה, ואם כן ודאי שאם בירך שהחיינו כבר נפטר ידי חובתו.

והנה על עצם הדין המבואר בתוס' שיש לברך שהחיינו גם בלילה וגם ביום, חולק הרמב"ם, וכתב (הלכות מגילה וחנוכה

בגמרא (מגילה ד, א) נאמר: "ואמר ריב"ל, חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום". וברש"י: "ולשנותה ביום, זכר לנס שהיו זועקין בימי צרתן יום ולילה". ובתוס' (ד"ה חייב) כתבו: "אומר ר"י דאע"ג דמברך זמן בלילה, חוזר ומברך אותו ביום, דעיקר פרסומי ניסא הוי בקריאה דיממא, וקרא נמי משמע כן וכו' והעיקר הוי ביממא כיון שהזכירו הכתוב תחילה".

מבואר בזה מחלוקת רש"י ותוס', האם עיקר קריאת המגילה הוא קריאת היום או קריאת הלילה. לפי רש"י נראה שעיקר הקריאה הוא בלילה, והקריאה ביום היא רק בגדר חזרה על הקריאה בלילה, וכפשטות לשון הגמרא "חייב אדם לקרות את המגילה בלילה", דהיינו שעיקר החיוב הוא בלילה, "ולשנותה ביום", שביום הוא

פרק א הלכה ג) וז"ל: "ומברך קודם קריאתה בלילה שלוש ברכות וכו' שהחיינו וקיימנו וכו', וביום אינו חוזר ומברך שהחיינו". וכתב המגיד משנה: "וכתב רבנו, שכיון שברך בלילה שהחיינו אינו חוזר ומברך ביום, והרי זה כסוכה שכיון שברך זמן בלילה אינו מברך ביום. אבל יש מן המפרשים שכתבו שעיקר הקריאה היא ביום, ואע"פ שבירך זמן בלילה, חוזר ומברכו ביום, וכן נהגו בארצותינו".

ובהגהות מיימוניות (שם אות ו) כתב בשם ר"ת שסובר כדעת הר"י בתוס', שיש לברך שהחיינו גם בלילה וגם ביום, והביא שהעם נהגו כהרמב"ם שמברכים רק בלילה ולא ביום, וכן הנהיגו המהר"ם ובעל הרוקח. ומסיים: "שוב מצאתי בשם הר"מ, שהוא בעצמו היה מברך גם ביום זמן בלחש, בשעת עניית אמן של הקהל, כדי לקיים דברי ר"ת".

להלכה נחלקו מרן המחבר והרמ"א (או"ח סימן תרצב ס"א) במחלוקת הרמב"ם והתוספות. המחבר כתב: "הקורא את המגילה, מברך לפניה שלוש ברכות וכו' וביום אינו חוזר ומברך שהחיינו". וברמ"א השיג: "וי"א אף ביום מברך שהחיינו וכן נוהגין בכל מדינות אלו".

והנה בהגהות הגר"א כתב על דברי המחבר: "אע"ג דעיקר זמנה ביום וכו' כיון שבירך בלילה יצא, דלא גרע מאם בירך אסוכה ולולב בשעת עשייה". ועל

דעת הרמ"א שיש לברך גם ביום שהחיינו כתב הגר"א לבאר: "דעיקר קריאתה ביום".

ונראה מבואר בזה דעת הגר"א שלא כדברי הרב המגיד. שכן הרב המגיד סובר בדעת הרמב"ם שעיקר המצוה הוא בלילה, ולכן רק כשהביא את דעת החולקים על הרמב"ם הסוברים שמברכים שהחיינו גם בלילה וגם ביום, כתב ש"יש מן המפרשים שכתבו שעיקר הקריאה היא ביום", ונלמד מכך שלדעת המגיד משנה, הרמב"ם סובר שעיקר הקריאה הוא בלילה, ולכן מברך שהחיינו רק בלילה ולא ביום, כיון שבאמת עיקר הקריאה בלילה.

אולם בדעת הגר"א מבואר שבין לפי המחבר שמברך רק בלילה, ובין לפי הרמ"א שמברך גם ביום, עיקר המצוה היא ביום, ומה שסובר המחבר שמברך רק בלילה, הוא בגלל שקריאת מגילה היא כמו סוכה ולולב שאם בירך בלילה אינו חוזר ומברך ביום, ואילו הרמ"א סובר שאעפ"כ יש לחזור ולברך ביום. אך לכו"ע עיקר המצוה היא ביום.

[ובחיי אדם (כלל קנה אות כד) כתב:] "יש אומרים דביום אין מברכין שהחיינו, כיון שכבר ברך בלילה, אבל בכל מדינותינו נוהגין שמברכים גם ביום שהחיינו, דעיקר זמנה ביום". ולהלן בסוגריים הביא את דברי הגר"א הנ"ל: "כתב הגר"א, אע"ג דעיקר מצותה ביום כש"ש המ"א". ונראה שמש"כ החיי אדם "כש"ש המ"א" הוא כנראה ט"ס, כי בהגהות הגר"א שלפנינו מביא "כש"ש המ"מ"

וכוונתו לדברי המגיד משנה שמביא את דעות החולקים על הרמב"ם, הסוברים שיש לברך שהחיינו גם ביום כיון שעיקר המצוה הוא ביום].

ויש לבאר את מחלוקת הראשונים האם יש לברך שהחיינו גם ביום, ולתרץ דעת הסוברים שצריך לברך שהחיינו ביום, והרי לכאורה הרי כבר בירך בלילה על קיום אותה מצוה, מצות קריאת המגילה.

ב.

והנה באשל אברהם מבוטשאטש (סי' תרצב סע' א בהגה) כתב: "צו לי לברך ברכות שלפני המגילה יום ובלילה, ועשיתי כמו שכתוב בשו"ע הקדוש לנהוג כאן, וסמכתי על מה שכתבתי במקום אחר, שבענייני ברכות כל מה שהונהג באותו מקום לא שייך בו חשש ברכה לבטלה". וידידי הרב יוסף בוקסבוים הראני, שה"מקום האחר" שבו כתב ש"בענייני ברכות כל מה שהונהג באותו מקום לא שייך בו חשש ברכה לבטלה" הוא בשו"ע או"ח (סי' רלו סע' ב) בנוגע למה שנוהגים בחו"ל לומר את ברכת יראו עינינו, שם כתב שמה שנוגע למנהג אין בו חשש של ברכה לבטלה (ושם ציין למש"כ הט"ז באו"ח סי' מו). ולפי זה יוצא בפשטות שכיום מאחר ונהגו לברך גם ביום, מי שמברך אין בזה חשש ברכה לבטלה, כי לפי האשל אברהם "בענייני ברכות כל מה שהונהג באותו מקום לא שייך בו חשש ברכה לבטלה".

וכעין דברי האשל אברהם מצאתי גם בשו"ת יחווה דעת (חלק ב סימן לה) שדן האם אפשר לקדש על מיץ ענבים ויין שעברו תהליך של פיסטור ולברך עליהם בורא פרי הגפן, או שמא דינם כיון מבושל שלדעת פוסקים רבים ברכתו שהכל. וכתב בסוף דבריו שם: "וידוע שבמקום מנהג אין לומר ספק ברכות להקל, וכמו שכתב התרומת הדשן (סימן לד) וכן הסכימו כל האחרונים". ודברי התרומת הדשן נסבו אודות השאלה היאך המנהג לברך ברכת הטוב והמטיב על יין, וכתב וז"ל: "ובפלוגתא דרבוותא בברכות לא מברכים מספק כלל, אלא אם כן ידענא דנהוג עלמא לברך". ומתברר בזה, שבמקום שיש מנהג לברך, אין חוששים לברכה לבטלה ולא נאמר הכלל ספק ברכות להקל.

אולם עם כל זאת, עדיין יש לבאר בשורש הדבר, מדוע אמנם לשיטות אלו הנהיגו לברך שהחיינו גם ביום, והרי כבר בירך בלילה על קיום אותה מצוה, מצות קריאת המגילה.

ג.

ונראה בביאור הדברים לבאר מחלוקת הראשונים האם יש לברך שהחיינו גם ביום, ולתרץ מדוע אמנם צריך לברך שהחיינו ביום מאחר וכבר בירך בלילה על קיום אותה מצוה, מצות קריאת המגילה.

דהנה בספר צפנת פענח על הרמב"ם (הלכות מגילה פרק א הלכה י) מסתפק האם קריאת המגילה של הלילה

והיום, הם שני חיובים שאינם תלויים זה בזה כלל ויש חיוב נפרד כלילה וחיוב נפרד ביום, או שהקריאה של הלילה והיום הם גדר חיוב אחד. והביא ראיה שהם גדר חיוב אחד מדברי הירושלמי (מגילה פרק ב הלכה ג) "גר שמל לאחר שהאיר המזרח כבר נפטר", ואם הם שני חיובים נפרדים, אם כן הגם שמחיוב הקריאה כלילה פטור כי היה גוי, אולם בחיוב של היום נתחייב עתה, ומוכח שמכיון שהם חיוב אחד, ובחיוב הלילה לא היה מחוייב, פטור גם מחיוב הקריאה ביום.

ומעתה נראה שבספק זה תלויה מחלוקת הראשונים, האם לברך שהחיינו כלילה וגם ביום, או רק כלילה. אם נאמר ששתי הקריאות הם חיוב אחד, מסתבר לומר שאין צריך לברך אלא פעם אחת. אבל אם הם שני חיובים נפרדים, יותר מסתבר שאפילו אם בירך שהחיינו כלילה, יש לחזור ולברך פעם נוספת ביום, מאחר והם שני חיובים נפרדים.

ובתוספת ביאור נראה על פי דברי החיד"א בספרו ברכי יוסף (או"ח סימן תרפז אות א) וז"ל: "כד הוינא טליא, שאלני הרב כמהר"ם מזרחי זלה"ה, הא דקי"ל שחייב לקרות המגילה כלילה ולשנותה ביום, אם שכח לקרות המגילה, אי נמי, נאנס באונס שהיה פטור מן הדין לקרותה כלילה, אם נזכר ביום, א"נ ביום שנסתלק האונס, אם יקרא פעמיים ביום לתשלומי לילה בברכה כדין תפילה". ולאחר שהאריך החיד"א לפלפל בדיני תשלומין בתפילה, כתב: "וכל זה שכתבנו הוא משום

יגדיל תורה ולהתלמד ממקום אחר, כי בדין קריאת המגילה נראה דאין בה דין תשלומין כלל אף בטעה או שכח, כל שעבר זמן קריאתה ולא דמי לתפילה".

ומסיים החיד"א: "זאת עולה מן המדב"ר, דדעת יש אומרים שהביא כל בו וסמ"ק ומרן והרב לבוש, דקריאת שמע אין לה תשלומין, וטעמא כמו שכתבו הרב הלבוש והרב פרי חדש, דדוקא תפילה דרחמי נינהו תקון תשלומין, לא כן קריאת שמע דתליא בשכיבה וק"מ, ולכך אין לה תשלומין, ונשמיענה מן הדא, דמגילה נמי דלאו רחמי ותקיננו לה ביום וכלילה, כל שעבר זמן קריאתה, אפילו טעה או שכח, ליתא בתשלומין".

ומתבאר בדבריו שיש לדמות דין קריאת המגילה כלילה וביום לדין קריאת שמע. והנה בגמרא (ברכות כו ע"א) מפורש (קהלת א, טו): "מעוות לא יוכל לתקון וחסרון לא יוכל להמנות, מעוות לא יוכל לתקון, זה שבטל ק"ש של ערבית וק"ש של שחרית, או תפילה של ערבית או תפילה של שחרית". ויש לדקדק, מדוע בקריאת שמע נאמר "מעוות לא יוכל לתקון" רק כאשר ביטל גם ק"ש של ערבית וגם ק"ש של שחרית, ואילו בתפילה נאמר "או תפילה של ערבית לבד או תפילה של שחרית לבד", שכבר בביטול אחת מהתפילות נחשב הדבר כ"מעוות לא יוכל לתקון".

והוכיח מכך בספר "מעון הברכות" על מסכת ברכות (מובא בספר ברכת

ולכן גם קריאת המגילה של הלילה והיום הם מצוה אחת, ואין לברך שהחיינו אלא בלילה. והחולקים על הרמב"ם שסוברים שיש לברך שהחיינו גם ביום, יסברו כדעת הרמב"ן, שגם במצות ק"ש חיוב הלילה וחיוב היום הם שני חיובים נפרדים.

ד.

דרך אחרת בביאור טעם הסוברים שיש לברך שהחיינו גם ביום הביא בספר הררי קדם (סימן רג, עמ' שלה) בשם הגר"ד סולובייצ'יק, וז"ל:

"היו"ט של פורים מתחיל דוקא ביום ולא בלילה, ולזה צריך לברך שהחיינו על היו"ט ביום, ולא דמי לשאר ימים טובים, שכולם מתחילים מהלילה שלפניו. אבל יו"ט דפורים אינו אלא ביום הפורים וכו'. ומה שקורין את המגילה בליל י"ד, אף שעדיין לא התחיל היו"ט וכנ"ל, נראה דאין זה בתורת חיובא דליל י"ד עצמו, דכיון שעדיין אין זה יו"ט של פורים, אין כאן מחייב של קריאת מגילה, וכמו שאין חיוב בשאר מצוות היום, אלא חיובה הוא משום לתא דחיוב קריאה דהיום, שתהא הקריאה של היום בהבנה יתירה ובבחינת לשנותה ביום וכו' שצריך לקרות את המגילה בלילה כדי שיוכל לשנותה ביום וכו'".

אמנם ביאורו של הגר"ד יעלה נכון רק בשיטת התוס' שנתבררה לעיל, שעיקר הקריאה היא קריאת היום, בגלל הפירסומי ניסא שעיקרו ביום, וקריאת

אהרן) שבקריאת שמע מכיון ששתי הק"ש, של שחרית ושל ערבית הם מצוה אחת, ולכן נחשב כ"מצוות" רק אם ביטל את שניהם, אבל אם לא ביטל רק אחת מהם, או של ערבית או של שחרית, אין זה "מצוות" מאחר ועכ"פ קיים חלק מהמצוה. משא"כ תפילה של שחרית ושל ערבית הם שתי מצוות נפרדות, ולכן גם אם ביטל אחת מהם כבר נחשב כ"מצוות", בגלל שאת אותה תפילה שהחסיר ביטל, ובמה שמתפלל את התפילה השניה, לא יכפר על מה שלא התפלל את הראשונה.

וכיון שנתברר שבקריאת שמע, שתי הק"ש, של ערבית ושל שחרית, הם מצוה אחת. יש לומר על פי דברי החיד"א שנקט לומר שקריאת המגילה היא כמו ק"ש ולא כמו תפילה, שגם בקריאת המגילה, ב' הקריאות של הלילה ושל היום הם מצוה אחת וחיוב אחד. וכמו שנתבאר, זהו יסוד סברת הרמב"ם וסיעתו שיש לברך ברכת שהחיינו אחת על שתי הקריאות, כיון שהם מצוה אחת.

אלא שכבר כתב בספר ברכת אהרן על מסכת ברכות (שם) לתלות את דברי ספר מעון הברכות במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן במנין המצוות, שדעת הרמב"ם שק"ש של ערבית ושחרית, נמנית כמצוה אחת, אולם הרמב"ן חולק וסובר למנותם כב' מצוות נפרדות.

לפי זה יוצא, שהרמב"ם לשיטתו שק"ש של שחרית וערבית הם מצוה אחת, ולדברי החיד"א, מגילה היא כמו ק"ש,

הלילה היא רק בגדר הכנה לקריאת היום. אך לשיטת רש"י שנתבאר לעיל, שסובר שחייב הלילה הוא כחייב היום, לא שייך ביאורו של הגר"ד, ועדיין יקשה היכן מצאנו שמברכים פעמיים ברכת שהחיינו באותו יום, בלילה וביום.

ובאמת, גם לדעת התוס', דברי הגר"ד צריכים עיון, שהרי לפי דבריו גדר מצות קריאת הלילה הוא מצוה שהיא כעין גדר של הכנה למצוה, ושכל תכליתה הוא לגרום לקריאת היום להיות בגדר "לחזור ולשנותה", ובעצם אין לקריאת הלילה מצוה בפני עצמה של קריאת המגילה בלילה כמו שיש מצוה של קריאת המגילה ביום. ואם כן, היאך יתכן שעל מצוה שהיא כעין הכנה למצוה, יש ברכה בכלל, וברכת שהחיינו בפרט, ומדוע שלא נאמר שמכיון ומברכים ביום, ואז הוא עיקר המצוה, שוב לא נצטרך כלל ברכה על קריאת הלילה, וצ"ע.

ה.

מהלך נוסף בביאור טעם הסוברים שיש לברך שהחיינו גם ביום כתב הגר"ב זולטי בספרו משנת יעב"ץ (הלכות מגילה סימן עז).

ויסוד ביאורו על פי דברי הרמב"ם (הלכות חנוכה פרק ג הלכה ו) שכתב: "ולא תקנו הלל בפורים שקריאת המגילה היא ההלל", שמקורם בדברי הגמרא (י"ד ע"א) "קרייתה זו הלילא". ולפי זה נמצא שישנם שתי הלכות בקריאת

המגילה: א. מצות קריאה ופרסומי ניסא, כדברי הגמרא (מגילה יח, א). ב. דין קריאת הלל, שהוא שירה והודאה על הנס. ולפי זה ביאר הרב זולטי:

"ואשר" ע"כ נראה, דבזה חלוק קריאת המגילה ביום מקריאת המגילה בלילה. דשנינו במגילה (כ, ב) כל היום כשר לקריאת ההלל, ובגמרא שם: דכתיב (תהילים קיג, ג) ממזרח שמש עד מבואו. ור"י אומר (קיד, כד) "זה היום עשה ה'", והיינו שקריאת הלל היא רק ביום ולא בלילה. וא"כ הא דקריאת המגילה היא גם קריאת הלל, זהו רק בקריאת המגילה ביום, שהוא זמן של קריאת הלל, אבל בקריאת המגילה בלילה, יש רק קיום של מצות קריאה ופרסומי ניסא, אבל אין בקריאה זו דין קריאת הלל, שהרי אין דין קריאת הלל בלילה".

ולכן מברכים שהחיינו, בלילה וביום, כיון שאין דומה גדר הקריאה בלילה לגדר הקריאה ביום, כי בלילה הברכה היא על ענין הקריאה והפרסומי ניסא, ואילו ביום הברכה היא ענין ההלל שיש בקריאת המגילה ביום.

ויש להעיר על דבריו, שמהלך זה אינו עולה בקנה אחד עם דברי הרב המגיד שהבאנו לעיל, שכתב בדעת הרמב"ם שסובר שאין מברכים על הקריאה ביום שהחיינו מכיון שכבר ברכו על קריאת הלילה. שכן לפי המשנת יעב"ץ מבואר בדברי הרמב"ם שקריאת המגילה היא ההלל, וזהו רק בקריאה ביום כמו שהכריח במשנת יעב"ץ.

שהרי אין קריאת הלל בלילה. ולפי זה הרמב"ם היה צריך לסבור שמברך שהחיינו גם בלילה מדין קריאת המגילה ופרסומי ניסא, וגם ביום מדין אמירת הלל, שהרי לשיטת הרמב"ם קריאת המגילה היא הלל, וצ"ע.

ו.

ונראה לבאר דרך נוספת בביאור טעם הסוכרים שיש לברך שהחיינו גם ביום.

ונקדים מדברי המג"א (או"ח סימן תרצב ס"ק א) שהביא דברי השל"ה: "ויכוין בברכת שהחיינו גם על משלוח מנות וסעודת פורים, שהם ג"כ מצוות". ועל זה מוסיף המג"א: "ונ"ל דיכוין זה בברכת שהחיינו דיום, כי זמנם ביום. ונ"ל דמי שאין לו מגילה, לא יברך שהחיינו על משלוח מנות וסעודה, דזהו דבר הנהוג בכל יום, ובכל שבת ויו"ט, דהא לא תקנו כלל ברכה עליהם".

[ובפמ"ג] (אשל אברהם ס"ק א) הקשה לדעת הסוכרים שאין מברכים שהחיינו ביום, מה יעשה. וכתב, שאע"פ שאין זמנם של מצוות אלו בלילה, מכל מקום יוכל לכוין לפני קריאת הלילה על מצוות משלוח מנות וסעודת פורים שביום, והברכה בלילה תועיל גם למצוות של היום].

והנה על דברי המג"א שאם אין לאדם מגילה, שלא יברך שהחיינו על משלוח מנות וסעודת פורים, כיון שזהו דבר הנהוג בכל יום, ואין סיבה לחייב

ברכה עליהם. הקשה היעב"ץ בספרו מור וקציעה: "ולא ידעתי מה בכך שהוא דבר נהוג, והלא בלאו מצות שילוח מנות וסעודה ראוי לברך זמן על היום, ואף שהוא מדברי קבלה, צריך חיזוק כשל תורה, ויותר ביחיד מפני תקפו של נס שהיה בו". ומבואר בדבריו, שגם בלא קריאת המגילה [כגון מי שאין לו מגילה], יש לברך שהחיינו ביום על עצם הנס שארע לבני ישראל ביום הפורים, וכדבריו: "מפני תקפו של נס שהיה בו".

[ובביאור] הלכה (סימן תרצב סע' א ד"ה ושהחיינו) הביא את דברי המור וקציעה הנ"ל, וכתב: "ובאמת לפי סברתו שיברך זמן על עצם היום מפני תקפו של נס שהיה בו, אם כן היה לו לברך גם כן ברכת שעשה נסים. ובאמת מצאתי במאירי על שבת לענין חנוכה וז"ל מי שאין לו להדליק, ואינו במקום שאפשר לו לראות, י"א שמברך לעצמו שעשה נסים ושהחיינו בלילה א' ושעשה נסים בכל הלילות, והדברים נראים". כלומר, לפי דברי המאירי לענין חנוכה, יוצא שגם לענין פורים שיצטרכו לברך ביום לא רק ברכת שהחיינו בגלל "תקפו של נס", אלא גם ברכת שעשה נסים על ענין זה.

אכן כבר העיר בספר בנין אב (סימן כח) על דברי הביאור הלכה, שהמאירי עצמו בחידושו למסכת מגילה (ד, ב) כתב מפורש שלא כדבריו, וז"ל שם: "יש שמגלגל חיוב זמן ביום מצד אחר, והוא מפני יום טוב, שלא נאמר בלילה אלא על

המגילה, מה שאין כן בשאר ימים טובים, שאף אותו של לילה הוא לזכר יום טוב ולא לדבר אחר". ומסיים המאירי: "מ"מ אין דבריהם כלום, שכל שאין שם כוס לקידוש אין בו זמן, ואל תשיבני מיום הכיפורים, שקדושתו יתירה ולא נפקע כוסו אלא מצד איסור שתייה שבו, והרי אין זה דומה אלא לחנוכה, שיש זמן על ההדלקה ולא על היום, אלא שלא נאמר זמן ביום אלא על המגילה, מן הטעם שכתבנו, ר"ל שעיקר זמנה ביום", עכ"ל. מפורש איפוא בדבריו שלא כמו שרצה הביאור הלכה ללמוד מדברי המאירי לגבי חנוכה לענין פורים, וצ"ע].

מכל מקום נמצאנו למדים מדברי המור וקציעה, ששייך לברך שהחיינו ביום פורים, על המשלוח מנות והסעודת פורים, כי הברכה על היום - על תקפו של נס שהיה בו. ואמנם מצאנו בדברי הראשונים שקבעו לברך בפורים ברכת שהחיינו על מהות היום, כדברי הנימוקי יוסף על מסכת מגילה (ד, א בדפי הרי"ף) כתב: "וכתוב במאורות, דמי שאין לו מגילה לקרות, מברך שהחיינו, כדמברכין ביום הכיפורים, ויש מי שכתב שראוי לברכו בברכת המוציא של סעודת פורים". והחיד"א בברכי יוסף (או"ח סימן תרצב סע' א) כתב: "אם אין לו מגילה, יברך שהחיינו, אך לא יברך שעשה נסים וברכת הרב את ריבנו, הרב החסיד מהר"ר יעקב מולכו בתשובותיו כ"י סימן ע"ח. אבל האחרונים כתבו, דגם שהחיינו לא יברך".

ובשו"ת מן השמים (סימן טו) כתב: "ועוד נסתפקנו על המנהג שנהגו ברוב המקומות אומרים זמן בקריאת המגילה בשחרית, כי יש אומרים שאין ראוי לאומרו בשחרית, שהרי אמרו מבערב, וכי היכי ככולהו ימים טובים אינו אומר זמן בשחרית, הכי נמי במגילה אינו אומרה. ועל זה שאלת, אם הלכה כדברי המוחין מלאמרו בשחרית ואם לאו. והשיבו (משלי כג, כב): אל תבוז כי זקנה אמך, כי המנהגים הטובים, החכמים והחסידים תקנום. ויש טעם לדבריהם, אע"פ שאינם נודעים. ובזה נתנו טעם, בערבית אומר זמן על שהגיע זמן מקרא מגילה. ובשחרית אומר זמן, שהגיע שמחת המשתה ומשלוח מנות, שהרי אמרו, סעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא ידי חובתו. ואם תאמר, יברכהו בשעת המשתה, שמא יפגע מפני טרדת היום וישכח מלאומרו, לפיכך תקנהו בשחרית בעת מקרא מגילה".

לאור המבואר לעיל, מובן מאד טעמים של הסוברים שיש לברך שהחיינו גם ביום, וכפי שנתבאר מדברי הראשונים והאחרונים, שחיוב הברכה ביום הוא על "תקפו של יום" והנסים שנעשו ביום זה, ולכן יש לברך שהחיינו על כך, מאחר שלא יצא בברכת הלילה על עיצומו של יום. והדברים מפורשים בספר צפנת פענח (הלכות מגילה פרק א הלכה ג) שכתב: "הנה דין מגילה נראה לי דיש בה ב' מצוות, א' הקריאה גופא שזה תיקון, ב' משום פרסום הנס וכו'. ואם כן לפי זה

ביום יש מצוה חדשה והיינו פרסום ולכן ס"ל דצריך לברך שהחיינו. [ומסיים שם, שזהו דלא כשיטת הרמב"ם שסובר שאין צריך לברך ביום, וטעמו, כי לאחר שבטלה מגילת תענית בטלה מצות הפרסום ואין חיוב ברכה].

נמצאנו למדים, כי טעם הסוברים שיש לברך שהחיינו גם ביום הוא, שחיוב הברכה ביום הוא על "תקפו של יום" והנסים שנעשו ביום זה, מפני שלא יצא בברכת הלילה על עיצומו של יום, כי ברכה בלילה היא על קריאת המגילה בלבד, לשיטת רש"י שעיקר הברכה הוא בלילה. ואילו לשיטת תוס' צריך לומר שהיות והתחלנו במצות הקריאה בלילה, אע"פ שעיקר הקריאה ביום, אז כבר מברכים גם את ברכת שהחיינו לפני קיום המצוה. אולם ביום, חיוב הברכה הוא בעיקרו על תקפו של יום, וחז"ל רק תיקנו לעשות ברכה זו לפני קריאת המגילה ביום ולצאת ידי חובת שאר מצוות היום כמשלוח מנות ומתנות לאביונים. ואכן אף אם אין לו מגילה יברך ברכת שהחיינו.

אמנם הפני יהושע במסכת מגילה (ד, א ד"ה חייב אדם לומר) כתב: "דלענין זמן היה נ"ל שצריך לברך בלילה לאו משום קריאת המגילה אלא משום חובת היום, כיון שעשאו חכמים כמו רגל

ממש דכתיב (אסתר ט) משתה ושמחה ודברי קבלה כדברי חכמים דמי, עד שלשיטת כמה פוסקים אין אבלות ואנינות נוהג בו כמו שאר רגל. אם כן שפיר יש לברך זמן כמו זמן דרגל ולמחר ביום מברכין זמן על מצות קריאת מגילה", עכ"ל. ומתבאר בדבריו בשיטת תוס', שברכת שהחיינו בלילה היא על תקפו של יום, כלומר חובת היום, ואילו ביום אכן ברכת שהחיינו היא רק עבור מצות קריאת המגילה.

ומעתה לפנינו מחלוקת מהי מהות ברכת שהחיינו ביום ובלילה: לשיטת רש"י, בודאי בלילה הברכה היא על קריאת המגילה, וביום על חובת היום ותקפו של יום. ואילו לשיטת התוס' על פי הבנת הפני יהושע, בלילה הברכה היא על תקפו של יום, ואילו ביום הברכה היא על קריאת המגילה. ונפקא מינה: אם אין לו מגילה בלילה, האם יש לו לברך: לפי רש"י לא צריך לברך מאחר ואין לו מגילה והברכה היא על קריאת המגילה. ולפי תוס' על פי הבנת הפני יהושע יצטרך לברך על תוקפו של יום. וכמו כן תהיה נפק"מ אם אין לו מגילה ביום: לפי תוס' לא יצטרך לברך [ואולי לפי המג"א כן יצטרך לברך בגלל מצות משלוח מנות, וצ"ע]. ולפי רש"י יצטרך לברך על תקפו של יום.

סימן לד

ברית מילה בפורים

למול בפורים לאחר קריאת התורה, ולא זכר לו סמך וכו'. ואמר מהרי"י סג"ל סמך, משום דכתיב אורה ושמחה וששון, ואורה זו תורה שנא' (משלי י, כג) כי נר מצוה ותורה אור, שמחה וששון זו מילה שנאמר בה שש אנוכי על אמרתך. נמצא דנסמך המילה לתורה.

ולכאורה ההדגשה בדברי המהרי"ל היא שיש לעשות את המילה "אחר קריאת התורה", וכפי שהביא ממנהגות מהרא"ק למול לאחר קריאת התורה, וההדגשה היא שהמילה צריכה להיות לאחר קריאת התורה ולא דווקא לפני קריאת המגילה. ואם כן נמצא שלשון הרמ"א "מלין התינוק קודם קריאת המגילה" אינו בדקדוק, שכן במהרי"ל לא מפורש שהמילה תהיה לפני קריאת המגילה אלא רק שתהיה לאחר קריאת התורה, כדי להסמיך את המילה לתורה. ולכן נראה שהמצוין בדברי הרמ"א שמקורו במהרי"ל זהו רק ביחס לעצם הדין [מאחר שיש חולקים על עצם דין זה וכדלהלן] אך לא לגבי כל דברי המהרי"ל.

והנה הגר"א בהגהותיו על השו"ע כתב על דין זה: "וצ"ע דאף עבודה דרבים מאחרים וזמנה בבוקר, כל שכן מילה דאינה אלא משום זריזין כו' וכ"כ פר"ח", עכ"ל. ובמשנה ברורה הביא דבריו:

כתב הרמ"א (או"ח סימן תרצג סע' ד) וז"ל: "כשיש מילה בפורים, מלין התינוק קודם קריאת המגילה" (מהרי"ל ומנהגים). וביאר המג"א (ס"ק ג) "דכתיב וששון זו מילה". ועי"ש במשנה ברורה (ס"ק יב) שמוסיף ומבאר שהאסמכתא לכך היא מדברי הגמרא במסכת מגילה (טז, ב) שדרשו מהפסוק (אסתר ח, טז) "ליהודים היתה אורה ושמחה וששון" - "ששון זו מילה, וכן הוא אומר (תהלים קיט, קסב) "שש אנוכי על אמרתך". וכעין זה כתב הערוך השלחן (סע' ה) וז"ל: "ולכן כשיש מילה בפורים מלין התינוק קודם קריאת המגילה כדי שנוכל לקרות וששון" [כלומר צריכים לקיים את מצות המילה כדי שבשעת קריאת המגילה שנאמר "וששון" יהיה זה לאחר שכבר קיימנו זאת]. ובפרי מגדים בא"א כתב: "מלין (התינוק קודם) עי' מג"א דכתיב שש אנוכי על אמרתך". ואף שהמג"א לא הזכיר פסוק זה, הכוונה היא לדברי הגמרא במגילה הנ"ל, שהיא האסמכתא למנהג.

והנה כפי שצוין בסוגריים בדברי הרמ"א, מקור הדברים הוא מש"כ המהרי"ל בהלכות פורים (אות יא, בנד"מ עמוד תכו) וז"ל: "מילה אירע בפורים, ואמר מהרי" סג"ל למול אחר קריאת התורה קודם המגילה ואמר שכן הוא במנהגות מהרא"ק

תחילה ואחר כך קורא. מלשון זה משמע בהדיא, דבשאר כל המצות, קורא תחילה ואח"כ עושה אותו.

ועוד דן שם התרומת הדשן להקדים המילה לקריאת המגילה מדין תדיר ואינו תדיר תדיר קודם, שלכאורה מילה נחשבת תדירה יותר ממגילה. ועל כך משיב: "נראה דמקרא מגילה נמי חשיבא תדירה לגבי מילה, הואיל וזמנה קבוע בכל שנה" [ומביא בזה שקלא וטריא האם מצוה שזמנה קבוע כל שנה, נחשבת תדירה].

