

בעזרת השי"ת

ספר

# רשימות שיעורים

שנאמרו על ידי

מרן הגאון

הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק זצ"ל

על מסכת ברכות

נכתבו ונערכו מכתבי התלמידים ע"י

הרב צבי יוסף רייכמן

ובנו הרב משה נחמיה רייכמן

שנת תשע"ב

Contact Information:

Rabbi H. Reichman

17 Ft George Hill

New York, N.Y. 10040 U.S.A.

(c) 1646 – 345-4784

(e) [thereshimos@gmail.com](mailto:thereshimos@gmail.com)

All Rights Reserved

Copyright 2012



נהרניקותי לכם ברכה עד בלי די

ספר רשימות שיעורים

שנאמרו על ידי

מרון הגאון הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק זצ"ל

על מסכת ברכות

מוקדש

לברוכי ה'

**מורים ודב הזכשטיין**

זכרונם לברכה

עמלו בתורה והשכילו בעיונה

יחדיו פילסו נתיב חיים,

סללו מעגלי צדק ועל דרכם נגה אור

דרך אמונה בחרו ונתברכו ברוחב לב

עטורי ברכת ה',

המטירו עתרת טוב וחסד על סביבתם





ישיבת בריסק

YESHIVAS BRISK

BRISK RABBINICAL COLLEGE 2965 W. Peterson Ave. • Chicago, Ill. 60659 • (312) 275-5166

Rabbi Aaron Soloveichik  
President

אגודת חשי"ב

אשר לא יעלה לבית ישראל -

בגלל רובו וצביון חסדו אשר ראוי לו רחמי

כבודו ורחמי רבים

ואשר לא יעלה לבית ישראל -

בגלל רובו וצביון חסדו אשר ראוי לו רחמי

כבודו ורחמי רבים

ואשר לא יעלה לבית ישראל -

אשר לא יעלה לבית ישראל

בגלל רובו וצביון חסדו אשר ראוי לו רחמי

I. (914) 357-9821  
(914) 357-7716

בס"ד

# Yeshivah Chofetz Chaim of Radin

ABBI ABRAHAM GERSHON ZAKS  
Rosh Hayeshivah



MR. BERNARD HOCHSTEIN  
President

Founded by the Chofetz Chaim Zt'l in 1864

In United States By His Son-in-Law  
HaGaon Moron Rabbeinu  
Menachem Mendel Yoseph  
Zaks Zt'l

24 HIGHVIEW ROAD, SUFFERN, N.Y. 10901

ב"ה

כבוד ידידי עוז הרב הגאון המובהק מרביץ תורה לעדרים  
כשת' מו"ה צבי יוסף בן ר' חיים אליהו ריכמן נ"י  
כאור הבאיר שבעתיים, נעימות בימינו נצח, יהא ה' בעזרו,  
אשר ביקש ממני רומפמעכ"ת להכירו לטוב במקום שאין מכירין  
אותו, אמרתי כי כבוד התורה וחכמיה אין בה משום גלוי, כמאמרם  
כל העוסק בתורה מבפנים תורתו מכרזת עליו מבחוץ (מו"ק דף ט"ז)  
וכבר איתמחי מעכ"ת למעמיק נפלא ביושר העיון ודבריו ברורים  
ומזוקקין, וידיו רב לו לחתור בכל עוז בעמל ועיון למסכר למגמר  
ולאגמורי, צנא מלא ספרא, אוצר נחמד מלא כלי חמדה, והנני  
בברכתי שיזכה להגדיל תורה ולהאדירה,

הכו"ח לכבוד התורה ולומדיה

אברהם גרשוני ראש ישיבת חסידי  
אברהם גרשוני בלא אמר"ה הגאון החסיד

ממ"י זאקס זצ"ל, ראש ישיבת חפץ חיים

מראדון

יום ג' לסדר כל אשר דבר ה' נעשה, י"ד שבט תשמ"ח לפ"ק.

בית מדרש לתורה והוראה  
ע"י הנאמן ר' משה פיינשטיין

BETH MEDRASH L'TORAH V'HOROAH  
GRADUATE INSTITUTE OF MESIVTHA TIFERETH JERUSALEM  
145 EAST BROADWAY, NEW YORK, N. Y. 10002

RABBI MOSHE FEINSTEIN  
PRESIDENT AND DEAN  
RABBI DAVID FEINSTEIN  
ASST. DEAN

נפני אין זככי לכבוד הסכמות לספרים אלה כאלו כאלו  
כבוד גאון ר' זכור"ל ע"ה ה' ציון רייכמן שליט"א  
ואני מסכים לכן שכתב המגיד שליט"א עליו אלא דיוניאן  
ויצויה חנה שרונה אלו ציאל לאר שיקקאלו לפני הגאון ר' זכור  
והיה שמו הולך מסוף החלק עד סוף החלק הגדול  
ועל זה דאגתי עם הגאון  
דפ' מאיר ב' דפיק שמח  
דוד פ"ן שליט"א

הרב מיכל בירנבוים  
משגיח רוחני  
מתיבתא תפארת ירושלים

בס"ד

הנה כבוד ידיד הרה"ג צבי יוסף רייכמן שליט"א שהיה תלמיד ישיבתנו מקדם ולמד בשקידה רבה והצטיין בכשרונות גדולים בתורה ויראת שמים ובמדות תרומיות והיה מתלמידים המצוינים של מרן הגאון הגדול ר' משה פיינשטיין זצ"ל ראש הישיבה והיה ממקורביו וקבל סמיכה ממנו. ובמשך עשרים שנה מאז למד בשקידה רבה אצל הגאון המפורסם הרב יוסף דוב הלוי סאליוויציק שליט"א וישלח לו מן השמים רפואה שלימה.

וידוע שהיה מתלמידיו המובהקים ששמע והכין כל שיעוריו וחדושי תורתו בכל הש"ס.

והחליט עכשיו להפיץ מתורת רבו על מסכת סוכה דף על דף להגדיל תורה שיתנו רבים

מהם .

ובאתי בזה לחזקו ולאמצו שיזכה בזה לזכות הרבים ויזכה לברכה והצלחה מן השמים לעשות חיל בכשרונותיו הגדולים להרביץ תורה עד ביאת גואל צדק.

הכותב בידידות לכבוד התורה

ובאתי על החתום כ"ג ימים לחדש טבת שנת תשמ"ח

מיכל בירנבוים



## הקדמה

הספר הזה רשימות שיעורים עמ"ס ברכות הוא החמישי בקודש בסדרת רשימות שיעורים שכבר יצאו לאור על מס' סוכה, שבועות ונדרים חלק א-ב, בבא קמא חלק א-ב, ויבמות. לפני כמה שנים ביקשתי מבני בכורי הר"ר משה נחמיה שליט"א לערוך את שיעורי מו"ר הרב זצ"ל עמ"ס ברכות עפ"י כתבי התלמידים שהיו ברשותי. בני הר"ר משה נחמיה נ"י השקיע הרבה עמל ויגיעה לפענח הכת"י ולערוך את חידושי מו"ר זצ"ל. עברתי כמה וכמה פעמים על הרשימות מלה במלה, ומצאתי שהדברים נכונים ומשקפים נאמנה את שיעורי רבינו זצ"ל, והדברים מאירים לעיניים ומשמחים את הלב, ערבים ד"ת על שומעיהם. כבר מזמן נפוצו מהדורות שונות של השיעורים עמ"ס ברכות בין תלמידי רבינו זצ"ל ואחרי יגיעה רבה זכינו עכשיו לערכם ולסדרם מחדש. השגיאות כי תמצאנה הן על אחריות העורכים בלבד, כי נסחנו את דבריו כפי המשתמע מכתבי התלמידים ולפי קט שכלנו, וה' הטוב יכפר, והוא יאיר עינינו בתורתו הק'.

רבינו זצ"ל היה מעיין המתגבר בכל מקצועות התורה וחידש חידושים נפלאים ומתוקים עפ"י היסודות שקיבל מאביו הגאון הגדול הגר"מ הלוי סולובייצ'יק זצ"ל ומזקנו רשכבה"ג מרן הגר"ח זצ"ל. ובמיוחד השקיע רבינו זצ"ל ועסק הרבה בסוגיות דמסכת ברכות ועניני מסכתין היו חביבין עליו ביותר, והרבה לחדש בהם כיד ה' הטובה עליו. וראוי לצטט כאן את דברי הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשניות. שם בתארו את גאוניותו של רבו הרב יוסף אבן מיגאש הוא כותב, וז"ל כי לב האיש ההוא בתלמוד מבעית למי שמסתכל בדבריו ועומק שכלו בעיון עד אשר כמעט נאמר בו וכמוהו לא היה לפניו מלך כמנהגו ולדרכו עכ"ל. ובדורינו הדברים הולמים את מרן רבינו הרב זצ"ל כפי שיעידו אלפי תלמידיו שוחרי תורתו בכל העולם.

ברוך השם שזכיתי ללמוד תורה מפי מרן הרב זצ"ל במשך למעלה מעשרים שנה, להפיץ ולהדפיס את חידושי ברבים שנים רבות, ואף להשאר בין כותלי

הישיבה ישיבת רבינו יצחק אלחנן כר"מ ומרביץ תורה. והנני תפילה לאבינו שבשמים שיזכנו להמשיך להרביץ את תורת מו"ר מרן הרב זצ"ל גם הלאה.

יה"ר מלפני אבינו שבשמים שבזכות הרבצת תורת מרן רבינו הרב זצ"ל נזכה לראות רוב נחת דקדושה מכל יוצאי חלצינו ושלא תמוש התורה הק' מפינו ומפי זרענו וזרע זרענו עד עולם. ונזכה שימלא הקב"ה רחמים על אחינו בניי הנתונים בצרה ובשביה ויוציאם מצרה לרוחה, מאפילה לאורה, משעבוד לגאולה השתא בעגלה ובזמן קריב.

**צבי יוסף רייכמן מח"ס רשימות שיעורים**

**תלמיד מרן הגרי"ד הלוי סולובייצ'יק זצ"ל**

ט' סיון תשע"ב

יום היארצייט של אאמו"ר ר' חיים אליהו בן ר' זאב רייכמן זצ"ל שחינכני וגידלני לתורה ולמצוות ושלחני ללמוד תורתנו הק' מפי מו"ר מרן הרב זצ"ל.

## פתח דבר

אשירה לה' כי גמל עלי והפליא חסדו עמדי על אשר זיכני לתת היום ברכה לפני שוקדי התורה ספר רשימות שיעורים שנאמרו ע"י מרן הגר"ד הלוי סלובייצ'יק זצוק"ל על מס' ברכות שהוא החמישי בקודש בסדרת רשימות שיעורים שכבר יצאו לאור על מס' סוכה, שבועות ונדרים חלק א-ב, בבא קמא חלק א-ב, ויבמות. מרן רבינו הגר"ד זצ"ל למד שיעורים על הדף במסכת ברכות בישיבת רבינו יצחק אלחנן בשנת תשי"ד - תשט"ו, וכן בבביהכ"נ מוריה משך כמה שנים. וגם מסר הרבה פעמים במשך השנים שיעורים בעניני מס' ברכות בשיעורי היארצייט אשר מסר לזכר נשמת אביו מרן הגר"מ זצ"ל. הספר שלפנינו מבוסס בעיקרו על שיעורי רבינו זצ"ל על הדף שהעביר בישיבה, אך הוא כולל גם משיעורי רבינו זצ"ל על המסכתא שמסר ברבים בתקופות שונות ובמקומות שונים.

הספר נערך עפ"י כתבי גדולי תלמידי רבינו זצ"ל, והרבה עמל ויגיעה יגעת וטרחתי כדי לברר וללבן את דברי רבינו זצ"ל למען יהיו הדברים מדויקים כפי שאמרם, וזאת ע"י השוואת כמה כת"י מכתבי התלמידים, ובהשוואה למה שהדפיס רבינו זצ"ל בספריו "שיעורים לזכר אבא מרי", "אגרות הגר"ד הלוי", "חידושי הגר"מ והגר"ד", ו"קובץ חידושי תורה הגר"מ והגר"ד", וכן מה שנדפס בשמו ע"י תלמידיו הגדולים. צירפתי מכל הנ"ל לרשימות השיעורים על מסכתין, וכן לפעמים צירפתי גם משיעורים אחרים שמסר רבינו זצ"ל במסכתות אחרות בענינים הקשורים לשיעורים שמסר במס' ברכות למען השלמת הענין. כמו כן הובאו לפעמים בהערות מחידושי רבינו זצ"ל שהעביר בשיעוריו בתקופות אחרות בענינים אחרים הקשורים לעניני הספר. וזאת למודעי כי השגיאות כי תמצאנה ברשימות הללו הן אחריותי בלבד כי ניסחתי את דבריו לפי קוצר הבנתי וקט שכלי, וה' הטוב יכפר, והוא יאיר עינינו בתורתו הק'.