ובספר מהרי"ל נדפסה הגה"ה מהר' הירץ: "בק"ק פרנקפורט מלין אחר קריאת מגילה לפי שאין דבר מצוה דוחה מקרא מגילה, אלא מת מצוה בלבד". והיינו כדעת התרומת הדשן. וכן הביא בכף החיים (אות ל) בשם הרדב"ז (ח"א סי' רנא), ובכנסת הגדולה כתב שהמנהג כתרומת הדשן.

הרי שנתבארה בזה מחלוקת הפוסקים בברית מילה בפורים, האם עושים את ברית המילה לאחר קריאת התורה קודם לקריאת המגילה, או שמלים לאחר קריאת המגילה, והיינו למעשה לאחר סיום התפילה.

ב.

והנראה בביאור טעם הרמ"א בהקדם מש"כ הפמ"ג (תרצג באשל אברהם ס"ק ב) וז"ל: "ומ"ש המג"א דחולץ אחר המגילה, צריך להמתין עד אחר ובא

"והפר"ח כתב דיקדים קריאת המגילה, וכן משמע בביאור הגר"א דמתמה על הרמ"א בזה". [כוונת הגר"א לומר, שאין למול קודם קריאת המגילה, מאחר ואפילו הכהנים בבית המקדש שזמן עבודתם בבוקר הוא חיוב מעיקר הדין, מבטלין עבודתן ובאין לשמוע מקרא מגילה (גמרא מגילה ג, א), כל שכן ברית מילה שחיובה בבוקר רק מדין זריזין מקדימין למצוות, שנדחת מפני מקרא מגילה].

גם בדברי תרומת הדשן בתשובותיו (ח"א סימן רסו) מבואר שהמילה אחרי קריאת המגילה, וז"ל: "מילה שאירע בפורים אימתי מלין את התינוק בבית הכנסת. יראה דמלין אותו לאחר קריאת המגילה וסיום התפילה כבשאר ימים, דאע"ג דאחד מן הגדולים כתב שמלין בין קריאת התורה לקריאת מגילה, כי היכא דכתב באור זרוע שבראש השנה מלין בין קריאת התורה לתקיעת שופר. אמנם נמצא כתוב בשם אחד מהגדולים אחרינא שחולק על זה וצוה למול אחר קריאת המגילה וסיום התפילה כבשאר ימים וכו'. ונראה דכן עיקר מטעם אחרינא דפ"ק דמגילה (דף ג, ב) מוכח דמצות מילה נדחת מפני קריאת מגילה. דדריש התם מ"ולאחותו", הרי שהלך לשחוט את פסחו ולמול את בנו וכו' אבל מטמא הוא למת מצוה, אלמא מת מצוה עדיפא טפי ממילה. ואפילו הכי בעי בתר הכי אי קריאת המגילה עדיפא ממת מצוה או לא, וכן כתב הרמב"ם וסמ"ג שאין לך דבר שמקרא מגילה נדחה מפניו אלא מת מצוה בלבד, שהפוגע בו קוברו

לציון, אלא במי שהתפלל כבר, ועתה שומע מגילה אין חולץ תפילין עד לאחר המגילה". וביאור דבריו, הוקשה להפמ"ג מש"כ המג"א שחולצין התפילין אחר קריאת המגילה, שהרי ידוע ההלכה ש"נהגו העולם שלא לחלוץ תפילין עד אחר קדושת ובא לציון" (שו"ע או"ח סימן כה סע' יג), ומדוע יכול לחלוץ מיד עם סיום קריאת המגילה. ועל כך מיישב הפמ"ג שדברי המג"א מתייחסים רק למי שכבר התפלל שחרית עם תפילין וסיים כבר את כל התפילה, וכעת רק שומע את המגילה, שצריך להתעטר בשנית בתפילין, ולאחר שסיים לשמוע את המגילה יכול מיד לחלוץ מכיון שכבר התפלל מקודם לכן. ובפשטות הטעם לכך הוא כפי שמזכיר הערוך השלחן (סע' ה) את המשך דברי הגמרא במגילה שהבאנו לעיל: "ונכון שלא לחלוץ התפילין עד אחר קריאת המגילה, דכתיב ביה וששון ויקר, ודרשינן וששון זו מילה, ויקר זו תפילין". ולכן יש ענין לשמוע את המגילה עטור בתפילין.

מעתה יש לומר מאחר וצריך לשמוע קריאת המגילה עם תפילין, והדין הוא שמתפללים שחרית עם תפילין, לכן קבעו חז"ל את קריאת המגילה לאחר תפילת שחרית. ומאחר שבפסוק נאמר "וששון" שהכוונה למילה, ובלשון הערוך השלחן "כדי שנוכל לקרות וששון", וזהו דין מיוחד שהמילה צריכה להיות לפני קריאת המגילה, כמו כן יש דין נוסף ומיוחד שקריאת המגילה צריכה להיות כשהאדם מעוטר בתפילין כנרמז בפסוק "ויקר זה תפילין". נמצא שהזמן המתאים לברית מילה הוא

לאחר קריאת התורה ולפני קריאת המגילה, ואז קריאת המגילה תהיה כביכול עם "ששון ויקר", כלומר בשעת קריאת המגילה הוא יהיה לאחר שקיים את ה"ששון", את מצות המילה, וכן כאשר הוא מעוטר בתפילין ומקיים "ויקר". ולכן יש למול בתפילה ולא אחריה, כי לאחר התפילה כבר יש אפשרות לחלוץ את התפילין ואז יהיה חסר ה"ויקר".

ג.

והנה כפי שהוזכר בדברי תרומת הדשן בשם האור זרוע, כאשר אירע ברית מילה בראש השנה, מלין בין קריאת התורה לתקיעת שופר, וכן פסק בשו"ע (או"ח סימן תקפד סע' ד). ובדברי הט"ז שם (ס"ק ב) מבואר הטעם, מכיון שתקיעת שופר היא זכר לאילו של יצחק, וברית של אברהם היתה קודם. ובערוך השלחן (סימן תקפד סע' ד) כתב טעמים נוספים: "מילה בראש השנה מלין אחר קריאת התורה קודם תקיעת שופר, וכך השיב רבינו גרשום מאור הגולה דאם אין ברית מילה אין שופר. ועוד נ"ל דמילה לגבי שופר מקרי תדיר". ומסיים שם: "אמנם אם אי אפשר להביא התינוק לבית הכנסת ולילך לבית התינוק אין העם רוצים להמתין, בהכרח להמתין עם המילה עד אחר יציאה מבית הכנסת".

ולפי מה שמוסיף שם הט"ז ומביא את מנהגו של הגאון מהר"ר פייוויש מקראקא ז"ל, שכשהיה מל בראש השנה לא קינח פיו אחר המילה אלא תקע בשופר בפה המלוכלך בדם מילה כדי לערב מצות מילה בשופר, מיושב מה שלכאורה היה

מקום להקשות שכן ידוע הדין שנאמר בהלכות מילה: "כל היום כשר למילה, אלא שזריזין מקדימין למצוות ומלין מיד בבקר" (שו"ע יו"ד סימן רסב סע' א, ע"פ דברי הגמרא בפסחים ד, א), ואם כן לא מובן מדוע לא מקדימים את המילה לפני קריאת התורה, או אפילו לפני תפילת שחרית. אולם לפי מנהג זה מובן מדוע צריך להסמין את המילה לתקיעת שופר, והיינו "כדי לערב מצות מילה בשופר", ולכן לא מקדימים אותה, אלא זמנה סמוך ותיכף לתקיעת השופר.

אמנם בביאור הגר"א ציין מקור להלכה שמלין בר"ה בין קריאת התורה לתקיעת שופר: "זבחים (צא, א) אצל פסח והוא הדין לשופר ובכהאי גוונא" וכוונתו למבואר בדברי הגמרא שם דין "תדיר ושאינו תדיר, תדיר קודם", ואם כן מכיון שמילה נחשבת תדירה יותר מתקיעת שופר, לכן מקדימים אותה לתקיעת שופר [וכמו שהביא טעם זה גם בערוך השלחן].

אלא שיש לעיין בדבריו אלו של הגר"א שמלין לפני תקיעת שופר כי מילה יותר תדירה מתקיעת שופר, כי לפי טעם זה לכאורה גם במילה וקריאת מגילה צריך להיות הדין שבגלל שמילה יותר תדירה ממקרא מגילה יש למול לפני קריאת המגילה, ואילו דעת הגר"א כפי שהבאנו לעיל, שמלין לאחר התפילה ולא אומרים למול קודם מדין "תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם". נמצא שדברי הגר"א לכאורה סותרים זה את זה, וצ"ע.

עוד יש לעיין בדברי הגר"א לפי מה שהבאנו לעיל מדברי תרומת הדשן שביאר שאין להקדים המילה לקריאת המגילה מדין תדיר ואינו תדיר קודם, מכיון ש"מקרא מגילה נמי חשיבא תדירה לגבי מילה, הואיל וזמנה קבוע בכל שנה". ולפי זה אי אפשר לומר שמילה קודמת לתקיעת שופר כי היא תדירה מתקיעת שופר, שכן תקיעת שופר ומגילה, הם באותה דרגה של "זמנה קבוע בכל שנה", ואם כן מדוע אומר הגר"א שכל הסיבה שמלין קודם תקיעת שופר היא בגלל דין "תדיר", וצ"ע שיטת הגר"א.

ונראה בביאור שיטת הגר"א, דהנה כשיש ברית מילה ביום הכיפורים, כתב בשו"ע (או"ח סימן תרכא סע' ב) "מילה ביום הכיפורים, מלין בין יוצר למוסף, אחר קריאת התורה, ולאחר המילה אומרים אשרי" וברמ"א הגיה: "והמנהג למול אחר אשרי". וכתב הגר"א בביאוריו לדברי השו"ע: "דתפילת שחרית קודם שהיא תדיר, משא"כ מוסף".

והנה אם ננקוט כדברי הגר"א כאן, שתפילת שחרית קודמת למילה בגלל דין "תדיר קודם", יבואר דין ברית מילה בפורים לדעת הגר"א שמלין לאחר קריאת המגילה, שכן קריאת המגילה היא חלק מהתפילה, ולכן מאחר ותפילת שחרית קודמת למילה בגלל "תדיר קודם", כך גם קריאת התורה וקריאת המגילה שהם חלק מהתפילה קודמים למילה.

אך לעומת זאת תקיעת שופר שייכת **לתפילת מוסף**, כדברי הגמרא (ראש השנה לב, ב) שמאחרים את התקיעות ולא אומרים "זריזין מקדימין למצוות" כי "בשעת גזרת המלכות שנו", ופרש"י שם: "אויבים גזרו שלא יתקעו והיו אורבין להם כל שש שעות לקץ תפלת שחרית לכך העבירוה לתקוע במוספין". ואם כן כמו שכתב הגר"א, מוסף אינו תדיר יותר ממילה, ולכן מלין לפני תקיעת שופר, כי תפילת שחרית קודמת מדין "תדיר קודם" וכן קריאת התורה שהיא חלק מתפילת שחרית, אולם תקיעת שופר שכבר שייכת לתפילת מוסף, איננה תדירה יותר מהמילה ולכן המילה קודמת לתקיעת השופר.

ונראה להוסיף, דהנה כאמור, נחלקו המחבר והרמ"א האם המילה ביום

כיפור היא לפני אשרי או אחרי אשרי. והנה אשרי שייך לתפילת מוסף, וכמו שדייק במחצית השקל (סימן קלב ס"ק א) מדברי הבית יוסף (סימן תקנ) שכתב: "במקומות שמכריזים תענית ציבור בשבת שלפניו יכריזו אחרי המפטיר קודם אשרי", וכתב במחצית השקל: "הרי כיון דאשרי שייך לתפילת מוסף אין להפסיק בינו לתפילת מוסף". ומעתה נראה שלכן מדויק מה שכתב הגר"א לבאר שמלים לפני מוסף בגלל שתפילת שחרית היא תדיר דוקא על דברי השו"ע שסובר שהמילה היא קודם אשרי. כי לפי הרמ"א שמלין אחרי אשרי פירושו של דבר שהמילה היא כבר בתפילת מוסף, שכן לאחר אשרי זהו כבר חלק מתפילת מוסף, ושוב לא שייך לומר בזה את טעמו של הגר"א.

סימן לה

גדרי שמחה ואיסור הספד בפורים

ידע בין ארור המן לברוך מרדכי", ופוסק כמו רבא. וכתב שם בעל המאור: "כתב ר' אפרים ז"ל מההוא עובדה דקם רבה ושחטיה לרב זירא לשנה א"ל תא נעביד וכו' אידחי ליה מימרא דרבא ולית הלכתא כוותיה, ולאן שפיר למעבד הכי".

עוד יש לעיין, הגמרא (מגילה ה, ב) מקשה: "ורבי היכי נטע נטיעה בפורים, והתני רב יוסף "שמחה ומשתה ויום טוב" (אסתר ט, יט), "שמחה" מלמד

"אמר רבא מיחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי. רבה ור' זירא עבדן סעודת פורים בהדי הדדי, איבסום, קם רבה ושחטיה לרב זירא, למחר בעי רחמי ואחייה. לשנה אמר ליה, ניתי מר ונעביד סעודת פורים בהדי הדדי, אמר ליה, לא בכל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא" (מגילה ז, ב).

הרי"ף מביא בפסקיו את הדין "מיחייב איניש לבסומי בפוריא, עד דלא

הכתוב "ימי" מורה על חיוב ביום דוקא ולא בלילה.

ואם כן יקשה מאד, שלפי זה מאחר ובגמרא נלמד מהפסוק "ימי משתה" ושמחה" איסור הספד ותענית בפורים, צריך להיות שהאיסור על הספד ותענית בפורים יהיה רק ביום ולא בלילה. ואילו בהלכה (שו"ע או"ח סימן תרצו סע' ג) מפורש ש"יום י"ד ויום ט"ו אסורים בהספד ובתענית לכל אדם ולכל מקום, בין לבני כרכים שעושים ט"ו בלבד ובין לבני עיירות שעושים י"ד בלבד". הרי מפורש שאיסור הספד ותענית הוא לא רק ביום אלא גם בלילה אע"פ שבפסוק נאמר "ימי", ומעתה צ"ע מאי שנא דין סעודת פורים שצריך להיות דוקא ביום בגלל שנאמר "ימי", לבין ענין הספד ותענית שאסור בין ביום ובין בלילה. [ואם כי הדין של משתה ושמחה אינו קשור ממש לדין של הספד ותענית. והראיה, שהרי בני העיירות הנוהגים פורים ב"ד, אסורים בהספד ותענית גם בט"ו אפילו שביום ט"ו אינם חייבים במשתה ושמחה, ואם כן אין הדינים שווים. אולם עיקר השאלה היא, איך יתכן שאותה דרשה "ימי" ולא לילות, נדרשת רק לגבי סעודת פורים ולא לגבי הספד ותענית].

ד. ענין נוסף שיש לבארו, בשו"ע (או"ח סימן תרצו סע' ח) פסק שמותר לישא אשה בפורים. והרמ"א מוסיף: "בין ב"ד ובין בט"ו". והקשה המג"א (ס"ק יח) שהרי בשו"ע (אהע"ז ס"ב ב או"ח סימן תקמו) פסק שאין מערבין שמחה בשמחה, ולכן

שאסורים בהספד, "משתה" מלמד שאסורים בתענית, "ויום טוב" מלמד שאסור בעשיית מלאכה". ובהמשך הדברים מנסה הגמרא להשיב, שכל מה שאסור בפורים זה רק הספד ותענית בגלל ש"קבלו עליהו" [כלומר קיבלו על עצמם לנהוג באיסור זה], אבל מלאכה לא "קבלו עליהו" ולכן מותר לעשות מלאכה בפורים. וממשיכה הגמרא שם "דמעיקרא כתיב (אסתר ט, יט) שמחה ומשתה ויום טוב, ולבסוף כתיב (שם פסוק כב) לעשות אותם ימי משתה ושמחה, ואילו יום טוב לא כתיב". כלומר, מהכתוב "יום טוב" נלמד איסור מלאכה, וכיון שלא נכתב בפסוק השני "יום טוב", נלמד מכך שמותר בעשיית מלאכה. ולכן נטע רבי נטיעה בפורים מכיון שמותר בעשיית מלאכה, עכת"ד הגמרא שם.

ויש לבאר: א. את השינוי בלשון המגילה, שבהתחלה נאמר "שמחה ומשתה ויום טוב", ואחר כך "ימי משתה ושמחה", מה פשר חילוק זה.

ב. כן יש להבין, מדוע בפסוק הראשון כתיב "שמחה ומשתה", קודם שמחה ואחר כך משתה, ואילו בפסוק שאחריו כתוב "משתה ושמחה", קודם משתה ואחר כך שמחה, הלא דבר הוא.

ג. עוד יש לעיין, בגמרא (מגילה ז, ב) מובאת מימרא נוספת של רבא, שסעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא ידי חובתו, ומבאר הגמרא: "מאי טעמא, ימי משתה ושמחה כתיב". ומבואר בזה שלשון

אין נושאים נשים במועד, ואם כן מדוע פסק שיכולים לעשות סעודת נישואין בפורים והרי אין מערבין שמחת הנישואין בשמחת הפורים. ותירץ: "ויש לומר דמשום הכי סיים הרשב"א ודברים אלו מדרבנן הם והולכין להקל, כלומר דלמאן דאמר אין מערבין באמת אסור אבל כיון דלאידך שרי הולכין להקל". ואמנם מסיק המג"א להלכה שבאמת אסור לעשות סעודה בפורים ונכון לעשותה ביום י"ג. ויש לבאר את דעת השו"ע היאך אמנם פסק מחד גיסא שמותר לעשות חופה בפורים, ומאידך פסק שאין מערבין שמחה בשמחה.

והיה מקום לומר בדעת המחבר, דהנה בשו"ע (או"ח סימן תרצו סע' ד) פסק: "כל דיני אבלות נוהגים בחנוכה ופורים". נמצא שלדעתו אין בפורים דין שמחה, וממילא לא שייך הענין של "מערבין שמחה בשמחה" כיון שאין דין שמחה בפורים. אולם לפי הרמ"א שחולק שם על המחבר וכתב: "ויש אומרים שאין אבילות נוהג בפורים, לא ב"ד ולא בט"ו, וכן נוהגין". ולדעתו שאין אבילות נוהגת כלל בפורים הרי יש דין שמחה, יקשה מדוע מסכים הרמ"א עם דברי המחבר שמותר לשאת אשה בפורים, והרי אין מערבין שמחה בשמחה, וצ"ב.

ב.

והנראה בביאור הדברים, דהנה יש לחקור, מהי הסיבה שביו"ט יש איסור הספד ותענית, האם הדבר נובע מדין

שמחה שיש ביו"ט, והיינו שדין השמחה גורם איסור להספיד ולהתענות. או שאין קשר בין הדברים, ויש ביו"ט ב' דינים נפרדים, דין אחד שחייבים בשמחה, ודין אחר שאסורים בהספד ובתענית.

ובדברי הרמב"ם יש להסתפק מה דעתו, שכן הרמב"ם בהלכות יום טוב (פרק ו הלכה יז) כרך את ב' הדינים יחד: "שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם שאר ימים טובים כולם אסורים בהספד ותענית, וחייב אדם להיות בהם שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו ובני ביתו וכל הנלוים עליו שנאמר (דברים טז, יד) ושמחת בחגך". ואם כן משמע ששני הדינים קשורים זה בזה, וחייב השמחה הכתוב בסוף ההלכה הוא פועל יוצא והמשך של איסור ההספד והתענית המובא בתחילת הלכה זו.

אולם מאידך, מדברי הרמב"ם (הלכות מגילה פרק ב הלכה יג) שכתב: "שני הימים האלו שהן י"ד וט"ו אסורין בהספד ותענית לכל אדם בכל מקום וכו' ושני הימים אסורין בהספד ותענית באדר הראשון ובאדר השני", מפורש שאין קשר בין הדברים, שהרי לבני העיירות יום ט"ו אינו יום של חיוב שמחה, וכל שכן שבשנה מעוברת, אדר ראשון אינו יום של חיוב שמחה, ומכל מקום יש דין של איסור בהספד ותענית, ונראה מזה ברור שאין קשר בין האיסור בהספד לחיוב השמחה.

וכך גם משמע מההלכה המובאת בשו"ע (או"ח סימן תכט סע' ב) "אין נופלין

על פניהם בכל חדש ניסן וכו' ואין מספידין בו ואין מתעניין בו להזכיר בצבור". וממה שבחודש ניסן יש איסור הספד ותענית ואף שברור למעלה מכל ספק שבחודש ניסן אין דין של שמחה, הרי מצינו שאין קשר בין האיסור להספיד לדין שמחה אלא הם ב' דינים נפרדים.

ג.

כדי לברר מהו דין שמחה יש לבדוק כיצד האדם מקיים בפועל את דין השמחה.

בהלכות יו"ט (פרק ו הלכה יז) כתב הרמב"ם וז"ל: "שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם שאר ימים טובים כולם אסורים בהספד ותענית וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו ובני ביתו וכל הנלוים עליו, שנאמר (דברים טז, יד) ושמחת בחגך וגו' אע"פ שהשמחה האמורה כאן היא קרבן שלמים כמו שאנו מבארין בהלכות חגיגה, יש בכלל אותה שמחה לשמוח הוא ובניו ובני ביתו כל אחד ואחד כראוי לו". וביאר הרמב"ם (בהלכה יח) "כיצד, הקטנים נותנים להם קליות ואגוזים ומגדנות, והנשים קונה להם בגדים ותכשיטים נאים כפי ממונו, והאנשים אוכלין בשר ושותין יין". ולהלן שם (הלכה כ') כתב עוד הרמב"ם: "כשאדם אוכל ושותה ושמח ברגל לא ימשך בייץ".

ואילו בהלכות פורים כתב הרמב"ם (הלכות מגילה פרק ב הלכה יד-טו) וז"ל: "מצות יום ארבעה עשר לבני כפרים

ועיירות ויום חמשה עשר לבני כרכים, להיות יום שמחה ומשתה וכו' שיאכל בשר ויתקן סעודה נאה כפי אשר תמצא ידו, ושותה יין עד שישתכר וירדם בשכרות". הרי לנו שבפורים יש אופן נוסף של קיום מצות "שמחה", על ידי שתיית יין עד שישתכר וירדם בשכרות.

בהלכות חנוכה שוב מצאנו גדר אחר במצות השמחה, וז"ל הרמב"ם (הלכות חנוכה פרק ג הלכה ג) "ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת הימים האלו, שתחילתן מליל חמשה ועשרים בכסלו, וכו' והן אסורים בהספד ותענית כימי הפורים".

הנה כי כן עלו לנו ג' לשונות שונים בדברי הרמב"ם לגבי חיוב "שמחה". ביו"ט: "אין שמחה אלא בבשר. בפורים: "ושותה יין עד שישתכר וירדם בשכרות". ובחנוכה: "ימי שמחה והלל". ודבר זה אומר דרשני.

ד.

ומעתה נראה לומר בביאור הדברים שישנם שני גדרים בדין שמחה: האחד, דין שמחה של יום טוב, שבו יש מצוה מיוחדת של "ושמחת בחגך" שעל האדם להיות בשמחה, ויש דין שמחה ביום. ומצוה זו היא שגורמת בד בבד, להיות בשמחה ושאסור לו להיות בצער, כגון להספיד ולהתענות. וממילא ביום טוב פשוט וברור ששני הדברים, חיוב השמחה, ואיסור ההספד והתענית, קשורים זה בזה,

ומתוך הדין שמחה נובע האיסור בהספד ותענית.

אך זה נכון לגבי יו"ט שיש חיוב של "ושמחת בחגך", אבל בחנוכה ופורים גדר השמחה הוא אחר. בחנוכה ובפורים אין דין שמחה על היום, אלא יש חיוב לעשות פעולות של שמחה. בחנוכה אמירת ההלל, ובפורים סעודה ושתיית יין, אולם אין בהם דין של שמחה ביום. ולכן אמנם היה מקום לומר, שאין סתירה בין הפעולות שעושים באותם ימים לצורך קיום מצות השמחה, לבין הספד ותענית, ומדיני השמחה לא היו נובעים האיסור בהספד ותענית, ויתכן היה לומר שאין ההספד והתענית בחנוכה ופורים, סותר את הפעולות של אמירת ההלל או אכילת סעודה ושתיית יין שמחוייב בהם, והיה יכול לקיים גם את הפעולות הללו ומאידך גם את ההספד והתענית. ולכן התחדש דין מיוחד שבחנוכה ובפורים אסור להספיד ולהתענות, וזהו דין נפרד לגמרי מהדין של שמחה ביום טוב.

והדברים מדוקדקים בסדר דברי הרמב"ם, שבפ"ב מהל' מגילה בהלכה י"ג כתב שאסור בפורים הספד ותענית. ורק בהלכה הבאה, הלכה י"ד, כתב את חיוב השמחה בפורים, והיינו מכיון שאין קשר בין שני דינים אלו, כמו שהתבאר. ולכן גם לגבי חנוכה כתב הרמב"ם (הלכות חנוכה פרק ג הלכה ג) שהאיסור בהספד ותענית הוא "כמו בימי הפורים", וביאור הדגשתו הוא שדין השמחה בחנוכה הוא מגדר דין שמחה של

פורים ולא מגדר השמחה של כל ימים טובים, וכמו שנתבאר, שגדר חיוב השמחה של פורים הוא לעשות פעולות של שמחה, שלא כמו ביום טוב שיש בו דין שמחה בעצמותו של יום.

ומעתה גם מיושבים היטב דברי הרמ"א היאך פסק מחד שמותר לישא אשה בפורים ומצד שני פסק שאין אבילות נוהגת בפורים, ושאלנו שלכאורה הדברים סותרים מיניה וביה, ואם אסור לנהוג באבלות הרי זה בגלל שיש דין שמחה ואם כן הלא קיי"ל שאין מערבין שמחה בשמחה וכיצד מותר לישא אשה. אולם לפי המבואר לא קשיא ולא מידי, שהרי גדר השמחה בפורים אינו שיש דין שמחה ביום, אלא שיש דין לעשות פעולות של שמחה. וכל הדין של "אין מערבין שמחה בשמחה" שנאמר לגבי איסור נישואין ברגל, זהו דין ביום טוב שעצמותו ומהותו יום של שמחה מחיוב "ושמחת בחגך" שהוא חיוב שמחה על כל היום, וזה סותר לשמחת חתונה. מה שאין כן בפורים שאין גדר השמחה ביום, שפיר אין בחתונה כל סתירה לפעולות השמחה שמחוייב ביום הפורים.

לפי המבואר מיושבת השאלה ששאלנו לעיל, מדוע לגבי שמחת הפורים, סעודת היום, אנו לומדים מהפסוק "ימי" שהיא רק ביום ולא בלילה, ולגבי הספד ותענית, אין חילוק בין היום ללילה. אך להנ"ל הדברים ברורים ומובנים, איסור ההספד והתענית בפורים, הוא דין מיוחד בהלכות הספד ותענית, שגם בלילה אסור

לעשותם, ואין זה שייך לשמחת היום, והראיה, שגם לבני י"ד, אסור להספיד ביום ט"ו, וכן לבני הכרכין אסור להספיד ביום י"ד, והרי באותו יום בוודאי אין להם חיוב של סעודה ושמחה, ועם כל זאת אסור להם להספיד ולהתענות. כי שני הדינים הללו הם ב' ענינים נפרדים. ולכן לגבי הספד ותענית לא דורשים את תיבת "ימי", למעט את הלילה.

בזה אנו מבינים גם את לשון הגמרא: "מעיקרא כתיב 'שמחה ומשתה ויום טוב' ולבסוף כתיב 'לעשות אותם ימי משתה ושמחה' ואילו יום טוב לא כתיב". והיינו, שבהתחלה חשבה הגמרא, שגם בפורים יש דין שמחה כמו בשאר היו"ט, ולכן כתוב בהתחלה "שמחה" וגם כתוב "ויום טוב", כי זה כמו חג רגיל, שיש בו דין של "ושמחת בחגך". אבל אחר כך מסיימת הגמרא, דכיון דמצינו בפסוק אחר כך שכתוב "ימי משתה ושמחה" ואילו יום טוב לא כתוב, הרי זה מלמד אותנו, שאין בפורים דין שמחה כמו בשאר היו"ט, וכמו שביארנו לעיל, אלא יש בפורים רק דין של שמחה המתבטא על ידי משתה והיינו סעודה, וזה דין אחר לגמרי בהגדרת השמחה בפורים.

לאור המבואר, נראה שיסוד הדברים הוא למעשה השקלא וטריא בסוגיית הגמרא שהבאנו: "מעיקרא כתיב 'שמחה ומשתה ויום טוב' ולבסוף כתיב 'לעשות אותם ימי משתה ושמחה' ואילו יום טוב לא כתיב". כלומר, בהתחלה חשבה הגמרא

שגם בפורים יש דין שמחה ביום כמו בשאר ימים טובים, ולכן נאמר בהתחלה "שמחה" וגם כתוב "ויום טוב", כיון שפורים הוא כמו חג רגיל שיש בו דין של "ושמחת בחגך". אולם אחר כך מסיקה הגמרא, שמכיון שמצינו בפסוק שנאמר לאחר מכן "ימי משתה ושמחה", ויום טוב לא נאמר, הרי שדבר זה מלמדנו שאין גדר השמחה בפורים כמו בשאר ימים טובים.

ואם כנים הדברים, הרי שגם מיושב מה שהקשינו מדוע לגבי שמחת הפורים, סעודת היום, לומדים מהפסוק "ימי" שהחיוב הוא רק ביום ולא בלילה, ואילו לגבי האיסור להספיד ולהתענות בין ביום ובין בלילה, למרות שנאמר בפסוק "ימי" שמחה אסור להספיד בין ביום ובין בלילה. שהרי לפי המבואר, איסור ההספד והתענית בפורים הוא דין מיוחד בהלכות הספד ותענית שגם בלילה אסור לעשותם, ואין זה שייך לדין שמחת היום, וכמו שנתבאר שגדר השמחה בפורים אינו דין ביום. והראיה לכך כמו שהזכרנו, שגם לבני י"ד אסור להספיד ביום ט"ו וכן לבני הכרכין אסור להספיד ביום י"ד, הגם שבאותו יום בוודאי אין להם חיוב שמחה [לעשות סעודה ולשתות יין]. ואם כן שני דינים אלו, השמחה, ואיסור ההספד, אינם קשורים זה בזה. ועל כן אין דין ההספד שייך ל"ימי" שמחה ויום טוב שנמעט "ימי" ולא לילה, ואמנם אסור להספיד ולהתענות בין ביום ובין בלילה. אך לגבי דין הסעודה, שזהו עיקר דין השמחה של יום הפורים שפיר שייך למעט שמשמעות המילה "ימי" מורה על כך שהחיוב הוא רק ביום ולא בלילה.

סימן לו

שומע בעונה במצות ספירת העומר

מנהג רוב קהילות ישראל, ואף בקהילתנו "ישראל הצעיר" בלום אנג'לם, שהמרא דאתרא או גדול הקהל מברך וסופר ראשון את ספירת העומר בקול, ולאחריו מברכים וסופרים כל הקהל כל אחד לעצמו. ובקהילות אחרות נוהגים שהשליח ציבור הוא המברך וסופר ספירת העומר לפני הקהל, וכך נוהגים ביישיבה גדולה בלום אנג'לם, שהש"ץ מברך וסופר ספירת העומר בקול רם לפני שבני הישיבה סופרים. ויש להבין את הטעם לשינוי המנהג, והאם יש לכך משמעות הלכתית.

עוד יש להבין את טעם חילוקי המנהגים האם סופרים את ספירת העומר בתפילה לפני "עלינו לשבח" או לאחר תפילת "עלינו לשבח". המשנה ברורה (סימן תפמ"ס"ק ב) כתב: "אחר תפלת ערבית, וקודם עלינו, דכל מה דאפשר לאקדומי מקדמינן כדי שיתקיים יותר מה שכתוב תמימות תהייתה". אולם במעשה רב מהגר"א (סוף הלכות תפלה אות סט) כתב: "ספירה אחר עלינו כל המנין ביחד". ולא מסתבר שהגר"א חולק על כך שכדאי להקדים את הספירה מדין "תמימות", ואם כן יש לבאר במה תלוי שורש ההבדל במיקומה של הספירה בסדר התפילה או לאחריה.

א.

והביא הב"ח (שם) מדברי התוספות (סוכה כט, ב ד"ה בעינן) והרא"ש (שם פרק ג סימן ג) שביאור הדרשה הוא "דאי הוה כתיב וספרת לך לשון יחיד הוה משמע דסגי בספירה של אחד בשביל כולם, השתא דכתיב וספרתם, דרשינן מיניה דבעינן ספירה לכל אחד ואחד".

עוד מובא בדברי התוספות (מנחות שם ד"ה וספרתם) שבכל מקום בתורה

בטור ושו"ע (סימן תפט סע' א) נפסק: "בליל שני אחר תפלת ערבית מתחילין לספור העומר וכו', ומצוה על כל אחד לספור לעצמו וצריך לספור מעומד ולברך תחלה". ומקור ההלכה שכל אחד צריך לספור לעצמו בסוגיית הגמרא במסכת מנחות (סה, ב) "ת"ר וספרתם לכם (ויקרא כג, טו) שתהא ספירה לכל אחד ואחד".

שנכתב "ספירה" ניובל, דכתיב (ויקרא כה, ח) "וספרת לך". זבה, דכתיב (שם טו, יח) "וספרה לה" המשמעות היא שיש מצוה לספור ממש בפה, וממילא גם כן צריך ברכה על הספירה. אולם דעת הר"ן (פסחים כז, ב בדפי הרי"ף ד"ה ומחייבין; הובא בב"ח) שלא בכל מקום שנכתב בתורה "ספירה" יש מצוה לספור ממש, זולת בספירת העומר שנאמר דין מיוחד שלמדו חז"ל הלכה למשה מסיני שיש מצוה לספור ממש בפה. מכל מקום, לדברי כולם מתבאר שיש מצוה על כל אחד ואחד מישראל לספור ספירת העומר בפיו.

והנה, כלל נקוט בידינו במצוות רבות שעניינם אמירה - יש בהם דין "שומע כעונה", שכל אדם מישראל יוצא ידי חיובו במה ששומע מאדם אחר, והשאלה היא בספירת העומר, הגם שיש מצוה על כל אחד ואחד לספור, האם די במה שיספור אחד בקול וכולם יצאו בשמיעה מדין שומע כעונה. או שבספירת העומר לא נאמר דין שומע כעונה, וכל אחד חייב לספור לעצמו.

ובמשנה ברורה (סימן תפט ס"ק ה) הגדיר בקצרה את מחלוקת הפוסקים [הלבוש והחק יעקב עם הפרי חדש] בדיון זה: "לספור בעצמו, דכתיב וספרתם לכם משמע שהמצוה חלה על כל יחיד ויחיד, והנה משמע מזה דבספירה אינו כמו שאר מצוות התלויה באמירה, כגון לענין קידוש והבדלה וכיוצא בזה, דשם אם שמע לחבירו ונתכוין לצאת יוצא בזה

משום דשומע כעונה, והכא גילתה התורה דלא יצא כל כמה דלא ספר לעצמו. אבל יש מהאחרונים שכתבו דכוונת התורה הוא רק דלא נימא דמצוה זו אבית דין לבד קאי, כמו שמיטין ויובלות דכתיב שם וספרת לך, אלא קאי אציבור, אבל באמת אם שמע מחבירו שספר והתכוון לצאת וגם חבירו כוון להוציא יצא, כמו בכל מקום, דקיימא לן שומע כעונה". ומוסיף המשנה ברורה וכותב, שכל הנידון הוא רק לגבי הספירה, אבל בברכה שמברכין על הספירה לכולי עלמא אפשר לצאת על ידי חבירו אפילו הוא בקי וכמו בכל הברכות. ומסיים המשנה ברורה: "אמנם המנהג בכל ישראל שכל אחד מברך וסופר לעצמו ואין סומכין על השליח ציבור".

ב.

ובביאור הלכה (ד"ה ומצוה) הרחיב בביאור מחלוקת זו וכתב שכבר נחלקו בה רבותינו הראשונים. מדברי רש"י בסוגיה במסכת מנחות שם, על דברי הגמרא "שתהא ספירה לכל אחד ואחד" פירש רש"י: "שכל אחד ואחד חייב לספור". וביאר בחדושי הרשב"א את דברי רש"י "דאי כוונת התורה לציבור בלבד ולא לכל יחיד ויחיד, הוי ליה למימר וספרתם לבד ולשתוק, ומדקאמר "לכם" משמע דבא לומר לכל אחד". ודייק מכך הביאור הלכה כדעת הסוברים שמצות הספירה שייכת על כל יחיד ויחיד בפני עצמו. לעומת זה מביא הביאור הלכה מדברי הרי"ן גיאות בהלכות ספירת העומר שכתב: "ואנו קבלנו מרבותינו

אסמכתא לספירת העומר בעמידה מדכתיב (דברים טז, ט) "מהחל חרמש בקמה", שאין תלמוד לומר בקמה, ללמדך שבקומה ובעמידה, ובמוצאי שבת שאומרים לאחר תפילת ערבית ויהי נועם וקדושה דסידרא כשהם יושבים, נהגו ראשונים לברך ש"ן מעומד וכל הקהל עונים אמן בכוונה, שלא להטריח הציבור לחזור ולעמוד". וכן כתב בעל האורחות חיים (הל' ספה"ע ד) בשם רב האי גאון. ומדייק הביאור הלכה מדבריהם שהציבור יוצא ידי חובת הספירה גם על ידי השמיעה מהש"ן, כי אם כוונתם שיוציאים ידי חובת הברכה בלבד, אם כן עכ"פ אחר כך צריכים הקהל בין כה וכה לעמוד בשביל הספירה שסופרים לעצמם, שהספירה הרי צריכה להיות מעומד.

ומאחר ובמחלוקת זאת נחלקו רבותינו הראשונים, מכריע הביאור הלכה למעשה: "ועל כן לכתחילה בודאי צריך כל אחד לספור בעצמו, אכן בדיעבד אם שמע מחברו וכוון לצאת, יחזור ויספור בלי ברכה, וכ"כ הפמ"ג".

ויש לעיין בדברי הביאור הלכה מה ראה בדברי רש"י והרשב"א שצריך לספור כל אחד בעצמו ואינו יוצא בשמיעתו מהש"ן יותר מדברי התוספות והרא"ש. והרי בדברי רש"י "שהספירה על כל אחד ואחד", וגם במה שביאר הרשב"א את דברי רש"י שמתבנת "לכם" משמע "שהספירה מוטלת על כל יחיד ויחיד" - לא מפורש יותר ממה שכתבו גם התוספות והרא"ש במסכת סוכה [שהבאנו דבריהם לעיל] שמלשון הכתוב "וספרתם" ולא "וספרת"

משמע "דבעינן ספירה לכל אחד ואחד", ובכל זאת הבינו חלק מהפוסקים גם לאחר דברים אלו ששייך לצאת ידי הספירה מדין שומע כעונה והיינו שנחשב שכאילו ספר השומע בעצמו וממילא נתקיים בו הדין שצריך ספירה לכל אחד ואחד, ומה ראה הביאור הלכה בדברי רש"י והרשב"א יותר מדברי התוספות והרא"ש, צ"ע.

אמנם הביאור הלכה הוסיף בהמשך דבריו תוספת בסוגריים מרובעות: "ולענ"ד יש לעיין אפילו לפירש"י הנ"ל, היכא שאינו בקי לספור בעצמו אפשר שחבירו יכול להוציאו, ולא גרע ממה דקיימא לן לענין ברכת המזון שאין אחד יכול להוציא את חברו לכו"ע אא"כ אכל בעצמו משום דכתיב ואכלת ושבעת מי שאכל הוא יברך, ואפ"ה קי"ל דסופר מברך ובור יוצא ואפשר ה"ה הכא וצ"ע". הרי שגם הביאור הלכה הבין שמדברי רש"י אינו מוכרח שלא שייך בספירת העומר לצאת מדין שומע כעונה.

עוד צ"ב בדברי הביאור הלכה, ממה נפשך, אם לפי רש"י מפורש בדרשת הגמרא במנחות שאי אפשר לצאת ידי חובת הספירה מדין שומע כעונה כי הפסוק בא לומר שכל אחד ואחד סופר לעצמו בפועל, מדוע פסק הביאור הלכה למעשה שאם איננו בקי יכול לצאת בשמיעת הספירה מדין שומע כעונה, הרי זה נגד דרשה מפורשת. ומאידך גיסא, אם הדרשה שצריך ספירה לכל אחד ואחד איננה נוגדת את האפשרות לצאת מדין שומע כעונה, מדוע

נקט הביאור הלכה בדברי רש"י שרק בדיעבד אפשר לצאת מדין שומע כעונה, אם דין שומע כעונה אינו נוגד את הדרשה, הרי שספירת העומר שווה ליתר המצוות שגם לכתחילה אפשר לצאת ידי חובה מדין שומע כעונה.

ג.

בשיטת הרשב"א בדין שומע כעונה בספירת העומר יש מבוכה גדולה, שכן דבריו נראים כסותרים.

בשו"ת הרשב"א (ח"א סימן קכו) כתב וז"ל: "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 אפילו לכתחילה, כמו שאמרו במסכת סוכה פרק לולב הגזול (לח, א-ב) אמר רבא הלכתא גיברתא איכא למיגמר מהלילא הוא אומר ברוך הבא והם אומרים בשם ה' מכאן לשומע כעונה וכו' וגרסין במסכת ראש השנה (כט, א) תני אהבה בריה דרבי זירא כל הברכות כולם אע"פ שיצא מוציא וכו', וכל שכן כאן שאין עיקר המצוה הברכה אלא הספירה ואם ירצה השומע יוצא ידי חובה על ידו מן הברכה ואחר כך כל אחד סופר לעצמו כדרך שאנו נוהגים בברכת ההלל". ומבאר בדבריו שאין דין שומע כעונה בספירת העומר, וכמש"כ בסוף דבריו שאם ירצה השומע יצא ידי

חובתו בברכה ואחר כך יספור לעצמו את הספירה ולא יצא ידי חובת הספירה בשמיעתו מהש"ץ.

ברם במקום אחר (ח"א סימן תנח) כתב הרשב"א: "שאלת עוד כשהחזן מקדים לברך והקהל עונים אחריו אמן, מי שחזר וברך לאחר מיכן אם היא ברכה לבטלה. תשובה, אם דעת היחידים שלא לצאת בספירת שליח ציבור צריך לחזור ולברך. ואע"ג דקיי"ל דמצוות אין צריכות כוונה, כתבו חכמי הצרפתים דדווקא מן הסתם אבל אינו רוצה לצאת בו לא". ומדברים אלו מבואר שגם בספירה עצמה אפשר לצאת מדין שומע כעונה, שכן רק אם דעת היחידים שלא לצאת "בספירת" שליח ציבור, צריך לחזור ולברך, אולם אם אין דעתם שלא לצאת בספירת ש"ץ היו יוצאים ידי חובה גם בספירה עצמה מדין שומע כעונה.

ונחלקו האחרונים בביאור דעת הרשב"א, איזו מהתשובות היא העיקר לדינא, וכיצד יש ליישב את דבריו שלא יסתרו אלו את אלו.

הפרי חדש (או"ח סימן תפט) קבע כעיקר את דברי הרשב"א בתשובה השניה (סימן תנח), שגם בספירה יוצאים ידי חובה בשמיעה מהש"ץ. ואת המשמעות הסותרת מהתשובה הראשונה (סימן קכו) יישב הפרי חדש: "כלפי שהיה סבור השואל שאפילו הברכה אינו מוציא לאחרים, השיב שאפילו לכתחילה אם ירצה השומע יוצא ידי חובתו על ידו מן הברכה, אבל הספירה לא מצי

הביאור הלכה - אם נאמר דין שומע כעונה יוצא גם לכתחילה, ואם לא שייך בספירה דין שומע כעונה, אפילו בדיעבד אינו יוצא, ומה שייך לומר שדוקא לכתחילה לא יוצא אבל בדיעבד יוצא, וצ"ע.

ובחק יעקב (סימן תפט ס"ק ד) חלק על הפרי חדש, וקבע כעיקר את דברי הרשב"א בתשובה הראשונה (סימן קכו) - שאין יוצאים ידי חובת הספירה מדין שומע כעונה, וכתב שדבריו בתשובה השניה (סימן תנח) לאו בדווקא. ובתחילת דבריו נסתייע החק יעקב ממש"כ בספר האגודה (מנחות סימן לב) וז"ל: "וספרתם לכם שתהא ספירה לכל אחד ואחד ולא שליח ציבור בשביל כולם". והוסיף החק יעקב: "אע"ג דדעת רוב פוסקים דספירה בזמן הזה דרבנן, מכל מקום כעין דאורייתא תקון, והוא פשוט ממשמעות הפוסקים. וכן כתב הלבוש" (סעיף א - שאין יוצאין רק את הברכה אבל הספירה צריך לספור לבד). ועל מה שהביא המג"א (ס"ק ב) בשם הרשב"א (תשובה תנח) שיוצא גם בספירת הש"ץ, כתב החק יעקב: "זה אינו, דכוונת הרשב"א (בסימן תנח) רק על הברכה דווקא, וכמו שכתב להדיא בתשובתו (סימן קכו), ומה שכתב הב"י בספירת הש"ץ, הוא לאו דווקא".

וכן משמעות הפרי מגדים (אשל אברהם אות ב) שהעיקר כדברי הרשב"א בתשובה הראשונה (סימן קכו) שכתב: "ברשב"א סימן קכ"ו משמע כן דהברכה השליח ציבור מוציא והספירה אין מוציא.

למימר דלכתחילה ישמענה מהש"ץ, או דלהכי תקינו שיאמרנה הש"ץ בקול רם, דהא קיימא לן דלכתחילה כל אחד ואחד סופר לעצמו, אבל אם כיון השליח ציבור בפירוש לפוטרו מן הספירה והוא כיון לצאת, יצא. ואע"ג דבעלמא שליח ציבור מסתמא מוציא את הרבים ידי חובתם, שאני הכא דכיון דמצוה על כל אחד לספור, אפשר דלא מסיק אדעתיה שליח ציבור לפטור את אחרים מספירה. ואל תשיבני מלשון הר"ן בפ"ק דפסחים דקרי לספירת העומר מצוה שאי אפשר להתקיים ע"י אחר. דהא ודאי אם אמר לחבירו שיספור בשבילו לאפוקי מילה וביעור דאפשר להתקיים על ידי אחר, אבל לעולם דגם בספירה אם שמע יצא דשומע כעונה, כן נראה לי, ומשמע ודאי דאף לכתחילה, ודלא כדכתיבנא לעיל. והכי מוכח מתשובת הרשב"א דלעיל ולאפוקי מהלבוש [סעיף א] בדין זה".

אולם דבריו צ"ע, שכתחילה כתב ש"קיימא לן דלכתחילה כל אחד ואחד סופר לעצמו". וזה סותר למה שכתב בסוף דבריו ש"לעולם דגם בספירה אם שמע יצא דשומע כעונה, כן נראה לי, ומשמע ודאי דאף לכתחילה". ואולי לזה התכוון הפרי חדש במה שסיים את דבריו שזהו "דלא כדכתיבנא לעיל". כלומר, מה שכתב בסוף דבריו שיוצא ידי חובת הספירה מדין שומע כעונה אינו כמו שכתב בתחילת דבריו שאינו יוצא לכתחילה. ברם עדיין צ"ע מה סבר בתחילת דבריו שלכתחילה אינו יוצא, וכמו שהערנו לעיל בדברי

ומה שכתב בתשובה (סימן תנח) מיירי גם כן שדעתם לצאת בברכה של השליח ציבור. ומה שכתב [הרשב"א שם] לצאת "בספירה", הוא לאו דווקא, ועיין חק יעקב. וא"כ אם כיון לצאת בספירת השליח ציבור יחזור ויספור בלא ברכה".

נמצא איפוא דעת הלבוש, החק יעקב והפרי מגדים שמצות ספירת העומר שונה משאר מצוות וברכות שאפשר לצאת ידי חובה מדין שומע כעונה, והגם שבברכת ספירת העומר יכול לצאת ידי חובה בשמיעה מדין שומע כעונה, אולם את הספירה צריך כל אחד ואחד לספור בעצמו.

ד.

בשו"ע הרב (סימן תפט סעיף יב) כתב: "ויש אומרים שמצוות מדברי סופרים לדברי הכל אין צריכות כוונה כמו שנתבאר בסימן תע"ח, ואפילו לא ספר עמהם כלל אלא ששמע הספירה מן אחד ומן הציבור שספרו ולא נתכוין כלל להוציאו וגם הוא לא נתכוין לצאת בשמיעה זו אלא שמע לפי תומו לא יברך כשיספור בלילה דשומע כעונה. ואפילו אם היה מחשב אין אני מתכוין לצאת בספירה זו, אין זה כלום להאומרים שמצות אינם צריכות כוונה כלל, אלא אם כן מחשב אני מתכוין שלא לצאת בה".

ומפורש בדבריו שיוצאים ידי חובת הספירה גם בשמיעה מהש"ץ - ולא זו בלבד אלא שאפילו אם לא התכוון

כלל לצאת וגם הש"ץ לא התכוון להוציא, מכל מקום אם שמע את הספירה מהש"ץ כבר יצא ידי חובתו בספירה עצמה, אלא אם כן התכוין בפירוש לא לצאת ידי חובת הספירה בשמיעתו. והיינו שלא כדעת הסוברים שלא יוצאים ידי חובת הספירה מדין שומע כעונה [הלבוש והחק יעקב ופרי מגדים הנ"ל], וגם שלא כדעת הפרי חדש שכתב בתחילת דבריו שלכתחילה כל אחד צריך לספור לעצמו.

על פי דברי השו"ע הרב כתב הגרי"מ אהרונסון בשו"ת ישועות משה (ח"ג סימן מט) להטעים את המנהג שהש"ץ אינו סופר את הספירה ראשון, אלא מכבדים את האב"ד והרב לברך ולספור ספירת העומר ולאחריו מברכים כל הקהל. ותוכן דבריו, מאחר ויתכן ובציבור ישנם אנשים שאינם יודעים שצריך לחשוש לדברי השו"ע הרב שצריך לכוון בפירוש שלא לצאת ידי חובת הספירה במה שהש"ץ סופר, ואם לא יכוונו בפירוש שלא לצאת, יצאו כבר ידי חובה בספירת הש"ץ ואסור להם לספור וברכתם תהיה ברכה לבטלה. ולכן נהגו שהרב מרא דאתרא הוא הסופר ספירת העומר, מכיון שהרב יודע שעליו להתנות ולכוון בפירוש לא להוציא את הקהל ידי חובה בספירתו ובברכתו [וכשמכוון כן, השומעים לא יוצאים ידי חובתם אף אם כיוונו לצאת, כי אם העונה כיוון בפירוש שלא להוציא, ודאי שלא מועילה כוונת השומע לצאת].

אולם דברים אלו קשה להולמם. כי לפי זה יוצא שמי ששכח יום אחד

לספור ספירת העומר, שדינו להמשיך ולספור בלי ברכה, כעת כאשר הוא מתכוון לצאת בספירת הרב, לא יצא ידי חובתו כי הרב הרי כיוון בפירוש לא להוציא את השומעים ידי חובה. ולא מסתבר שאכן כך הוא הדין.

ובפרט צ"ע, לפי המעשה המובא בספר מקראי קדש (פסח ח"ב סי' סו) שהבית הלוי חיסר פעם אחד יום אחד מספירת העומר, ובהיותו מתפלל כש"ץ לפני הציבור, ביקש מאחד המתפללים שלא יברך לעצמו אלא שהוא יברך כשליח ציבור ויוציאו בברכתו. ומשמע ממעשה זה שהש"ץ מוציא גם את אלו שלא יצאו ידי חובת הספירה.

ה.

ואשר נראה בביאור הדברים, בהקדם דברי הירושלמי (ברכות פרק ג הלכה ג) "תני כל מצוות שאדם פטור, אדם מוציא את הרבים ידי חובתו, חוץ מברכת המזון. והא דתנינן כל שאינו חייב בדבר אין מוציא את הרבים ידי חובתו, הא אם היה חייב אפילו אם יצא מוציא. א"ר לייא שנייא היא ברכת המזון דכתיב בה (דברים יב, א) ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלוך, מי שאכל הוא שיברך. ר' יוסי ור' יודא בן פזי הוו מתיבין [היו יושבין ומתקשין באלו חלוקי דינים בברכות דחשיב לקמן, פני משה] אמרו, לא מסתברא בקריאת שמע שיהא כל אחד משנן בפיו, לא מסתברא בתפילה שיהא כל אחד מבקש רחמים על עצמו". ומבואר בדברי הירושלמי

שבכל המצוות התלויות באמירה, ההלכה היא "אע"פ שיצא מוציא", מלבד ברכת המזון קריאת שמע ותפילה, כל אחד מסיבתו.

ובביאור דברי הירושלמי מדוע בתפילה וקריאת שמע אי אפשר להוציא אחרים מדין "אע"פ שיצא מוציא", מובא בספר רשימות שיעורים (על מסכת סוכה דף לח, א) ביאור מהגרי"ד סולובייצ'יק. דברי הגרי"ד נסבו אודות מש"כ הרמב"ם (הלכות תפילה פרק ח הלכה ד-ה) וז"ל: "תפילת הציבור יהיה אחד מתפלל בקול רם והכל שומעים, ואין עושין כן בפחות מעשרה גדולים ובני חורין כו'. וכן לא יהיה אחד מברך ברכת שמע והכל שומעין ועונים אחריו אמן אלא בעשרה וזה הוא הנקרא פורס על שמע". ותמה הכסף משנה שם, מדוע הצריך הרמב"ם עשרה בדין שומע כעונה בברכות קריאת שמע. וביאר הגרי"ד: "ונראה לומר שפסק הרמב"ם הוא על פי הירושלמי [הנ"ל] שבשלשה מקומות לא חל דין שומע כעונה, בקריאת שמע, בתפילה ובברכת המזון. תפילה היא רחמים ואין אחד יכול לבקש רחמים על חבריו. קריאת שמע היא שינון וקבלת עול מלכות שמים, ובזה אין אחד יכול להוציא את חבריו. וברכת המזון תלויה בהנאת מעיים, ורק הנהגה עצמו יכול לברך ואין אחר יכול להודות בעדו. משום כך פוסק הרמב"ם כי גם בתפילה וגם בקריאת שמע וברכותיה אין אחד מוציא את חברו כדרך שאחד מוציא את חברו בשאר ברכות וקריאות שבתורה.

של הציבור מתבארים שני עניינים במנהג הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת.

בספר נפש הרב (ליקוטי הנהגות, חנוכה, אות א) הביא את דעת האחרונים שרשאי ש"ץ להדליק נר חנוכה בבית הכנסת בערב שבת בברכה אפילו קודם תפלת המנחה, ואפילו אם עדיין לא התקבץ מנין בבית הכנסת. ואמר בזה הגאון רבי משה סולובייצ'יק שאין זה נכון "דהמנהג להדליק בבית הכנסת הוא שתהיה ההדלקה בתורת הדלקת הציבור, ואם אין שם עשרה נמצא שאין כאן הדלקת הציבור. ואפילו אם יש כבר שם עשרה אלא שעדיין לא התפללו מנחה בציבור, גם כן נראה שאין המנהג מתקיים בהדלקה זו, דלקיום המנהג בעינן שתהיה ההדלקה מתקיימת על ידי ציבור של תפילה".

ומטעם זה יצא בספר נפש הרב כנגד הנוהגים במקומות רבים בארה"ב להדליק נר חנוכה בברכה במסיבות חנוכה של המענ"ז קל"ב [מועדונים]. וכתב שנראה "שאין בזה הקיום של המנהג של הקדמונים והברכה תהיה ברכה לבטלה. ולא מקרי ציבור של תפלה אלא אם כן נצטרפו מקודם להתפלל מנחה, ועדיין נשארו במקומם בבית הכנסת מוכנים ועומדים להתפלל מעריב. אבל לאחר שגמרו מעריב, או לפני שהתפללו מנחה בציבור, אין עליהם חלות שם "ציבור של תפלה" שנאמר שבהדלקתן יקיימו את מנהג הקדמונים להדליק בציבור".

אמנם יש אופן לצאת בתפילה ובקריאת שמע על ידי חברו אבל זה רק בציבור, כשיש עשרה. דכשיש עשרה מישראל חל דין תפילת הציבור. תפילת הציבור אינה תפילה של עשרה יחידים, אלא חפצא של תפילה מסוים לעצמה, וחלות שם מיוחד של תפילה. מי שאינו בקי יוצא בתפילת הציבור בהשתתפותו לציבור. השליח ציבור מתפלל על שם הציבור, והיחיד שאינו בקי יוצא בתפילה על ידי זה שהוא משתתף בתפילת הציבור. היחיד יוצא על ידי הציבור אבל לא מדין שומע כעונה בעלמא כבשאר ברכות. בשומע כעונה בכל התורה יחיד מוציא את היחיד, אבל בקריאת שמע ובתפילה הציבור הוא המוציא את היחידים, "ע"כ דברי הגרי"ד.

ולמדנו מדבריו חילוק בין ההלכה של "שומע כעונה" שנאמר בכל דיני אמירה, שהשומע יוצא בשמיעתו מהעונה. לבין אופן נוסף שבו השומע יוצא בשמיעתו מהאומר לא מדין שומע כעונה אלא מהלכה נוספת - בהשתתפות השומע בתפילת הציבור, ואז חל גם על היחיד שאינו בקי דין תפילת הציבור. ולכן גם בדברים שלא יוצא מדין שומע כעונה, כגון קריאת שמע ותפילה, יכול לצאת בשמיעה מדין ההשתתפות בתפילת הציבור".

ו.

לפי דברי הגרי"ד שעל ידי ההשתתפות בתפילת הציבור, מקבל היחיד דינים

ולפי זה ביאר בספר נפש הרב את הפשרה שנוהגים בה רבים במוצאי שבת חנוכה, שבבית מבדילים קודם להדלקת נר חנוכה, ואילו בבית הכנסת מדליקים נר חנוכה לפני ההבדלה. והטעם לפשרה זו, שבבית מבדילים קודם כסברת הט"ז. ברם בבית הכנסת אם יבדילו תחילה, הרי על ידי זה יצא שהדלקת הנר חנוכה תהיה אחר גמר תפילת הציבור, ונמצא שכבר "פקע" שם ציבור של תפלה, ולא יהיה בהדלקתם משום קיום המנהג הנ"ל. ומוסיף הנפש הרב: "ואף שבמוצאי שבת אי אפשר להדליק קודם מעריב, דאין עושין מלאכות קודם אמירת אתה חוננתנו, מכל מקום בבריסק דקדקו להדליק קודם ויהי נועם, כלומר, קודם גמר תפלת הציבור, דאמירת קדיש תתקבל היא היא גמר התפילה בציבור. ואפילו לפי המנהג הפשוט הנזכר בפוסקים שמדליקים בבית הכנסת אחר קדיש תתקבל קודם ויתן לך, נמי נראה לומר, דבמוצאי שבת הציבור של תפילה נשאר עומד בצירופו עד לאחר אמירת ההבדלה מדין תוספת שבת".

הרי לנו הלכה נוספת, בה מתבאר שבכח השתתפות עשרה יחידים בתפילה ליצור חלות שם "ציבור של תפילה", הקובע את דין הדלקת נר חנוכה בבית כנסת, שקיומו תלוי על ידי ציבור של תפילה.

וכעין המבואר בענין הדלקת נר חנוכה בציבור, מצאנו בדין קריאת המגילה הבדל בין קריאתה בבית הכנסת

לקריאה ביחידות לענין הבדלה. המהרש"ם כתב בדעת תורה (או"ח סימן תרצג סע' א) וז"ל: "וקורין המגילה ואחר כך מבדילין. להנוהגים בנר חנוכה להבדיל מקודם, הכי נמי במגילה. אבל בבית הכנסת נהגו גם בנר חנוכה להדליק קודם, כמו שכתב הט"ז שם. ולפי זה מי שקורא ביחיד צריך להבדיל מקודם".

ולפי דברי הנפש הרב גם הלכה זו מבוארת, שכן לקריאת המגילה בציבור יש משמעות מיוחדת, שהקריאה בציבור נהפכת לחלק מהתפלה בציבור, וכל הקורא מגילה בבית הכנסת בציבור הרי הוא משתתף עם הציבור, והקריאה מקבלת תוקף ומשמעות של קריאת הציבור שהיא חלק והמשך לתפילתם. ותוקף זה שקריאת המגילה היא המשך לתפילה שייך רק בתפילת הציבור, וכפי שנתבאר לעיל בדברי הגר"ד, שבכוח ההשתתפות בתפילת הציבור להחיל על היחיד דין שיוצא ידי חובת שמיעה בתפילת הציבור גם אם אינו יכול לצאת ידי חובת השמיעה מדין שומע כעונה. וכשם שעל ידי כח תפילת הציבור שהיחיד משתתף ומשייך עצמו אל התפילה, מקבל היחיד דינים של הציבור, כך גם בהדלקת נר חנוכה וקריאת המגילה - כאשר הדבר נעשה כהמשך לתפילת הציבור, הרי שמעשים אלו נהפכים לחלק מן התפילה ומקבלים משמעות חדשה של תפלת הציבור וכוח הציבור. ולכן שונה דין הדלקת נר חנוכה וקריאת המגילה בבית כנסת, שעל ידי שהם המשך לתפילת הציבור, יש בהם דין של ציבור ולכן חלוקים הלכותיהם

מדיני הדלקת נר חנוכה וקריאת המגילה ביחיד.

ז.

בתחילת הדברים הבאנו את חילוקי המנהגים האם סופרים את ספירת העומר בתפילה לפני "עלינו לשבח" או לאחר תפילת "עלינו לשבח". שלפי המשנה ברורה סופרים אחרי תפלת ערבית, וקודם עלינו "דכל מה דאפשר לאקדומי מקדמינן כדי שיתקיים יותר מה שכתוב תמימות תהייה", ואילו לדעת הגר"א סופרים אחר עלינו.

ובתוספת ביאור בדברי הגר"א נראה על פי מש"כ כף החיים (סימן תפט ס"ק קב) וז"ל: "מיהו יש נוהגים להבדיל אחר עלינו לשבח כדי שלא להפסיק בסדר התפילה, וכן בענין ספירת העומר ג"כ נוהגין לספור אחר עלינו מטעם הנזכר ואח"כ מבדילין". ולפי זה מבואר המנהג לספור ספירת העומר לאחר "עלינו לשבח", כדי שלא להפסיק בסדר התפילה. אלא שאם כן, צריך ביאור בדעת המשנה ברורה והמנהג לספור לפני "עלינו לשבח", מדוע לא חששו להפסק בסדר התפילה.

אכן לפי המבואר בדברי הגרי"ד מובן מאד טעם הסוברים שיש להסמיך את הספירה כמה שיותר לסדר התפילה, כי בסמיכת הספירה לתפילה הרי שלא רק שאין הספירה מהווה הפסק בסדר התפילה, אלא אדרבה על ידי הסמכת ספירת העומר כהמשך לתפילת הציבור יש גם לספירת

העומר דינים מכח הציבור. וכפי שנתבאר לעיל בענין הדלקת נר חנוכה ומצות קריאת המגילה, שעל ידי שהם המשך לתפילת הציבור, יש בהם דין של ציבור - כך גם מצות ספירת העומר, קיומה כחלק מתפילת הציבור, גורם שיש דינים של הציבור גם על היחיד המשתתף בתפילת הציבור. ולכן, לדעה זו יש להעדיף להסמיך את ספירת העומר לתפילת שמונה עשרה כדי להחיל על הספירה דין של ספירה "בציבור".

ואם כנים הדברים, ויש הבדל גדול ועמוק בין ספירת העומר של ה"יחיד" ובין ספירת העומר של ה"ציבור", מיושבים היטב דברי הרשב"א ואין בהם סתירה כלל ועיקר. בתשובה הראשונה (סימן קכו) שנקט הרשב"א שאי אפשר לצאת ידי חובת הספירה מדין שומע כעונה [אלא רק יוצא בברכה], מדובר בספירה של יחיד ובוה לדעת הרשב"א לא מועיל דין שומע כעונה בספירת העומר. אולם בתשובה השניה (סימן תנח) מדובר בספירת הציבור וכדברי הרשב"א שם: "אם דעת היחידים שלא לצאת בספירת שליח ציבור צריך לחזור ולברך". ובספירת הציבור שהיא המשך לתפילת הציבור וחלק ממנה, כבר נתבאר לעיל בדרכו של הגרי"ד שבהשתתפות היחיד בתפילה בציבור יש דין מיוחד שאף אם אינו יוצא ידי חובת שמיעה בדין שומע כעונה, אולם על ידי השתתפות בתפילת הציבור יוצא ידי חובה מדין הציבור - וזאת מההלכה המיוחדת שנאמרה בתפילת הציבור שהמשתתף בה יוצא ידי חובתו [וכמבואר בירושלמי, שאין בתפילה דין

שומע כעונה]. ומעתה בספירת העומר בציבור, הספירה מקבלת דין של המשך התפילה בציבור, ולכן גם אם נאמר שמדין שומע כעונה אינו יוצא ידי ספירת העומר, כי כל אחד צריך לספור בעצמו מדין "וספרתם לכם" שיספור כל אחד לבד, מכל מקום בספירת הציבור שיש לה דין תפילה שפיר יוצא ידי חובה, ואמנם אין זה מדין שומע כעונה אלא מדין ספירת הציבור, וכמבואר לעיל, שבהשתתפות הציבור מקבל היחיד את הדינים של הציבור.

לפי המבואר שספירת העומר שהיא המשך התפילה יש לה דין ספירת הציבור, ובזה גם אם נאמר שאין דין שומע כעונה על הספירה, אולם יכול לצאת בשמיעת הספירה בציבור, נראה להעיר על המבואר לעיל בדברי הביאור הלכה [הבאנו דבריו לעיל אות ב] שנחלקו רש"י והרי"ף גיאות אם אפשר לצאת ידי חובה הספירת העומר מדין שומע כעונה - שמדברי הרי"ף גיאות מבואר שהקהל יצאו ידי חובתם בספירת השליח ציבור, ואילו מדברי רש"י מבואר שכל אחד ואחד צריך לספור לעצמו ואין יוצאים מדין שומע כעונה, ע"כ תוכן דבריו בקיצור.