ברצוני להביע הכרת הטוב לכל רבותי שליט"א שהדריכוני בדרך התורה ובעבודת ה' ית', ולכל מקומות התורה בהם למדתי וספגתי תורה ויראת שמים, לישיבת רבינו יעקב יוסף ד'אדיסון ולכל הרמיי"ם במתיבתא, ולראשי הישיבה מו"ר הרה"ג הרב יעקב בוסל שליט"א, ומו"ר הרה"ג הרב יוסף אייכנשטיין שליט"א, וכן למו"ר הרה"ג הרב בערל שחר שליט"א, ולישיבת אור החיים בקווינס ולראשי הישיבה מו"ר הרה"ג הרב דניאל לנדר שליט"א, ומו"ר הרה"ג הרב יהודה מרדכי קרויס שליט"א. וכן לישיבת באר יעקב ולמון ראש הישיבה הגרמ"ש שפירא זצ"ל שזכיתי ללמוד בישיבה תקופה קצרה.

כשבאתי לא"י אחרי חתונתי זכיתי ללמוד קרוב לדי' שנים בישיבה הקי' בירושלים עיה"ק, וברצוני להביע הכרת הטוב למו"ר ראש הישיבה הרה"ג הרב צבי קפלן שליט"א שהדריכוני בתורה ויר"ש.

וכן ברצוני להודות לישיבת תורת שרגא בירושלים עיה"ק תובב"א אשר אני זוכה להסתופף בצלה ולהרביץ בה תורה לתלמידים. ואסיר תודה אני לראש הישיבה הרה"ג הרב אבישי דוד שליט"א מגדולי תלמידי מרן הגרי"ד זצ"ל על כל החסד אשר הוא עושה עמדי למען אשר אוכל ללמוד תורה ולהרביצה לתלמידים מקשיבים מבקשי ה'.

הנני לקבוע ברכה לאאמו"ר שליט"א ולאמי מורתי שתחי' לאי"ט שגידלוני בבית של תורה וחסד, והכניסו אותי לתורה מנוערי וחינכוני בדרך התורה והיראה, ולא חסכו ממני מאומה והשפיעו עלי ככל יכלתם ברוחניות ובגשמיות. יתברכו מן השמים בכל מילי דמיטב ויזכו לראות נחת מכל יוצאי חלציהם ולראות בנים ובני בנים עוסקים בתורה ובמצוות.

בפרט אביע הכרת הטוב מיוחדת לאאמו"ר שליט"א על אשר השקיע הרבה עמל ויגיעה ללמדני תורה מנוערי עד היום, והדריך אותי בלימוד התורה וקניינה, ובדרכי הבנתה, ופתח לפני מאור תורת רבו הגדול מרן הגאון רבינו יוסף דוב הלוי סלובייצ'יק זצ"ל, אשר אאמו"ר שליט"א למד אצלו למעלה מעשרים שנה והיה מתלמידיו המובהקים. ואאמו"ר שליט"א ממשיך להרביץ מתורתו ברבים בשיעוריו, וכן בהדפסת ספרי רשימות שיעורים עמ"ס סוכה, שבועות ונדריים, בבא קמא, ויבמות. מנעורי אאמו"ר שליט"א למד אתי הרבה מחידו"ת רבו הגרי"ד זצ"ל בכמה וכמה מסכתות הש"ס, ועזרתי לו בהגהת ועריכת ספריו. לפני בערך די' שנים הציע לפני אבי מורי שליט"א שאערוך את

שיעורי רבינו זצ"ל עמ"ס ברכות ולהכינס לדפוס. השקעתי הרבה עמל ויגיעה לערוך את השיעורים, ואאמו"ר שליט"א העביר על השיעורים שערכתי את שבט ביקורתו, ועבר על הכת"י שערכתי מהשיעורים כמה וכמה פעמים בדקדוק רב ובהבחנה דקה למען יהיו הדברים מדויקים ונכונים, ואיזן וחקר ותיקן את הרשימות כדי שיהיו הדברים מדויקים ומלובנים, וכן הוסיף הרבה הערות וביאורים בדברי מרן רבינו זצ"ל הנמצאים בשולי הגליון.

ברצוני להודות מקרב לבי לכל אלו שעזרו בעריכת ובהגהת השיעורים: להר"ר דוד פיינברג שליט"א מרמת בית שמש שהעתיק והקליד את הרשימות בדייקנות ונאמנות, להרה"ג ר' יצחק הרשקוביץ שליט"א שסידר והעמיד את דפי הספר באופן המאיר לעיניים ומושך את הלב, ולהרה"ג ר' שמואל מייאברוך שליט"א, אשר עזר בהגהת ועריכת חלקי הספר. יתברכו מן השמים בכל מילי דמיטב ויזכו לרוב נחת מכל חלציהם.

מעומקא דליבא מודה אני למו"ח הר"ר יצחק יהודה פלדמן שליט"א ולחמותי שתחי' על כל עזרתם ועידודם. יה"ר שיזכו לרוב נחת מכל יוצאי חלציהם. ויתברכו בכל מילי דמיטב מן השמים.

ברצוני להודות לרעיתי נוות ביתי מרת חיה יאכט יעל שתחי' שמוסרת נפשה לגדל את ילדינו שיחיו לאי"ט לתורה וליר"ש ומדות טובות, ועושה כל מה שביכלתה להסיר ממני טרדות הבית כדי שאוכל ללמוד וללמד תורה. ובפרט במשך ד' שנים האחרונות בהם ערכתי את הספר הזה עידדה אותי וסייעה בידי שאוכל לשבת במנוחה ולסיים את העריכה. אפרוש כפי אל ה' בתפילה שנזכה לראות יחד רוב נחת מכל צאצאינו, לראותם הולכים בדרך התורה והיראה, ולגדלם לתורה לחופה ולמעש"ט, מתוך שפע ברכה והצלחה בריות גופא ונהורא מעליא, ושנזכה שלא תמוש התורה מפינו ומפי זרענו וזרע זרענו עד עולם.

**משה נחמיה בן לאאמו"ר הרה"ג הרב צבי יוסף רייכמן**

ט' סיון תשע"ב

בית שמש



## מסכת ברכות

### פרק מאימתי

המצוות (מ"ע י"ב וי"ג) מנה תפילין של יד ותפילין של ראש כב' מצות נפרדות משום שאין מעכבות זו את זו, דמי שיש לו תפילין של ראש ואין לו תפילין של יד מניח את של ראש, וז"ל והראיה על היות תפילין של ראש ושל יד שתי מצות אמרם בגמ' (מנחות מד.) על צד התימה ממי שיחשוב שתפילין של ראש ושל יד לא יונח אחד מהם בלתי האחר אלא אם יהיו שתיהן יחד וכו' מאן דלית ליה שתי מצות חדא מצוה לא לעבד, כלומר מי שלא יוכל לעשות שתי מצות לא יעשה האחת, אינו כן אבל יעשה המצוה אשר נודמנה ולפיכך יניח איזה מהן שיזדמן לו הנה התבאר לך שקראו לתפילין של יד ושל ראש שתי מצות עכ"ל. והקשה עליו הרמב"ן (בספה"מ סוף שורש יא) דלפי מש"כ הרמב"ם דרק אם שתי מצות מעכבות זו את זו נמנין כמצוה אחת, צ"ע מדוע לא מנה הרמב"ם ב' מצות בציצית כיון דקיי"ל דתכלת אינה מעכבת את הלבן והלבן אינו מעכב את התכלת, וכן צ"ע מדוע לא מנה הרמב"ם ב' מצות נפרדות לקרוא ק"ש, מצוה אחת בשחרית ומצות שנית לקרוא ק"ש בערבית, דשתי הקריאות אינן מעכבות זו את זו, דפשיטא דמי שלא קרא ק"ש דערבית חייב לקרות ק"ש דשחרית.

**ונראה** לתרץ דהרמב"ם סובר דיש חילוק בין מצות ציצית לתפילין, דלגבי ציצית הא דקיי"ל שאין התכלת מעכב את הלבן ואין הלבן מעכב את התכלת, היינו דחל קיום מצות ציצית בלבן או בתכלת גרידא.

### בענין מצות קריאת שמע בערבית ובשחרית

א

#### מצות ק"ש - מצוה אחת או שתי מצוות

**עיינ** במנין המצוות הקצר להרמב"ם ריש הלכות קריאת שמע וז"ל מצות עשה אחת והיא לקרות קריאת שמע פעמיים ביום עכ"ל. ובספר המצות (מ"ע י') כתב וז"ל היא שצונו לקרוא ק"ש ערבית ושחרית והוא אמרו ודברת במ עכ"ל. ומבואר שהרמב"ם סובר שיש מצות עשה אחת לקרות קריאת שמע פעמיים ביום, וק"ש של ערבית וק"ש של שחרית מצטרפות לקיום מצוה אחת של קריאת שמע בכל יום, ואינן שתי מצוות נפרדות לקרות ק"ש בערב ובבקר.

**וכן** מתבאר מלשון הרמב"ם (פ"א מהל' ק"ש ה"א) וז"ל פעמיים בכל יום קוראין קריאת שמע בערב ובבוקר, שנאמר בשכבך ובקומך וכו', עכ"ל. ומבואר דחל חיוב לקרות קריאת שמע פעמיים ביום, וק"ש של ערבית וק"ש של שחרית מצטרפות לקיום מצות ק"ש, ואינן שתי מצוות נפרדות.

**ולפי"ז** נראה אליבא דהרמב"ם דאע"פ שאין שתי הקריאות מעכבות זו את זו ואם לא קרא קריאת שמע בערבית דודאי חייב לקרות ק"ש בשחרית, מכל מקום אין מצות ק"ש מתקיימת בשלימותה אלא אם כן קרא ק"ש פעמיים ביום. דהנה הרמב"ם בספר

## מצות קריאת שמע בערבית ובשחרית

**ונראה** דלשיטת הרמב"ם יש מצות עשה אחת להתפלל בכל יום. וחל החיוב בעצם היום להתפלל בו, וכמש"כ (פ"א מהל' תפלה ה"א) וז"ל מצות עשה להתפלל בכל יום שנא' ועבדתם את ה' אלוקיכם עכ"ל. ולפי"ז נראה שהחיוב להתפלל ג' תפלות ביום הוא שיעור בקיום המצוה של תפלה בכל יום, דמדרבנן תיקנו דכדי לקיים מצות תפלה שחל בעצם היום צריך להתפלל ג' תפלות בזמנים שכנגד הקרבן. ושלש התפלות אינן שלשה קיומים בפני עצמן אלא הויין חלק מקיום מצות תפלה שחלה ביום. ולפי זה נראה לבאר את דברי הרמב"ם בספר המצוות, שהביא את דברי התוספתא "כשם שנתנה תורה קבע לקריאת שמע כך נתנו חכמים זמן לתפלה", דר"ל דכמו שבתפלה ג' התפלות הויין שיעור בעיקר קיום מצות תפלה דאורייתא שחל בעצם היום, הכי נמי לגבי קריאת שמע חל חיוב קריאת שמע בעצם היום, וק"ש של ערבית וק"ש של שחרית הויין שיעור בקיום המצוה של קריאת שמע דהיום. ומבואר לפי זה כמו שנתבאר דק"ש של ערבית וק"ש של שחרית אינן שתי מצוות נפרדות אלא הויין חלק ממצוה עשה אחת של קריאת שמע, דחל מצוה לקרות ק"ש פעמיים ביום.

**והנה** הרמב"ם כלל הלכות קריאת שמע בספר אהבה, ובתחילת ספר אהבה כתב הרמב"ם הפסוק "מה אהבתי תורתך כל היום היא שיחתי (וכן בכל ספר מ"ד הספרים דמשנה תורה הביא הרמב"ם פסוק בתחילת הספר שפסוק זה מבטא ענין הספר). ונראה שיסוד הגדר של אהבה היא שיש בה תמידיות, וכאמר הפסוק (תהילים קי"ט:ט:צ"ז) "מה אהבתי תורתך כל היום היא שיחתי" – שהשיחה כל היום בדברי תורה היא ביטוי לאהבת התורה. ועפי"ז נראה דלשיטת הרמב"ם יש מצות אחת לקרות קריאת שמע פעמיים ביום, וע"י שקורא קריאת שמע פעמיים ביום נחשב כאילו קרא קריאת שמע כל היום והוי קיום של מה אהבתי תורתך כל היום היא שיחתי, ומשום הכי כלל הרמב"ם את הלכות קריאת שמע בספר אהבה.