אולם לפי המבואר יש להעיר שיתכן ואין מחלוקת בין רש"י והרי"ף גיאות - שהרי הרי"ף גיאות מדבר על ספירת הציבור, ובזה לכו"ע יוצא ידי חובת השמיעה מדין הציבור גם אם אינו יוצא מדין שומע כעונה. ואילו רש"י דיבר על מהות מצות ספירת העומר המוטלת על כל

יחיד ויחיד, ואפשר שרק באופן שכזה שיטת רש"י שהספירה מוטלת על כל אחד שיספור בעצמו ולא על ידי שומע כעונה, אולם באופן של ספירת הציבור אולי גם רש"י יודה שיוצא ידי חובת הספירה על ידי השתתפות בתפילה וספירת הציבור.

ח.

מצאנו הבדל בין תפילה לשאר דברים שבקדושה כגון תלמוד תורה. המשנה ברורה (סימן נ ס"ק ב) כתב בענין אמירת פרק "איזהו מקומן" וז"ל: "אין קריאת פרק זה וברייתא זו עולה ללימוד משנה ותלמוד אלא למי שמבין, אבל למי שאינו מבין צריך ללמוד ולהבין, שאם לא כן אינו נחשב ללימוד. דדווקא בתפלה אף שאינו מבין הקב"ה יודע כוונתו, אבל אם אומר המשנה והברייתא ואינו מבין אינו נקרא לימוד [מ"א], ובפרט עמי הארצות צריך שיבינו הפירוש כדי שיצאו בזה ידי לימוד מקרא ומשנה וגמרא שצריך האדם ללמוד בכל יום". ומבואר בזה, שבלימוד תורה, אפילו אם לומד בלשון הקודש אך לא מבין את מה שלומד אינו יוצא ידי חובת לימוד זה [לענין אמירת "איזהו מקומן", שצריך ללמוד זאת]. אולם תפילה גם כשלא מבינים יש לאומרה.

וכעין זה מבואר בשו"ע (סימן סב סע' ב) שפסק שקריאת שמע נאמרת בכל לשון. וכתב המשנה ברורה (שם ס"ק ג) "דכל זה מצד הדין, אבל למצוה מן המובחר הוא דווקא בלשון הקודש, כן כתב

והוא משתתף עם הציבור בתפילה ובספירה שהיא המשך התפילה, אם כן מכיוון שבתפילה הרי יוצא ידי חובה אם נאמרת בלשון הקודש הגם שאינו מבין, כמו כן גם ספירת העומר שיש לה דין ציבור והיא המשך לתפילת הציבור יתכן שרשאי לאומרה בלשון הקודש הגם שאינו מבין.

מ.

לפי המבואר נחתום בענין הפתיחה, וגם חלוקת המנהגים, האם הרב או האב"ד סופר את ספירת העומר או שהש"ץ סופר, תובן היטב.

טעם המנהג שהש"ץ סופר מבואר, שהרי לפי דברינו שדין ספירת הציבור במצות ספירת העומר נובע מכך שלספירה יש דין ציבור כמו התפילה, והיא המשך לה, אם כן מובן מדוע דוקא הש"ץ המתפלל מעריב הוא שממשיך ומברך וסופר ספירת העומר. כי באופן זה מודגש היטב שספירת העומר היא המשך לתפילת הציבור וחלק ממנה. וכמו שנתבאר שיש נפקא מינה אם נאמר שיש לתפילה דין ציבור - יוצא בספירה זו גם אם לא יוצא ידי חובה מהדין הרגיל של שומע כעונה. ולעומת זאת, אם הרב או האב"ד סופר ולא הש"ץ, הספירה היא דבר חדש שמתחילים בו לאחר סיום התפילה ולא המשך לתפילת הציבור, ואין לספירה דין ציבור.

ובאמרים מכ"ק האדמו"ר שליט"א מגור, (א' דחוה"מ פסח תשנ"ז) הביא בשם אביו האדמו"ר הלב שמחה, שהיה אוטם אזניו בספירת העומר

הב"ח בסימן קצג". ומוסיף המשנה ברורה, שכתבו האחרונים שבימינו, אף מצד הדין צריך לקרוא דווקא בלשון הקודש, משום שיש כמה תיבות שאין אנו יודעים להעתיקם היטב כגון תיבת "ושננתם" שיש לה כמה ביאורים, אחד לשון לימוד ואחד לשון חידוד, ועוד תיבות כגון זה. אבל כשאנו קורים בלשון הקודש וכן בתפילה וברכת המזון וקידוש ושאר ברכות אפילו אם אינו מבין הלשון יצא [שכן אינו מצוי שבן ישראל לא ידע הביאור בפסוק הראשון של קריאת שמע שהכוונה בו לעיכובא].

והנה בהלכות ספירת העומר הביא המשנה ברורה (סימן תפט ס"ק ה) שכתבו האחרונים "דספירה מותר בכל לשון ובלבד שיבין אותו לשון, ואם אינו מבין אפילו ספר בלשון הקודש אינו יוצא, דכיון דלא ידע מאי קאמר אין זה ספירה". והוסיף על זה בשער הציון (שם אות ו) וז"ל: "ואף שבכל מקום יוצאין בלשון הקודש אע"פ שאינו מבין כמו שכתבנו לעיל (סימן סב במשנה ברורה ס"ק ג ובביאור הלכה שם), הכא גרע, ודמי להא דכתבנו בסימן נ' במשנה ברורה ס"ק ב' בשם האחרונים עי"ש. והרב יעב"ץ השיג על זה במור וקציעה מתוספות רבינו פרץ פרק אלו נאמרינן, ובדברינו נדחין דבריו".

אמנם לפי המבואר לעיל שלספירת העומר בציבור יש דין וגדר של המשך התפילה בציבור, והספירה היא חלק מהתפילה, נוכל להמתיק בביאור דברי היעב"ץ ולומר שכאשר היחיד סופר ספירת העומר בציבור יש לספירתו דין הציבור

שלא ישמע הספירה מהש"ץ. וביאר את הנהגתו: "וי"ל הטעם או משום שתהא ספירה לכל אחד ואחד, או כמו שכתב בשו"ע הרב בהלכות ברכות (רי"ג ס"ד) שיש לחוש לדעת הפוסקים שהשומע ברכה מחבירו יוצא ידי חובתו גם כאשר המברך לא נתכוין להוציאו והוא לא נתכוין לצאת, ומאחר שהש"ץ מברך בקול לא יוכל אח"כ לצאת לעצמו".

לפי המבואר יש מקום להוסיף נופך ועמקות להנהגת האדמו"ר הלב

משא ומתן הלכתי בדין שומע כעונה בספירת העומר

[הערות והארות מתוך המכתבים שנתקבלו על סימן לון]

זכות גדולה נפלה בחלקי, ששיעור זה בענין שומע כעונה בספירת העומר היה למראה עיניהם של גדולי תורה ותלמידי חכמים מופלגים שליט"א, ורבים מהם שלחו לי את השגותיהם הערותיהם והארותיהם, זה בכה וזה בכה. בדרך כלל, הובאו דברי הרבנים הגאונים שליט"א בלשונם, בעריכה קלה ומילות קישור בלבד כדי שיובן על מה נסובה הערתם. במקומות אחדים, למרות שנראה שתוכן הערה אחת דומה לחברתה, לא נמנעתי מלהביא את הדברים כמות שהם, הן מחמת חביבות הכותב והן מחביבות הנכתב.

כדרכה של תורה, נשאתי ונתתי עם דברי המשיבים והמשיגים, ומיני ומינייהו תסתיים שמעתתא, ותפילתי שיתקיים בנו מאמר חז"ל (קידושין ל, ב) "את והב בסופה" (במדבר כא, יד), – אפילו האב ובנו הרב ותלמידו שעוסקין בתורה בשער אחד נעשים אויבים זה את זה ואינם זוים משם עד שנעשים אוהבים זה לזה".

כדי להקל על המעיינים נערכו הערות ומכתבי הרבנים שליט"א ונסדרו לפי מהלך השיעור ולפי חלוקת האותיות שבו.

[אות א]

בבירור גדר דין "ספירה לכל אחד" שנאמר בספירת העומר, ובעיקר בביאור מחלוקת הראשונים והאחרונים אם שייך דין שומע כעונה בספירת העומר, העירו הרבנים שליט"א בשתי פנים: אחדים מהם העירו בבירור גדרי ההלכה בדין שומע כעונה בכלל, ובפרט בדין שומע כעונה בספירת העומר עצמה. ואחרים העירו בתוכן ענין מהות ספירת העומר בדרך המחשבה, והנלמד מכך לדין שומע כעונה בספירת העומר.

כתב הרב יצחק מאיר הרץ שליט"א,
ראש ישיבת ישיבה גדולה
ליובאוויטש בלונדון:

בדין ספירה ושומע כעונה, ידוע החקירה אם הפירוש שהשמיעה מספיק, או השמיעה כעניה. ובשו"ע אדמו"ר הזקן (סי' ריג ס"ו) כתב "פיו כפיו" כהצד השני. ונראה שזה המשך למה שכתב ס"ד שיוצא גם בלי כוונה, והטעם שהלא פיו כפיו. וא"כ כמו שהעונה יוצא בלי כוונה כך השומע. ואולי זה גם טעם המחלוקת בספירה אם צריך לספור כל אחד, שהלא בירושלמי יש טעם לכל אחד כמו בברכת המזון מי שאכל יברך וכו', משא"כ בספירה אין טעם מספיק, ואולי הטעם כהנ"ל, שהשומע רק כעונה ולא עונה ממש. משא"כ אם פיו כפיו יועיל בספירה שהלא יש ספירה לכל אחד ואחד. ואם נאמר שומע כעונה פיו כפיו כהנ"ל, קשה לי שא"כ

מדוע צריך כוונת שומע ומשמיע לצאת, שיהי' די במשמיע ופיו כפיו, בכל הענינים. וא"א לומר שעל הכוונה לא שייך שומע כעונה. דא"כ כשקורא המגילה ואחר שומע בעל פה שיהי' כקורא בעל פה, וע"כ שזה כקורא מן המגילה, וא"כ נאמר גם לענין כוונה כן. ובהר צבי מדבר בדין מגילה לשומע בע"פ מטעם שומע כעונה.

דברים דומים כתב גם הרב אריה שטרן שליט"א, ראש מכון הלכה ברורה ור"מ בישיבת מרכז הרב בירושלים:

נראה לי שכאשר עוסקים בענין שומע כעונה, אי אפשר שלא להזכיר את החקירה הידועה, אם הפירוש הוא שעונה ממש, או שבשמיעה לבדה יוצא ידי חובה (וראה בבירור הלכה סוכה לח, ב). כך מסבירים את מחלוקת הראשונים המבוארת בסוכה (לח, ב) בשאלה אם העומד בתפילה צריך להפסיק כדי לשמוע קדושה. אף כאן אם שומע כעונה ממש, הרי ניתן לומר שנחשב גם כסופר ומדוע שלא ייצא יד"ח.

כעין זה הוסיף הרב מרדכי גימפל וולמרק שליט"א, ראש ישיבת שערי תורה במונסי, ביתר הרחבה, וביאר בשם הגאון רבי יעקב רודרמן זצ"ל מדוע בספירת העומר יש דין מיוחד שלא נאמר שומע כעונה:

בעיקר הדברים למה אין מועיל שומע כעונה בספירת העומר יש לדון למה אין מועיל כמו בכל התורה כולה, ובכל המצוות מהני מה ששומע מחבירו

ומכוין לצאת ומה נשתנה ענין ספירת העומר.

ושמעתי לפני כעשרים וחמש שנים
מכבוד ראש הישיבה הגר"י
רודערמאן זצ"ל לבאר הדברים, עפ"י מש"כ
בדבר אברהם (ח"א סי' לד) דגדר המצוה
בספירת העומר אינו שיוציא מילים של
מנין הימים מפיו, אלא עניינה שידע ויוחלט
אצלו המנין שהוא סופר ובלאו הכי אין
כאן ספירה, והיינו דשאני ספירת העומר
משאר מצוות התלויות בדבור, דבכל מקום
הדיבור הוא גוף המצוה וכיון ששומע
מחבירו והדיבור מתייחס אליו הרי מתייחס
אליו קיום המצוה מדין שומע כעונה, אבל
בספירת העומר המצוה הוא המספר והמנין
של הימים ורק אופן המנין הוא ע"י שמבטא
בפיו את מנין הימים אבל החפצא של
המצוה הוא המנין. ועי"ש שביאר בזה למה
לא מהני ספירה בלשה"ק כשאנו מבין
הלשון אף שבתפילה ובק"ש מהני,
דבתפילה וק"ש המצוה הוא לומר התיבות
ובמקום שאומר בלשה"ק הרי אומר את
התיבות שבהם יוצא ידי חובת המצוה, אבל
בספירת העומר המצוה הוא המנין של
הימים ובמקום שאינו יודע פירוש המילות
הרי אין כאן מנין של ימים.

ולפי זה אמרתי עוד לחדש דהמצוה אינו
רק הספירה גרידא אלא לקבוע שם
היום דהיום הוא כך וכך לעומר, ולכן הרבה
נהגו לכתוב מספר היום גם במכתבים
ואגרות, כיון שיש ענין גם במה שהיום

הוא מנין פלוני ואינו רק ענין של ספירה
כסדר ויש להאריך בזה, ואכ"מ.

לפי האמור, בודאי שלא יהיה שייך ענין
של שומע כעונה בספירת העומר,
דשומע כעונה שייך רק במצוות שהאמירה
והדיבור הם גוף המצוה ואז מועיל מה
שמתייחס אמירת המילות אליו מדין שומע
כעונה להוציאו ידי חובת המצוה, אבל
בספירת העומר הרי היסוד והחפצא של
המצוה הוא מנין הימים ולא הדיבור של
מילות הספירה ובזה מה יועיל מה ששומע
מחבירו והרי גם אם נייחס אליו את אמירת
תיבות הספירה מדין שומע כעונה עדיין
אין כאן ספירה לצאת ידי חובת מצות
ספירת העומר.

בסגנון אחר כתב הרב תנחום פישוהוף
שליט"א, ר"מ בישיבת פוניבז'
לצעירים בבני ברק:

וכשאני לעצמי עלה ע"ד עוד סברא
דאפשר דלא מהני דין שומע
כעונה בספירת העומר. כיון דאינו רק דין
דיבור גרידא, אלא ענינו "מעשה ספירה"
רק שזה נעשה ע"י דיבור, וחלוק משאר
מצוות דקריאה וכדו', ואפשר דע"ז ל"ש
דין שומע כעונה. [בדמיון מועט לד' הבית
הלוי המפורסמים דל"מ דין שומע כעונה
בברכת כהנים כיון דבעי' שיהא בקול רם
ול"מ ע"ז דין שומע כעונה, ויעו' בס' עמק
ברכה הל' נשיאת כפים ס"ה].

וכבר ידוע שבסברה זו ביאר הדבר
אברהם ישוב לקו' הראשונים (סוף

פסחים) מ"ט בחו"ל אין סופרים ב' ספירות מספקא דיומא כדין יו"ט שני של גלויות וביאר הדב"א דלא שייך "מעשה ספירה" בספק, כיון שאין זה דין של אמירת מספר גרידא אלא חפצא של ספירה ואינו שייך אלא כשהמספר ברור.

וכיו"ב בארתי בס"ד בד' התוס' מנחות [סו, א] ש"כ דאפילו ביום סמוך לחשיכה עדיף משום תמימות יעו"ש, אשר לכאור' צ"ב הא אכתי לא הגיע זמן הספירה וכיצד יאמר היום כך וכך לעומר. והנראה בזה פשוט, דמצות ספיה"ע אינה ממצות היום כק"ש ותפילה דלא שייכא קודם הגעת היום, אלא כל המצוה היא ש"היום יהא ספור" על ידו, ואינו חייב דווקא לעשות הספירה בו ביום.



גדרים נוספים בדין שומע כעונה בכלל, ודין שומע כעונה בספירת העומר בפרט, בתוספת מראי מקומות וציונים ובבקיאות גדולה, כתב הרב נחמיה שרייבמן שליט"א, ראש ישיבת תפארת משה בצלאל בירושלים:

עי' גליוני הש"ס, להגר"י ענגל זצ"ל, ברכות כא: שחקר אי הכוונה שיוצא ע"י השמיעה גרידא - שומע טוב כמו עונה. או שמתייחס לו הדיבור, וכאילו דיבר.

יש עוד שאלה בשומע כעונה, עיין במקראי קודש להגרצ"פ פרנק זצ"ל

לפורים סימן יג (עמ' צח) הביא בשם הרוגאצ'ובי שהציבור קורא עשרת בני המן בעצמם דבעינן נשימה אחת, ולזה לא מהני שומ"כ.

עוד הביא הבית הלוי על התורה סוף ח"א. דלא מהני שומכ"ע בברכת כהנים דבעינן קול רם וע"ז לא שייך שומ"כ - ובשם הרב מבריסק (הגר"ז זצ"ל) משום דבעינן שישמעו מפי הכהן.

והביא ג"כ הט"ז סימן קמא ס"ק ג' דסומא שאמרו שאינו קורא בתורה משום דאסור לקרוא בעל פה אבל לאוקמי אינש אחרינא שפותח ורואה והסומא מברך ועומד בצידו שפיר דמי, דשומ"כ. והקשה היעב"ץ ח"א סימן עה דמה יתן ומה יוסיף אם יהא שומ"כ הלא אינו אלא עונה בע"פ. ומהט"ז יוצא שדין שומ"כ, שהשומע נגרר לעונה לכל דבר וכששומע מקורא מתוך הספר נחשב גם הוא כקורא בספר, ע"ש במקראי קודש.

וכן מבואר בארחות חיים הל' תפילה פ"ז דשומע תפילה מהש"ץ ומכוון לצאת מדין שומ"כ, כמו שהש"ץ מוציא אותו בהתפילה, כן מוציא אותו עם הכריעות והג' פסיעות, ע"ש. אולם הביא מרב האי שכן צריך לפסוע ג' פסיעות.

ואי נימא דשומע כעונה שהשומע נגרר לגמרי אחרי העונה בכל הענינים שצריך להאמירה, מן הדין היה צריך להיות שומ"כ גם בספירת העומר, הגם דביארנו

דבעינן בספירת העומר שצריך ליתן חשיבות בהיום ע"י הספירה.

וסברתינו להבין שיטת רש"י דבעינן ספירה לכל או"א ולא מהני שומע כעונה הוא רק אי נקטינן ששומע כעונה אינו אלא לגבי הדיבור גרידא ולא לגבי שאר הענינים הסובבים הדיבור, כקול רם בברכת כהנים, וג' פסיעות והכריעות וכדומה.



מלבד ההערות בענין שומע כעונה באופן כללי ובפרט בספירת העומר, העירני הרב יצחק אלטוסקי שליט"א, ר"מ בישיבה גדולה דלוס אנג'לס, בענין שיטת רש"י שכתב הביאור הלכה, דאפשר ואפילו לשיטת רש"י שאי אפשר לצאת מדין שומע כעונה בספירת העומר, בכל זאת היכא שאינו בקי לספור בעצמו אפשר שחבירו יכול להוציאו:

ובעצם שיטת רש"י אם אין יכול לברך בעצמו אם במצב כזה גם רש"י מודה שאחר יכול לספור בעדו, וכבודו נתקשה בזה, אין לי תירוץ מספיק, אבל "במושכל ראשון" היה נ"ל שזה תלוי במחלוקת רש"י ותוס' פ"ג דברכות (דף כא ע"ב ד"ה עד) אם באמצע שמו"ע יפסיק לשמוע קדיש וקדושה או לא, דאם שומע כעונה הוי ממש כמברך בעצמו א"כ הוי הפסק ממש, אבל אם יסוד הדברים שרק "יוצא" בשומע אבל אין זה כמדבר בפיו אם כן אין זה הפסק. ולכאורה גם בנידון דידן אפי' לרש"י שצריך לספור בעצמו י"ל

שאם א"י בעצמו יכול לשמוע והוי ממש כאילו סופר בעצמו.

ובאמת שראייה מפורשת לשיטת הבה"ל הוא גופא מדין ברכת המזון שציין כת"ר מהירושלמי (פ"ג ה"ג) דאיתא שם דאין יכול לצאת ע"י אחר ומכ"מ מפורש דקימ"ל סופר מברך ובור יוצא, יוצא א"כ במקום שצריך לברך בעצמו אם א"י שאני. ובפרט שלרוב דעות ספירה בזה"ז דרבנן. ואגב, מעולם חשבתי שמי שנוסע וצריך לנקביו ואחר מברך תפלת הדרך שיש להסתפק אם יוצא בזה כיון שהוא עצמו אסור אז לברך ולכאורה תלוי בחקירה הנ"ל.



עוד הבאנו את דברי הביאור הלכה, בענין שיטת הרי"ף גיאות והאורחות חיים בשם רב האי גאון שבמוצאי שבת שאומרים לאחר תפילת ערבית ויהי נועם וקדושה דסידרא כשהם יושבים, נהגו ראשונים לברך ש"ץ מעומד וכל הקהל עונים אמן בכוונה, שלא להטריח הציבור לחזור ולעמוד. ומדייק הביאור הלכה מלשונם שיוצאים מהש"ץ גם את הספירה גופה. והעיר על כך הרב יששכר דוב רובין שליט"א, מחבר ספרי "טללי אורות":

בענין ה"ארחות חיים" משמיה דרב האי גאון שבמוצ"ש שסופרים אחר קדיש דקדושה דסידרא נהגו ראשונים לברך ש"ץ מעומד וכל העם יושבים ועונים אמן בכוונה שלא להטריח הציבור לחזור ולעמוד וכן המנהג בכל מקומותינו עכ"ל. הרי

שהשומע צריך לעשות המעשה בעצמו ואינו יוצא במה שהמשמיע פוסע ג' פסיעות.



ידיד נעורים מימי לימודינו בחברותא בשיבת חברון, הרב אברהם יפה שלזינגר שליט"א הרב אב"ד גענף ומחבר שו"ת "באר שרים" הוסיף להביא משו"ת ערוגת הבושם בענין שומע כעונה בספירת העומר:

וע"ע בשו"ת ערוגת הבושם (חאו"ח סי' קסח אות ג) דכתב סברא חדשה, דאפי' נימא בספירה עצמה דין שומע כעונה, עכ"ז לא יצא י"ח, דכאשר שומע הספירה מחבירו הוי שומע כעונה אך לא חשיב "סופר" ורחמנא קפדי' דיספור ודו"ק. וזה מתאים למה שהעלתי בספרי באר שרים (ח"ד סי' ל) דישנם שיטות רבות דשומע הוי רק "כעונה" ולא עונה ממש, עי"ש.

כשנסכם את דברי הרבנים שהבאנו עד כה, הרי שרובם הבינו בדין שומע כעונה בספירת העומר, שדיבור הספירה בספירת העומר דומה לענין המעשים המצורפים לדיבור כגון קול רם שבברכת כהנים, ואין ענינה רק דיבור הספירה אלא מעשה "המניין", ולכן יש בספירת העומר דין מיוחד שאינו יוצא דין שומע כעונה.

ואולי לכך התכוון בשו"ת ערוגת הבושם [שהביא הרב שלזינגר] מלשון הכתוב "וספרתם" לכם, ומזה למדו שצריך

מבואר בדבריו שסבירא ליה לרבינו האי שגדר "שומע כעונה" הוא שכל מעשי המשמיע מתיחסים לשומע, ומה"ט מוציא גם לגבי ה'עמידה' בספירה.

ושמעתי להעיר שהארחות חיים עצמו (הל' תפילה פ"ז) מביא: ולענין ג' פסיעות שהורה רבינו האי שהיחיד שלא התפלל צריך לפסוע ג' פסיעות, אינו כן, שש"ץ במקומו עומד בתפילותיו והוא אינו מחוייב אלא כיון שמיעה בלבד וכשם שפוטרין מן התפילה פוטרין נמי מן הכריעות עכ"ל. הרי שס"ל לרבינו האי שהשומע אינו יוצא בג' פסיעות של המשמיע, וצ"ב לחלק. והיא באמת הערה נפלאה וקשה בסתירת דברי רבינו האי גאון, שלגבי העמידה בספירה משמע מדבריו שהציבור יוצא ג"כ את "העמידה" ואילו לגבי הג' פסיעות דעתו שהשומע אינו יוצא בג' פסיעות.

אמנם אחר ההתבוננות אפשר שיש לחלק בין הנושאים, דאפשר לומר דאף אם סובר רבינו האי שיוצאים ידי חובה גם בכל המעשים המצטרפים לאמירה, אבל זה דווקא במעשה שנעשה עם האמירה ממש, וכלומר שהאמירה נעשית באופן של אמירה על הכוס או ספירה בעמידה וכדומה, שאז אנו אומרים שיוצא את האמירה וכל הדינים והמעשים המצורפים, אבל במעשה נפרד כמו ג' פסיעות [שבא אדרבה לסילוק התפילה] ואין קשור לאמירת השמונה עשרה עצמה, בזה גם רבינו האי סובר

ספירה לכל אחד ואחד - מתבאר שרצתה התורה שכל אחד ואחד יעשה מעשה ספירה בעצמו, ואף אם נאמר ששומע הוי "כעונה ממש" בכל זאת לא יועיל דין זה בספירת העומר משום שעניינה זאת באה על ידי שמיעה, וכאן בספירת העומר גילתה התורה שכל אחד יגיע לידי ספירה על ידי שיספור בעצמו ולא על ידי שישמע מחברו, כדברי הערוגת הבושם "ורחמנא קפדיה שיספור".

ומעתה יתכן שאפילו לשיטות הסוברות ששומע כעונה הוי כעונה ממש, ואפילו אם גם מצטרפים לעניה כל המעשים הקשורים לעניה, בכל זאת במקום שרואים שדרישת התורה שיספור כל אחד בעצמו, זהו גילוי דעת מפורש שאי אפשר לצאת מדין שומע כעונה, שהרי סוף כל סוף הרי הוא "כעונה" ולא "עונה" ממש בפיו, והתורה דרשה שיענה בפיו או יספור בעצמו בפיו.



בדרך המחשבה והחסידות, העירוני מדוע אין בספירת העומר דין שומע כעונה. בראש ובראשונה, אבי מורי, הג"ר השיל רייזמן שליט"א, מחבר ספרי "שיטות בהלכה", שביאר את החשיבות המיוחדת שיש לכל אחד ואחד בספירת העומר לעצמו:

בענין המחלוקת אם בספה"ע אומרים שומע כעונה או לא. ההסבר הוא, מפני שבתורה כתיב "ולקחתם לכם" דהיינו מצוה על כל יחיד ויחיד בנפרד, כפי שמחיש זאת אדמו"ר מחב"ד זצ"ל

בשיחותיו, אם אחד עובר את קו התאריך באמצע ימי הספירה, אם הוא הולך ממזרח למערב יחסר לו מעת לעת ואם הולך ממערב למזרח יהי לו יום א' יותר, אבל היות שמצוות ספירת העומר הוא על כל יחיד בנפרד, הוא צריך לספור את חשבון הימים שלו.

בפרט שהספירה היא עד המידה שלו, חסד - גבורה, שהוא צריך לתקן, א"כ, איך אחד יכול להוציא את השני, הרי לכל אחד יש ספירה משלו.

הרב אריה שטרן שליט"א, הוסיף בענין החשיבות והמיוחדות של הימים באופן כללי לכולם, וכך כתב:

בקשר למצות ספירת העומר עצמה, יש לי נטיה לומר שיש גדר מיוחד ששולל את האפשרות לצאת ע"י שמיעה, והוא עפ"י ההלכה שאין שליחות במצוה ובדבר שבגופו.

רגיל אני לומר שיש במצות הספירה שתי יסודות, האחד כפשטות בעצם מעשה הספירה, והשני שזו באה בשביל לתת לימים ערך מיוחד מעין המועדים, וכך זה באמת, שהימים האלו יש להם ערך מיוחד ואין שום דבר חוץ מהספירה שמבטא זאת.

בדרך זו נראה לי להסביר את מה שכותב המגן אברהם בקשר לנשים שהספירה נחשבה להן לחובה למרות שזו מצוה עשה שהז"ג והוא מפני שחשיבות הימים נוגעת ושייכת אף להן.

ה"ה בנד"ד י"ל שהדיון והמחלוקות על שומע כעונה קשורים לענין זה, שראוי שכל אחד יספור בעצמו, בשביל שיעשה משהו מצידו להחשיב את היום לפי ערכו, וה"ז כמצוה בגופו שאינו יכול לצאת בה ע"י שליח.

ובדברי הרב מאיר חזן שליט"א, ר"מ בישיבה לצעירים עטרת ישראל בירושלים, יש תוספת נופך בביאור ענין זה:

ויתכן אולי להסביר בעומק הענין על פי דרך "החינוך" במצות ספירת העומר, שכתב דהספירה מבטאת את ההשתוקקות לקבלת התורה, והדימוי שלו הוא כ"עבד ישאף צל".

וא"כ מובן שבזה לא שייך שומע כעונה, שכן כל אחד צריך להביע את השתוקקותו באופן נפרד ודומה הדבר אצלי לדבריהם של הגאון הרוגאצ'ובי והבית הלוי בענין ברכת כהנים דלא אומרים בזה שומע כעונה מצד דבעינן "בקול רם" - דכל היכא דבעינן איכות מסויימת אין בכח הדין דשומע כעונה לענות על הדרישה המיוחדת, ודוגמת קבלת עומ"ש דק"ש, והרוגאצ'ובי אמר זאת על ענין אמירת עשרת בני המן כידוע מצד דבעי' בנשימה אחת.

וכעין דברים אלו גם הרב נחמיה שרייבמן שליט"א:

ע' בספר ביאורים וחדושים להש"ס לאדמו"ר מלובאוויטש זצ"ל (חלק א

סימן לז) חקר שם חקירה יסודית בגדר מצוות ספירת העומר. (א) הזמן הוא מציאות, שבמציאות היום היא כך וכך להעומר, והמצוה הוא רק לספור הזמן. (ב) אין כאן מציאות מספר דאין כאן שום חשיבות בהיום שיהיה נקרא יום א' יום ב' וכיו"ב, רק המצוה הוא הנותן את החשיבות והמספר, ואין המציאות עושה המספר אלא האדם המונה, ע"ש בדבריו הנפלאים שהסביר כמה ענינים על ידי זה.

ושונה ספירת העומר מספירת זבה (ע' תוס' מנחות שם וכתובות עד, ב) דהכא המצוה הוא לספור וליתן חשיבות בכל יום ושבוע של העומר, ובזבה הענין הוא רק לדעת כמה ימי טהרתה ואין חל שום חלות מכח ספירתו אלא ידיעה בעלמא לכן לא תקנו ברכה בזבה בספירת ימיה, וע' משך חכמה פרשת אמור (כג, טו-טז).

ולזה יש מקום לומר שכיון שיש חיוב ספירה לכל או"א, הסביר אומרת שרצונה של התורה היתה שכל א' יתן חשיבות בהיום, ולכן לא מהני שומ"כ, דסכ"ס השומע לא נתן חשיבות בהיום על ידי פעולת ספירתו, ושומ"כ מהני רק על דין דיבור גרידא, כקידוש היום, ברכה, תפילה וכדומה.



[אות ב]

תמהנו מה ההכרח שראה הביאור הלכה לדייק ששיטת רש"י היא שאי

אפשר לצאת במצות ספירת העומר על ידי שומע כעונה.

כתב על כך הרב עזרא בנימין שוחט שליט"א, ראש ישיבת אור אלחנן בלוס אנג'לס:

כנראה שהמשנה ברורה מפרש "לציבור בלבד" היינו שהש"ץ יברך ויספור בשביל כל הציבור להוציאם (וכבר האריכו המחברים להקשות ולתרץ דיוק המשנה ברורה בזה).

וכוונתו, שדיוק הביאור הלכה הוא מדברי הרשב"א שביאר את דברי רש"י כך, שאם כוונת התורה לציבור בלבד ולא לכל יחיד ויחיד היה הכתוב צריך לומר "וספרתם" בלבד ולשתוק. וביאר הרב שוחט שליט"א, שהבין הביאור הלכה את דברי הרשב"א במה שכתב "דאי כוונת התורה לציבור בלבד", דהיינו שאם היה כתוב בתורה "וספרתם" לבד היינו אומרים שהציבור כלומר השליח ציבור מוציא את הציבור. ולפי פירוש זה יוצא שבאמת לפי המסקנה שלומדים ממה שכתבה התורה "לכם" דבעי ספירה לכל אחד ואחד, דהיינו שאין בכוח השליח ציבור להוציא את הציבור בדיוק שומע כעונה.

אמנם, גם אם נכון פירוש זה בדברי הרשב"א, עדיין צ"ב מהיכן נשמע כן בדברי רש"י עצמו יותר ממה שמשמע מתוך דברי התוספות והרא"ש במסכת סוכה, וכמו שתמהנו כן בשיעור.

אך בעיקר הבנה זו בדברי הרשב"א שמה שכתב "לציבור בלבד" שהכוונה שהש"ץ יוציא את הציבור, ומכאן נלמד שלמסקנת הסוגיה גם זה אי אפשר, צ"ע מדוע שלא נאמר שהכוונה לספירה אחת לכל הציבור כולו, דהיינו אומרים ד"וספרתם" לבית דין קאי שיספור לכל ישראל [וכעין המבואר בשיעור מדברי התוספות בסוכה ובמנחות והרא"ש בסוכה].



עוד הבאנו בשיעור את דברי הביאור הלכה שגם רש"י אפשר שמודה שאם חברו אינו בקי יכול להוציאו מדיוק שומע כעונה, ותמהנו ממה נפשך. והעיר לי הרב חיים צפתמאן שליט"א, ראש כולל דלוס אנג'לס:

וזה שכתב הביאור הלכה שיתכן שמי שאינו יכול לספור אחר יכול להוציאו אע"פ שיש דין ספירה לכל אחד ואחד, ושפיר תמה על זה כבודכם.

וחשבתי כעת שע"כ מוכח דגם ע"י שומע כעונה יוצאים דין ספירה לכל אחד ואחד, אלא שזה רק בדיעבד, ולכתחילה בעינן עונה ממש, שהרי שומע הוי רק "כעונה" ולא עונה ממש [וכיוצא, ברובו ככולו שבאמת בעינן כולו ורק רובו ככולו ואמרינן שזה מועיל רק בדיעבד, כידוע] ומה שבהרבה דברים אמרינן שומע כעונה לכתחילה, הוא בגלל "ברוב עם הדרת מלך" אבל כאן בעינן לכתחילה כל

יחיד ויחיד, ורק בדיעבד וכגון שאינו יכול אמרינן שומע כעונה [ועדיין צל"ע רב בזה].

אולם הרב צפתמאן שליט"א לא ביאר מדוע באמת לא יוכל לכתחילה לצאת מדין שומע כעונה.

ובמכתבו של ידידי הרב שמחה כהן שליט"א, רב קהילת המזרחי במלבורן, מצאנו פתח להבנת דברי הביאור הלכה מדוע יוצא ידי חובת הספירה בדין שומע כעונה בדיעבד ולא לכתחילה:

צריך לדמות הלכה זו למה שפסק השו"ע הרב באו"ח הלכות ברכת הפירות (סימן ריג סע' ו) וז"ל: "בברכת המזון אם כל אחד עושה מצוה בפני עצמו אף שכולן מצוה אחת כגון שכל אחד מתעטף בציצית או לובש תפלין, הרשות בידם אם רצו אחד מברך לכולם כדי לקיים ברוב עם הדרת מלך ואם רצו כל אחד מברך לעצמו וכו' ואף ששומע כעונה, מכל מקום המברך הוא העיקר שהוא נעשה שליח לכולם להוציאם י"ח וכולם מקיימים מצות הברכה על ידו וכאילו כולם מברכים ברכה אחת היוצאת מפי המברך שפיו כפיהם, וראוי יותר שיקיימו כל אחד ואחד בעצמו מצות הברכה משיקיימנה על ידי שליח וכו' שאין לחייב אדם שיקיים המצוה המוטלת עליו על ידי שליח כשיכול לקיימה בעצמו וכן בקידוש והבדלה וכל כיוצא בהן", עכ"ל שו"ע הרב.

ובמה שביאר השו"ע הרב שאופן קיומה של שומע כעונה הוא גדר של

שליחות, נוכל להבין דעת הכסף משנה (בפרק א מהלכות ברכות), וז"ל הרמב"ם בהלכה יא: "כל השומע ברכה מן הברכות מתחלתה ועד סופה ומתכוון לצאת בה ידי חובתו יצא ואע"פ שלא ענה אמן, וכל העונה אמן אחר המברך הרי זה כמברך". והקשה הכסף משנה, מדוע צריך לומר אמן אם יצא ע"י שומע כעונה. ותירץ, שבלי עניית אמן יצא אבל לא כמברך. והביאור כמו שכתב השו"ע הרב, שמי שמקיים מצוה ע"י שומע כעונה הוא גדר של שליחות אבל מי שעונה אמן הוא כמו שבירך בפני עצמו.

לפי זה יכולנו להעיר על הפסק של השו"ע הרב בהלכות ברכת הפירות שם דפסק שמצוה בו יותר מבשלוחו יותר חשוב מן ברוב עם הדרת מלך, ולפי דעת הכסף משנה יש אופן קיום של ברוב עם וגם להכליל של מצוה בו יותר מבשלוחו, זאת אומרת שישמע קידוש מאחר לקיים ברוב עם וגם לענות אמן שלפי דעת הכסף משנה הוא כאלו בריך בפני עצמו.

לפי המבואר בדברי השו"ע הרב ששומע כעונה הוא בגדר שליחות ושייך בזה מצוה בו יותר מבשלוחו, מוטעם ביאורו של הרב צפתמאן בפסק הביאור הלכה, ומובן מדוע יוצא מדין שומע כעונה רק בדיעבד.

[אות ד]

דיש לפלפל בזה, האמת יורה דרכו דכ"ז
ברור ופשוט.

ובאמת, כבר הקדימם בהערה זו הגאון
רבי מאיר אריק בספרו מנחת
פיתים, ואת דבריו הביא הרב משה חיים
לאו שליט"א, חבר לשכת הרבנות וראש
כולל תורת חיים בנתניה, במכתבו:

בקובץ "מבית לוי" לחודש ניסן ראיתי
מאמר של הרה"ג אלתר אליהו
רובינשטיין שליט"א ובו מביא שהגאון
האדיר בעל מנחת פתים בהוספות לאו"ח
ס"ז נתקשה בדעת שו"ע הרב, זאת מכיון
שהמנהג הוא שהש"צ מברך וסופר ולאחר
מכן מברך הקהל, ולמ"ד מצוות א"צ כוונה
צ"ל דכיון דהמנהג כן הוה כמתכוונים שלא
לצאת ומהני לכ"ע, ולשו"ע הרב שכתב
"ששמע הספירה מן אחר ומן הציבור" מאי
האי, והלא כיון שהמנהג שכל אחד סופר
לאחר ספירת הש"צ הוי כמתכוין שלא
לצאת.

כדי ליישב קושית המנחת פתים כותב
הרב רובינשטיין הנ"ל כי נראה שאכן
כששמע מהש"צ הברכה והספירה לא יצא
מכיון שזהו המנהג והוי כמתכוין בפירוש
שלא לצאת שמהני, אלא שהשו"ע הרב
מדבר על מי ששומע מאחד או מהציבור
שמברכים לעצמם ואזי אין היפוך כוונה
שלא לצאת אלא סתם חוסר כוונה ויש
לחוש דלמ"ד שמצוות א"צ כוונה יצא
בשמיעה, ואין כוונת הרב במילת "צבור"
לש"צ, אלא לציבור שסופרים אחר הש"צ
או לאחד מהציבור שסופר לעצמו (ואפשר

תגובות רבות ומגוונות הגיעוני על דברי
הישועות משה שביאר את
המנהג שהרב והאב"ד סופר, על פי דברי
השו"ע הרב שגם ללא כוונה מפורשת שלא
לצאת ידי חובה, יוצאים בספירה, ולכן
מברך הרב היודע לכוון שלא להוציא את
השומעים בספירה. ועל מה שתמהתי שלפי
דבריו יוצא שהרב איננו מכוון להוציא גם
את אלו שצריכים לצאת, כגון מי ששכח
לספור יום אחד, וקשה לומר כן.

הרב תנחום פישוהף שליט"א, כתב:

אכן עיקר דבריו לענ"ד אינו מובן כלל,
כיון דהשומעים בדעתן לברך אח"ז
לעצמן בודאי מונח כאן כונה הפכית, שלא
לצאת בברכתו כדי שיוכלו לברך בעצמם
(כאשר הביא כת"ר מד' הרשב"א תשובה
תנ"ח).

גם הרב אשר זעליג וויס שליט"א, רב
קהילת טשכנוב בירושלים וראש
ישיבת חוג חתם סופר, כתב כעין זה,
והוסיף לטעון על דברי הישועות משה:

ומה שכתב בשם ספר ישועות משה דהרב
מברך משום שצריך לכוין לא
להוציא את הציבור, אין נראה כלל, דבאמת
צריך לכוין להוציא את אלה ששכחו יום
אחד דלדעת רוב הפוסקים חייבים בספירה
אלא שמחמירים לענין ברכה דספק ברכות
להקל. ועוד דכיון דהציבור מכוין לספור
כל אחד לעצמו יש בזה כוונה מפורשת
לא לצאת ע"י השליח צבור, ואף שידעתי

בנוגע לקושית כב' על דברי הישועות משה המובא בפסקי תשובות הנני להליץ בעדו כדלהלן, כי בוודאי לא היתה כוונתו שאין (הש"ץ) הרב מכוין שלא להוציא כלל את השומעים, אלא כוונתו שלא להוציא אלו שמתכוונים לספור לבדם, משא"כ אלו שרוצים לצאת על ידו בוודאי מוציאים, דוגמא לזה מצינו ג"כ בהל' ר"ה (סי' תקפט במשנה ברורה ס"ק יז) וז"ל "אבל אם היו תוקעין בבית לחולה ולילודת והי' ביתו סמוך לו ושמע לא יצא, דמסתמא לא נתכוין זה להוציא אלא החולה" עכ"ל. הרי דיש מציאות שנתכוין להוציא רק חלק מהשומעים, אף אנו נאמר דבספה"ע אינו רוצה להוציא רק מי שרוצה לצאת ממנו, והיתר מתכוין שלא להוציאם. וחילוק זה בודאי שהרב יודע ולא כל ש"ץ, ולכן לדברי הישועות משה זוהי הסיבה בכ"מ שהרב מברך ולא הש"ץ.

מהלך אחר בביאור דברי הישועות משה כתב הרב מרדכי גימפל וולמרק שליט"א:

הקשיתם על שו"ת ישועות משה שאם הרב מכוין שלא להוציא הקהל, א"כ אלו שלא ספרו יום אחד לא יוכלו לצאת בברכתו של הרב. הנה בזה י"ל שהרב מכוין שלא להוציא הקהל רק בספירה עצמה ולא בברכה, ונמצא שבברכה שפיר יכולים כל הרוצים לצאת בה ורק בספירה עצמה הוא מכוין שלא להוציא. [ומה שאין חוששים שהקהל יצא ידי חובה

דט"ס ברב וצ"ל "אחד מן הצבור" ולא "מן אחד מן הצבור"), אולם השמיעה מהש"צ שהיא על דעת המנהג המקובל אכן לא תוציא.



אולם מאידך, רבים העירו ליישב את הערתי על הישועות משה. הרב יצחק מאיר הרץ שליט"א כתב:

על הישועות משה הקשית לאלו הצריכים לצאת בברכת הש"ץ, ולכאורה ביכולתו לכוין להוציא רק לאלו שצריכים לצאת ולא את האחרים. [וכוונתו, "ולא את האחרים" - שאת הצריכים לצאת הוא מכוין להוציא, אבל את האחרים מכוון "לא" להוציא].

הרב נחמיה שרייבמן שליט"א, והרב תנחום פישוהוף שליט"א כתבו ביישוב דברי הישועות משה, וכן כתב הרב יוחנן העניג שליט"א, ראש כולל יחיאל יהודה דלוס אנג'לס, והוסיף נופך:

לכאן' בפשטות י"ל דהרב ודאי יכול לכוון להוציא רק אלו שצריכים לצאת בברכתו, ואף שאינו יודע בבירור אם יש כאלו, ומי הם, דלא גרע מהעובר אחורי ביהכ"נ ושומע קול מגילה שיצא (ר"ה כח, ב), והלא בעינן כוונת המשמיע להוציא ומסתמא אין הקורא יודע אם יש ברגע זו עובר בחוץ המכוון לצאת בקריאתו.

וכדבריו כתב הרב משה אריה וינשטיין שליט"א:

בברכה ונמצא שאח"כ מברך לבטלה, הוא כמו בברכת ההלל שהש"צ מברך ואח"כ הקהל ואין חוששים לזה או שמי שאינו יוצא אומר ברוך הוא וברוך שמו ובוה מראה שאינו רוצה לצאת, ומה דנקט בשו"ע הרב שלא יברך אם שמע הספירה מאחר הוא משום שיצא ידי חובה בספירה עצמה וממילא כבר קיים המצוה ועל מה יברך].



בביאור המנהג שהרב מרא דאתרא סופר ספירת העומר לפני הציבור ולא השליח ציבור, כתבו לי הרבנים הגאונים שליט"א טעמים נוספים ונחמדים.

הרב עזרא בנימין שוחט שליט"א כתב:

מה שהביא בשם ישועות משה שרוצה להסביר למה מכבדים את הראב"ד לספור הספירה בקול ולא הש"ץ כמו שכתוב בראשונים, (וראיתי מביאים בשם הגר"ד דהוא במקום ספירת ב"ד והוא פלא עצומה שתופס שיטת יחיד [רבינו הלל] שלא פוסקים כמותו כלל, ואדה"ז והגר"א גורסים בספרי יכול בב"ד ועד"ז פירשו רוב מפרשי הספרי ואכמ"ל) ולענ"ד הטעם הוא פשוט ביותר, כיון דבזה"ז אין לנו ש"ץ קבוע וכל מי שיש לו חיוב עובר לפני התיבה וכדי שלא לבייש אלו שלא יכולים להגיד ברכה מפני ששכחו לספור נהגו שהרב יספור בקול. ופשוט.

הרב יצחק אלטוסקי שליט"א העיר בדרך דומה על פי דברי התוספות במנחות:

ובנוגע לעצם המנהג שבכמה קהלות שהמרא דאתרא מברך, הנה ראיתי שיש כותבים טעם אחר לגמרי והוא ע"פ דברי התוס' במנחות שם שהוא היסוד לשיטות אלו שכ"א מברך לעצמו דהוא דמיון ליובל וכתבו התוס' שם "ושמא ב"ד סופרין ומברכין כמו שאנו מברכין בספירת העומר" ואצל יובל האב"ד היה אומר מקודש מקודש ולכן גם בספירת העומר הרב מברך.

טעם אחר ופשוט בטעם המנהג שהרב סופר, כתב הרב אשר זעליג וויס שליט"א:

נראה ברור דהמנהג שהרב מברך וסופר בקול, אינו אלא משום כבוד התורה וביטוי לכבוד שרוחש הציבור למרא דאתרא, המתכבד במצוה חביבה שהיא אחת לשנה. וכעין זה נהגו שהרב מברך ברכת החודש בשבת מברכים, וז"ב.

ובדומה לדבריו כתב הרב אברהם יפה שליזינגר שליט"א, ובתוספת ביאור על פי דברי המהר"ם מרימנוב זיע"א:

הנה, אין הספר ישועות משה במחיצתי ולא אוכל לראות אותיות מחכימות שלו בדעתו, אך אני לכשעצמי מבין דהמנהג בקהלות ישראל היכא דמכהן רב אב"ד, דשהוא הסופר לפני הציבור הוא מהאי טעמא, דהוא מצד שורה שיש לרב אב"ד בקהלתו, וזאת על פי מה שמבואר בשו"ת מראה יחזקאל (להגה"ק מהר"י פאנעט זצוק"ל, סי' קד) בשם רבינו הקדוש מהר"ם

הגרי"ד נשאו ונתנו רבים מתלמידי החכמים
[וכפי שיבואר גם בהמשך].

הרב יצחק מאיר הרץ שליט"א הגדיל
והחשיב את גדר תפילת הציבור,
וכך כתב:

בשו"ת אגרות משה או"ח (חלק ג סימן
ט) הביא את החתם סופר
שתפילת הש"ץ היא העיקר. וכוונתו לכאורה
כמו שכתבת שזה מציאות חדשה, עיי"ש.
וראיתי שהשבט הלוי במכתב, כתב על
החתם סופר שתפילת הש"ץ היא כמו קרבן
ציבור ותפילת הלחש היא כמו קרבן פסח,
וז"ל: מה שהרבה יחידים מתקבצים לעבודת
ה', אע"פ שעושים כל אחד עבודת יחיד
נקרא עבודה בציבור. ובנדון שלנו "תפילת
הציבור", והוא עפ"י ש"ס יומא נ"א ע"א
דנושאת ונותנת הגמ' בטעם פסח דנקרא
קרבן ציבור וקאמר משום דאתי בכנופיא,
אע"פ שכל אחד עושה לעצמו. הרי דאיכא
שתי גדרי עבודת ציבור, היינו קרבן עבוד
כל הציבור, וב', מה שנתקבצים לעשות
עבודתם בציבור.

תוספת חיזוק בהגדרת ענין ההשתתפות
בתפילת הציבור כתב לי הרב
יוחנן העניג שליט"א, שעל פי הגדרה זו
מיושבת קושית הפרי מגדים (או"ח סימן
נג), וכך כתב:

ובמה שכתבת דכשהאינו בקי יוצא ע"י
הש"ץ אין זה מדין שומע כעונה
אלא עצם היות היחיד חלק מהציבור יוצא
יד"ח, יש ליישב קושיית הפרמ"ג (א"א סי'

מרימנוב זתע"א, דמה שאיתא בש"ס תמורה
(טז, א) דנשתכחו הלכות בימי שבת והחזירין
עתניאל בן קנז בפילפולו כל זה היה בימי
הספירה, ולכן מנהג נכון בימים אלו ללמוד
הלכה עי"ש. והיות והמרא דאתרא הוא
הבעל הלכה המוסמך בקהלתו יש בכיבוד
זה מן השררה לתת לו, כנלענ"ד.

לסיום ענין זה, במה שהבאנו בדברינו
את המעשה עם הבית הלוי, העיר
לי אבי מורי הג"ר העשל רייזמן שליט"א:

במקרה של הבית הלוי מדובר שהבית
הלוי בהיותו מתפלל בתור ש"צ
לפני הציבור בימי הספירה, והוא לא היה
יכול לברך מפני שחיסר יום אחד, וביקש
מאחד המתפללים עמו שלא יברך לעצמו
אלא שהוא יברך כש"צ ויוציאו בברכתו,
זאת אומרת שהמתפלל כן הי' מחויב
בספירה. אבל מי ששכח לברך איזה יום
מסוים, אינו ראייה שיכול להוציא.



[אות ה']

עיקר מהלך השיעור היה על פי דברי
הגרי"ד סולובייצ'יק בביאור דברי
הרמב"ם שבכח תפילת הציבור להוציא את
היחיד גם במה שאינו יכול לצאת מדין
שומע כעונה, שכן על ידי השתתפות
בתפילת הציבור, אפשר לצאת גם במה
שנתבאר בירושלמי שאין לצאת בו על ידי
שומע כעונה, כקריאת שמע ותפלה. בדברי

נג ס"ק יט) אהא דפסק המחבר דגר יכול לעבור לפני התיבה, והקשה ע"ז הפרמ"ג דהלא גר לאו בר ערבות הוא ואיך מוציא את הרבים יד"ח. ולדבריו דבש"ץ לא בעינן לדין ערבות א"ש.

וגם לפ"ז יל"ע לדינא, בכגון אלכסנדרי של מצרים (סוכה נא, ב) שחלק מהציבור לא שמעו את הש"ץ, מיהו בכ"ז היו חלק מהציבור וענו אמן אחר הש"ץ כדמבואר שם, אם הי' ביניהם אינו בקי האם יוצא יד"ח תפלה אע"פ שלא שמע כלום, היות הוא חלק מהציבור.



[אות ו']

תגובות רבות קיבלתי במה שדנתי לפי דברי הגרי"ד ובדברי הנפש הרב בענין הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת, שהיא כהמשך לתפילת הציבור ומקבלת שם של תפילת הציבור עליה, ונתבאר לפי זה הפשרה להדליק נר חנוכה במוצאי שבת בבית לאחר ההבדלה ובבית הכנסת לפנייה.

הרב עזרא בנימין שוחט שליט"א, ערך מכתב שבו תמה מאד על ההגדרה שלהדלקת נר חנוכה בבית הכנסת יש את השם של השתתפות בתפילת הציבור, וכפי שנביא בסמוך, בהערותיו של הרב שוחט התפתח משא ומתן נרחב, ולכן נביא את כל דבריו בשלמותם:

מה שהביא מהגרי"ד (שכתב בשם הגר"מ) שבנר חנוכה עיקר ההדלקה בביהכ"נ

הוא רק כשיש חלות דין צבור מצד תפלה ומשום דכל דבר שהוא משום פרסומא ניסא איכא בה חובת צבור ג"כ ולא הוה חלות צבור רק מצד התפלה צע"ג מכמה טעמים:

(א) מצינו כמה גדרים בצבור כל אחד לפי ענינו, ולדוגמא (בקצרה בנוגע לנדו"ד) יש דברים שהם חובת צבור דוקא ובזה בעינן עכ"פ ששה מדין רובא ככולא שיהיו מחוייבים בדבר (עי' ברמב"ן במלחמות פ"ק דמגילה ובכס"מ פ"ח מהל' תפלה ה"ד) ויש דברים שהם חובת יחיד אך בעינן עשרה כדי שיוכלו לעשותו או לאומרה (ובזה פליגי הראשונים אי בעינן שבעה או ששה או ה' או עכ"פ ג' המחוייבים, עי' תוס' ד"ה ואין פורסין במגילה כג, ב ובר"ן ורא"ש שם, או דסגי גם בא' אם יצרף עוד ט', כשיטת רש"י והרא"ש שם. ושיטת הרמב"ם ור"ת בדבר שבקדושה כמו קדיש ברכו וקדושה כשיטת הרמב"ן דהוא חובת צבור ולפיכך בעינן ששה שלא שמעו עדיין).

ובזה הרי פשוט החילוק, דהדברים שהם חובת צבור אין זה נחשב לצבור רק אם כולם או רובם מחוייבים, ובדברים שהם חובת יחיד הרי לשיטת רש"י ודעימ' הרי זה נחשב לצבור רק בזה שנמצאים שם עשרה ומשום שכל עשרה שהם בני קדושה שכינה שרוייה עליהם, אך מ"מ בעינן שיהיו עכ"פ ששה שומעים ועונים כדי לצרפם לצבור, ובחזרת הש"ץ שצריכה להיות לא רק תפלה בצבור אלא תפלת הצבור בעינן ט' שומעין ועונים כדי שיהי'

תפלת הצבור היינו שיהיו לכולם שייכות לתפלה זו, עי' בזה בשו"ע הרב סי' נח סעי' ז, ובסי' קכד סי"א ובסי' קכ"ה ס"א, ובחי' הגר"ח על הש"ס בענין תפלה בצבור ואכמ"ל בכ"ז.

ועד"ז בברכת ק"ש ששיטת הגאונים והרמב"ם היא שרק אם ברכות ק"ש הם ברכות הציבור אפשר להוציא את היחיד ולפיכך בעינין ט' שומעין ועונים אמן כדי שיהי' להם עניית אמן, כדי שיהא ק"ש בצבור, בעינין שהש"ץ יוציא את ט' השומעין וכו"ל, דאל"כ אין להם צירוף, משא"כ בדין עשרה בשביל פרסומא ניסא הרי זה דין בפני עצמו ואין זה גדר דצבור שבכל מקום אלא שיעשה המצוה ברבים דוקא, ולפרסם הנס ביותר, ולפיכך נסתפק בהגהות אשרי בפ"ק דמגילה ס"ו (מובא בדרכי משה ורמ"א סוף סי' תרצ) אם גם נשים יכולות להצטרף לעשרה, ופשוט שטעם ספיקו הוא רק משום שהוא דין משום פרסומא ניסא. ועי' ג"כ ברמב"ן במלחמות שם.

(ב) לשיטת הראשונים (ראה באר היטב סי' תרצ סקט"ז ובביאור הלכה שם) דמשום פרסומא ניסא (ולא רק משום ברוב עם הדרת מלך) צריך ללכת לביהכ"נ דוקא ולא סגי שישמע בביתו מביהכ"נ, ואם נימא דכל הגדר הוא מחמת החובת צבור, א"כ מהו הנ"מ ליחיד זה אם ישמע בביתו או ילך לביהכ"נ, אלא ודאי דהגדר הוא שיעשה המצוה (קריאת המגילה) ברבים דוקא.

(ג) כל הראשונים שהזכירו הך מנהגא להדליק נרות חנוכה בביהכ"נ אין

בדבריהם אפי' זכר לדין צבור (הכלבו סי' מד, מובא בב"י בסי' תרעא) בטעמו השני (כי טעמו הראשון אינו שייך לזמן הזה) כתב: "כדי לפרסם העם בפני כל הם ולסדר הברכות לפנייהם שיש בזה פרסום גדול להש"י וקידוש שמו כשמברכים במקהלות". ועד"ז טעם הריב"ש (סי' קיא מובא בב"י שם) "משום פרסומא ניסא כיון שאין אנו יכולים לקיים המצוה כתיקונה להדליק כל אחד בפתח ביתו מבחוץ", דמשמע להדי' שהוא כעין השלמה לחיוב פרסום הנס שחסר בהדלקת היחיד, וצבור מאן דכר שמיה.

(ד) אפי' אם נימא דאיכא גם חובת צבור במצוות שהם משום פרסום הנס, למה חל דין צבור רק אם מתאספים לשם תפלה ולמה לא יהא חל דין צבור אם מתאספים לשם פרסום הנס עצמו, דכמו דאיכא דין צבור לפרוס על שמע, ואיכא דין צבור לברכות ק"ש, ואיכא דין צבור לאמירת ברכו או קדושה ואיכא דין צבור לתפלה כ"א עם גדריו, ואיכא דין צבור לקריאת התורה (וראה בספיקת הכס"מ בפ"ח מהל' תפלה ה"ו אשר מדבריו מבואר דגם בזה איכא גדרים עצמיים מצד קריאת התורה ע"ש), למה לא יהא דין צבור מצד פרסומא ניסא דמצות נר חנוכה וקריאת המגילה והלל בליל פסח עצמן. ולמה צריך לזה דוקא דין צבור לתפלה. והרי גם בברכת המזון יש דין מיוחד כשיש עשרה, ועוד.

ולפי"ז הרי בנד"ד אם רוצה לתרץ שיש דין צבור בספירת העומר הרי הדבר פשוט (אפי' לפי דברי הגרי"ד) דאם אין צירוף ביניהם, בנוגע לספירת העומר

אין זה ספירת העומר בצבור, שהרי אפי' לדברי הגרי"ד בזה שהם צבור לתפלה לבד, לא יספיק לקיים הדלקת נר חנוכה בצבור אם אף אחד לא יסתכל בנרות חנוכה שמדליקים שם והצרוף של העשרה בנוגע לנר חנוכה הוא עי"ז עצמו שהם שומעין הברכות ועונים אמן ורואין את הנר חנוכה שע"ז יש ביניהם פרסום הנס, ועד"ז במקרא מגילה, וממילא בניהון דידן של ספירת העומר איך זה נהי' ספירת העומר של צבור אם רק אחד רוצה לצאת בספירת הש"ץ ואין אפי' ששה שיוצאים בו, והגם שהם צבור בנוגע לתפלה ואפי' בנוגע לברכת ספירת העומר שהרי עונים אמן, מ"מ אם אין להם שום צירוף בנוגע לספירה עצמה מה עושה את הספירה לספירת הצבור.

ודוגמא לזה הרי מצינו בתפילה עצמה שיש דין צבור רק בנוגע לדבר א' ולא לדבר אחר, בנוגע לדין שאם יצאו מקצתן שגומרין רק אותו דבר שבקדושה שהתחילו ולא דבר שבקדושה אחרת, וכמו ברכת כהנים באמצע חזרת הש"ץ, או אמירת ההפטרות אחרי קריאת התורה, ראה בזה במגילה כג, ב ובירושלמי שם המובא ברי"ף והרא"ש והטושו"ע סי' נה, הרי דגם מה שהוא בסדר תפילה עצמה אם אינו אותו דבר שבקדושה יש לו חיוב עשרה בפני עצמה, ועד"ז בנד"ד אפי' אם ספירת העומר הוא חלק מסדר התפילה מ"מ הוה דבר בפני עצמו ואיך יש צירוף של עשרה בנוגע לספירה, אם לא שיש לפחות ששה ואולי נצטרך ט' שיוצאים בספירת הש"ץ וכמו בק"ש.

ברם יש דרך ליישב דבריו מצד עצמם (אבל לא בדברי הרשב"א והמשנ"ב וכו') והוא ע"פ שיטת הראב"ה (פסחים תקכו) והאבודרהם (ראה בביאורי הגר"א סי' תפט ס"ג ושם בס"ו איך שמסביר שיטת הראב"ה ומתרץ קושיות הב"ח וכו' עליו ועד"ז י"ל לפי האבודרהם שהביא שם בס"ג והרי האבודרהם פסק שם כהראב"ה) דברכת הספירה והספירה עצמה הכל אחד, דרך תקנו חכמים לספור עם נוסח הברכה, והנוסח שלהם הוא "שהיום" היינו שעצם הספירה הוא המשך מהברכה. (ולפי"ז לא צריך לומר בטעם הראב"ה דס"ל דספה"ע דאורייתא גם בזה"ז וכמ"ש המרדכי ומביאו הב"י, והרי האבודרהם כתב להדי' דהוא מדרבנן ומ"מ פסק כהראב"ה) ולפי"ז הרי י"ל דלא עונים אמן עד אחרי הספירה, וממילא גם אם לא יוצאים בספירת הש"ץ אך שומעים הברכה והספירה וע"ז עונים אמן לכן הו"ל ספירה בצבור.

והשייכות דספירה לתפלה יש לבאר ג"כ ע"פ מ"ש הגרי"ז במס' מנחות, דלהני ראשונים ופוסקים דספירה בזה"ז מדרבנן זכר למקדש, אין פירושו דמשום זכר למקדש תקנו מצות ספירה מדרבנן, אלא דכל הקיום של ספירה בזה"ז הוא זכר למקדש ולכן איכא למ"ד דסגי לספור רק הימים, כיון דאיכא בזה זכר למקדש אבל אם הי' זכר למקדש סיבה לתקנת ספירה בודאי היו מתקנים כעין דאורייתא ימים ושבעות (ויש להאריך ובפרט ע"פ מ"ש בשו"ע הרב סי' תפט ס"ב, ס"ו וסי"א ע"ש) ואחרי הספירה כתבו

התוס' במס' מגילה (דף כ ע"ב ד"ה כל הלילה) דאומרים יהי רצון שיבנה ביהמ"ק (אם כי דברי הגר"ז לבד אינם מבארים זה כי הרי יש עוד דברים שהם משום זכר למקדש. ועי' היטב בשו"ע הרב שם בסי"א ודו"ק).

על מכתבו של הרב שוחט שליט"א השבתי בדברים הבאים:

לענ"ד נראה שהמכנה המשותף והחוט השזור על פני כל מכתב מעת"ר הי' ענין החדוש של הגר"ד סולובייציק בענין נר חנוכה בבית הכנסת שהוא תולה את זאת כחלק מן התפילה בצבור וטוען שאומרים אותו בביהכ"נ משום פרסומי ניסא. ודברים אלו הם בוודאי בניגוד לדברי הרב בשו"ע אלו בכלל ומנהג חסידי חב"ד וכ"ק האדמו"ר מלובביץ בפרט, שהחזיק שענין פרסומי ניסא אין לו קשר דווקא לתפילה בציבור, אלא שהחוב של פרסומי ניסא יכול להיות גם לא בבית הכנסת, ואי לכך אפשר ואף רצוי להדליק נר חנוכה באולמות וברחובות העיר, אע"פ שבוודאי אין שם דין בית או בית הכנסת.

והנה אין לשועל כמוני להכנס למחלוקת כזו שבין האריות, אולם מובנת לי ראיתו של הגר"ד סולובייציק מדברי הגר"א (בסימן תרעא סעיף ז) הכותב על דברי השו"ע שם: "ובבית הכנסת מדליקין ומברכין משום פרסומי ניסא". וכותב על זה הגר"א (ס"ק כא): ראייה מהלל בלילי פסחים שנתקן על הכוס ואומרים (ברכות פ"א ה"ה) בבית הכנסת משום פרסומי ניסא, כמ"ש בירושלמי בענין ברכה הסמוכה

לחברתה והרי אשר גאלנו, שניא שאם שמעה בב"ה יצא, עכ"ל הגר"א בהגהותיו.

חזינן מכאן, שההלל בבית הכנסת שאנו נוהגין לומר בליל הסדר, על אף שנאמר שוב אח"כ בהמשך הערב בסדר עצמו, יש לאמרו לשיטת הגר"א (וכך המנהג גם אצל החסידים וכן הוא מנהג ספרד) בתחילה בבית הכנסת ואח"כ חוזר שוב על ההלל עם בני משפחתו מסביב לשלחן הסדר, ומדוע יש לו לומר את ההלל פעמיים, וברור הדבר, שהאמירה הראשונה היא אמירה בביהכ"נ, ומהו הענין לאמרו דוקא בביהכ"נ, ועי' בא הגר"ד סולובייציק לחדש עפ"י דברי הגר"ח שברכת ההלל היא חלק מן התפילה, ואם כן הדבר ממשיך הגר"ד סולובייציק ומחדש, שגם הדלקת נ"ח בבהכ"נ נובעת מצד אותו דין, מצד דין תפילה, כי מדליקין בין תפלת מנחה לתפילת מעריב, כי זהו חלק מן התפילה.