אמנם נראה דליכא קיום מצות ציצית בשלימותה אא"כ לובש תכלת ולבן ביחד. (ואפשר שזוהי כוונת הרמב"ן שם במש"כ "שראינו לבעל הלכות שמנה מצות ציצית מצוה אחת לפי שהיא ענין אחד שבתשלום התכלת והלבן תשלם לנו הכונה במצוה הזאת לזכור את כל מצות ה' ולעשותם"). משא"כ לגבי תפילין - שאין התפילין של ראש מעכב כלל בקיום מצות תפילין של יד. וכשמניח השל יד בפני עצמו מקיים מצות תפילין של יד בשלימות אף אם אינו מניח תפילין של ראש כלל. וכן להיפך כשמניח תפילין של ראש לבדו הריהו מקיים מצות תפילין של ראש בשלימות.

**ולפי"ז** נראה לבאר את שיטת הרמב"ם דמנה מצות ק"ש פעמיים בכל יום כחדא מצוה, דנהי דאין ק"ש של שחרית מעכבת קיום ק"ש של ערבית, מ"מ אם קרא ק"ש דערבית לחוד או של שחרית לחוד אינו מקיים מצות ק"ש בשלמותה, ששתי הקריאות משלימות זא"ז, ומשום כך ב' הקריאות דק"ש נמנו כחדא מצוה. מאידך הרמב"ן סובר דק"ש של שחרית וק"ש של ערבית הויין שתי מצוות נפרדות, כתפילין של יד ותפילין של ראש.

## ב

## מצות ג' תפלות ביום

**והנה** עיין עוד ברמב"ם בספר המצוות (מ"ע י') וז"ל היא שציונו לקרוא קריאת שמע ערבית ושחרית וכו', וכתוב בתוספתא כשם שנתנה תורה קבע לקריאת שמע כך נתנו חכמים זמן לתפלה, רוצה לומר שזמני התפלה אינם מן התורה אמנם חיוב התפלה עצמה מן התורה כמו שבארנו וחכמים סדרו להם זמנים וזהו ענין אמרם תפלות כנגד תמידים תקנום רוצה לומר שתקנו זמניהם כפי זמני הקרבן עכ"ל. וצ"ע דהרמב"ם מנה כאן מצות קריאת שמע, ולמה הביא התוספתא דמיירי מענין זמני תפלה למצות קריאת שמע.



## מצות קריאת שמע בערבית ובשחרית

ג

## חצי שיעור במצוות ובקריאת שמע

**אלא** דלפי זה צ"ע מדוע קיימא לן שאם לא קרא קריאת שמע של ערבית דחייב לקרות ק"ש של שחרית, וחל קיום ק"ש כשקורא רק פעם אחת ביום דלמה לא נימא דלהוי כחצי שיעור, ואע"פ דלענין איסור אמרינן דחצי שיעור אסור מן התורה, מכל מקום לכאורה לגבי מצוות ליכא קיום מצוה כלל בחצי שיעור.

**דהנה** בעיקר ההלכה שחצי שיעור אסור מן התורה, יש לחקור האם האיסור דחצי שיעור הוא חלק מחלות שם האיסור של השיעור המלא, או דלמא דחצי שיעור נאסר בתורת איסור בפני עצמו, דחל חלות שם איסור כללי של חצי שיעור. ולכאורה תהא נפקא מינה בזה לענין קיום מצוות בחצי שיעור, האם חל קיום מצוה בחצי שיעור, או דלא נתחדש דין חצי שיעור אלא באיסורין. דאי נימא דהא דחצי שיעור אסור מן התורה, היינו משום דכיון דחזי לאצטרופי הרי זה נכלל בשם האיסור של השיעור, יש לומר דחל דין חצי שיעור אף לענין קיום מצוות, דאע"ג דאין המצוה נשלמת אלא בשיעור מלא, מכל מקום גם בחצי שיעור חל חלות קיום מצוה. משא"כ אי נימא דחצי שיעור הוי חלות שם איסור בפני עצמו, ואינו כלול בשם האיסור של השיעור, אזי מסתבר לומר דחל האיסור החדש דחצי שיעור לענין איסורין בלבד, ולא שייך לקיומי מצוות.

**והנה** הגר"מ זצ"ל הביא ראייה דחצי שיעור הוי איסור חדש בפני עצמו, ואינו נכלל בשם האיסור עצמו, מדברי הרמב"ם (פ"ה הל' שבועות ה"ז) שכתב וז"ל שבועה שלא אוכל כל שהוא מנבלות וטרפות ואכל פחות מכזית חייב בשבועה, שהרי אינו מושבע על חצי שיעור מהר סיני עכ"ל. ועיין בכסף משנה (שם) שהקשה דאיך פסק הרמב"ם שחלה שבועה שלא אוכל כל שהוא, והרי קיימא לן דחצי שיעור אסור מן התורה (וכדמבואר ברמב"ם פ"ב מהל' שביתת עשור

ה"ג), ותירץ הכסף משנה וז"ל ויש לומר דנהי דחצי שיעור אסור מן התורה משום דחזי לאצטרופי, אבל אין מפורש בתורה איסורו, והשבועה לא היתה אלא על הדברים המפורשות בתורה, תדע שהרי כתוב בתורה לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך, ואפילו הכי חיילא שבועה באיסורין דרבנן, עכ"ל. ותירוצו צ"ב דהרי אי נימא דהא דחצי שיעור אסור מן התורה הוא משום דחצי שיעור נכלל בשם האיסור של השיעור המלא, וחל שם דהאיסור עצמו על חצי שיעור, אם כן הרי זה נכלל בגוף האיסור הכתובה בתורה, ומושבע ועומד מהר סיני הוא, דהא איסור זה מפורש הוא בתורה. וביאר הגר"מ זצ"ל דעל כרחך מוכח מהרמב"ם (לפי דברי הכסף משנה), דחצי שיעור אינו נאסר בשם האיסור המסוים של האיסור עצמו, אלא מהווה חלות שם איסור חדש שנאסר משום דחזי לאצטרופי, ולפיכך פסק הרמב"ם דשבועה חלה עליו מכיון דאיסור זה דחצי שיעור אינו בכלל דברים המפורשים בתורה, דאין עליו שם איסור פרטי כחלב ודם אלא דמהווה איסורי כללי דחצי שיעור שאינו מפורש בתורה.

**ולכאורה** יש עוד נפקא מינה בזה בנוגע למי שאכל פחות מכזית ביום צום האם יכול לעלות לתורה, דקיימא לן שקוראים לתורה רק אלו שמתענים (שו"ע או"ח סימן תקס"ו סעיף ו'). ועובדא הוה בבי מדרשא דהגר"מ זצ"ל, שהתיר לתת עליה לתורה ביוה"כ לחולה שהיה מסוכן שאכל פחות מכשיעור. וביאר הגר"מ זצ"ל דאכילת פחות מכשיעור אינה מבטלת מצות הצום, מכיון דאיסור חצי שיעור הוי חלות שם איסור בפני עצמו, ואין זה כלול בשם האיסור המסוים של השיעור. והאיסור הכללי דחצי שיעור אינו מבטל את קיום מצות הצום, ומי שאכל פחות מכשיעור אינו עובר כלל על האיסור של "והנפש אשר לא תעונה", ונחשב הוא מדאורייתא בתורת מתענה גמור, ושפיר אפשר להעלותו לתורה.

**ולפי** זה מסתבר דאין דין חצי שיעור חל במצוות, ואין שום קיום חל בחצי שיעור של מצוה,

## מצות קריאת שמע בערבית ובשחרית

החפצא של קריאת שמע מן התורה, דכתב הרמב"ם (פ"א מהל' קריאת שמע הל' א'-ב') וז"ל פעמיים בכל יום קורין קריאת שמע בערב ובבוקר שנאמר ובשכבך ובקומך וכו' ומה הוא קורא שלשה פרשיות אלו הן שמע והיה עם שמוע ויאמר וכו' עכ"ל, ומבואר דלשיטת הרמב"ם כל ג' פרשיות דק"ש הן מדאורייתא. ולשיטת רש"י (דף ב. ד"ה עד סוף) רק קריאת הפרשה הראשונה היא דאורייתא, ולשיטת רבינו יונה (דף א. בדפי הרי"ף בסוף ד"ה ואיפסיקא) ב' פרשיות ראשונות מדאורייתא הן והשאר מדרבנן. ויש להקשות דבגמ' לקמן (דף יג:) איתא "תנו רבנן שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד זו קריאת שמע של ר' יהודה הנשיא וכו' אמר ר' אילא בריה דרב שמואל בר מרתא משמיה דרב אמר שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד ונאנס בשינה יצא, אמר ליה רבן גמליאל לדרו עבדיה בפסוקא קמא צערן טפי לא תצערן, ע"כ. ומבואר בגמ' דבקריאת פסוק ראשון של שמע בלבד מקיים מצות קריאת שמע, דזוהי קריאת שמע דר' יהודה הנשיא, ולפיכך מי שישן אין מעירין אותו אלא לקרות פסוק ראשון בלבד. וצ"ע לכל שיטות הראשונים הנ"ל היאך קיים ר' יהודה הנשיא מצות קריאת שמע מן התורה בפסוק ראשון בלבד.

**ונראה** די ש ב' דינים וקיומים במצות קריאת שמע, דין מעשה קריאת הפרשיות, וקיום קבלת עול מלכות שמים. ונראה דהרמב"ם סובר שבכדי לקיים דין מעשה הקריאה דק"ש צריך לקרות כל ג' הפרשיות, משא"כ קיום קבלת עול מלכות שמים מתקיים בקריאת פסוק הראשון בלבד<sup>1</sup>. ונראה עוד דבכל פסוק ופסוק של קריאת שמע יש ב' קיומים, דין קריאה ודין קבלת עומ"ש, וכל פסוק מהווה חפצא של קבלת עומ"ש והוי מעשה מצוה גמור של קבלת עול מלכות שמים. ולפי זה נראה דאין לדמות קריאה אחת של ק"ש לחצי שיעור במצות, דקריאה אחת של שמע

דרך באיסורים נתחדש מגזירת הכתוב חלות שם איסור חדש דחצי שיעור, משא"כ במצוות ליכא קיום אלא א"כ מקיים את המצוה בשלימותה בשיעור המלא. וא"כ צ"ע בשיטת הרמב"ם דמצות ק"ש היא מצוה אחת לקרות קריאת שמע פעמיים ביום, דמאי שנא ק"ש משאר מצוות, ומדוע חייב לקרות קריאה דיממא היכא דלא קרא קריאת שמע בלילה.

**ונראה** לתרץ דשאני קריאה אחת של ק"ש פעם אחת ביום מחצי שיעור במצוות אחרות, משום דק"ש אחת היא מעשה מצוה גמור - דהוי חפצא של קריאת שמע. משא"כ בשאר המצוות דחצי שיעור אינו חפצא דמצוה ואינו נחשב כמעשה מצוה כלל. דהאוכל חצי כזית של מצה לא עשה מעשה מצוה כלל, דהמצוה היא אכילת מצה, ושיעור כזית הוי שיעור בעיקר החפצא של מעשה המצוה משום דאין אכילה פחות מכזית, וע"כ ליכא שום קיום מצוה באכילת חצי שיעור. משא"כ בקורא קריאת שמע בשחרית ולא בערבית שאין כאן חסרון בחפצא דק"ש ולא הוי אלא חסרון בקיום חובת הגברא לקרות ק"ש פעמיים ביום. ומכיון שבקריאה פעם אחת ביום ליכא חסרון בעצם החפצא של מעשה המצוה דק"ש, שפיר אמרינן שחל בזה קיום מצות קריאת שמע במקצת, ואינו דומה לחצי שיעור במצוות. ומשום כך סובר הרמב"ם שאע"פ שלענין חובת הגברא הריהו חייב לקרות קריאת שמע פעמיים ביום, מכל מקום מי שלא קרא ק"ש בערבית חייב לקרות ק"ש בשחרית, דהקורא ק"ש פעם אחת ביום מקיים קיום מצות קריאת שמע במקצת.

ד

## ב' קיומים במצות קריאת שמע

**ועוד** נראה לבאר, דהנה נחלקו הראשונים מהו

מברך עליה ברכות ק"ש משום דהוי קיום דקבלת עול מלכות שמים, או דאינו מברך משום דחסר קיום קריאת פרשיות דק"ש. ועיין לקמן (אות ה'), וצ"ע.

(1) ולפי"ז יל"ע בדין ברכות ק"ש האם נתקנו על קיום קריאת הפרשיות או על קיום קבעמ"ש. ונפ"מ לענין ק"ש דר' יהודה הנשיא כשקורא רק את הפסוק הראשון בלבד, האם

## מצות קריאת שמע בערבית ובשחרית

דמעיקרא כך היתה תקנה דכל שהוא קורא חייב לקרות לכתחילה עם ברכותיה עכ"ל.