על מכתבי השיב הרב שוחט שליט"א:

הנך כותב בדברי הגר"ד מבוססים על דברי הגר"א, והנה הגר"ד הי' גאון עצום אבל בנדון זה במחילה מכת"ר אינני רואה שום ראי' בדברי הגר"א למהלכו, כל מה שכותב הגר"א בסי' תרע"א הוא דהיכא דנתקן דבר משום פרסומא ניסא איכא חיוב לעשותו בצבור ג"כ, כמו הלל בליל פסח. (ומה שכותב הגר"א "בבהכ"נ", פשוט הוא דאין זה מפני התפלה אלא משום דשם מתקבצים כל העם ודוגמא לדבר (א' מני רבות) מ"ש הריטב"א ועוד ראשונים דמבטלין ת"ת לשמוע מקרא מגילה היא

משום ההליכה לביהכ"נ, ועד"ז כתב ג"כ המג"א בסי' תר"צ סי"ח דאפי' אם יש ק' אנשים בביתו צריך ללכת לביהכ"נ משום ברוב עם הדרת מלך ועי' ג"כ במשנה ברורה שם סקס"ב ובביאור הלכה ולשון המחבר בסי' תפז ס"ד הוא "צבור" ולא הזכיר ביהכ"נ ואין שום סברא וטעם שחלות שם צבור הוא רק אם הוא צבור לתפילה ואין לזה שום מקור. ובפשטות חלות שם צבור או בכל דבר המצריך צבור או שהוא חובת צבור. וממילא כל שנתאספו עשרה חל עליהם חובת הצבור אפי' אם לא נתאספו לחובת תפלה. ודוגמא לדבר לשיטות שקריאת התורה היא חובת צבור, האם יש איזה מקור או סברא לומר שהחוב חל רק אם נתאספו לתפילה ואם כל אחד כבר התפלל ואח"כ נתאספו לא יהא חל עליהם חובת קריאת התורה.

נוסף לזה, עצם החידוש של הגרי"ד נסתר מדברי המג"א בסי' תרע"א סק"י, דבע"ש יכול להדליק עם ברכה בביהכ"נ גם אם אין עדיין עשרה, כיון שאח"כ יהי' פרסומא ניסא כשיכנסו הצבור וע"ש בביאור הלכה. וגם לפי המור וקציעה שחולק היינו רק משום דבעינן עשרה בשעת ההדלקה, אבל אין בדבריהם אפי' רמז שצריכים דין צבור מצד תפילה.

נוסף לזה כבר כתבתי במכתבי הקודם שבדברי הכלבו והריב"ש אין אפי' זכר לדין צבור אלא שהוא דין מצד פרסומא ניסא גרידא ומשום זה צריך עשרה לכל הפחות אבל אין זה הדין צבור שבכ"מ.

ואין הכרח לעשות שום מחלוקת בין הראשונים והגר"א ואדרבא משום זה שינה הגר"א מלשון המחבר שכתב "צבור" (בהלל כליל פסח) וכתב "ביהכ"נ" להראות שאין זה דין צבור הרגיל שאיכא חובה על הצבור, אלא שהוא דין משום פרסומא ניסא ולפיכך צריך לעשותו בעשרה לפחות.

ואפי' אם נאמר שהלל כליל פסח הוא דין בצבור וממילא ה"ה שהדלקת נ"ח בביהכ"נ לפי דברי הגר"א, מ"מ כמו שכתבתי לעיל אין שום יסוד או אפי' רמז שנצטרך דוקא צבור מצד תפילה, והיא המצאת הגרי"ד בלי מקור, ונסתר מדברי המג"א והמשנה ברורה. וכנ"ל.



כידוע, הבנת הלומדות שב"תורת בריסק" מקצוע הוא בתורה, ובתוך המשא ומתן שדנו הלומדים דברי הגרי"ד קיבלתי שתי מכתבים נפלאים מגדולי תלמידי החכמים החשובים שליט"א הבקיאים היטב במקצוע זה, שביארו היטב את דברי הגרי"ד המובאים בספר נפש הרב.

וכך כתב מו"ר הגאון רבי ברוך מרדכי אזורי שליט"א ראש ישיבת "עטרת ישראל" בירושלים:

עלינו לדעת, והדברים ברורים לכל מי שאחז בידית בית בריסק, כי אין קובעים מסמרות בהשערות. כל דבר חייב להיות מוכרח ומוכח. זהו האלף בית,

מיסודות ה"לאמיתה של תורה" הצמוד בדביקות עלאית לערבותה של תורה, ונובע נביעה בלתי פוסקת מיראת שמים באהבה של "וחרד על דברי".

לכן ברור ופשוט, שאם קבעו בבית מדרש זה, יסוד או הגדרה. יש אמנם לתור ולעמול על המקורות. אך מתוך הכרה ברורה, כי אלו בודאי קיימים.

זאת ועוד, אם לא הובאו בדבריהם [דוק - רק אם הדברים הם "דבריהם"!]
המקורות או ההוכחות, על כרחך, שהיסוד מוכח "מיניה וביה". יש איפוא להבין ולתור, מהו "מיניה וביה" זה.

סבורני, כי הדברים נכונים, גם כלפי יסודו זה של בית בריסק, שהדלקת נרות חנוכה בבית הכנסת, הנה דין ומצווה שנאמרה בביהכנ"ס בלבד. [סבורני, כי יש בודאי ענין גם בפירסום הנס בבתים ציבוריים אחרים, אך אין זה נכלל בכלל המצווה, או המנהג המסויים, שנאמר בביהכנ"ס].

וכמו"כ מה מאד נאה, נכונה, אף מוכרחת, ההגדרה; שחובה זאת נאמרה על "ציבור של תפילה" [כלשון מסגנן ההגדרה].

הגע עצמך, הרי מברכים כל הברכות, על מנהג זה. דבר זה אף עורר סערה, כידוע. שכן הלא במפורש אמרו, שהברכה על הדלקת נרות חנוכה בביהכנ"ס, דומה, לברכה על ההלל, לפי שגם הלל אינו אלא מנהג. ומברכין על ההלל.

ויעוין, מה שכבר תמהו על הרמב"ם, שפסק שאין מברכין על מנהג. ואעפ"כ פסק דמברכין על מנהג הדלקת הנרות בביהכנ"ס.

והשתא, צא ולמד. אם מצווה היא, מיהו זה שהצטווה על כך, הרי "ביכנ"ס" אינו חייב במצוות... האם ה"גבאי" הוא זה החייב, או הרב, מי?!...

והרי חייב להיות משהו, שעליו הוטלה, המצווה, או החובה. - מיהו?

היעלה על הדעת, כי כל מי שמזדמן לביהכנ"ס, חייב בחובה זאת? או שמא, כל אחד חייב בשני חיובים, האחד בביתו [וזהו חיוב על ה"בית", יעוין בין השאר, בשפת אמת בסוגיא שהגדיר כן וכן מורה לשון הרמב"ם ואכמ"ל] ועוד חיוב על מקום נוסף הוא ביהכנ"ס.

זה ודאי לא יתכן, שכן לא מצאנו, שתהא חובה, מצד הלכות נר חנוכה, ללכת לביהכנ"ס. או שמא, מדליקין "עליו" בביהכנ"ס, כשם שמדליקין "עליו" בביתו. לא מצאנו כזאת, וודאי אינו.

על כרחך מוכרח ומבואר מזה, כי ה"מחוייבין", המה - "ציבור מתפללי בית הכנסת" כי המה, הם. שביהכנ"ס, הוא מקום ובית ל"ציבורים", [כל עיקרו של ביהכנ"ס, להבדיל מ"בית המדרש", (והרי דינים חלוקים להם כידוע) מתבטא בשמו, "כנסת", היינו מקום הכינוס, ואין צורך בכינוס, אלא ל"ציבור" המתפללים].

ומתוך, שודאי לא שייך להדביק שם "ציבור של ביהכנ"ס, אלא לאותו ציבור המתפללים (המתכנסים שם) שם. לכן זהו חיובם, וזוהי מצוותם. על כך באה ברכתם.

זהו אשר הנביע, מיניה וביה, את הדברים, שדין הדלקת נר חנוכה בביהכנ"ס, נאמר על "ציבור של תפילה", שכן זהו הציבור של בית ה"כנסת".

ומאד יתכן, שאם אך נמצא "בית מדרש", שאינו "בית הכנסת", לא קיימת שם החובה או המצווה המסויימת, של הדלקת נרות בבית הכנסת. כמשנ"ת. משום שאין שם ציבור "של" בית המדרש [בעוד שבביהכנ"ס קיים "ציבור של" תפילה", כלשון הבריסקאים, שלפי המבואר, זהו, בעצם "ציבור בית הכנסת"].

ומובן היטב, שלא חייל על הציבור שם ציבור של בית הכנסת, אלא כל זמן, שנאמר עליהם דין "ציבור", וזה שייך רק בתפילה, ולכן מדקדקים, היכן שמדקדקין, להדליק נר חנוכה במוצש"ק לפני "ויהי נעם", שהרי אחרי גמר התפילה, פקע שם "ציבור של תפילה", מינייהו. [ואינם ציבור בית הכנסת, ואין שום חובה או מצווה, במנהג הדלקה זה, אלא על ציבור ביהכנ"ס, כמשה"ת].

והא שנוהגים, שמדליקין בברכה, גם כשבשעת מעשה לא קיימים בביהכנ"ס, "ציבור של תפילה" ואף ביחיד כמובן, שהדבר נעשה "עליהם", מדין

"מדליקין עליו". ע"כ צ"ל כן, ואולי יש להוסיף ולעייין בזה.

הוא אשר הקדמנו ואמרנו, דיסוד זה של בית בריסק, כמו יסודות אחרים, אף הוא נאמר, רק מתוך "מוכרח ומבואר". אלא שבריסק לימדה, ש"מוכח ומבואר" מיניה וביה, ודאי, אינו גרוע, אף טובה הרבה יותר, מכל מקור אחר.

כל זאת כתבתי, רק להסביר את מה שראיתי מובא בפקס, ולאחר העיון זה הנלענ"ד בעה"י.

לפנינו דברים נפלאים הפלא ופלא בבירור דברי הגרי"ד מהו גדר "ציבור של תפילה", ביסוד והכרח מוצק.

המכתב השני שקיבלתי בביאור דברי הגרי"ד הוא מתלמידו המובהק, מחבר ספרי נפש הרב ומפניני הרב, הרב צבי שכטר שליט"א, ראש ישיבה וראש כולל בשיבת רבנו יצחק אלחנן, שכתב את הדברים הבאים:

ביאור דברי רבינו הגריד"ס בהדלקת נ"ח - כמדומה לי שלא נתכוון לומר שזה מהווה חלק מן התפילה, אלא נתכוון לומר שכפי המנהג זה חובת הציבור, וליצור "שם ציבור" לא סגי במה שיש עשרה אנשים נוכחים ברחוב, אלא בעינן איזה דבר שיצרף אותם אהדדי, והיינו, הדבר שבקדושה שהוא של ברכו (של תחילת ערבית), ונשארים בצירופם זה ביחד - עד הקדיש תתקבל, וכן ביאר בקשר להדלקה בביהכנ"ס בערב שבת, דבין מנחה למעריב

יש עדיין חלות שם של ציבור - דמצטרפו למנחה - ונשארים בצרופם עד לאחר גמר מעריב. (כן הסביר מאביו הגרמ"ס), אך כמדומה לי שלא נתכוון לומר שההדלקה יהווה חלק מהתפילה.

ולומר כאשר הצעת, שיש הבדל בין ספה"ע ביחיד וספה"ע בצבור, לכאורה לא סגי לומר שיש בזה קיום נוסף של ברוב עם - כאשר טען בצדק הרב שוחט, אלא לכאור' צ"ל בהסבר הדברים (אם ניתנו להיאמר) עפ"י סברת הגריד"ס שהזכיר הרב שוחט במכתבו הראשון [המובא לעיל], שכמה ראשונים גרסו בספרי כפי הגי' הישנה - תספור לך בבי"ד. וספרתם לכם מרבה שיש גם, נוסף על חובת ספירת הבי"ד, ג"כ חובת היחיד. והארכת בזה בס' ארץ הצבי בקונטרס ברכות המצוות (ד' ה"קונטרסים" שבספרי הם כל כולם מרבנו הגריד"ס) בקשר לדברי החזקוני (ר"פ בהר).

ובאור דבריו דתפילה בצבור הוא - שבתפילה אין אומרים שומע כעונה (כדברי הירושלמי), אך בתפילה בצבור אין צריך שומע כעונה, דאדרבא, אם נאמר כן, יצא שכל אחד ואחד מהעשרה אמר עוה"פ תפילת שמונה עשרה, ואין זה המכוון, אלא גדר הענין שכל הצבור מתפלל תפילה אחת בתורת תפילת הצבור (דוגמת המושג של קרבן צבור, כהשוואת השלטי גבורים סוף מס' ר"ה), בנוסף על מה שהתפללו כולם תפילה בצבור, כלומר, תפילת היחיד (שבלחש) בעשרה. ולזה יש

משמעות ברמב"ם שעניית אמן מעכבת, דבכדי להחשב כדבר של צבור, בעינן השתתפות הצבור (ולא סגי בשומע כעונה) ומאחר שכן, אין מן הצורך שיבינו, דאף דקיי"ל כתוס' (נגד רש"י, ר"פ שלשה שאכלו) דאין אומרים שומע כעונה אלא א"כ מבין השומע את מה ששמע, דאחרת לא מיקרי שומע, (דוגמת לשון התנא - שמע, בכל לשון שאתה שומע, כלומר, בכל לשון שהוא מבין).

ומסתמא ה"ט דהברכת אברהם שהביא המשנ"ב, דבמזומן יוצאים השומעים ברהמ"ז אע"פ שלא מבינים לשה"ק, דאף ברהמ"ז בזימון אין גדרו שכולם יוצאים בברכת המזון מכח שומע כעונה, אלא דוגמת חזרת הש"ץ, שכל החבורה רק מתחייבת לומר ברהמ"ז אחת - בחבורה, וכולם יוצאים מפאת היותם חלק מאותה החבורה. וכמדומה לי שהבאתי הדברים בספרי מפניני הרב, דאף שמה ברמב"ם יש משמעות דעניית אמן מעכבת בזימון, דבדבר של צבור בעינן השתתפות הצבור.

כעת הסתכלתי בס' מפניני הרב, לפרשת תבוא, ציינתי לס' ארץ הצבי (עמ' מט), ועיקר הבאור הבאתי בס' מפניני הרב עמ' נח-נט. ועפ"י יישוב רבינו קר' האחרונים, שהתוס' (ר"פ שלשה שאכלו) הביאו מהרי"ף שא"א לחלק ברכה אחת לשנים בזימון, ורעק"א הכריח מהתוס' (בקשר לספק הגמ', אם נשים ברהמ"ז דאורייתא או דרבנן) להיפך (בדרו"ח),

מערכה נגדית להקשות ולסתור לפרק ולבנות:

א. מ"ש בנוגע לדברי הגריד"ס בהדלקת נ"ח "שלא נתכוין לומר שזה מהווה חלק מן התפלה אלא נתכוין לומר שכפי המנהג זה חובת הציבור, ולהוי "שם צבור" לא סגי במה שיש עשרה אנשים נוכחים ברחוב, אלא בעינן איזה דבר שיצרף אותם להדדי, והיינו הדבר שבקדושה של ברכו, ובין מנחה למעריב יש עדיין חלות שם של ציבור דנצטרפו למנחה" וכו'.

אינני יודע מה תיקן בזה, הרי כבר שאלתי על כ"ז במכתבי האחרונים, שמוכח בירושלמי ובפוסקים, שמה שחל שם צבור לדבר אחד אינו חלות שם צבור לדבר שני, אפי' בדברים שהם מסדר התפילה עצמה, כגון אם היה צבור לחזרת הש"ץ אין זה מהני לברכת כהנים אם אין שם עשרה, ואם הוה צבור לקריאת התורה אין זה מהני לאמירת ההפטרה אם אין שם עשרה, הרי דכל דבר שבקדושה וכל חובת צבור צריך את החלות שם צבור לאותו דבר ואין זה נמשך מדבר אחד לשני, וממילא איזה הגדרה היא זו שכיון שהיו צבור למנחה יש עדיין חלות שם צבור כשכבר גמרו מנחה, או מפני שהיו להם שם צבור לברכו נשאר השם צבור גם לאחר מעריב, והרי דין מפורש הוא בסי' נה, שגם אם היו עשרה בברכו ויצאו מקצתם אין לומר רק הקדיש שלפני שמ"ע אבל לא הקדיש של אחרי שמונה עשרה.

והאחרונים יישבו (כמדומה לי שכ"ה בס' ברכת ראש לברכות) שיש לחלק בין ברכת יחיד לברכת צבור (כחזרת הש"ץ, או ברהמ"ז בזימון), דבש"ץ שטעה, מתחיל זה שעומד תחתיו מתחילת הברכה שטעה בה הראשון, והוא מה"ט, דבחזרת הש"ץ וזימון, אין אומרים שומע כעונה, אלא גדרו, שהצבור יוצאים בתפילת הצבור, וה"חבורה" (כי אין שם עשרה, וא"א לקרותם "צבור") יוצאים ברהמ"ז של החבורה.

ומעתה אם תרצה לומר כן בספה"ע תצטרך לצרף את הסבר רבינו בגי' הישנה שבספרי, שיש חובת הצבור בספה"ע (נוסף על חובת היחיד), ואף דא"א שומע כעונה בספה"ע (לדעת אלו), מכ"מ, כל או"א יכול לצאת י"ח במה שמשתייך לצבור שסופרים בתורת צבור - שלזה א"צ לומר שומע כעונה, אלא כל המשתייך לאותו הצבור יוצא בספירת הצבור. אך אם לא נקבל אותה הגרסה הישנה שבספרי, לא מסתבר לומר כהצעתך. עכ"פ, גם בספה"ע לא הייתי אומר שהספה"ע מהווה חלק מהתפילה, אלא שרוצים ליצור ספה"ע של צבור וליצור "ציבור" בעינן שיהי' שמה איזה מצרף, דסתם עשרה יהודים שקוראים את המארגען זשארנל - אין עליהם חלות שם של צבור, ולזה בעינן שיספרו קודם גמר התפילה וכהמשך דבריו.



דברי הרב שכטר שליט"א היו לפני הרב עזרא בנימין שוחט שליט"א, שערך

וכבר נתתי דוגמא מקריאת התורה שהוא חובת הצבור (לכמה שיטות) שפשוט שאפי' אם עשרה התפללו כל אחד ביחידות, ואחרי התפלה נתקבצו, שחל עליהם חובת קריאה, ועד"ז פשוט שהשם צבור נתהווה לא ע"י מעשה אלא ע"י החיוב, דכיון דאיכא חיוב על הצבור, ממילא כשיש עשרה יחד איכא חלות שם צבור לחיוב זה, ועד"ז בנר חנוכה, זה עצמו שיש מנהג להדליק נרות חנוכה ברבים, אפי' אם נימא שזה מנהג בתור חובת צבור, כל שנתקבצו עשרה הרי הם צבור לדבר זה, ובפרט אם נקבצו מלכתחילה כדי להדליק נר חנוכה ברבים. והרי הרב שכטר עצמו כתב כן במקרא מגילה, ומאי שנא.

חוץ מכ"ז, הרי כבר הבאנו מהמג"א ועוד פוסקים שבערב שבת אפשר להדליק בברכה אפי' קודם שנתקבצו העשרה. וחוץ מזה כבר הבאנו שכל הראשונים שהביאו המנהג בנר חנוכה כולם כתבו שהוא מדין פרסומא ניסא ולא מדין צבור.

ב. מ"ש בנוגע לגירסא בספרי תספור לך בב"ד, אפי' אם נודה לכל דבריו של הרב שכטר בנוגע לתפילת צבור וברכת המזון בזימון, אין לזה שייכות כלל להך גרסא, כי אם גורסים כן ומפרשים כדמשמע לכאורה מרבנו הלל דאיכא חובת ב"ד, א"כ אין זה שייך כלל לחובת היחיד ואין היחיד יכול לצאת בזה כלל, דבחובת ב"ד רק ב"ד צריכים לספור, ואין זה שייך כלל לענין של חובת צבור דאין פירושו שכלל ישראל יוצאים ע"י ספירת ב"ד, כמו שהוא

בקרבת צבור שכלל ישראל יוצאים ע"י הקרבן שמקריב הכהן. אלא דמלכתחילה החיוב הוא רק על ב"ד וכמו בספירת שני יובל.

נוסף לזה כבר כתבתי במכתבי ממה שאדה"ז והגר"א ועוד גרסו בספרי "יכול בב"ד", וכל מפרשי המדרש (ספרי דבי רב, תולדות אדם, מלבי"ם ועוד) פירשו הגירסא "בב"ד" כפירש"י במס' מנחות "שספירה תלויה בב"ד" להוציא מדעת הצדוקים שממחרת השבת פי' יו"ט ולא שבת בראשית, ולכן זה תלוי בב"ד שקובעים ר"ח. ובאמת הארכתי להוכיח שגם רבינו הלל ובמדרש לקח טוב והחזקוני בריש פ' בהר לא נתכוונו לומר דאיכא חובה על ב"ד לספור (נדפס בספר בן שמונים לגבורות שיו"ל השנה ע"י איגוד הרבנים דאמריקא בעמ' ש"י ואילך ע"ש).

ג. מ"ש בנוגע לתפילת הצבור וברכת המזון בזימון, יש לי מקום עיון בדבריו — דתפלת הצבור היא חפצא שמהוה ע"י הש"ץ ושמיעת הט' וענייתם אמן על ברכותיו וזוהי באמת חפצא דתפלה אחת דהוה תפלת הצבור. וע"י תפלה כזו יכול האיניו בקי לצאת ידי חובתו הפרטית המוטל על קרקפתו להתפלל. אבל איך יוצא האיניו בקי חובתו הפרטית זה רק ע"י דין שומע כעונה. ובזה אינו דומה לקרבן שמלכתחלה היא רק חובת צבור ונקרב בשביל כל ישראל. ועד"ז הוא בברכת המזון דין חובת זימון שרבים (ג' או י') יברכו יחד וזוהי החפצא של ברכת המזון שע"י זימון וזוהי

מצות הזימון להוות ברכת המזון של רבים, אבל החיוב הפרטי שמוטל אקרקפתא דכאו"א לברך אחר אכילתו יוצאים רק ע"י דין שומע כעונה, וכיון שכאו"א יוצא בברכת המזון כזו שהיא חפצא של ברכת המזון של רבים, ממילא יש לכאו"א ג"כ מצות זימון ולא רק למזמן, ויש לזה ראיות לרוב.

ומפורש דלא כדבריו במ"א ועוד פוסקים בריש סי' קכד דהאינו בקי שיוצא ע"י תפילת הש"ץ צריך להבין לשון הקודש מדין שומע כעונה (ועי' בשו"ע אדה"ז שם ואזיל לשיטתי' בסי' קפה והמשנה ברורה אזיל לשיטתי' בסי' קצג ועד"ז הלבוש ואכמ"ל).

ודין היחיד (להלכה) שמצינו שע"י תפלת הצבור יוצא היחיד, גם בלי דין שומע כעונה הוא בראש השנה שהש"ץ מוציא גם את העם שבשדות ומי שאנוס, וכמבואר בסוף מס' ראש השנה ובשו"ע סי' תקצא וסי' תקצה, אבל אין זה כלל הדין שמצינו שהאינו בקי יכול לצאת ע"י תפלת הצבור במשך כל השנה כמבואר כ"ז בראשונים ובפוסקים. ואדרבא גם בראש השנה י"ל דאיכא ב' דינים:

(א) חובת היחיד. **(ב)** חובת הצבור, אשר לכאו' זהו טעם דהני גאונים (מובאים ברא"ש פ"ד דר"ה סי"ד בטור סי' תקצ"א וע"ש בערוך השלחן אות ג) דס"ל דהיחיד מתפלל במוסף רק ז' ברכות ורק הש"ץ מתפלל ט' ברכות, היינו דחובת היחיד בתפלת המוספים בראש השנה הוא להתפלל

רק ז' ברכות כמו בכל שבת ויו"ט, ואיכא דין מיוחד בראש השנה של חובת צבור והוא הט' ברכות שמתפלל הש"ץ. וגם לדידן דקי"ל דהיחיד ג"כ מתפלל ט' ברכות י"ל דאיכא לב' הדינים, רק דכיון דתקנו משום חובת הצבור ט' ברכות, ממילא תקנו שכן הוא נוסח התפלה בראש השנה של היחיד ג"כ. וי"ל דהא דהש"ץ מוציא את העם שבשדות והאנוסים הגם שלא שומעים, אינו אלא דין זה של תפלת המוספים שהוא חובת הצבור, אבל מחובת היחיד להתפלל אינו מוציא כיון שאינם שומעים.

אשר בכ"ז יש לתרץ בפשטות הקושי' על הא דמבואר באו"ח סי' תקצה, דאם יש לאחד ברירה ללכת למקום ששם ישמע תקיעת שופר, או למקום ששם ישמע תפילת המוספים מהש"ץ (ומשום שאינו בקי), ילך למקום ששם תוקעים בשופר, ומשום דתקיעת שופר מן התורה ותפלה מדרבנן. ויסוד הדין הוא מגמ' דר"ה. ולמה צריך הטעם משום דתקיעת שופר מן התורה, הרי גם בלאו הכי הרי הש"ץ מוציא העם שבשדות ומי שאנוס (ונ"מ ביום ב' כשיהי' לו ספק אם יהא לו שופר במקום הזה אשר הפמ"ג נסתפק אז דאולי ודאי דרבנן עדיף) ולפמ"ש נחא, דהרי הש"ץ יוציא רק מדין חובת הצבור, אבל חובת היחיד אינו יכול לצאת בלי לשמוע ומדין שומע כעונה.

ומ"ש בדברי הברכת אברהם, הנה אין הספר תח"י, אבל איך שהעתיקו המשנה ברורה והכף החיים את דבריו אין במשמעות דבריו כלל כהסברו, וזהו גם נגד הסברא הישרה, דאם בשומע כעונה איכא

ואל תקשה, איפה מצינו שני דינים בשומע כעונה, דהרי הך דינא דצריך להבין גם בלה"ק (להשיטות דס"ל כן) אינו מקרא אלא מסברא וממילא שפיר יש לחלק כנ"ל. והיינו דהלימוד דשומע כעונה הוא דמתייחס אל השומע דיבור האומר, ומסברא מחלקין בין יחיד ליחיד דאז רק ע"י הבנה מתייחס אליו דיבורו של חבירו, להיכא דאיכא מצוה להוציא את הרבים.

וכדמות רא' לזה, דהרי הפוסקים הביאו דברי הברכת אברהם רק בברכת המזון ובהל' תפלה לא מוזכר דעתו כלל. והיינו משום דבתפלה הש"ץ אומר תפילת הצבור, וכיון שהוא תפילת הצבור, ממילא יכול האיננו בקי לצאת, משא"כ בזימון זוהי כל המצוה שיוציא האחרים בברכת המזון, (אבל אין הספר תח"י וממילא אינני יכול לבנות ע"ז).

ד. מ"ש הרב שכטר לפי דרכו בנוגע לספירת העומר, אינני מבין דבריו, שהרי אפי' לפי דרכו והבנתו, פשוט הולך בזה נגד דברי הגריד"ס, שכמדומני אמר בפירוש דהא דבתפלת הש"ץ לא סגי בשמיעה ובעינן דוקא עניית אמן ג"כ, הוא משום דכדי להוות תפלת הצבור צריכים השתתפות של כל הצבור, וכן הוא פשוט הדברים, וא"כ אפי' לפי דרכו הרי כבר כתבתי במכתבי הראשון שלא קיים מציאות של ספירת העומר של צבור, דהרי ליכא מצוה כזאת ואפי' לרבינו הלל (אם נימא כן בדעתו) הוא חובת ב"ד ולא של צבור.

דין דצריך להבין הלשון כדי לצאת, א"כ כ"ש וק"ו כשצריך להוות תפלה או ברכת המזון אחת של רבים, איך זה הוה ברכת המזון של השומעים אם אינם מבינים מה שאומר. ובפשטות פירוש סברת הברכת אברהם היא דס"ל כמו הרבה מגדולי האחרונים (השאג"א, ואדה"ז ועוד) דגדר שומע כעונה הוא, דבעצם הוה מצוה המוטלת אקרקפתא דגברא ולא הי' צריך להועיל שליחות כמו כל המצוות המוטלות אקרקפתא דגברא וזוהי החידוש דשומע כעונה שע"י שמיעה מתיחסת אל השומע אמירת האומר. והיינו דשומע כעונה אין פירושו דסגי בשמיעה או דשמיעה הוה כאמירה (כדס"ל להו לכמה שיטות) אלא פירושו שע"י שמיעה מתיחסת אל השומע דיבורו של האומר שפיו כפיהו ובגדר שליחות.

וס"ל להברכת אברהם דכאשר יחיד מוציא את היחיד, אז מתיחסת אליו דיבורו של השני רק אם מבין מה שאומר, אבל בברכת הזימון דזוהי עצם המצוה שהמזמן יוציא את כולם (כדי להוות ברכת המזון של רבים) בכה"ג לא בעינן הבנה כדי שברכתו תתייחס אל השומעין אלא היא מתיחסת ע"י שמיעה לבדה, כיון שגוף מצות זימון עושה שתתייחס אליו, וגם על זה חולקים רוב הפוסקים. והיינו דבודאי גם להברכת אברהם הא דהיחיד יוצא חובתו הפרטית המונחת אקרקפתו לברך הוא רק ע"י דין שומע כעונה, אלא דכאן איכא דין שומע כעונה גם בלי הבנה.

ואפי' אם נימא דאיכא מציאות כזאת (דבר תמוה ביותר כשלעצמו) איך נתהווה הך מציאות. וכבר כתבתי דיש מקום אולי לומר כן רק לשיטת הראב"ה והאבודרהם דרבנן תקנו נוסח הברכה והספירה כאחת וממילא עונים אמן אחרי הספירה, אבל גם אם נימא כן עדיין צריכים לדין שומע כעונה כדי לצאת חובת היחיד וכנ"ל. ואם קי"ל דאי אפשר לקיים מצות ספירה ע"י שומע כעונה ומשום דבעינן לספירתו, אכתי לא הווחנו כלום, וממילא הדרך היחידי שאפשר למצוא מקום לדבריה הוא כמו שכתבתי במכתבי הראשון אם נצרף תורת הגרי"ז שתקנת חז"ל בספירה בזה"ז אינו קיום של ספירה אלא קיום של זכר למקדש יחד עם שיטת הראב"ה והאבודרהם, וגם אז יש לפקפק וכמו שכתבתי כבר.



על מכתבו של הרב שוחט קיבלתי את תשובתו של הרב שכטר שליט"א:

על מש"כ הרב שוחט [אות א] שמוכח בירושלמי ובפוסקים, שמה שחל שם צבור לדבר אחד אינו חלות שם צבור לדבר שני, אפי' בדברים שהם מסדר התפילה עצמה. השיב הרב שכטר:

"זה נכון בנוגע להלכה. אך כאן המדובר הוא במנהג, וכן הבין הגרמ"ס [כך מסר לנו רבנו [הגרי"ד] בשמו] שזהו גדר מנהג זה.

במה שכתב הרב שוחט [אות א, בסופן] "וחוץ מזה כבר הבאנו שכל הראשונים שהביאו המנהג בנר חנוכה כולם כתבו שהוא מדין פרסומא ניסא ולא מדין צבור". העיר הרב שכטר:

"כן הבין רבנו, שענין זה של פרסומי ניסא היינו לקיים מצוה זו בציבור ועל אף מה שמקיימים אותה ביחיד, דוגמת הלל בליל פסח בבית הכנסת, וכמו שהבאנו מהגר"א".

על דברי הרב שוחט [אות ג] "אבל החיוב הפרטי שמוטל אקרקפתא דכא"א לברך אחר אכילתו יוצאים רק ע"י דין שומע כעונה", כתב הרב שכטר:

"בשיעורי היא"צ (חלק ב' עמ' צ"א) שזה היה עיקר נקודת חידושו - שי"ל שאפשר לצאת י"ח מבלי לסמוך אדין שומע כעונה".

ובמש"כ הרב שוחט [אות ג] "ומ"ש בדברי הברכת אברהם, הנה אין הספר תח"י, אבל איך שהעתיקו המשנה ברורה והכף החיים את דבריו אין במשמעות דבריו כלל כהסברו". השיב הרב שכטר:

"ההסבר "ההוא לא הזכיר רבנו בעצמו בשיעור היא"צ אלא היא היתה הוספת הר"ר ניסן אלפרט ז"ל ע"פ יסוד שיעור היא"צ". וציין עוד: "רבנו הסביר בדברי הרמב"ם בספר המצות (מ"ע קנ"ג) שבזמן הזה שאין לנו ב"ד הגדול לקבוע חדשים ולעבר שנים חזרה מצוה זו לכלל ישראל, שאף בזמן שהיה ב"ד המצוה זו

במוצאי שבת בין יחיד לציבור, העיר הרב צבי שכטר שליט"א, ודבריו הם המשך לדבריו המובאים לעיל בביאור דברי הגרי"ד:

להשוות הדלקת נ"ח ומקרא מגילה צע"ג לפי מהלך רבינו הגרי"ד, דבהדלקה בבית הכנסת אנו רוצים שתתקיים בזמן שעדיין יש שמה צירוף של צבור, משא"כ במקרא מגילה, הלא עצם מקרא מגילה בצבור מהווה קיום בפנ"ע וכל אימת שיתקבצו עשרה לקרוא את המגילה, יהי זה קיום של מקרא מגילה בצבור, לכאורה.