**ונראה** לבאר את תירוץ הרשב"א, דהרמב"ם סובר דחלוקים ביסודם ברכות המצות בעלמא מברכות ק"ש, דברכת המצוה היא דין וקיום בפ"ע לברך קודם עשיית המצוה. ולשיטת הרמב"ם ברכת המצוה חלה בתורת מתיר לעשות את המצוה, וכדמתבאר מדברי הרמב"ם (פ"א מהל' ברכות הל' ב' ג') וז"ל ומדברי סופרים לברך על כל מאכל תחילה ואח"כ יהנה ממנו וכו' וכל הנהנה בלא ברכה מעל וכו' וכשם שמברכים על ההנייה כך מברכים על כל מצוה ומצוה ואח"כ יעשה אותה עכ"ל. וצ"ב בהשוואת הרמב"ם "וכשם שמברכים על ההנייה כך מברכים על כל מצוה ומצוה ואח"כ יעשה אותה", דמהי כוונתו בהשוואה זו, והרי הרמב"ם פסק (בפי"א הל' ב' ג') דמברכים ברכות המצות לפני עשיית המצוה, ומה חידש לן הרמב"ם דכשם שמברכים על הנאה קודם שיהנה כך מברכים על המצות עובר לעשייתן. ואשר נראה להוכיח מזה דלשיטת הרמב"ם חל איסור לעשות מעשה מצוה מבלי לברך עליה קודם עשייתה כמו שחל איסור ליהנות מעוה"ז בלי ברכה, וברכת המצות חלין מדין מתיר. ובכך לשיטתו ברכת המצות היא קיום בפ"ע, דברכת המצוה חלה בתורת מתיר ואינה מצטרפת לעצם קיום המצוה. משא"כ ברכות ק"ש דהויין מדרבנן חלק וקיום במצות ק"ש עצמה, דאם קרא ק"ש מבלי לברך ברכות ק"ש מדרבנן לא קיים מצות ק"ש בשלימותה. ומשו"ה סובר הרמב"ם דאף דבשאר ברכות המצוות כשיש ספק אם חייב לעשות מצוה דאורייתא חוזר ועושה את המצוה אבל אינו מברך, דהברכה היא דין בפ"ע וספק בפ"ע, וספק דרבנן לקולא(2). מ"מ לגבי ק"ש היכא דלא בירך ברכות ק"ש

הוי מעשה מצוה גמור דקבלת עול מלכות שמים, משא"כ בחצי שיעור במצוות דליכא חפצא של מעשה מצוה כלל.

ה

## בגדר דין ברכות קריאת שמע

**והנה** נתבאר לפי שיטת הרמב"ם דמנה מצות ק"ש פעמיים בכל יום כחדא מצוה, דנהי דאין ק"ש של שחרית מעכבת קיום ק"ש של ערבית, מ"מ אם קרא ק"ש בערב לחוד (או בשחרית לחוד) אינו מקיים מצות ק"ש בשלמותה, ששתי הקריאות משלימות זא"ז, ומשום כך מנה הרמב"ם ק"ש פעמיים ביום למצוה אחת. וצ"ב בגדר הך מילתא ששתי הקריאות משלימות זו את זו.

**והנה** הקשה הרשב"א (שו"ת הרשב"א סימן ש"כ) דלכאורה יש סתירה בדברי הרמב"ם שהרי פסק (בפ"ג ה"ו מהל' מילה) דאין מברכין על מילת אנדרוגינוס, דאע"פ שמל משום דספק דאורייתא לחומרא, מ"מ מאחר שחייב ברכות המצות מדרבנן בלבד אין מברכים אותן מספק - ואע"פ שעיקר המצוה היא מה"ת. וצ"ע שהרי הרמב"ם (בפ"ב מהל' ק"ש הי"ג) עצמו פסק שאם נסתפק אם קרא ק"ש או לא שחוזר וקורא ומברך לפניה ולאחריה, ומשמע דשפיר מברך ברכת המצוה מספק היכא שעיקר המצוה היא מדאורייתא ועושה המצוה מדין ספק דאורייתא לחומרא.

**ותירץ** הרשב"א (עיין בכס"מ פ"ב מהל' ק"ש הי"ג) וז"ל ואני אומר באולי לדעת הרב שהוא סובר

דחייב לברך מספק ואע"פ שאינו אלא איסור דרבנן. ויתכן דסברתו היא דלא אמרינן ספק דרבנן לקולא במקום דאיתחזק איסורא ומכיון דהמאכל אסור בלי ברכה איתחזק איסורו וחייב לברך עליו. משא"כ במצוות דלא איתחזק איסורא אמרינן ספק דרבנן לקולא.

(2) ואע"פ דבלי הברכה חל איסור לעשות את המצוה מ"מ ספק איסור דרבנן לקולא. ועיין בגליון הש"ס להגרע"א זצ"ל (לקמן דף יב. תוס' ד"ה לא) שחולק ע"ז וס"ל דבברכות המצוות ליכא איסור ומשו"ה אמרינן בהן ספק דרבנן לקולא. ואילו בברכת הנהנין שיש איסור כשאוכל מבלי לברך אמרינן

## מצות קריאת שמע בערבית ובשחרית

ז

## בגדר קיום קריאת שמע בשחרית וק"ש בערבית

**והמבואר** מזה שקיום מצות ק"ש בעיקרה היא קיום של קבלת עומ"ש, וברכות ק"ש מקבילות לפרשיות של שמע ונתקנו לפרש תוכן הכוונה של הפרשיות וקיום קבלת עומ"ש שבהן. ונראה להוסיף שיש שני ענינים ואופנים דקבלת עומ"ש בק"ש (וברכותיה: א) קבלת עומ"ש ע"י הכרת יחוד ה' ואחדותו, ב) קבלת עומ"ש ע"י שירות ותשבחות לה'. ונראה לומר דק"ש של שחרית ושל ערבית משלימות אחת את השניה, דיש חילוק בין קיום קבלת עומ"ש בק"ש וברכותיה בשחרית ובין הקיום דק"ש וברכותיה בערבית. והחילוק ביניהם מתבאר מנוסח הברכות של ק"ש, דברכות ק"ש דשחרית מזכירים שירת המלאכים (וכולם פותחים את פיהם וכו' בשירה ובזמרה וכו'), אולם אין מזכירים השירה הזאת בערבית, דאין שירה בלילה, וכדקיי"ל שאין אומרים הלל אלא ביום, דכתיב ממזרח שמש עד מבואו מהולל שם ה' (עיין במגילה דף כ:). וכן מצינו שאמר המלאך ליעקב אבינו (בראשית לב: כ"ז) "שלחני כי עלה השחר", ופירש"י "וצריך אני לומר שירה ביום", דמשמע שדוקא ביום אומרים המלאכים שירה.

**ונראה** דמשו"ה אין אומרים קדושה בברכת קריאת שמע דערבית, שהרי הקדושה הריהי שירת המלאכים, ואין המלאכים אומרים שירה בלילה. ומבואר דחלוק קיום קבלת עומ"ש דק"ש וברכותיה דשחרית מקיום קבלת עומ"ש דק"ש וברכותיה דערבית, דבשחרית חלה קבלת עומ"ש גם ע"י שירה ותשבחות לה' (וכמו שאומרים וכולם מקבלים עליהם עומ"ש זה מזה וכו' קדוש קדוש קדוש וכו'). משא"כ בערבית מכיון דאין שירה בלילה אזי חל קיום קבלת עומ"ש ע"י הצהרת יחודו ואחדותו ית' בלבד בלי לומר שירה, ומשום כך אנו אומרים בנוסח הברכה

חסר לו מדרבנן בעצם מצות ק"ש, דלא קיים מצות ק"ש עצמה בשלימותה ולא רק שחסר לו את קיום הברכות, ומשו"ה פסק הרמב"ם דבספק קרא ק"ש דחוזר וקורא וגם חוזר ומברך מכיון דהברכות הן קיום במצות ק"ש עצמה.

**ובביאור** החילוק בין ברכות ק"ש לבין שאר ברכות המצות נראה דאע"פ שמעשה המצוה דקריאת שמע הוא קריאת הפרשיות של שמע, מ"מ עיקר קיום מצות ק"ש הוא קיום שבלב, דהיינו קבלת עול מלכות שמים בלבד. והא ראייה דכוונה בפסוק הראשון מעכבת בקיום מצות קריאת שמע (כדפסק הרמב"ם פ"ב מהל' ק"ש ה"א) משא"כ בשאר מצוות קיי"ל דמצוות אין צריכות כוונה (עיין ברמב"ם פ"ו מהל' חו"מ ה"ג), ומוכח דעיקר קיום מצות ק"ש הוי חלות קיום קבלת עומ"ש שחלה בפסוק הראשון, ומשו"ה קיי"ל דבפסוק הראשון כוונה מעכבת. ונראה דמדרבנן תיקנו ברכות ק"ש כחלק מקיום קבלת עול מלכות שמים דק"ש, דג' הברכות דברכות ק"ש שנתקנו מדרבנן ענינם שוה לג' הפרשיות של קריאת שמע. דהברכה הראשונה דקריאת שמע - ברכת יוצר אור ענינה שה' ברא את הכל, כנגד הפרשה הראשונה דיחוד ה' וקבלת עול מלכות שמים. וברכה שנייה דאהבה רבה ענינה ת"ת, ויוצא בה ברכת התורה, והיא כנגד הפרשה השנייה של שמע שענינה תלמוד תורה דכתיב בה "ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם". והברכה השלישית - גאל ישראל, כנגד הפרשה השלישית של שמע דזכירת יצ"מ וגאולת ישראל. ונראה דרבנן תיקנו ברכות ק"ש כקיום אחד דק"ש וברכותיה, דק"ש וברכותיה מהווה חלות קיום אחד דקבלת עול מלכות שמים. ומשו"ה מקביל ענין הברכות לפרשיות של שמע, וכדאיתא ברמב"ם (פ"א מהל' קריאת שמע ה"ב-ג') דיחוד ה' ואהבתו, ותלמוד תורה, וזכירת יציאת מצרים מהווים קיום דקבלת עומ"ש. וכן הג' ברכות דק"ש מקבילים לג' ענינים אלו ומהווים יחד קיום דקבלת עומ"ש.

## שומע כעונה בקריאת שמע ותפלה

דערבית "א-ל חי וקיים תמיד ימלוך עלינו לעולם ועד", שזוהי הצהרת ענין קבלת עומ"ש בלבד.

**ולפי"ז** מבואר למה בשבת מזכירים את ענין יום השבת דוקא בברכות ק"ש דשחרית (זה שבח של יום השביעי וכו') ולא בברכות ק"ש בערבית דשבת, שרק כשמזכירים שירת היום שייך להזכיר נמי ענין שבח השבת, כדי להזכיר ולהדגיש ששונה השיר ושבח של שבת מהשיר של יום חול, וכדכתיב מזמור שיר ליום השבת. ולכן בברכות ק"ש דערבית שאין מזכירים שום ענין של שירה, אין מקום להזכיר בה ענין שבח השבת.

**ועוד** הבדל יש בין ברכות ק"ש של שחרית לבין ברכות ק"ש של ערבית. דבשחרית, מזכירים תפלות ובקשות באמצע הברכות, ואילו בערבית רק מזכירים את האמונה בד' ית' וקבלת עול מלכותו עלינו. ונראה שזה מיוסד בקרא, "להגיך בבקר חסדך ואמונתך בלילות", כלומר, שבבקר מבקשים חסדים מאת הקב"ה ובלילה רק מזכירים אמונתנו בו (עיין בגמ' לקמן דף יב:). ומבואר שלילה אינו זמן בקשות. ולפי"ז מתבאר מדוע דוקא בברכות ק"ש של יום אומרים "צור ישראל קומה וגו'" בלשון בקשה, משא"כ בערבית אין אומרים אלא "ונאמר כי פדה וגו'". וכמו"כ בערבית מדלגין על הבקשות דשחרית כגון והאר עינינו בתורתך וגו'.

**ונראה** להוסיף שב' אופני קבלת עומ"ש הנ"ל דשחרית ודערבית מבוססים על ב' הפירושים שבפסוק שמע ישראל, שהרי לפי פרש"י (דברים ו:ד) כוונת הפסוק ד' אחד היינו שלע"ל יקבלו אף אומות העולם את עול מלכותו עליהם, וכענין הפסוק ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד. ונמצא שבאמירת ק"ש אנו מתפללים על העתיד, שיביא הקב"ה את התקופה הזאת שבה יתפרסם הענין של יחוד ה'. ואילו לפי הבנת הרמב"ם (פ"א מהל' יסוה"ת ה"ז), המובן של ה' אחד לא קאי אלעת"ל, אלא כוונתו שמציאות הקב"ה אחד ושהוא יחיד ומיוחד בעולמו, ובאמירת פסוקי ק"ש מיחדים אותו, ומצהירים אמונה זו.

**ולפימ"ש"נ** נראה דמשו"ה שתי הקריאות של קריאת שמע - בערבית ובשחרית - שתיהן משלימות זא"ז. שעיקר הכוונה בק"ש של ערבית צריך להיות כביאורו של הרמב"ם, שמתחילה מוטל על האדם לקבל על עצמו באמונה שלמה את אחדות ד', ורק אח"כ בשעת ק"ש של שחרית עיקר הכוונה היא כביאורו של רש"י, דהיינו בקשה דלעת"ל יהיה שמו אחד וימלוך על כל העולם כולו. דסדר חיוב שתי הקריאות של פרשת שמע הוא - מתחילה בשכבך - בק"ש של ערבית, ורק אח"כ - ובקומך, בק"ש של שחרית.

**ומעתה** מיושבת קושיית הרמב"ן על הרמב"ם, מ"ט מנה לק"ש של שחרית ושל ערבית למצוה אחת, דעניניהן דומים לציצית, דביחד מהווין תכלת ולבן קיום מצוה אחת דציצית, דלקיים מצות ציצית בשלמותה צריכים גם תכלת וגם לבן, וה"נ - שתי הקריאות של פרשת שמע - בערבית ובשחרית - משלימות אחת את השניה לקבלת עומ"ש שלמה.

ע"כ ענין מצות ק"ש בערבית ובשחרית

**דף ב ע"א.** משנה. מאימתי קורין את שמע וכו'.

## בענין שומע כעונה בקריאת שמע ותפלה

א

**לכאורה** צריך ביאור, אמאי דקדק התנא במשנתנו לגבי קריאת שמע ונקט לשון "קורין" בלשון רבים, ואילו לקמן (דף יא.) גבי ברכות קריאת שמע נקטה המשנה לשון יחיד: "בשחר מברך וכו'". וכתב הגר"א (שנות אליהו פ"א מ"א, פ"ג מ"ג, ובחידושו לברכות בספר אמרי נועם דף ב. ד"ה קורין) שיש חילוק לדינא בין קריאת שמע לבין ברכות קריאת שמע, דבקריאת שמע אינו יכול להוציא את חברו מדין שומע כעונה, מה שאין כן בברכות קריאת שמע דיכול להוציא את חברו מדין שומע כעונה, ולכך דקדק התנא, שבמשנתנו כתב לשון "קורין" לאשמועינן דאי אפשר להוציא מדין שומע כעונה וכל

## שומע כעונה בקריאת שמע ותפלה

המצוה של קריאת שמע היא עצם הקריאה, מכל מקום אין קיום המצוה עצם מעשה הקריאה גרידא, אלא עיקר קיום מצות קריאת שמע היא קבלת עול מלכות שמים בלב הקורא. ונראה דמכיון דקבלת עול מלכות שמים הוי חלק מגוף המצוה והקיום דקריאת שמע, לא שייך בזה דין שומע כעונה, דדין שומע כעונה חל במקום שהמצוה היא מעשה קריאה גרידא, כמו במצות מקרא ביכורים, מקרא מגילה, ואמירת ברכות דעלמא, משא"כ בקריאת שמע, דעיקר קיום המצוה היא בקבלת עול מלכות שמים, דבזה לא שייך שומע כעונה<sup>3</sup>.

**אמנם יש להקשות** דלכאורה ביאור זה סותר את שיטת הרמב"ן במלחמות ה' לר"ה (ז). מדפי הרי"ף ד"ה אמר) שכתב וז"ל ולפי הנראה יש ראייה דמצות צריכות כוונה מדקיי"ל גבי קריאת שמע דבפסוק ראשון צריכה כוונה וכו' ואילו למ"ד מצות אין צריכות כונה אפי' פסוק ראשון נמי לא בעי כוונה ממאי מדאקשינן ממתני' דהיה קורא מאי לאו אם כוון לכו לציאת וש"מ מצות צריכות כוונה. ומאי קשיא לימא מאי כוון לכו בפסוק ראשון או בפרק ראשון אלא ש"מ למ"ד מצות אין צריכות כוונה אף בפסוק ראשון אינו צריך כוונה כמגילה ושופר ושאר כל המצוות כקריאת שמע עכ"ל. ומבואר בדברי הרמב"ן שדין כוונה בקריאת שמע תלוי במחלוקת דהש"ס אם מצות צריכות כוונה או לא, ולמ"ד מצות אין צריכות כוונה אין צריך לכוון בקריאת שמע כלל, ואפילו בפסוק הראשון. ולכאורה צ"ע דהרמב"ן משווה דין מצות צריכות כוונה שנוהג בכל המצוות לדין כוונה בקריאת שמע, ולכאורה שאני דין כוונה בכל המצוות מדין כוונה שבקריאת שמע, שבכל המצוות הכוונה היא תנאי לקיום המצוה ואינה חלק מעצם מעשה המצוה, ואילו בקריאת שמע הכוונה היא חלק מעצם מעשה המצוה עצמה, ואי אפשר להשוותם. ולפי דברי הרמב"ן הנ"ל משמע דשפיר יוצאים בקריאת שמע

אחד צריך לקרות ק"ש בפני עצמו, מה שאין כן התנא לקמן דאיירי בברכות קריאת שמע ולכך כתב בלשון יחיד, דבברכות אפשר לאחד לברך ולהוציא את כולן מדין שומע כעונה.

**ודין** זה כבר מבואר בראשונים, שהרי כתב הרמב"ן (ברכות יא: ד"ה ועכשיו): "דורות הראשונים לא היו הצבור מברכין בעצמן כל הברכות, אלא שליח צבור העתיד לירד לפני התיבה אומר לפניו ברכות כולן והן עונין אמין וכו' וקורין קריאת שמע בפיהם שהיא המצוה המוטלת על כל יחיד ויחיד שיהא משנן בפיו". וכן מבואר בירושלמי (ברכות פ"ג ה"ג): "תני כל מצוות שאדם פטור אדם מוציא את הרבים ידי חובה חוץ מברכת המזון, והא דתנינן כל שאינו חייב בדבר אין מוציא את הרבים יד"ח הא היה חייב אפלו יצא מוציא, א"ר לייא שנייא היא ברכת המזון דכתיב בה ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלוקיך מי שאכל הוא יברך. ר' יוסי ור' יודא בן פזי הוו מתיבין אמרו לא מסתברא בקריאת שמע שיהא כל אחד ואחד משנן בפיו, לא מסתברא בתפלה שיהא כל אחד ואחד מבקש רחמים על עצמו". ומבואר שבקריאת שמע ליכא דין שומע כעונה, והדברים צריכים ביאור דהרי קיי"ל בכל התורה כולה דשומע כעונה, ומאי שנא קריאת שמע משאר מצוות התלויות בדיבור דחל בהן דין שומע כעונה.

**והנראה** לפרש בזה דיש שני דינים במצות קריאת שמע: א) מעשה הקריאה, ב) קבלת עול מלכות שמים. והכי משמע מהמשנה (דף יג.): "למה קדמה פרשת שמע וכו' כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחילה". וכן משמע מהא דקיי"ל דכוונה מעכבת בפסוק הראשון דק"ש (עיין ברמב"ם פ"ב מהל' קריאת שמע ה"א), ואע"פ דבשאר מצוות קיי"ל דמצוות אין צריכות כוונה (עיין ברמב"ם פ"ו מהל' חו"מ ה"ג). ומבואר מכל זה דאף על פי שמעשה

3) ועיין בפתחה כוללת לפמ"ג ח"ג אות כ"ח.

## שומע כעונה בקריאת שמע ותפלה

הירושלמי (פ"ג ה"ג) גבי קריאת שמע "שיהא כל אחד משנן בפיו", דר"ל דמכיון שקריאת שמע מהווה קיום של מצות תלמוד תורה לא שייך בכהאי גוונא דין שומע כעונה.

**ונראה** בביאור הדברים, די ש ב' דינים במצות תלמוד תורה, דין לימוד תורה שבכתב ודין לימוד תורה שבעל פה, וחלוקים הם מהדדי ביסוד דינם, דבתורה שבעל פה קיום מצות תלמוד תורה הוא ע"י הבנה<sup>5</sup>. מאידך בתורה שבכתב קיום מצות תלמוד תורה הוא ע"י קריאה ושינון בפה. ופשוט דלא שייך לקיים מצות לימוד תורה שבעל פה ע"י שומע כעונה, דממה נפשך אם אחד לומד והשני ששמע לא הבין לא קיים מצות לימוד תורה שבעל פה דלא הבין מה שלמד, ואם הבין השני, יצא ע"י עצמו. וי"ל דהוא הדין נמי אפילו במצות תלמוד תורה שבכתב, דלא שייך לצאת ידי חובתו ע"י שומע כעונה. דדין שינון ותלמוד תורה שבכתב מחייב שכל אחד ישנן ויאמר הפסוקים בפיו.

**ולפי"ז** י"ל שבקריאת שמע מלבד הקיום של מעשה הקריאה, יש בה נמי קיום של מצות תלמוד תורה שבכתב, ולכן אי אפשר לצאת ידי חובת ק"ש מדין שומע כעונה. דכדי לקיים מצות לימוד תושב"כ צריך כל אחד לשנן הפסוקים בפיו<sup>6</sup>. ולפי"ז נראה

מדין שומע כעונה, דס"ל דמצות קריאת שמע היא מצות קריאה גרידא והכוונה היא רק תנאי נוסף לקיום המצוה. ולפי"ז דבריו במלחמות שם סתרי למה שכתב בחידושו לברכות, שצריך כל א' וא' לשנן ק"ש בפיו. ועוד יש להעיר בזה, דהנה בגמ' לקמן (דף ל.). איתא שהמתפלל צריך שיכוון את לבו, וכן נפסק בשו"ע (סי' צח, סעי' א'). ואעפ"כ, בגמ' בראש השנה (דף לג.) איתא שהשליח ציבור מוציא ידי חובה את מי שאינו יודע להתפלל, וכן נפסק בשו"ע (סי' קכד סעי' א). ולכאורה צ"ע בדברי הרמב"ן במסכתין והגר"א, אמאי לא נימא גבי קריאת שמע שיהא אחד קורא והשני שומע ומכוון כמו בתפלה<sup>4</sup>. ואמאי אין אדם יוצא ידי חובת ק"ש כששומע מחבירו ומכוון לצאת מדין שומע כעונה.

**ואשר** על כן נראה לבאר את שיטתם באופן אחר, דהנה איתא בירושלמי בברכות (פ"א ה"ב): "ר' יוחנן בשם רשב"י כגון אנו שעוסקים בתלמוד תורה אפילו לקריאת שמע אין אנו מפסיקים, ולא מודה רשב"י שמפסיקים לעשות סוכה ולעשות לולב וכו', טעמיה דרשב"י זה שינון וזה שינון ואין מבטל שינון מפני שינון" עכ"ל. ומבואר בירושלמי דקריאת שמע הוי קיום של תלמוד תורה. וי"ל דכיון שקריאת שמע מהווה קיום של מצות תלמוד תורה, לא שייך בכהאי גוונא דין שומע כעונה. ונראה דזוהי גם כוונת

שינון. ומפורש בדבריו כדברי רבינו דאין בק"ש דין שומע כעונה וצריך כל אחד לומר ק"ש בעצמו משום שיש בק"ש קיום מצות תלמוד תורה ובת"ת ליכא דין שומע כעונה. וכן מבואר מדברי האבודרהם (שער ב' ענין שחרית של חול) וז"ל כי מברכות ק"ש יכול ש"ץ לפטור את מי שאינו יודע מפני שהדבר תלוי בשמיעה כמו בקריאה, אבל מקריאת שמע אינו יכול לפטור משום שנאמר ודברת בם, משא"כ בקריאת התורה בציבור וכו' מפני שהדבר תלוי בשמיעה וכו', אבל מתלמוד תורה אין ש"ץ יכול לפטור לשום אדם עכ"ל. ועיין בפמ"ג (או"ח סימן ס"ב ס"ק ב') שכתב בשם המהר"ם אלשקר "דק"ש אין יוצא בשמיעה של חבירו דכתיב ודברת בם", ומשמע דאינו יוצא מחמת דין ת"ת דבק"ש ומשום דקיום מצות ת"ת דתושב"כ היא בדיבור בפה דכתיב ודברת בם.

4 ברם עיין לקמן בשיעורים (אות ב') שרבינו זצ"ל האריך לבאר דהדין דש"ץ מוציא את הציבור בתפלה אינו חל מדין שומע כעונה דעלמא אלא הוי חלות דין מיוחד שחל מדין תפלת הציבור, עיי"ש.