[אות ז]

תגובות רבות קיבלתי על עיקר נקודת החידוש בשיעור: ביאורינו על יסוד דברי הגרי"ד, שגם לספירת העומר הנספרת בסוף התפילה ובשייכות עם התפילה, יש את כוחו של הציבור ולכן אפשר לצאת בכח הציבור אע"פ שאין יוצאים מדין שומע כעונה. ועל פי זה ביארנו את יסוד חילוקי המנהגים האם לספור לפני עלינו לשבח או לאחריו.

מקודם נביא את דברי ה"סותרים", ולאחר מכן את "המתרצים". ואף שלעיתים סגנון כמה משיבים דומה, מכל מקום חביבים דברי סופרים, כל אחד והדגשו, כאשר יראה הלומד.

שימש הבי"ד כמייצגי הציבור וכמבואר בארוכה בשיעור היא"צ הראשון שהעביר רבנו, ונדפס בקובץ חידו"ת עמ' מ"ז.



הערה נוספת בענין ביאור הפשרה במנהג הדלקת נרות חנוכה במוצאי שבת כתב הרב יצחק אלטוסקי שליט"א:

בענין נרות חנוכה והבדלה כתבת דברים מתוקים ממש (בשם הרב זצ"ל) אבל מעולם נתקשיתי במנהג "בריסק" (שזכיתי ללמוד אצל הגרי"ד זצ"ל בעיה"ק) שנרות חנוכה קודם ויהי נועם שהוא מדיני תפלה. א"כ גם ספירה יהיה דוקא קודם "ויהי נועם" ולא מצאנו מנהג כזה בכ"מ. ומהו הנפ"מ בין זל"ז? הלא לפי מש"כ שניהם יש להם דין תפלה בצבור דוקא - ובאמת המשנה ברורה הביא את הספק לא בנוגע לדין תפלה אלא בנוגע לדין "הקדמות" בברכות, דלצד א' מאחרין ההבדלה ככל שאפשר דיש לאחר יציאת השבת ומאידך גיסא יש כלל של תדיר ושאינו תדיר קודם. ולכן נתפשט המנהג שבבית הכנסת נ"ח קודם הבדלה כדי לאחרו, ובבית הבדלה קודם משום תדיר ושאינו תדיר, ודלא כמנהג "בריסק" שזה תלוי אם הוא חלק מהתפילה או לא.



במה שהבאנו לבאר את דברי המהרש"ם בענין חילוקי הדין בקריאת המגילה

הרב יצחק מאיר הרץ שליט"א העיר:

עיקר החידוש בנוי על דברי הג"ר יושע בער, שמביא ראיה מן הרמב"ם בענין פורס את שמע, שהש"צ מוציא האחרים בברכת קריאת שמע כמו תפילת י"ח. וכן מספר נפש הרב שכתב כן לענין חנוכה. אמנם בכאן לענין ספירת העומר יש לעיין מי תיקן זו שיהי' ענין של ציבור וש"צ, הלא ע"ז צריך תקנת חכמים כמו בתפילה או בפורס את שמע שיש בו דבר שבקדושה כמו שמונה עשרה, איפה מצינו זה במצוה שיהי' דין צבור, וע"ז צריכים ראי'.

ובדומה לדבריו כתב גם הרב מרדכי גימפל וולמרק שליט"א:

ובמה שחידשתם שיש דין ציבור בספירת העומר ומשו"ה מהני שומע כעונה אף אם בעינין שתהיה ספירה לכאור"א, יש לעיין בגופם של דברים, דאף אם נימא שהוא חלק מסדר התפילה עדיין אין זה מוכרח שיש בציבור חלות דין חדש שיועיל יותר. דבתפילה בצבור מצינו כמה חילוקי דינים בין יחיד המתפלל לציבור המתפללים ונשתנו בכמה הלכות ושפיר שייך לומר שיש כאן דין חדש, ואפילו בברכת המזון מצינו שיש ברבים דין זימון בג' והזכרת השם בעשרה, אבל בספירת העומר איזה חילוק יש בין יחיד לרבים שנבוא לומר שיש הבדל ביסוד המצוה בין יחיד לרבים. ואף שאיני דוחה הענין בהחלט, אבל לחדש ענין כזה, ערביך ערבא צריך, והבוחר יבחר.

גם הרב יצחק אלטוסקי שליט"א ביקש להפריד בין ענין חנוכה ומגילה לבין ספירת העומר, וכך כתב:

מש"כ כבודו בשם ה"דעת תורה" לענין מגילה, אינו דומה לנידון דידן, דמגילה הלא הוא במקום הלל כמבואר במגילה ובוודאי הוא מחלק התפילה ממש (והגר"ח היה מקפיד שהבעל שחרית דוקא יאמר הלל ששייך לתפלת שחרית דוקא). וחזן מזה הוא גם פרסומי ניסא וי"ל שצריך דוקא ציבור (אפי' בו ביום) וכן ה"ה לענין נר חנוכה שהוא ענין פרסומי ניסא לכן י"ל שצריך דוקא ציבור (עכ"פ לכתחלה), משא"כ בספירת העומר.

והרב שלמה זלמן גוטסמן שליט"א, ראש ישיבה במתיבתא דלוס אנג'לס, אף הוא מפריד בין ספירת העומר לבין נר חנוכה ומגילה, והוסיף לטעון מהמנהג לתקוע בשופר בחודש אלול:

נקודת חידושך היא שיש מושג של ספירת העומר דציבור כמו שמצינו גבי קריאת מגילה והדלקת נר חנוכה דבהכ"נ. והנלע"ד דכדי לומר חידוש זה צריך ראיות דשייך לספירת העומר ענין של ציבור. כמו שמצינו בקריאת מגילה והדלקת נר חנוכה דבהכ"נ, דבקריאת המגילה מבואר דיש דינים מיוחדים לענין ברכותיה בקריאה דציבור ובהדלקת נר חנוכה דבהכ"נ דנתקן דוקא בבהכ"נ בשעת התפילה, לכן שייך לומר בשתי הלכות אלו דין של ציבור ודין של ציבור השייך לשעת התפילה.

משא"כ בספירת העומר אין שום ראייה דשייך מצוה זו לדין של ציבור, ואדרבה, לכו"ע נראה דאינו שייך למצות הציבור, כמו גבי הדין דתקיעת שופר דחדש אלול, דיש נוהגין דוקא לתקוע אחר גמר התפילה, דתקיעת שופר דחדש אלול אינו חלק מהתפילה (אפי' אם יש לו דין דתקנת הציבור מ"מ אינו מדין תפילת הציבור).

ביתר הרחבה כתב הרב שמחה בן ציון רבינוביץ שליט"א בעמח"ס פסקי תשובות:

ולענ"ד יש לעיין בזה טובא, ולכא' אין לדמות לתפילת הציבור, דהיינו חזרת הש"ץ, ואף גם ק"ש וברכותיה, דחז"ל תיקנו לאומרם בציבור דווקא, ואסרו לפרוס על שמע [אמירת ברכו לפני ברכות ק"ש בבוקר ובערב] ולומר חזרת הש"ץ כשאין עשרה בביהכ"נ. ועיין היטב בראשונים המובאים בב"י ריש סי' קכ"ד. משא"כ לענין ספירת העומר שלא מצינו שצריך דווקא במנין, ואין שום ענין בכך עקב עצם הספירה [אלא משום ברוב עם, וכפי שכתבתי בספרי סי' תפט אות ב, וזה הטעם והסיבה שתיקנו לכתחילה לאמרו בביהכ"נ אחר התפילה, אבל לא נעשה עקב ענין זה כדין תפילה בציבור]. ומה שתיקנו קריאת המגילה והדלקת נר חנוכה בצמוד לתפילה בציבור הוא משום ענין "פרסומי ניסא" שמצינו בב' מצוות אלו.

ועכ"פ לחדש שלענין ספיה"ע, שקבעו זאת מיד לאחר התפילה, [משום

הטעם הנ"ל] ועי"ז נעשה כדין תפילה בציבור לענין להוציא אחרים י"ח, צריך עדיין חיזוק ובירור, וכאמור דחזרת הש"ץ וברכו אסור ללא מנין [וממילא נגרר גם ברכות ק"ש שיקרא כתפילה בציבור לענין להוציא אחרים י"ח, אף שברכות אלו מותרת אמירתם ביחידות, דהא גם ברכות שמו"ע מותרת אמירתן ביחידות ורק חזרת הש"ץ אסור].

והדרא הקביעה לדוכתא, דלענין להוציא אחר את עצם הספירה ידי חובתו יש בזה פלוגתא בראשונים, וכמו שמצינו מעין פלוגתא גם לענין נשיאת כפים [וכדכתבתי בסי' קכח אות סח]. וכמשנת"ל הדבר פשוט שלענין להוציא את השני ידי חובת הברכה כו"ע מודי דמהני, והמהלך הוא רק לענין עצם הספירה.



ההערות שהובאו לעיל היו על עצם נקודת החידוש, מהיכי תיתי לומר בספירת העומר דין של ציבור. אולם היו שהעירו, שאפילו אם נקבל חידוש זה, יש לפקפק האם יועיל לגבי לצאת בספירת העומר מהשני.

וכך כתב אבי מורי הג"ר השיל רייזמן שליט"א:

הפי' של הגרי"ד סולובייצ'יק ברמב"ם מתאים רק לברהמ"ז, תפילה וק"ש, אבל לא מתאים לספירת העומר, אם סוברים

דבספירת העומר יש דין מיוחד של כל יחיד בפני עצמו.

וכך העיר גם הרב תנחום פישעוץ שליט"א:

ובאמת שגם בעיקר הדבר קשה מאד, משום דמה דהוי חלק מתפלת הציבור איך יכול להועיל על עיקר דין הספירה שאין בה דין שומע כעונה, דהיינו החובה הפרטית היכן נעלמה (לא מבעי' להסוברים דספיה"ע דאורייתא, אלא אפילו אם זהו דרבנן).

וביתר הרחבה העיר כך הרב עזרא בנימין שוחט שליט"א:

אפי' אם נימא דגם ספירת העומר הוא חלק מסדר תפילה (וראה בלקו"ש חכ"ב ע' 114 ואילך שמבאר רבינו זי"ע כמה אופנים שבמצות ספה"ע מודגשת ביותר התוכן ונקודתה העיקרית של תפילה ע"פ נגלה וע"פ סוד ע"ש) וגם אם נימא דאית בי' ג"כ גדרים של צבור ויחיד, מ"מ לאן נעלם יסוד ועיקר המצוה של ספירת העומר, דגם אם אית בי' ג"כ גדר תפלה וצבור הרי לא פקע עי"ז מצות הספירה בתור מצוה מיוחדת ופרטית שהיא ביסודה חיוב היחיד (וכמו לדוגמא בנר חנוכה שלא מקיימים את חובת היחיד ע"י הדלקת הצבור והפרסומא דניסא שבצבור וכאו"א צריך להדליק בביתו), והרי הנידון מהמחלוקת אי איכא דין שומע כעונה בספירת העומר היא מחמת ובסיבת מצות וחובת היחיד.

וממילא אין זה דומה כלל לתפילה, שהגם שיחיד אינו יכול להוציא את היחיד בתפלה משום דרחמי ניהו וכל אחד צריך לבקש רחמים בעצמו, מ"מ בתפילת צבור אפשר להוציאו, שהרי תפילת הצבור היא היא התפלה שכ"א צריך להתפלל בתוספת מעלה של צבור, ועד"ז בברהמ"ז שהיא היא אותה ברהמ"ז בתוספת מעלה של זימון, ובכה"ג אפשר להוציא את השני, משא"כ בספירה עיקר מצותה היא חובת יחיד לספור ומצד זה הרי ליכא גדר של צבור כלל, שהרי לא נתוסף שום מעלה ועדיפות בספירה עי"ז שצבור סופרים כיון שעיקר גדרה היא ספירה של כל אחד ואחד, וממילא אפי' אם אית בי' עוד דבר וענין של חלק מסדר התפלה ומצד זה אית בה מעלה של צבור מ"מ אין זה שייך כלל לחובת היחיד, ובזה הוה ספירת העומר דומה לנר חנוכה שגם אם בנר חנוכה איכא הענין של סדר תפלה והגדר של צבור כדבר נוסף על עיקר מצותה וחובת היחיד.

אמנם אם ישנה את סגנונו קצת, ויאמר כך, דכמו שמצינו בתפילה דכיון דרחמי ניהו בעצם צריך כל אחד להתפלל בעצמו, ומ"מ בצבור אפשר להוציא עכ"פ מי שאינו בקי, עד"ז י"ל בספירת העומר שהגם שהתורה רצתה שכאו"א יספור מ"מ י"ל שבצבור אפשר להוציא. וסברא כזו מצינו במקרא מגילה בסי' תרפ"ט ס"ה "מקום שאין מניין אם אחד יודע והאחרים אינם יודעים אחד פוטר את כולם ואם

כולם יודעים כל אחד קורא לעצמו, וביאר המג"א הטעם (מובא במשנה ברורה שם סק"ד) משום דקריאת המגילה הוה כמו תפלה שאין היחיד יכול להוציא הבקי רק בעשרה דוקא, אך הגם שכמה פוסקים שם הסכימו עם פסק השו"ע, מ"מ הפר"ח כתב דהוא רק דין לכתחילה ולא בנוגע בדיעבד. והב"ח והמג"א (ס"ק ט) כתבו דאפי' לכתחילה עדיף שא' יוציא את האחרים גם אם ליכא עשרה משום ברוב עם הדרת מלך, וע"כ סברתם הוא דמצוה אינה דומה לתפילה, עכ"ל.

פן נוסף של הערה יש בדברי הרב נחמיה שרייבמן שליט"א:

במה דכתב דלכן הש"ץ סופר דהוי חלק מן התפילה. יש לדון, דהלא בערבית אין כאן חזרת הש"ץ, ומלכתחילה אין מעמדו של ש"ץ דערבית מעמד שבא להוציא הציבור, כי אין כאן מה להוציא, ורק בעינן א' לומר קדיש ברכו, ותתקבל, והאם על כגון זה יש לו התוקף של ש"ץ שבא להוציא, וחלק מן התפילה לגבי הש"ץ להוציא ואולי כן.



כאמור, לא רק "סותרים" היו לבנין החידוש שנתבאר לשיעור, אלא גם דברי סיוע ותימוכין קיבלתי ליסוד הדברים שנתבאר.

הרב אברהם יפה שלזינגר שליט"א, פתח בתימה וסיים ב"סרך" ראייה, להלן דבריו:

ומה שנראה בכל דברך לתלות הענין האם ספירת העומר היא חלק מהתפילה או לא, אמרתי להראות באצבע על דברי הגה"ק היעב"ץ בספרו מור וקציעה (סי' תפט) וז"ל: ערבית אחר התפלה מתחילין לספור וכו' באמת מן הדין היה ראוי לספור קודם התפלה דספירת העומר דאורייתא, ואף לפי מ"ש הר"ן בשם מפרשים שהסכימו דהשתא אינה אלא מדרבנן (הסכמה זו רצון פשוט היא ועדיין אינו מוכרח בבירור ורמב"ם פשיטא ליה דנוהגת בכל זמן ובכ"מ) מ"מ יש לה עיקר מפורש בתורה, משא"כ תפלה שאין לה אלא רמז בדרך אסמכתא (מלעובדו בכל לבבכם) פשיטא דסה"ע קדמה אע"ג דתפלה תדירה אפ"ה ספירה יש לה דין קדימה בלי ספק דהיא עכ"פ כמו דאורייתא והוי כמקודש ותדיר גבי תפלה. אלא משום דכבר נהגו להתפלל ערבית מבע"י (ביחוד ב"ט משום להוסיף מחול על הקודש) לכן סדרו תפלת ערבית קודם סה"ע כדי שתפגע סה"ע בעונתה האמיתית, ואעפ"כ אין מנוח מלהקדימה כל האפשר מיד בתחילת הלילה וכו' ויתר על כן במצוה זו דמצוה דווקא בכניסת הלילה תיכף מטעם נוסף מיוחד בה משום דבעינן תמימות וכו', עכ"ל.

הרי לן ברור דעת היעב"ץ דאין לספירה ותפלה שום שייכות, דהרי מעיקר דינא לדעתו, יש להקדים ספירה לתפלה, כמ"ש. ולמעשה זו היא גם דעת המג"א, וראה בערוך השלחן (סי' תפט סעי' י')

שכתב דרך העולם לספור אחר תפלת ערבית אבל אין הספירה תלויה בזה דיכול לספור גם קודם ק"ש ותפלה אם הוא לילה (מג"א סק"ז) ואפילו במוצאי שבת ולא הבדיל עדיין, יכול לספור (שם).

ומה שכתב היעב"ץ דנהגו להתפלל ביו"ט מבע"י כדי להוסיף מחול על הקודש וכו', לכאורה דבריו מוקשים, שהרי היום הקודם הוא יו"ט (דספירה ראשונה כליל ט"ו אור לט"ז) ומאי שייך להוסיף על החול, אלא נראה בכונת דבריו, דר"ל דבסתם יו"ט נוהגים כן וה"ה בזה. אם כי המנהג בחו"ל, לאחר את התפילה בין ב' ימי היו"ט כדי שלא יכינו מיום אחד לחבירו, ויל"ע.

עם כ"ז סרך למה שאתה העלת לשייך הספירה לסדר התפלה נמצא בספר מנחת העומר להג"ר פנחס זעליג הכהן שווארטץ הי"ד (סי' תפט סוף אות לג) שכתב בזה"ל, ובקובץ המאסף (שנה יח כרך ב חוברת ג סימן לא) כתב בקביעות מקום לספירה, נהגו ברוב תפוצות ישראל לספור אחרי אמירת עלינו לשבח (כדעת הגר"א) והנראה בטעמו של דבר מפני שמקדימין בתפלת ערבית כנודע ואלו בספירה יש קפידא טפי מפני התמימות ולהכי כל כמה דאפשר מאחרין ליה. ומזה נראה דאלו במקומות שמתפללים ערבית בזמנה וכן ביחיד שמתפלל בזמנה טפי עדיף לספור קודם עלינו, כי עלינו נאמר על הרוב כעין סילוק אחר סידור תפלה או מצוה כגון בברית מילה וקידוש לבנה (גנזי יוסף).

והנה כתבתי רק "סרך", כי נראה (אע"פ שאין מחובתינו לדקדק בלשון אחרונים) שכונתו נראה יותר דאין לספירה כלל עם תפלה כפי שכתבתי לעיל מדעת היעב"ץ והמג"א והערוך השלחן, אלא דעכ"ז יש לספור קודם עלינו, כי עלינו הוא סילוק לא רק לתפלה אלא גם לקיום מצוה כפי שהזכיר ברית מילה וקידוש לבנה. וא"כ זכינו דגם לאלה שסופרים לפני עלינו לשבח הוא מהטעם דעלינו הוא סילוק גם למצוה, ודו"ק. וראה בליקוטי מהרי"ח (מנהגי ליל ב' דפסח דף ל' ע"ב ד"ה הנה) שהביא מסידור בעל התניא שנדפס מחדש בקונטרס שער הכולל שכן הנהיג הגה"ק התניא לספור קודם עלינו, וע"ש טעמו של דבר ע"ש.

[דברי הרב שלזינגר נסבו בעצם נידון] השייכות של ספירת העומר לתפילה בכלל, ובפרט למה שנתבאר בשיעור [אות ח] בשיטת היעב"ץ שמועיל ספירת העומר הגם שאינו מבין את מה שסופר, וזהו בגלל שהספירה מקבלת את תוקף וכחו של הציבור, ועל כך העיר הרב שלזינגר מדברי היעב"ץ במקום אחר].

ואמנם ברצוני להבהיר במקצת את דרכינו בשיעור. כדי להמתיק את חומר הקושיה על דברי היעב"ץ שמאפשר ספירה בלא הבנה, נתבאר ששיטת היעב"ץ מקבלת הבנה מכיון שהיא לאחר ובסמוך לתפילת הציבור, ולכן יתכן שבכח הציבור לתת תוקף גם אם אינו מבין. אך לא נתבאר בדברינו שהיעב"ץ סובר שתיקנו את

הספירה לאחר התפילה מטעם הנ"ל, דזה באמת אינו, וכמו שהעיר הרב אברהם יפה שלזינגר שליט"א.

שנית יש להעיר, בכדי לישוב את שיטת היעב"ץ אין צורך לומר שהספירה שייכת לתפילה אלא די אם נאמר שהספירה מקבלת תוקף של ספירת הציבור, וכמו שנתבאר היטב בדברי הרב צבי שכטר שליט"א בדברי הערתו המובאים לעיל.

בדברים אלו יש תשובה גם למכתבו של הרב מאיר גולדויכט שליט"א, ראש ישיבה בישיבת רבנו יצחק אלחנן, שכתב להעיר על היסוד שספירת העומר מקבלת חשיבות והגדרת תפילת הציבור:

(א) אם ספירת העומר היא חלק מהתפילה א"כ מדוע מנהג הקהילות בחו"ל בליל שני של פסח (סדר שני) לספור ספירת העומר לאחר "נרצה" סמוך לסוף הסדר לאחר לשנה הבאה בירושלים, ולדבריה היה ראוי לספור אחר תפילת ערבית כחלק מהתפילה.

(ב) מדוע הרמב"ם אינו מביא דין ספירת העומר בהלכות תפילה כדרך שמביא דיני על הניסים, ענינו וכו' בפ"ב מהלכות תפילה הי"ג "בחנוכה ובפורים מוסיפים בהודאה על הניסים" ובהלכה יד "בימי התענית אפילו יחיד שמתענה מוסיף בשומע תפילה ענינו" וכו'.

(ג) החינוך במצוה ש"ו [מצות ספירת העומר] פותח בזה הלשון "לספור תשעה וארבעים יום מיום הבאת העומר

שהוא יום ששה עשר בניסן" וכו' לדבריה היה ראוי שיפתח בלשון הבא "לספור תשעה וארבעים יום בסופה של תפילת ערבית מיום הבאת העומר" וכו' כדרך שכותב החינוך במצוה שע"ח "מצות ברכת כהנים בכל יום" - "מדיני המצוה מה שאמרו זכרונם לברכה שאין הכהנים נושאים כפיהם אלא בעשרה וכו' וכיצד היא נשיאות כפים בשעה שיגיע שליח ציבור לעבודה כלומר כשירצה להתחיל בברכת רצה", ומדוע לא כתב כן גם ביחס לספירת העומר.

וכפי שכתבנו, אין הכוונה לומר שיש תקנת חז"ל לספור ספירת העומר כחלק מהתפילה, ובוודאי אין זה כך וכפי שמוכח מכל הראיות שהובאו לעיל. אלא נתבאר שמאחר ומקום הספירה היא בהמשך לתפילת הציבור בעוד שיש שייכות לספירה עם תפילת הציבור, ובאופן זה מקבלת הספירה את הכוח והחשיבות של "ציבור", וכו"ל.



הרב חיים שאול טאוב שליט"א בן כ"ק אדמו"ר ממודז'ין שליט"א, ראש ישיבת דרכי תורה בבני ברק, כתב:

הבנין כולו דבר נאה ומתקבל ערוך בחן ושכל טוב, אכן יסוד הדברים ראיה ומקור בעי, דמהיכי תיתי לחדש בדין ספירת העומר גדר דציבור, אדרבא ענינה של המצוה שתהא ספירה לכל אחד ואחד כמבואר בש"ס מנחות (סה, ב) וא"כ איך נופל בזה גדר דציבור כלל.

ובזה אענה את חלקי, דאף אם אין ראייה לדבר זכר לדבר איכא, וישנו מקום לדבר. בהקדים מה שמעתיק הביאור הלכה בסימן תפט בבארו הפלוגתא אי בספה"ע איכא לדינא דשומע כעונה, וז"ל: דרש"י פירש שם במנחות (סה, ב) על מה דקאמר שם בגמרא לכל אחד ואחד שכל אחד חייב לספור, וביאר בחידושי הרשב"א דבריו דאי כוונת התורה לציבור לבד ולא לכל יחיד ויחיד הו"ל למימר וספרתם לבד ולשתוק ומדקאמר לכם משמע דבא לומר לכל אחד עיי"ש. ע"כ העתקתי הנוגע לענינינו.

וכשנדקדק בלשונו הזהב של הרשב"א עולה ברור דהיא היא האמורה בשתהא ספירה לכל אחד ואחד, היינו לאפוקי ציבור, דא"א לצאת בכח הציבור ע"י ש"ץ וכו' אלא דצריך כל אחד ואחד ממש בעצמו לספור ממש בפיו.

אכן כד נחזי לשון התוס' ד"ה וספרתם במנחות שם, כתבו "גבי יובל כתיב (ויקרא כה, ח) וספרת לך דאבית דין קאמר להו רחמנא", משמע מדבריהם דהדין שנאמר בספה"ע שתהא ספירה לכל אחד ואחד היינו לאפוקי דלא נאמר שהמצוה מוטלת על בית דין כמו ביובל.

וא"כ יש הבדל עצום בין האמור כאן בהתוס' דה"לכס" בא לומר דאינו מצוה כללית המוטלת על ב"ד אלא מצוה שהיא חובת גברא של כל אחד, (שהרי לא באו למעט ציבור רק למעט ב"ד). ובין לשון הרשב"א הנעתק לעיל המורה

שה"לכס" בא להורות שהמצוה צריכה להיות מתקיימת ע"י פעולת כאו"א ממש ואין יכול לצאת יד"ח ע"י פעולת זולתו. א"כ בדברי התוס' ודאי יש מקום לומר דודאי המצוה אינה מוטלת על ב"ד רק על כל יחיד, אבל אין הכוונה לאפוקי ציבור וודאי דבמקום הציבור היחיד יכול לצאת יד"ח במה שמתקיים ע"י השליח ציבור.

ובזה מצאתי פתח לדבריו להיות דוחק ונכנס בו גם היסוד שהעמיד, דאף אם נאמר דלא מהני שומע כעונה ביחיד כיון שעל כל יחיד מוטלת חובה בפ"ע להיות מוציא בפיו הספירה, עדיין אפ"ל דבציבור הוי גדר אחר (ואין ה"לכל או"א" ממעט ציבור רק ב"ד כנ"ל) ובאמת ש"ץ מוציא יד"ח וכמו דבתפילה אף דלהירושלמי אין מועיל שומע כעונה, אין זה ענין למה שהש"ץ מוציא להיחידים (ואפ"ל זה ביותר ביאור, דבאמת אז הפי' הוא שהיה כאן פעולתו של כל יחיד ויחיד דכולם מרכיבים את הגדר דציבור וא"כ פעולת הש"ץ הוי פעולתם ממש).

[אבל מה שעשה לספה"ע חלק מסדר התפילה, לראיה בעי ומהיכי תיתי. אדרבה מצינו יעויין בביה"ל ריש תפ"ט דהוי נידון אמאי בכלל מקדימים התפילה לספה"ע, דהחק יעקב ס"ל דהוא מחמת דין תדיר ושאינו תדיר, והמור וקציעה ס"ל שבאמת היה להקדים ספירה לתפילה ורק שנמשך מדורות הראשונים שהתפללו מבעו"י והספירה איחרו שיהי' כשכבר וודאי לילה, עכ"פ מה ענין ספירה להיות חלק

וכן כתב הרב חיים צפתמאן שליט"א:

שוב עלה בדעתי שכבודכם יתכן שצודק, והיינו אע"ג שהיה נראה ברור שאין לספה"ע מצד עצמה שום שייכות לתפילה מ"מ יתכן שהכניסו אותה לסדר התפילה בגלל שאנו מסיימים כולנו "הרחמן הוא יחזיר לנו עבודת ביהמ"ק במהרה בימינו".

ושוב הרהרתי דאולי יש בספירת העומר בעצמותה קיום של תפילה, וזה שכמו שביארו המפרשים (הגרי"ז ועוד) שתקיעת שופר יש בה קיום של תפילה ועצם התקיעות מביעים מלכיות, זכרונות, ושופרות. וכן מצינו שנטילת לולב היא ביטוי של הלל, כן אולי ספירת העומר כולל קיום של תפילה, דעצם המצוה כולל געגועים ליום החמישים שזכינו למתן תורה (כדברי החינוך) או לצירוף שני חלקי ראשית (העומר, ראשית קצירכם ושתי הלחם, ביכורים) וא"כ אולי יש בעצמותו קיום של תפילה [ומ"מ צ"ע רב במקורות אם ישנם לדבר זה].



על מה שנתבאר חילוק המנהגים, שהמקדימים ספירה לפני עלינו זהו כדי שתהיה חלק וכהמשך לתפילת הציבור, והנוהגים לספור אחר עלינו זהו משום שהספירה היא דבר נפרד, וא"כ אדרבה אין להפסיק בענין שאינו מעניני התפילה. ונמצא לפי זה שדעת הגר"א שהספירה איננה מסדר התפילה, העירו שני ת"ח שליט"א הערות דומות.

מן התפילה. והרעיון שבמציאות דציבור וש"ץ ייתכן דין מחודש שיועיל שומע כעונה אף אם ביחיד אין מועיל, אפשר להעתיקו שעל דרך שמצינו כן בתפילה ובברכת המזון לדעת הירושלמי אפ"ל כן גם בספה"ע, אלא דאז אם נאמר היסוד הזה מבלי לעשות לספירה חלק מהתפילה תצדק קצת הערת הגרי"מ הרץ דלכאור' בתפילה וק"ש וברכת המזון הוי תק"ח שיהא שם גדר דציבור וש"ץ (או זימון) ובספה"ע מנא אמינא לה, ויל"ע ולא באתי בכל הנ"ל אלא כמעיר].



עוד "תנא דמסייע", קיבלתי ממחותני הרב יצחק שקופ שליט"א:

יישר כחך על דברי התורה ששלחת לי בענין שומע כעונה בספירת העומר, הדברים ישרים ומתקבלים על הדעת וחושבני שהם באמת נכונים.

אך חשבתי שיתכן מאד שההבדל בין ספירה ביחיד לספירה בצבור אינו רק ענין התפילה שבצבור, אלא שגם מהות הספירה בצבור היא כזאת שחייבים לומר שיוצאים בה, מפני שהרי אין לך ספירה גדולה מזו שהרבה אנשים סופרים יחד ומאמתים את הספירה. שהרי כל מהות הספירה הוא לדעת את הכמות ואם כן כמה שיותר אנשים סופרים הרי שהספירה טובה יותר ומשום כך גם היחיד יכול לצאת כשהספירה היא בצבור.

הרב שלמה זלמן גוטסמן שליט"א כתב:

לפרש את מחלוקת פסק המ"ב והגר"א, דלמ"ב סופרים קודם ולהגר"א אחריו, י"ל ע"פ מה שהבאת מחלוקת בין המ"ב והכף החיים מהו גמר התפילה. דלכו"ע ספירת העומר אינו חלק מהתפילה ולכו"ע מקדימים ככל שאפשר, אלא שהמ"ב לשיטתו דאחר ואתה קדוש בשחרית ואחר קדיש שלם בערבית חשיב גמר התפילה ואז סופרים, ולהגר"א י"ל דלא חשיב גמר התפילה עד אחר עלינו.

והרב תנחום פישוהוף שליט"א כתב:

במה שהקשית על דברי הגר"א במעשה רב, על הסופרים אחר עלינו מסברת המ"ב דראוי להקדים משום תמימות, לכאורה נראה פירושו דהגר"א מחשיב לעלינו כחלק בלתי נפרד מתפילת ערבית ולכן ראוי להסמיכו לשמ"ע ואין ראוי להפסיק במה שאינו הכרח.

מאידך, במכתבו של מו"ר הגאון רבי ברוך מרדכי אזרחי שליט"א, בתוך דבריו הביא ראייה ששיטת הגר"א היא כמו שביארנו - שספירת העומר איננה חלק מסדר התפילה:

הנוסח ב"מעשה רב" הוא כך: "ספירה אחר עלינו כל המנין ביחד" וכו' וצ"ב מה הכוונה "כל המנין ביחד", וראיתי בפירושו של רנ"ה נרבי נפתלי הערץ הלוי, סידור הגר"א ע"ד הנגלה והנסתר ירושלים תרנה-תרנח] שהכוונה היא "דעלינו נתקן בשביל התפילה וספירה אינו מענין התפילה,

ובסידורים ישנים לא מופיעה ספה"ע כחלק מן התפילה אלא כחלק מהגדה של פסח, ומ"ש כל המנין יחד, כנראה בא לאפוקי מהמנהג שהש"ץ סופר קודם לציבור".

הנה כי כן דברים יסודיים, שה"עלינו נתקן בשביל התפילה" אבל אינו אלא "בשביל", [אחרי: "קדושא דסדרא", כמש"נ]. והעיקר שה"ספירה" אינה אף לא "בשביל התפילה", וזה נוגע לחידושך, אך כמובן שאין זו אלא שיטת הגר"א, המפורשת כן.