5 וכדמבואר במג"א או"ח סי' ז' סק"ב לגבי אמירת משנה דאיזהו מקומן בכל יום וז"ל אבל אם אומר המשנה ואינו מבין אינו נקרא לימוד לכן צריכים ללמוד הפירוש עכ"ל.

6 ועיין בחידושי הריטב"א (ברכות מה: ד"ה הא בשאר ברכות) וז"ל לפי שהיה דרכן שברכות קריאת שמע אין מברכין אותן כל יחיד ויחיד, אלא שליח ציבור מברך וכולן יוצאין, שהרי רשאין בכך, חוץ מקריאת שמע שחייבין בו כל אחד ואחד לפי שהיא שנון עכ"ל. וכן כתב בשיטה מקובצת (דף כא. ד"ה והרי תפלה) דאינו יוצא חובת ק"ש ע"י אחר מפני שהיא

## שומע כעונה בקריאת שמע ותפלה

(ד"ה זה מקרא וד"ה זו משנה), "זה מקרא – חומש, שמצוה לקרות בתורה", "זו משנה - שיתעסקו במשנה". וממש"כ רש"י לגבי חומש לשון "לקרות", ובמשנה "שיתעסקו", משמע שבתורה שבכתב מתקיימת מצות תלמוד תורה על ידי קריאה בלבד, ובתורה שבעל פה על ידי התעסקות להבין את המשנה. ועוד יש להביא ראיה שקיום מצות תלמוד תורה שבכתב מתקיימת רק ע"י קריאה בפה, דאיתא לקמן (דף טו:): "תניא רב עובדיה קמיה דרבה 'ולמדתם' שיהא לימודך תם שיתן ריווח בין הדבקים, עני רבא בתריה כגון על לבבך על לבבכם וכו'". והעיר מרן הגר"ח זצ"ל דלפי הראשונים שסוברים שרק הפרשה הראשונה של קריאת שמע היא מדאורייתא הרי פסוק זה ד"ולמדתם" מפרשה השנייה של שמע דרק מדרבנן הוא, וצ"ע איך דרשינן מיניה דין דאורייתא שיהא לימודך תם לגבי מצות קריאת שמע. וביאר הגר"ח זצ"ל דמוכח מהגמ' דבאמת דין לימודך תם הוי דין במצות תלמוד תורה שבכתב מדאורייתא, דאית בה דין קריאה ומשום הכי חל בה דין להפריד בין הדבקים. וכיון שקריאת שמע הוי קיום של מצות תלמוד תורה שבכתב ממילא חל בקריאת שמע דין זה דלימודך תם להפריד בין הדבקים. ולפי"ז י"ל דמדין קריאת תורה שבכתב שחל בק"ש חל בה נמי דין שכל א' וא' ישנן בפיו, ומשו"ה ליכא בק"ש דין שומע כעונה.

## ב

## בדין קריאת שמע בציבור

**כתב** הר"ן בר"ה (יא: בדפי הרי"ף ד"ה יחיד שלא בירך): "פירוש דאע"ג דקיי"ל כל הברכות כולן אע"פ שיצא מוציא כבר הוציאו מכלל זה בברכות בירושלמי ברכת המזון וקריאת שמע ותפלה, דתנאי התם כל הברכות שאדם פטור מוציא את הרבים ידי חובה חוץ מברכת המזון דכתיב ואכלת ושבעת וברכת מי שאכל יברך. ר' יוסי ור' יהודה בן פזי הוו יתבין ואמרינן לא מסתברא בקריאת שמע שיהא כל אחד ואחד משנן בפיו וכו' ומיהו ה"מ בשיודע לברך אבל

דבמקרא ביכורים, בקריאת המגילה, ובקריאת ההלל, דיוצאים יד"ח מדין שומע כעונה, ואין במ דין שכל אחד ואחד יקרא בפני עצמו מדין תלמוד תורה שבכתב, היינו משום דיסוד חיובן הוא שתהא הפרשה נקראת במעשה קריאה בעלמא ולא חל בהן חלות שם ודין תלמוד תורה שבכתב, ומשו"ה יוצאים ג"כ בשומע כעונה.

**ואין** להקשות ע"ז מדין קריאת התורה דהאחד קורא ומוציא את הרבים ידי חובתם ואע"ג דפשיטא שמצות קרה"ת הויא קיום מצות ת"ת שבכתב. די"ל דחיוב קרה"ת אינו חיוב שחל על כל יחיד ויחיד לקרוא בתורה אלא שחל חובת ציבור שהתורה תיקרא בציבור. וראייה לזה מהא דקיי"ל (מגילה כג.) דקטן עולה למנין שבעה וקורא בתורה. ולכאורה, קטן אינו בר חיובא ואינו יכול להוציא את הרבים ידי חובתם, וצ"ע א"כ האין עולה למנין שבעה וקורא בציבור. ועל כרחך צריך לומר שבקריאת התורה אין חיוב קריאה חל על כל יחיד ויחיד אלא המצוה היא שהתורה תיקרא בציבור, ומשום כך קטן - דהוי חלק מהציבור - וחל בקריאתו חפצא של תורה שפיר קורא בתורה, והציבור יוצא ידי חובתם משום שהתורה נקראה בציבור, ולכן אפילו קטן שאינו בר חיובא נמי קורא.

**ומעשה** שאירע בבית הכנסת של הגר"מ זצ"ל שהבעל קורא כעס על הציבור ואחרי קריאת התורה הודיעם שכיוון שלא להוציאם בקריאת התורה, ופסק הגר"מ זצ"ל שאינם מחוייבים לחזור ולשמוע קריאת התורה משום שיצאו גם בלי כוונת הקורא להוציאם. דדין קריאת התורה מתקיים בזה שהתורה נקראת בציבור, ולא צריך כוונת הבעל קורא להוציא את הציבור. והראייה לכך הוא שקטן עולה למנין ד', והציבור יוצאין עי"ז ידי חובתם ואע"פ שקטן אינו בר חיובא. ומוכח דיסוד דין קריאת התורה הוא רק שתהא התורה נקראת בציבור.

**ונראה** להביא ראייה למש"כ שבתלמוד תורה שבכתב יש דין קריאה, ואילו בתלמוד תורה שבע"פ הקיום דת"ת תלוי בהבנה, ממש"כ רש"י לקמן דף ה.



## שומע כעונה בקריאת שמע ותפלה

כל ברכה וברכה ויוצא ידי חובה עכ"ל. ומבואר דאין יוצאים אלא ע"י עניית אמן, אך המתכוון לצאת ושמע כל הברכות מתחילתן ועד סופן לא יצא ידי חובה. וצ"ב אמאי בתפלה ובברהמ"ז יוצאין רק ע"י עניית אמן ולא ע"י שומע כעונה.

**ונראה** לומר דהרמב"ם סבירא ליה כשיטת הירושלמי הנ"ל שבשלושה מקומות לא חל דין שומע כעונה: (א) בקריאת שמע (ב) בתפלה (ג) ובברכת המזון. בקריאת שמע לא חל הדין דשומע כעונה משום שקריאת שמע הוי קיום של תלמוד תורה וקבלת עול מלכות שמים, ובזה אין אחד יכול להוציא את חבריו. ותפלה היא בקשת רחמים, וכל אחד צריך לבקש רחמים על עצמו. וברכת המזון תלויה היא בהנאת מעיים ורק הנהנה בעצמו יכול לברך. ברם אעפ"כ קיי"ל ששליח ציבור מוציא את הרבים ידי חובתן בתפלה, ועל כרחך צריך לומר דחלוק קיום תפלה בציבור ביסוד דינו מדין שומע כעונה, דחל בתפלה בציבור חלות שם תפלת הציבור, ויחיד יוצא ידי חובתו ע"י תפלת הציבור, וכמו"כ צ"ל לגבי קריאת שמע וברכת המזון דסובר הרמב"ם דאע"פ שאין יחיד יוצא ע"י אחר מדין שומע כעונה מ"מ יוצא ע"י קיום הציבור.

**דהנה** כתב הרמב"ם (פ"ט מהל' תפלה ה"א) וז"ל "סדר תפלות הציבור כך הוא וכו' ומתחיל ופורס על שמע בקול רם והן עונים אמן אחר כל ברכה וברכה" עכ"ל. ובה"ג (שם) כתב וז"ל ויעמוד ומתחיל ומתפלל בקול רם מתחילת הברכות להוציא את מי שלא התפלל והכל עומדים ושומעין ועונים אמן אחר כל ברכה וברכה עכ"ל. ומדויק בלשון הרמב"ם דבכדי לצאת ידי חובתן צריכים הקהל דוקא לענות אמן, שהרי לא הזכיר הרמב"ם דאפשר לצאת נמי מדין שומע כעונה, וכמו שהביא בהל' ברכות (פ"א הי"א) "כל השומע ברכה וכו' כששומע מתחילה ועד סוף ומתכוין לצאת בה ידי חובה יצא ואע"פ שלא ענה אמן". והביאור בזה, שתפלת הציבור אינה תפלה של עשרה יחידים אלא הריהי חלות שם וחפצא מיוחדת

בשאינו יודע חבירו מוציאו וכו'. אחד סופר ואחד בור, סופר מברך ובור יוצא". וממה שכתב הר"ן "דאע"ג דקיי"ל כל הברכות כולן אע"פ שיצא מוציא כבר הוציא מכלל זה בברכות בירושלמי ברהמ"ז וק"ש כו", משמע קצת דלגבי קריאת שמע רק אם כבר יצא אינו מוציא מי שבקי, אבל אם עדיין לא יצא יכול להוציא אפילו מי שבקי, ודלא כשיטת הרמב"ן והגר"א, וצ"ב בסברת הר"ן.

**והנראה** בזה בהקדם דיש לעיין בשיטת הרמב"ם בדין שומע כעונה בכל התורה כולה, דפסק (פ"א מברכות הי"א) וז"ל 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 והוא שיהיה המברך חייב באותה ברכה עכ"ל. ומבואר מדבריו דיש ב' דינים לצאת ידי חובתו כששומע ברכה מאחר: (א) דין שומע כעונה. (ב) דין עניית אמן. ועוד משמע דתרוויהו חלוקים מהדדי, דדין שומע כעונה חל רק היכא דמתכוון לצאת ושמע כל הברכה מתחילתה ועד סופה, משא"כ בעניית אמן יוצא בכל אופן. ונראה דהמקור לדין עניית אמן הוא מהגמ' במס' שבועות (לו.): "אמן בו האמנת דברים, אמן בו קבלת דברים". ומדין "אמן בו קבלת דברים" נחשב האומר אמן כאילו הוא בירך בעצמו, ולפיכך יוצא באמירת אמן אע"פ שלא התכוין לצאת מתחילת הברכה עד סופה. והנה פסק הרמב"ם (פ"ח מהל' תפלה ה"ט): "שליח ציבור מוציא את הרבים ידי חובה כיצד בשעה שהוא מתפלל והן שומעין ועונים אמן אחר כל ברכה הרי הן כמתפללים". ומשמע מלשון הרמב"ם דהציבור יוצאים ידי חובה דווקא כשעונים אמן. וכן משמע מלשון הרמב"ם (פ"ט ה"ג מהל' תפלה) וז"ל ושליח ציבור מתחיל ומתפלל בקול רם מתחילת הברכות להוציא את מי שלא התפלל והכל שומעין ועונים אמן אחר כל ברכה וברכה". וכן פסק הרמב"ם בדין ברכת המזון (פ"ה מברכות ה"טו): "שנים שאכלו כאחד כל אחד ואחד מזמן לעצמו ואם היה אחד מהן יודע ואחד אינו יודע זה שיודע מברך בקול רם והשני עונה אמן אחר

## שומע כעונה בקריאת שמע ותפלה

לברכות קריאת שמע של הציבור (הפורס על שמע) פסק הרמב"ם (פ"ט מתפלה ה"א): "ומתחיל ופורס על שמע בקול רם והם עונים אמן אחר כל ברכה וברכה". ועוד פסק הרמב"ם (שם הל' ט'): "בערב כל העם יושבים והוא עומד ואומר וכו' ברכו את ה' המבורך וכו' ומתחיל לפרוס על שמע ואומר קדיש ואח"כ הכל עומדים ומתפללים בלחש". ומשמע מהרמב"ם שהקהל אינו אומר קריאת שמע וברכות קריאת שמע בעצמן אלא דיוצאים ידי חובתן ע"י החזן. ומוכח דס"ל להרמב"ם דאפשר לצאת ידי חובת קריאת שמע ע"י הציבור. ומשמע דאף מי שבקי יוצא ע"י קריאת שמע בציבור. ואע"פ שאין יחיד מוציא את חברו בק"ש, ציבור שאני. ונראה שהוא משום דקיום מצות קריאת שמע הוי קיום דקבלת עול מלכות שמים, ולשיטת הרמב"ם איכא חלות שם בפני עצמה של קבלת עול מלכות שמים בציבור. דבקבלת עול מלכות שמים בפרהסיא בציבור חל קיום דקידוש ה', ומה"ט ק"ש נחשב לדבר שבקדושה דבעי עשרה. אמנם קריאת שמע חלוקה משאר דברים שבקדושה דאינם נאמרים אלא בעשרה, ואילו קריאת שמע נאמרת הן ביחיד והן בציבור. אך כשהציבור קורא קריאת שמע, חל בק"ש חלות שם דבר שבקדושה, ויש בה קיום מיוחד דקבלת עול מלכות שמים בפרהסיא בציבור. ומכיון דחל קיום מיוחד דק"ש בציבור ס"ל לרמב"ם שכל אחד שבציבור יוצא ידי חובת קריאת שמע על ידי עניית אמן ואף מי שבקי.

**ומדברי הרמב"ם משמע נמי דאיכא קיום מיוחד של ברכות קריאת שמע של הציבור, שהרי כתב (פ"ח מהל' תפלה ה"ה) וז"ל וכן לא יהיה אחד מברך ברכת שמע והכל שומעין ועונים אחריו אמן אלא בעשרה וזה הוא הנקרא פורס על שמע עכ"ל. והשיג עליו הראב"ד וז"ל אינו אומר אלא יוצר בשביל קדושה**

של תפלת הציבור, דהיינו שכל הציבור מתפלל ביחד. ועל ידי אמירת אמן שיש בו מעשה ברכה, דהוי כאילו היחיד עצמו בירך, הוא מצטרף לחפצא זו של תפלת הציבור. אולם אם אינו עונה אמן ורק מתכוין מתחילה ועד סוף אינו מצטרף לחפצא של תפלת הציבור, ואינו יוצא יד"ח. וליכא דין שומע כעונה בתפלה, דדין שומע כעונה שייך רק כשיחיד מוציא את היחיד, אבל בתפלה אין יחיד יכול להוציא את השני משום דהוי רחמים. אמנם בתפלת הציבור אין הש"ץ מוציא כל יחיד ויחיד בתורת יחיד מדין שומע כעונה, אלא הש"ץ מתפלל חפצא של תפלת הציבור שהיא תפלה בפני עצמה של הציבור כולו, ובכה"ג הציבור הוא המוציא את היחיד מידי חובתו מדין תפלת הציבור, דקיום תפלת הציבור מצטרף לכל אחד שבציבור. וכדי להחשב כחלק מהציבור ולצאת בתפלתם צריך היחיד לענות אמן שיש בו מעשה של ברכה, ובכך הוא מצטרף לתפלת הציבור<sup>7</sup>.

**ויש להביא עוד ראיה ליסוד הנ"ל - דחל חלות שם בפ"ע דתפלת הציבור ואין הש"ץ מוציא הרבים יד"ח מדין שומע כעונה, מהא דאיתא בגמ' (ר"ה דף לה.) דש"ץ מוציא את העם שבשדות דאניסי במלאכה ולא אתי לביהכ"נ, וצ"ע דאם לא באו לביהכ"נ ליכא חלות שומע כעונה וא"כ איך יוצאים יד"ח ע"י תפלת הש"ץ. ומוכח דתפלת הש"ץ מהווה חפצא בפני עצמה של תפלת הציבור - דהיינו תפלה של כל הציבור כולו. וקיום תפלת הציבור מתייחסת לכל מי שבציבור, ואפילו בלי הדין דשומע כעונה. והעם שבשדות דאניסי במלאכה חשובים כחלק מן הציבור, ומשו"ה יוצאים יד"ח ע"י תפלת הש"ץ. (ועיין ברמב"ם פ"ח מהל' תפלה ה"ט-י' ובכ"מ שם)**

**ונראה** דהוא הדין בקריאת שמע, דבנוגע

האם יכול להפסיק באמצע תפלתו לשמוע קדיש או קדושה. שאם שומע כעונה נחשב כמעשה ברכה י"ל דהוי הפסק. ואם אינו כמעשה ברכה אינו הפסק ומותר. ועיין בתוס' לקמן דף כא: (ד"ה עד וכו') ובשיעורים שם.

7) ומשמע דר"ל דבדין שומע כעונה אין השומע נחשב כמי שעשה את עצם מעשה הברכה, ואילו מי שעונה אמן הוי כמברך את עצם מעשה הברכה. ולכאורה נפ"מ האם שומע כעונה נחשב כהפסק למי שעומד באמצע תפלה, ונפ"מ לענין

## שומע כעונה בקריאת שמע ותפלה

עניית אמן, שכתב (בפ"ה מהל' ברכות ה"ב-ה"ג) וז"ל שלשה שאכלו פת כאחד חייבין לברך ברכת הזימון קודם ברכת המזון וכו' והן עונין אמן אחר כל ברכה וברכה עכ"ל. דעל ידי כך חל חלות שם ברכת המזון של החבורה מדין זימון וצירוף. דבברכת המזון אינו חל דין שומע כעונה להוציא את היחיד משום שברכת המזון תלויה בהנאת מעיים ואין יחיד מוציא את חברו ידי חובתו מדין שומע כעונה, (כמבואר בירושלמי הנ"ל). אלא דכשמזמנים בג' ועונים אמן אין היחיד שהוא הבקי מוציא את היחיד שאינו בקי מדין שומע כעונה, אלא דע"י עניית אמן משתתף האינו בקי עם הבקי ומצטרפים יחד לקיום ברכת המזון בזימון. ובברכת הזימון איכא צירוף של כל בני החבורה, ויוצאים ע"ז דהברכה מתייחסת לכל החבורה, והוי חלות שם ברכת המזון בזימון, בדומה לדין תפלת הציבור, דהש"ץ מתפלל בקול רם וכל הציבור יוצאים ע"י שחל חלות שם תפלת הציבור. דה"ה בברכהמ"ז בשלשה דחלה ברכהמ"ז של כל החבורה ביחד.

**ולפי"ז** יתכן דזהו נמי הביאור בשיטת הר"ן דס"ל דמי שעדיין לא יצא יכול להוציא אפילו את הבקי בק"ש. דאולי כוונת דבריו הוא דמיירי דוקא כשמתפללים בעשרה בציבור, דיוצאים ע"י קיום קריאת שמע דהציבור, וצ"ע בזה דכ"ז סתום בדברי הר"ן.

**ומבואר** מכל הנ"ל דלשיטת הרמב"ן והגר"א אי אפשר לאחד להוציא אחר במצות קריאת שמע, אך יכול להוציא בברכות. ולשיטת הרמב"ם אף שאי אפשר ליחיד לצאת מצות ק"ש על ידי דין שומע

שבה וזהו פורס וכו' והיא אחת מהשתים שלפניה עכ"ל. ומבואר דלדעת הראב"ד רק ברכת יוצר בעי עשרה משום הקדושה שבה, אבל בשאר ברכות קריאת שמע יחיד לבדו יכול לברך וחבירו יענה אמן (ועיין בכסף משנה ובלח"מ שם). ונראה ליישב את שיטת הרמב"ם דס"ל שלגבי ברכות קריאת שמע אע"פ שאין יחיד מוציא את חברו מדין שומע כעונה וכדמבואר בירושלמי<sup>(8)</sup>, מ"מ אפשר ליחיד לצאת ידי חובתו בברכות קריאת שמע ע"י עניית אמן בציבור. דעל ידי עניית אמן שיש בו מעשה ברכה מצטרף הוא לחפצא של ברכות הציבור ויוצא ידי חובתו ע"י קיום ברכות ק"ש של הציבור. ולפי זה נראה דס"ל להרמב"ם שהדין דבעי עשרה לפרוס על שמע אינו מפאת דברים שבקדושה דברכת יוצר אלא מדין ברכת קריאת שמע של הציבור. וקיום זה חל בכל ברכות קריאת שמע. וכן יש לדייק ממש"כ הרמב"ם (פ"ט מהל' תפלה ה"א): "סדר תפלות הציבור כך הוא וכו' ומתחיל ופורס על שמע בקול רם והן עונים אמן אחר כל ברכה וברכה". ומלשון הרמב"ם מבואר דבכדי לצאת ידי ברכות קריאת שמע דציבור צריך לענות אמן ולא סגי בשומע כעונה, ומשום דעל ידי עניית אמן חל חלות שם ברכות קריאת שמע של הציבור.

**ונראה** דהוא הדין בברכת המזון, שהרי כשהאחד בקי והאחר אינו בקי, משמע מדברי הרמב"ם (פ"ה מהל' ברכות ה"ט"ו) דהאינו בקי יוצא ידי חובתו רק כשעונה אמן, וז"ל ואם היה אחד מהם יודע והשני אינו יודע זה שיודע מברך בקול רם והשני עונה אמן אחר כל ברכה וברכה ויוצא ידי חובתו עכ"ל. ובדומה לזה פסק נמי הרמב"ם שכשמזמנים ברכת המזון בשלשה שאפשר לצאת דוקא על ידי

ואילו בברכות ק"ש שאינן חפצא דתורה שבכתב וליכא בהם קיום ד"ת שפיר חל דין שומע כעונה בברכות ק"ש, ולכאורה מוכח מדברי הרמב"ם שמצריך עניית אמן לברכות ק"ש שסובר דליכא דין שומע כעונה בברכות ק"ש, וס"ל דדין שומע כעונה אינו חל בקריאת שמע משום דהוי קיום דקבלת עומ"ש.

(8) כלומר דלפי מה שנתבאר דליכא דין שומע כעונה בקריאת שמע משום דק"ש מהווה קיום שבלב דקבלת עומ"ש י"ל דה"נ ליכא דין שומע כעונה בברכות ק"ש, דהויין נמי קיום דקבלת עומ"ש כק"ש. אמנם אי נימא דליכא בק"ש דין שומע כעונה משום דק"ש מהווה קיום דת"ת י"ל דכ"ז רק לגבי ק"ש

ומותר לאכול. אמנם אי נימא דיסוד האיסור לאכול הוא מפני שאסור לעשות דבר הרשות לפני מצוה י"ל דמינוי שומר אינו מועיל. ועוד נפ"מ בזה לענין אכילת תרומה קודם ק"ש, דאם ננקוט שטעם האיסור לאכול קודם עשיית המצוה הוא משום שמא ישכח, י"ל דאסור לכהן לאכול בתרומה קודם שיקרא קריאת שמע, משום דגם באכילת תרומה שייך החשש דשמא ימשך אחר סעודתו וישכח מלקרות קריאת שמע. אמנם אם האיסור לאכול לפני עשיית המצוה חל מטעם דכשיש לפניו עשיית מצוה ודבר רשות, אסור לעשות דבר הרשות קודם לעשיית המצוה, יש לומר דכיון דאכילת תרומה נמי הוי מצוה אין איסור לאכול תרומה קודם קריאת שמע דמאי אולמא דהאי מצוה מהאי מצוה.

**ברם** מהגמ' לקמן (דף ד:): משמע דאיכא גזירה מיוחדת לגבי קריאת שמע דלא יאכל קודם שיקרא קריאת שמע משום דחיישינן שמא יאכל ויחטפנו שינה וישן כל הלילה, ואינו אסור מחמת שאין לעשות דבר רשות קודם לעשיית מצוה, ולפי"ז לכאורה יהא אסור גם לכהן לאכול בתרומה קודם שיקרא קריאת שמע, ודלא כהצל"ח.

**שם.** רש"י ד"ה כדי להרחיק וז"ל ואסרום באכילה קודם זמנן כדי שלא יבא לאכלן לאחר עמוד השחר ויתחייב כרת וכן בקריאת שמע לזרז את האדם שלא יאמר יש לי עוד שהות ובתוך כך יעלה עמוד השחר ועבר לו הזמן. והקטר חלבים דקתני הכא לא אמרו בו חכמים עד חצות כלל ולא נקט להו הכא אלא

כעונה, מכל מקום יכול לצאת ע"י קריאת שמע שנאמרת בציבור, מדין חלות שם קריאת שמע דהציבור<sup>9</sup>.