במכתבים שקיבלתי נתבארו דרכים נוספות בהבנת שורש חילוקי המנהגים מה מיקומה של ספירת העומר בסדר התפילה.

הרב יוחנן העניג שליט"א כתב:

מש"כ לחד מ"ד ספה"ע הוא חלק מהתפילה. יש להוסיף הסבר בזה, דכיון דתפלה כנגד תמידין תקנום (ברכות כו, ב) וממילא מישך שייכי קרבן העומר גביה. (ובדרך רחוק אולי י"ל דהאי ענינא תליא בב' המנהגים אם לומר שיר של יום וקטורת לפני עלינו או אחריו, דטעמא לאומרם לפני עלינו מסתבר כיון דקרבנות נינהו מישך שייכי לתפילה, ומה"ט נמי הספירה לפני עלינו, והאומרים אחר עלינו סוברים דכל שאינו מעצם התפלה אע"פ ששייך לתפלה מקומה אחר עלינו, ומה"ט ספירה נמי אחר עלינו).

הרב נחמיה שרייבמן שליט"א כתב אלי כן:

כתבת כי הגר"א ספר אחר עלינו - פשוט טעמו משום תדיר ואינו תדיר, ולכן עלינו קודם.

ואלו המברכים וסופרים לפני עלינו ואינם חוששים לתדיר ואינו תדיר, י"ל עי' ברבבות אפרים (חלק ז סי' קלב) הביא בשם אחד, שתירץ דרך במצוות אומרים הכלל הנ"ל ועלינו אינו בגדר מצוה רק שבח להקב"ה. עוד הביא הב"ח בסי' קלג שאומרים עלינו בסיום כל התפילות לתקוע בלבנו יחוד השי"ת לפני שנפטרים לביתם. לכן מאחרים זה בסוף כל המצוות שמקיימים בביהכ"נ ודוגמא מה שאומרים עלינו אחרי קידוש לבנה. ולפי הב"ח מובן למה אנו מקפידים לספור לפני עלינו דוקא ולא לאחריו.

דרך זו לבאר שחילוק המנהגים תלוי בנידון "תדיר ואינו תדיר", כתב גם **הרב אשר זעליג וויס שליט"א**. אלא שהוא נוטה יותר שהענין הוא כמבואר בדברינו, שהספירה היא חלק מתפילת הציבור, וכך כתב:

במחלוקת אם סופרים לפני עלינו או אחריו, נראה דנחלקו, אם דין "תדיר קודם" נוהג על פיסקה מסוימת שבתפלה, או שמא אינו נוהג אלא במצוה שלמה או בתפילה מסוימת כגון שחרית מנחה וכדו'.

ואפשר עוד כדברי מע"כ, דנחלקו אם ספה"ע הוא כחלק מסדר התפילה,

דאם הוא כחלק מסדר התפילה פשוט דיש להקדימה לעלינו, ואין בזה גדר תדיר קודם.

ובאמת נראה כסברא זו, דהלא נהגו דאפילו מי שיש לו מנין קבוע לתפלת ערבית, זמן רב לאחר צאת הכוכבים, אינו מקדים לספור אלא סופר כדרכו לאחר התפילה, ולכאורה זה תמוה דהלא זריזין מקדימין למצוות, ולמה נמתין עם מצות הספירה עד לאחר תפילת ערבית, (ואין לומר דיש להקדים תפילת ערבית לתדיר היא, דכבר ביארתי במק"א דלעיקרא דדינא אין תדיר קודם אלא אם שתי המצוות מזומנות לפניו לקיימן מיד, אבל אם התדיר מתקיים רק לאחר זמן אין סיבה לאחר את שאינו תדיר, ועוד הבאתי שנחלקו בזה התוס' ורבינו יונה ואכמ"ל). ונראה מזה דספה"ע הוא כחלק מסדר תפילת ערבית ולכן אין להקדימה לתפלת ערבית, וכמבואר.

אמנם, אף שמסכים אני לחידוש זה דספה"ע הוא כחלק מסדר התפילה, קשה לי לקבל את סברת מע"כ, ואף אם אין דין שומע כעונה בספה"ע, בספירה שבתפילה מהני, והלא אם לא מהני שומע כעונה בספה"ע אין זה אלא מגוזה"כ "שתהא ספירה לכל אחד ואחד", ומה דהספירה הוא כחלק מסדרי התפילה אינו אלא מתקנה או ממנהג ואין בו כדי לשנות דין תורה וספירה לכאו"א, ודו"ק בזה.

הוי דרבנן ע"ש. כך שיש סיבות דאורייתא ודרבנן להקדים מה למה, כפי שנתבאר.



על דרכנו ביישוב הסתירה שבין תשובות הרשב"א, שבתשובה הראשונה (סימן קכו) שנקט הרשב"א שאי אפשר לצאת ידי חובת הספירה מדין שומע כעונה [אלא רק יוצא בברכה], מדובר בספירה של יחיד ובזה לדעת הרשב"א לא מועיל דין שומע כעונה בספירת העומר. אולם בתשובה השנייה (סימן תנח) מדובר בספירת הציבור ובזה יוצא מדין הציבור, העירו ת"ח רבי:

הרב תנחום פישוהף שליט"א כתב:

הרעיון הוא נפלא, אך מה נעשה שהרשב"א בס"י קכו איירי להדיא בשליח ציבור, ובודאי דקאי על תפלה בציבור.

הרב אברהם יפה שלזינגר שליט"א פירט יותר את ההערה:

מה שכתבת דהרשב"א (בס"י קכו) מיירי בתפלת יחיד ולא בתפלת ציבור, במחילתך, בלשון הרשב"א (שם) שהרישא של דבריו מבוררין דעוסק להדיא בש"צ מוציא וכו', מוכרח על כן דגם המשך דבריו, בזה"ל, וכל שכן כאן שאין עיקר המצוה הברכה אלא הספירה ואם ירצה השומע יוצא י"ח על ידו מן הברכה ואחר כך כל אחד סופר לעצמו וכו', מיירי על אותן משקל הדברים דמיירי בתפלת ציבור ובשליח ציבור למעייך באותיות מחכימות

בענין זמן הספירה לפני ההבדלה או לאחריה שהובא בדברינו, דן הרב אברהם יפה שלזינגר שליט"א, בתוך מכתבו אלי:

במה שנוגע לספור קודם הבדלה בבית הכנסת כמבואר בשו"ע (תפט סע' ט) שגם הזכרת, ראה בהגהות כק"ז מרן הגרע"א (ס"י תפט סע' ט) דכתב דהתרה"ד שהוא מקור הדין, ס"ל דהבדלה היא דרבנן ולכן יש להקדים הספירה להבדלה, משא"כ לדעת הרמ"א (בס"י רעא סע' ה) דס"ל הבדלה דאורייתא יש להקדימה והמחבר בסוס"י רצו נראה דגם ס"ל הכי דהבדלה מה"ת.

ואפי' דנימא דיצא בהבדלה מה"ת בתפלה, כבר כתב מרן הרע"א בהגהותיו (ס"י רעג על הט"ז ס"ק ב) דכמו בקידוש לא יוצא מה"ת בתפלה דכיון דבעינן קידוש במקום סעודה נחשב כאילו כיון שלא לצאת בתפלה וה"ה בהבדלה. וכבר כתב כן מרן כק"ז החת"ס בשו"ת בד' מקומות דהואיל ורגילין לקדש על היין כאילו מכונים שלא לצאת בתפלה, (עיין באר שרים ח"ב ס"י נג וח"ג סי' ה אות א, שציינתיו המקומות בחת"ס בזה). ועיין בשו"ת אבני חפץ להגאון ר"א לוין מרישא (ס"י טו אות ז) ובמהר"ם שיק על תרי"ג מצוות (מצוה לא) ודו"ק. ובחידושי מרן כק"ז החת"ס לפסחים (קב ע"ב ד"ה ואמר רב יקנ"ה) כתב בשם ידידו הרה"ג ר"א פולדא דהבדלה במוצאי שבת ליו"ט דאומרים המבדיל בין קודש לקודש לכו"ע

דהרשב"א. וע"כ צ"ל, כפי שהעלה החק יעקב והערות השלחן, דגבי ברכה יוצא מדין שומע כעונה, ולא בספירה עצמה.

וכן העיר הרב מרדכי גימפל וולמרק שליט"א:

כתבתם לתרין סתירת דברי הרשב"א דמש"כ בסימן קכ"ו איירי בספירה ביחיד ולכן כתב שאין יוצא ידי חובה בספירה, אמנם בלשון הרשב"א שם בשאלתו מבואר שהוא מדבר בציבור, "ומפני מה שליח צבור אומר הברכה בקול רם שהרי אינו בא להוציא שום אדם שכל אחד ואחד חייב לברך בעצמו ואין אחר יכול להוציאו" ועל שאלה זו סובבת התשובה של הרשב"א שאין יכול להוציא הקהל. ומבואר שגם בשליח צבור הסופר אינו יכול להוציא הקהל.

וגם הרב עזרא בנימין שוחט שליט"א העיר כן:

מה שכותב שוב ליישב דברי הרשב"א, אינני מבין, שהרי כל משמעות הרשב"א בסי' קכ"ו הוא שמדבר בצבור וכמפורש בשאלתו וגם בתשובתו שכ"א יוצא בברכת הש"ץ ואח"כ כ"א סופר לעצמו.

אכן הערה זו חזקה מאד, ובכדי להבהיר את הדברים, יש לחזור על שתי הגישות המרכזיות בדברי האחרונים ביישוב סתירת התשובות בשו"ת הרשב"א: הפרי חדש נקט שהעיקר כמשמעות דברי הרשב"א בתשובה השניה (סי' תנח) שאפשר מדין

שומע כעונה לצאת גם ידי חובת הספירה עצמה, ומה שמשמע מדברי הרשב"א (בסי' קכו) שרק בברכה יוצאים מהש"ץ, יישב הפרי חדש, שהרשב"א כתב כן רק כלפי סברת השואל שסבר שגם בברכה אינו יוצא ידי חובה, ועל זה כתב הרשב"א שיכול לצאת בברכה, אך אין הכי נמי שגם בספירה עצמה יכול לצאת מדין שומע כעונה, או משום שלכתחילה כל אחד סופר לעצמו.

ולעומתו נקט החק יעקב לעיקר את דברי הרשב"א בתשובה הראשונה (סי' קכו) שאי אפשר לצאת בספירת העומר מדין שומע כעונה, ומה שכתב הרשב"א (סי' תנח) שאם דעת היחידים שלא לצאת "בספירת" הש"ץ, ומשמעות הדברים שאם היו רוצים היו יוצאים גם בספירה עצמה, על זה כתב החק יעקב שהלשון "בספירת" היא "לאו דווקא".

ובדברינו נתבאר ליישב את הסתירה על פי דרכו של החק יעקב, שהעיקר בדברי הרשב"א בתשובה הראשונה (סי' קכו) שאי אפשר לצאת בספירת העומר מדין שומע כעונה, ובתשובה השניה (סימן תנח) שיוצאים מהשליח ציבור גם בספירה היינו מדין הציבור ולא מדין שומע כעונה. ומה שתמהו הרבנים שליט"א מדוע בתשובה הראשונה שמדבר גם בענין ספירת הציבור לא התייחס הרשב"א אל הספירה עצמה, יש להשיב להם כי כנראה תשובה זו מתייחסת לנוהג שהיה שם, וכפי מנהגינו היום בהלל, שהחזן אומר בקול רק את

הברכה ואח"כ הקהל שוב את הברכה והמשך המצוה. ועל כן שאל השואל שאם בין כך הקהל מברך לעצמו ואינו יוצא בברכת הש"ץ, מדוע אומר הש"ץ את הברכה בקול רם. ועל זה ענה הרשב"א ביחס לנידון השאלה שהיא בענין ברכת החזן לפי המנהג שם.

★ ★

[אות ח]

על דברינו בביאור שיטת היעב"ץ שאפשר לצאת בספירת העומר גם אם אינו מבין מה שסופר, העיר בהרחבה הרב חיים שאול טאוב שליט"א, שביאר את מחלוקת המג"א והיעב"ץ בדין זה:

והואיל ואתא האי ענינא לידן אימא בה מילתא, הנה בין דבריו הביא גם את המג"א דצריך להבין מה שסופר וכשאנו מבין בלה"ק וספר בלה"ק אין זה כלום. (וגם בזה רצה לומר דבמקום שיוצא מן הש"ץ אף כשאין מבין יוצא יד"ח). ובעיקר דברי המג"א נראה לתלות במה שיש לחקור בגדר ספה"ע אם בהמנין סופר כבר מציאות מוגדרת, חשבון קבוע ומוגדר מראש, רק דציותה התורה להוציא המנין הזה בפה, (וע"ד שמונין י"א סממני הקטורת דהדבר ידוע שיש כאן י"א אלא דזהו הראשון וזהו השני וכו' עד כלות החשבון) או דבהמנין והספירה יוצר מציאות חשבון מחודשת (וע"ד וספרה לה דו' נקיים, שרק כשנשלמו ד' ימים נתהווה מציאות שהיה כאן ד' נקיים).

ויש להאריך בזה טובא ואכ"מ, אפס קצתו נוכל לתלות בזה הפלוגתא אם חיסר יום אחד אם הפסיד התמימות, היינו אי הוי מ"ט הימים מצוה אחת או דכל יום הוא מצוה בפ"ע. דאי נימא דהחשבון ידוע וקבוע מראש, רק דהמצוה להודיע ולמנות בפה בכל יום חשבון אותו היום אז ודאי דהוי כל יום מצוה בפ"ע ואינו תלוי ביום אחר זולתו דהרי גם אם לא יספור היום האחר לא משתנה החשבון, אכן א"נ דבהמנין והספירה מחשיבים מציאות זה הזמן ויוצרים החשבון והמנין, א"כ הווי כל המ"ט ימים תלויים אהדדי ומתהווים כאחד למציאות חשבון וזמן דמ"ט ימים - יחידת זמן של שבע שבתות תמימות, ואם חיסר מן המנין נחסר בהבנין כולו ונחסר בכל מציאות המנין שלא נוצרה המציאות דחשבון מ"ט ימים.

ועם זה נוכל ליישב הערה אחת מה שתיכף בכניסת יום הא' אנו אומרים היום יום אחד לעומר אף שאנו עומדים רק בתחילת היום, למה לא נאמר עד"ז היום שבוע אחד לעומר אחר שכעת מתחיל שבוע הראשון, ולמה המצוה למימני שבועי יכול להתקיים רק אחר שנשלם השבוע. אכן הערה זו שייכת רק אם נאמר שהחשבון ידוע מראש, אבל אם כעת יוצרים את מציאות החשבון, לא דמיא מנין היום שבאמת קאי בו כעת (אלא שעומד בתחילתו) למנין השבוע שעדיין אינו במציאות, והבן היטב.

ועכ"פ בהנוגע לענינינו הנה אי נימא דהחשבון ידוע ומוגדר מראש ורק

שהמצוה למנותו בפה, י"ל דגם אם אינו מבין מה שאומר כיון דסוכ"ס מוציא מספר היום הזה בפיו קיים המצוה. אכן המג"א ס"ל דבהספירה הוא יוצר מנין וסופר ומחשיב מציאות מחודשת של חשבון זמן וזה כמובן אינו שייך כלל כשלא ידע מאי קאמר, כן נראה לבאר עומק דברי המג"א.

[ומענין לענין, ידוע דהרמב"ן בחידושי קדושין מנה ספה"ע למצוה שאין הזמ"ג, וקשה להולמו והרבה קולמוסין נשתברו ביישוב דבריו. והשמועה הרווחת בזה דהרמב"ן החשיב ספה"ע לדין המסתעף מהקרבת העומר וא"כ קרבן העומר גורם להמצוה שתבוא ולא הזמן דט"ז בניסן גרם לה למצוה (ומה שהקרבת העומר תליא בזמן דט"ז בניסן זה כבר לא איכפת לן, כיון דמצות הספירה עצמה היא רק תוצאה עקיפה מכך אבל לא הזמן גורם לה שתבוא רק מציאות הקרבת העומר גורם לה).

ובאמת עדיין צריך ביאור גדול דגם אחרי הדברים האלה עדיין צריך להחשיב הספירה למ"ע שהזמן גרמא מאחר שחלה בימים מסויימים מתוך הזמן ואינה תמידית בכל זמן, והרי"ז ממש כמו תפילין דהוי מ"ע שהזמ"ג מאחר שיש ימים שאינה נוהגת (שבתות וימים טובים) או חלקי הזמן שאינה נוהגת (כמו לילות). אכן להאמור לעיל אפשר לומר בזה הבנה קצת, דאין המצוה חלה בחלק מחלקי הזמן, אלא המצוה ליצור מציאות זמן מחודשת וא"כ אין בזה ענין לכלל דמ"ע שהזמן גרמא, דאדרבא לא המצוה חלה בזמן מסוים אלא

המצוה ליצור ולגרום מציאות וגדר זמן מחודש. ועדיין יל"ע טובא בכהנ"ל ולא באתי אלא כמעיר.

עוד בדברינו בביאור היעב"ץ הוסיף וכתב הרב אברהם יפה שלזינגר שליט"א [בהמשך לדבריו המובאים לעיל]:

מה שרצית לבאר האם צריך להבין הספירה שסופר ודעת המג"א הנ"ל (דצריך להבין) ואתה כותב בניגוד לדעתו דאפי' לא מבין יוצא י"ח באם אמרינן דהספירה היא חלק מן התפלה ואז יוצא רק בתפלת ציבור שהש"ץ מוציא גם לאלו שלא מבינים עכ"ד. הנה, כבר ציינתי לך [כמובא לעיל] דעת היעב"ץ במור וקציעה דהספירה אינה שייכת לתפלה, וכן דעת המג"א הנ"ל, דהרי דעתו דמעיקר דדינא יש גם להקדימה לתפלה כנ"ל, וכן משמע דס"ל לכף החיים (בסי' תפט אות קב) בכתבו, דסופרין לאחר עלינו כמו שמבדילין אחר עלינו שלא להפסיק בסדר התפלה עי"ש. ואי הספירה היא חלק מן התפלה איזה הפסק יש בכך בסדר התפלה, ואם כן לפי ביאורך בודאי צריכה להיות דעתו של היעב"ץ כדעת המג"א הנ"ל דרק כאשר מבין הספירה שסופר יוצא י"ח, דהרי אינה מדין תפלה.

ועתה ראה בשו"ת שאילת יעב"ץ (ח"א סי' קלט) שהביא דברי המג"א וחולק עליו וס"ל דיוצא ידי ספירת העומר אף בלשון שאינו מבין ושומע ועיין בברכ"י (תפט סק"ח) שמציין ליעב"ץ בזה. ולפי

פילפולך אין הדברים עולים יפה בדעת היעב"ץ ודו"ק. (ואילו הכף החיים פסק בכה"ג לחזור ולספור בלשון שמבין בלי ברכה שם אות כ). וכן נראה להלכה, כי כבר דן במור וקציעה מדברי הרז"ה בעל המאור בסוף פסחים, מדוע לא סופרים בחו"ל ב' ספירות מחמת ספיקא דיומא, וכתב דספירה בזה"ז דרבנן, וכן ס"ל לבעל המאור, אך לדעת הרמב"ם שהוא מה"ת בכל זמן מאי אהני לן, וראה בשו"ת ערוגת הבושם (או"ח סי' קסח אות ד) שכתב דאין זו "ספירה" כאשר סופר ב' ימים, דלספור בעינן מדויק ולא כאשר מונה ב' ספירות על אותו היום וכתב זאת מסברא, עי"ש. ולענ"ד סברא אלימתא היא.

ולענ"ד זו גם דעת המג"א דבעינן שיבין דאי לאו הכי חסר "בספירה" דאין זאת ספירה כאשר לא מבין מה שאומר. ומצאתי כעת גם סברא זו בדעת המג"א בשו"ת פני מבין או"ח (סי' קלב אות א) עי"ש. וע"ע בדבר אברהם (קאוונא ח"א סי' לד אות ג בסוד"ה ובזה) שכן כתב. ועי"ש (באות ה), ולענ"ד נראה כתחילת דבריו כמו שהעלה הערוגת הבושם הנ"ל גבי ספיקא דיומא, וכן גבי דבעינן שיבין מה שסופר בספירה כדעת המג"א, על כן להלכה יספור בלשון שמבין בלי ברכה כפי שכתב הכף החיים



עוד בענין הצורך להבין את ספירת העומר כתב הרב עזרא בנימין שוחט שליט"א:

מ"ש דלפי דבריו י"ל דלא כהמג"א והמ"ב ואפשר לצאת בהספירה גם אם אינו מבין אך זהו רק כשהש"ץ מוציא דהוה בגדר תפלה, גם בזה יש להעיר ככל הנ"ל, דרק אם יאמר דכל גדרה של ספה"ע בזה"ז אינה אלא גדר דתפילה ואין בזה גדר דספירה כלל אפשר לומר כן, וא"כ אין הבדל בין ספירת היחיד לספירת הש"ץ כשמוציאו, אבל אם גדר של ספירת העומר היא ספירה אפי' אם נימא דכשסופר הש"ץ אית ב' גדר דתפלה ג"כ, מ"מ הרי לא פקע מצות ספירה דהוה חובת היחיד רק דנתוסף בה דבר אחר, וממילא צריך להבין משום מצות ספירה.

נוסף לזה דגם לפי מ"ש הגרי"ז דספירה היא זכר למקדש, אך מ"מ המעשה שצריך לעשות כדי שיהא בו זכר למקדש דהיא מעשה של ספירה, ולפיכך לפי משמעות המג"א ולפי מ"ש בשו"ע הרב שם סי' ולפמ"ש בשו"ת דבר אברהם ח"א סי' ל"ד דאם אינו מבין אין זה מעשה ספירה כלל, הרי מובן דגם אם אית ב' קיום של תפלה ואפי' אם נימא דזה כל קיומה בזה"ז מ"מ בעינן למעשה ספירה ואין זה מעשה ספירה רק אם מבין. (וי"ל דכונת המ"ב שמדמה לת"ת הוא ג"כ עד"ז דכמו בלימוד אם אינו מבין אין זה מעשה לימוד, עד"ז בספירה, משא"כ בתפלה שהיא בעיקרה עבודה שבלב). נוסף לזה הרי איכא שיטת שו"ע הרב סי' קפה ס"א ובסי' סה ס"ב ובסי' קכד ס"ב שחולק על המש"ב וס"ל שגם בתפילה צריך להבין וגם כשהש"ץ מוציא. ואכמ"ל בביאור שיטתו.

אבל אונן לא, אבל אי אפשר ממש לדמות לענין שלנו.



[אות ט]

על מה שביארנו שדוקא הש"ץ המתפלל מעריב הוא שממשיך ומברך וסופר ספירת העומר, כי באופן זה מודגש היטב שספירת העומר היא המשך לתפילה הציבור וחלק ממנה, העיר הרב משה מרדכי חדש שליט"א, ראש ישיבת אור אלחנן בירושלים:

לענ"ד יש להעיר דוקא בדבר שלא העירו, והוא בעיקר נושא השיעור בו פתחת וסיימת, הבדל המנהג בספירת העומר מי מברך לפני הציבור, הרב אב"ד או הש"ץ. וע"פ היסוד בשיעור שישנם דינים חלוקים לענין שומע כעונה ואף בדברים שלא נאמר בהם שומע כעונה ביחיד מ"מ בציבור שמצטרפים לתפילה יוצאים ידי חובה בשמיעה בצירוף עם הציבור. ועפ"י נתבאר שגדר זה הוא ע"י שהש"ץ מברך ולכן יש הנוהגים שהש"ץ מברך ולא הרב אב"ד.

ותמהני מה עדיפות לש"ץ בזה, שבודאי גם כשהרב אב"ד מברך הוא לענין זה כשליח ציבור. והדבר מוכרח, וממקום שבאת בעיקר היסוד בהדלקת נר חנוכה בבית הכנסת משם גם סתירה לדבריו בפרט זה. היעלה על הדעת שהש"ץ בתפילה הוא זה שצריך להדליק. בודאי כל אחד

וראה בגליון בריש סי' קפה שמביא כמה הוכחות מש"ס וראשונים לשיטתו ודלא כלבוש שהוא מקור שיטת המשנ"ב.

ואחי היקר הרב מאיר שליט"א כתב בענין זה:

כתבתי לך בין היתר על מה שרצית לחדש שאפשר להוציא ידי חובה מי שלא מבין את הספירה אם זה דרך תפילה, וכתבתי לך שם דאם לא מבין מה שהוא אומר דפסקינן דלא יוצא ידי חובה הספירה הרי הוא בגדר אנוס ואולי הוא פטור מהמצוה, ואכתוב לך בזה קצת מראה מקומות בענין.

בהלכות פסח (סי' תעה ס"ה) אכל מצה והוא נכפה בעת שטותו ואח"כ נתרפא חייב לאכול שנית, לפי שבאותה אכילה היה פטור מכל המצוות, אמנם השער הציון שם בס"ק לט אומר לאפוקי שומר אבידה דהוא אז פטור מכל המצוות וכו' אבל אם אכל אז מצה יצא ידי חובתו דהוא איש, וכן אם הוא חצי עבד וחצי בן חורין מביא התוס' ב"ב יג. ד"ה שנאמר, שהסיבה דלא אומרים את הפסוק של פרו ורבו גבי שחרור חצי עבד וחצי בן חורין כי פטור הוא מאותו מצוה והוא בגדר אנוס, אמנם בהל' שופר (סימן תקפט סעיף י'), מובא דמי שהוא בן חורין יכול להוציא יד"ח חצי עבד וחצי בן חורין, [אם כי דיש לחלק לגבינו דבכל אופן יש בו צד חירות].

ואפשר עוד להאריך אם אנוס הוי פטור ממש כמו שבתפלה בס' קח מובא שהנאנס ולא התפלל יכול להשלים

מהציבור נחשב כדין הציבור לאותו דבר. והרי גם לדברין שחידשת אותו גדר בקריאת מגילה (מלבד שיש לדון כפי שהעירו וכפי שהשבת), והרי אין ודאי שאין כלל הידור שהש"ץ לתפילה יקרא את המגילה.



בענין הנהגת האדמו"ר ה"לב שמחה"
שאתם אזניו בשעת ספירת העומר של הש"ץ, ושני הדרכים בביאור הנהגה זו שכתב כ"ק אדמו"ר מגור שליט"א, נתקבלו כמה הערות.

על הטעם הראשון בהנהגה, משום דבעי ספירה לכל אחד ואחד, כתב הרב מרדכי גימפל וולמרק שליט"א:

הבאתם מ"אמרים" (שיחות אדמו"ר מגור), ובלא קשר למה שהבאתם משם ראיתי להעיר שכתב שם בטעם הראשון לסתום האזנים כשהשליח צבור סופר "משום שתהא ספירה לכל אחד ואחד". ולא הבנתי דבריו, דאדרבה אם צריך שתהיה ספירה לכל אחד ואחד הרי אינו מועיל לו מה שהש"ץ סופר גם אם ירצה לצאת, שהרי דין הספירה הוא לכל אחד ואחד בעצמו, ולמה יצטרך לסתום האזנים והרי בלא"ה אינו יוצא ידי חובה וצריך לספור בעצמו.

וכן העיר גם הרב משה אריה וינשטיין שליט"א ובתוספת הערה נוספת:

בנוגע למש"כ כ"ק אדמו"ר שליט"א להסביר דברי הלב שמחה

ב"אמרים", הנה זה ברור שהוא מתייחס גם אל הספירה עצמה וכמש"כ: "כ"ק אאמוז"ל הי' אוטם אזניו בספה"ע שלא ישמע הספירה מהש"ץ. וי"ל הטעם או משום שתהא הספירה לכל או"א". (וא"כ הרי מתייחס אל הספירה) וכתב עוד טעם על הברכה (ויתכן שכוונתו שחשש לב' הדברים).

אבל אני כשלעצמי לא מובן לי כ"כ ההסבר הראשון, דהטעם משום שתהא ספירה לכל או"א, אדרבה זוהי סיבה שאף שישמע הספירה מאחר לא יצא משום שצריך ספירה לכל אחד, ואם נאמר שהכוונה שחשש לדברי הסוברים ששומע כעונה אף בספה"ע ובזה הוי כסופר בעצמו ויצא בשמיעה וכפי שכתב שו"ע הרב סעיף יב, א"כ חסר ההסבר, ועוד זהו ממש כטעם הב' לגבי הברכה, ולא זכיתי להבין דבריו הק'.

וכך גם העיר הרב יוחנן העניג שליט"א, וביאר באופן נוסף את הנהגת הלב שמחה:

מ"ש מדברי כ"ק מרן אדמו"ר מגור שהטעם שהלב שמחה זצ"ל אטם אזניו שלא ישמע הספירה מהש"ץ משום שיהא ספירה לכל אחד ואחד. ועוד טעם שני אמר שלא רצה לצאת הברכה מהש"ץ. ולכאז' צ"ע בטעם הראשון דבהא דצריך שיהא הספירה לכ"א ואחד יש ב' דרכים באחרונים, א' שאפי' אם שמע מאחר הספירה לא יצא דכל אחד צריך לספור בעצמו, ולפ"ז לא הי' צריך לאטום את

אזניו שממילא לא הי' יוצא אפי' אם הי' מכוון לצאת, ב' לאפוקי שאינו מצוה על הבי"ד כמו יובל אלא הוא מצוה על כל ישראל, ולשיטה זו יוצאים הספירה בשומע כעונה וא"כ לא הי' מפסיד אם הי' שומע הספירה שהרי הי' יוצא.

ואולי הי' חששו דאפי' למ"ד ספירה לכל אחד ואחד היינו דאין לצאת בספירת חבריו, מ"מ אי"ז אלא דין לכתחלה ובדיעבד יצא, ואינו אלא דין כתמימות ועמידה בספירה שאינם מעכבים בקיום המצוה, ולזה חשש שלא רצה שספירתו יהי' בדיעבד.

וכנתינת טעם זו כתב ג"כ אבי מורי הג"ר העשל רייזמן שליט"א ואלו דבריו:

אדמו"ר מגור אטם אזניו בביהמדר"ר בעת שהש"צ בירך - הוא עשה זאת מפני שבגמ' סוכה (לח, א) איתא שמע ולא ענה יצא. וכך פוסק בשו"ע הרב, והרבי לא רצה להכנס למחלוקת אי שומע כעונה בספה"ע, ולכן אטם אזניו. ולפי"ז א"כ גם בתפילה בציבור לא הרב ולא הש"צ יכולים להוציא אף אחד כי לכל אחד יש ספירה ותפילה משלו.

וכך גם תוכן דברי הרב יצחק מאיר הרץ שליט"א:

בשיחות האדמו"ר מגור, נכונה הערתך. ולכאורה הכוונה שם בטעם

הראשון שתהי' ספירה לכל אחד ואחד שהלא יש מחלוקת בזה כמו שכתב המשנה ברורה סק"ג ולכן רצה לספור לבד בודאי שמצוה בו יותר מבשלוחו. עיין שו"ע אדמו"ר הזקן ריג ס"ו. וטעם השני שאפילו שנאמר שבודאי יכול לספור אעפ"כ רצה לברך בעצמו.

הערה בסגנון אחר כתב על טעם זה הרב תנחום פישתוף שליט"א:

הך מעשה רב זה אינו מבין, הרי יכול להתכוין להדי' שלא לצאת וכמבואר בתשו' הרשב"א דכה"ג א"א לצאת בע"פ. והרי זו בודאי עצה יותר טובה מהתנהגות דאטימת אזניים לברכת ה' והפסד עניית אמן, וצע"ג.

הרב נחום סוער שליט"א, ראש כולל בישיבה דלוס אנג'לס, העיר:

כ"ת הציע שהאדמו"ר מגור אטם אזניו בשעת הספירה כי זו היתה ספירת הציבור, ואז אפשר לצאת גם בספירה עצמה ע"י הש"ץ כי בציבור יש דין מיוחד של שומע כעונה. הנה יעויין בשו"ע הרב (סי' תפ"ט סי"ב) דמשמע ממנו שסובר שיכול לצאת בעצם הספירה ולא רק בברכה מדין שומע כעונה, ומוכח שם דיוצא בדין שומע כעונה אפילו אינו ספירה בציבור. וא"כ עכ"פ משמע משו"ע הרב שאין לחלק בין ספירה ביחיד לספירה בציבור בנוגע לשומע כעונה.

תנו ריץ ח"א - קונטרס המועדים - סימן לו כצבי

ומו"ר הגאון רבי ברוך מרדכי אזרחי הלא פשוט שאין הכוונה "לסתימה"
שליט"א כתב ביחס להנהגת הלב דווקא, אלא כדי "להראות" או
שמחה: "להזכיר" שכוונתו היא "שלא לצאת".

★ ★

לסיום, הנני חותם מעין הפתיחה, בהודאה על הזכות
להגיש לפני ציבור הלומדים את המשא ומתן
ההלכתי שהתפתח בין תלמידי החכמים שליט"א בענין
שומע כעונה בספירת העומר, ובברכת יישר כח לכל
הרבנים שטרחו להשיב בקושיות ופירוקים, באתקפתא
ובתנא דמסייעא, להגדיל תורה ולהאדירה.