ע"כ ענין שומע כעונה בק"ש ותפלה

**דף ב ע"א.** משנה. ז"ל משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן עכ"ל. איתא במשנה בסוכה (דף לח.) "מי שבא בדרך ולא היה בידו לולב ליטול לכשיכנס לביתו יטול על שלחנו", ופירש רש"י (ד"ה יטול על שלחנו): "אם שכח ולא נטל קודם אכילה צריך להפסיק סעודתו וליטול לולב"<sup>10</sup>. ולכאורה מלשון המשנה שלפנינו משמע שהכהנים היו אוכלים תרומה לפני קריאת שמע אף על פי שכבר הגיע זמן קריאת שמע, וכן העלה הצ"ח (ב. ד"ה משעה) דכיון שאכילת תרומה הוי עבודת מתנה (כדאיתא בפסחים עג.) מותר לכהנים לאכול תרומה לפני שיקראו קריאת שמע. וצ"ב מאי שנא אכילת תרומה לפני קריאת שמע מאכילת סעודה קודם נטילת לולב.

**ונראה** דיש להסתפק מהו יסוד האיסור לאכול לפני עשיית מצוה, האם הוא משום דחיישינן שמא ימשיך בסעודה וישכח מלעשות המצוה, או דילמא יסוד האיסור הוא משום דכשיש לפניו עשיית מצוה ודבר הרשות, עשיית המצוה קודמת לדבר הרשות. ולכאורה יהא בזה נפק"מ לדינא, האם מועיל מינוי שומר להזכירו לעשות את המצוה, דאי נימא דהאיסור לאכול קודם עשיית המצוה הוא משום שמא ישכח מלעשות את המצוה, מועיל מינוי שומר להזכירו

כדי שלא להפסיק בין גאולה לתפלה. ואמר רבנו זצ"ל דמ"מ כדי לצאת שיטת הרמב"ם נראה שהחזן יאמר גאל ישראל בקול רם והציבור יאמרו אתו מלה במלה ולא יצטרכו לענות אמן בין גאולה לתפלה.

10) וכן פסק השו"ע סי' תרנב סעי' ב' "אסור לאכול קודם שיטלנו". ועיין בביאור הלכה שם, שהוא הדין בכל הדברים הנזכרים לעיל בסי' רלב, שאסורים קודם תפלת המנחה ויעו"ש.

9) ועיין רמב"ם (פ"ט מהל' תפלה ה"א) וז"ל ומתחיל ופורס בקול רם וכו' עכ"ל, ואזיל לשיטתו דחל קיום מיוחד דקריאת שמע דהציבור ומשו"ה צריך לברך ברכות קריאת שמע ולומר קריאת שמע דוקא בקול רם. ולפי"ז יש להעיר דלשיטת הרמב"ם צריך החזן לומר את המילים גאל ישראל בקול רם דהפורס צריך לומר כל הברכות בקול רם, ולפי הרמב"ם צריך הציבור לענות אמן אחר ברכת גאל ישראל בכדי לקיים קיום ברכות ק"ש דציבור. ולשיטת הרמב"ן והגר"א אין עונים אמן,

גיסא ממס' יומא (דף לט): דמבואר דבהגיעו כפול יוצא באכילת לחם הפנים, וע"כ שאין חיוב אכילת קדשים חיוב גברא דאז בעי כזית, ומוכח שעיקר הדין הוא שיהא הקרבן נאכל.

**ולפי"ז** י"ל דכשחכמים אסרו לאכול קדשים לאחר חצות יסוד תקנתם היה דהטילו פסול על החפצא דהקרבן לאחר חצות, ומשום הכי אסור באכילה. ומכיון שיסוד איסור אכילתם הוי מחמת פסול בחפצא של הקרבן משום הכי חל איסור אף בדיעבד לאכול הקרבן אחר חצות, שהרי הקרבן נפסל, דחלות דין פסול חפצא אינו רק דין לכתחילה אלא אף בדיעבד. דמכיון דיסוד מצות אכילת קדשים היא שהחפצא יהא נאכל נראה דאי אפשר לתקן במצוה שבחפצא שיהא הקרבן נאכל דין לכתחילה ובדיעבד. דאם בדיעבד יכול לאכול את הקרבן לאחר חצות אזי נתקיים הדין שיהא החפצא של הקרבן נאכל, וממילא מתקיימת המצוה בשלימותה, ולא הוי רק קיום בדיעבד. ועל כרחך צ"ל לגבי מצות אכילת קדשים דחכמים גזרו דין פסול בקרבן לאחר חצות ולא יצא יד"ח. מה שאין כן בקריאת שמע, שיסוד חיובו הוי חיוב גברא לקרות שמע, ובזה יש לומר דחכמים גזרו רק דין לכתחילה, דעיקר חיוב הגברא הוא לקרוא קריאת שמע עד חצות. אבל יוצא ידי חובתו אף לאחר חצות בדיעבד, דלא הטילו עליו איסור לקרות ק"ש לאחר חצות. ונראה דדוקא באכילת קדשים דאפשר לבוא לידי איסור כרת הטילו חכמים פסול בחפצא דהקרבן דמעכב אף בדיעבד. ואילו בהקטר חלבים ואיברים שאינו אלא חשש שיעבור בלאו, לא גזרו חכמים פסול בחפצא ויכול להקטירם כל הלילה לכתחילה.

**ברם** הרמב"ם בפירושו המשנה ובפ"ד מהל' מעשה קרבנות (ה"ב) חולק על רש"י, וס"ל דאף בהקטר חלבים גזרו חכמים דזמנם עד חצות כדי להרחיק מן הפשיעה. ויתכן דהרמב"ם סובר שהקטר חלבים ואיברים הוי נמי חובת גברא המוטלת על כל כהן וכהן מהמשמר, ומשום הכי גזרינן אף לגבי הקטר

להודיע שכל דבר הנוהג בלילה כשר כל הלילה עכ"ל. וצריך ביאור בדעת רש"י מאי שנא בנאכלים ליום אחד דחייבין לאוכלן מדרבנן לפני חצות (וכן פסק הרמב"ם פ"י מהל' מעשה הקרבנות ה"ח) מהקטר חלבים ואיברים דמצותן כל הלילה ולא גזרו חכמים דמקטירן עד חצות. והצל"ח (על רש"י שם ד"ה עוד) ועוד אחרונים פירשו דבהקטרה אמרינן דהכהנים זריזין הן, וכיון שנעשית ע"י הרבה כהנים אין לחשוש שיעבור בלאו דלא תלין. משא"כ באכילה, דאע"פ שנאכלים ע"י הכהנים, כיון דכל אחד יכול לאכול בפני עצמו יש לחשוש שמא לא יבוא לאוכלן קודם עמוד השחר יע"ש. ועוד י"ל דרש"י סובר דלא גזרינן דילמא פשע אלא באכילת קדשים שהוא חובת יחיד משא"כ בהקטר חלבים דהוי חובת הציבור לא חיישינן שיפשעו ולא יקטירם.

**ועוד** נראה לפרש באופן אחר, דבנאכלים ליום אחד יש לחשוש שמא יבוא לידי איסור כרת, משא"כ בהקטר חלבים ואיברים שאין בו כרת רק איסור לאו גרידא, דעל לאו גרידא לא גזרו חכמים הרחקה עד חצות. אמנם לכאורה יש להקשות על זה, דהרי בק"ש אין חשש דיבוא לידי איסור כרת ואפילו הכי גזרו בו חכמים הרחקה דזמנה עד חצות. ונראה לבאר דיש חילוק בין נאכלים ליום אחד לק"ש, דבנאכלין ליום אחד אסרום חכמים קודם זמנן, ולאחר חצות אסורים באכילה אף בדיעבד. משא"כ בקריאת שמע דרק גזרו בו דלכתחילה צריך לקרותה עד חצות, אבל בדיעבד לאחר חצות אין שום איסור לקרות קריאת שמע דאיזה איסור שייך בזה.

**והביאור** בזה, דחלוק ביסודו חיוב קריאת שמע מאכילת קדשים, דחיוב קריאת שמע הוי חיוב על הגברא לקרות קריאת שמע, משא"כ דין אכילת קדשים אינו חיוב גברא לאכול קדשים אלא יסוד דינו הוי שהחפצא יהא נאכל. ועיין במנחת חינוך (מצוה קלד) שמסתפק אם מקיים אכילת קדשים בפחות מכזית, ונקט שאין מקיימים את המצוה בפחות מאכילת כזית. אולם הבית הלוי (ח"א סי' ב אות ז) הביא ראיה לאידך

באמת מברך ברכות ק"ש כשקורא שמע בבית הכנסת קודם צאה"כ, והרי יכול לברך את הברכות כשיקרא ק"ש בביתו לאחר צאה"כ. ואי משום דצריך לסמוך גאולה לתפלה ולכן מברך בביהכ"נ, קשה דהרי רש"י לא הזכיר דצריך לסמוך גאולה לתפלה. ונראה דשיטת רש"י היא דפרשה ראשונה של ק"ש היא מדאורייתא וב' פרשיות האחרות הן מדרבנן, ורק הפרשה הראשונה שהיא מן התורה בעי צאה"כ. אמנם צ"ב מדוע יכול לקרות את הפרשיות שהן מדרבנן קודם זמן ק"ש.

**ונראה** דלרש"י יש חילוק ביסוד דינם של הפרשיות, דקריאת הפרשה הראשונה עצמה בלי ברכות מהוה קיום מצות קריאת שמע מדאורייתא, ואינה חלה אלא מצאת הכוכבים. ואילו ב' הפרשיות האחרות שדינן מדרבנן קיומן הוא ביחד עם ברכות ק"ש, דהב' פרשיות האחרונות של ק"ש שהן מדרבנן עיקר תיקונן הוא דצריכות להאמר עם ברכות ק"ש ומהווים ביחד קיום מיוחד מדרבנן דק"ש וברכותיה. ונראה דס"ל לרש"י דהקיום דברכות ק"ש תלוי בזמן תפלה ולכן יוצא יד"ח ברכות ק"ש קודם צאה"כ. דיעויין לקמן (דף ט:): דהקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם הקורא בתורה. ואיתא בגמ' (לקמן דף י:): שלא הפסיד ברכות ק"ש, ומבואר דאע"פ שעבר זמן קריאת שמע דאורייתא ואינו מקיים מצות קריאת שמע מה"ת,

חלבים ואיברים דזמנם עד חצות כדי להרחיק אדם מן העבירה<sup>11</sup>).

**שם.** תוס' ד"ה מאימתי. ז"ל פירש רש"י ואנן היכי קרינן מבעוד יום ואין אנו ממתניין לצאת הכוכבים כדמפרש בגמ' על כן פירש רש"י שקריאת שמע שעל המטה עיקר והוא לאחר צאת הכוכבים וכו', תימא לפירושו והלא אין העולם רגילין לקרות סמוך לשכיבה אלא פרשה ראשונה ואם כן שלש פרשיות היה לו לקרות עכ"ל. ולכאורה לא קשיא מידי, דרש"י (סוף ד"ה עד סוף האשמורה הראשונה) כתב להדיא: "ובקריאת פרשה ראשונה שאדם קורא על מטתו יצא". ומבואר מרש"י דס"ל דרק הפרשה הראשונה היא מדאורייתא, ולא קשה כלל קושיית התוס' דהיה לו לקרות ג' פרשיות על מטתו. ומשמע קצת דתוס' לא גרסו הכי ברש"י ומשו"ה הקשו דהו"ל לקרות ג' פרשיות.

**בא"ד.** ועוד קשה דצריך לברך בק"ש שתיים לפניה ושתיים לאחריה בערבית וכו'. כוונתם להקשות דממ"נ, אם בירכו ברכות ק"ש בביהכ"נ קודם צאת הכוכבים הוי ליה קודם זמן מצות ק"ש ולא יצאו את חיוב הברכות, ובק"ש שעל המטה דלאחר צאה"כ הרי ליכא ברכות. ועוד צ"ע אליבא דרש"י דס"ל דמברך ברכות ק"ש כשקורא בביהכ"נ קודם צאה"כ, מדוע

שאינן מקטירין האימורין ואיברי העולה אלא עד חצות" ר"ל דחל דין על הגברא לקיים ההקטרה לכתחילה עד חצות אבל מצד החפצא דאימורין חל קיום הקטרה כל הלילה דהוי קיום בחפצא של הקרבן שיהא אימוריו נקטריין. אך עדיין צ"ע דהרי מבואר בשיעורים דאף באכילת קרבן יש ב' קיומים: (א) קיום גברא - שמקיים מצות אכילה כשאוכל מהקרבן, (ב) קיום בחפצא דהקרבן שיהא נאכל, וא"כ למה אחרי חצות פסלוהו לגמרי בין לקיום גברא ובין לקיום החפצא, ואילו בהקטר חלבים רק קיום הגברא הופקע ועכ"ז עדיין יש קיום בחפצא שיהא מוקטר כל הלילה. ואולי י"ל דעיקר המצוה והמחייב דהקטר חלבים הוא החפצא ואילו באכילת קדשים עיקר המחייב הוי מצות הגברא, וצ"ע.

11) עיין בשאג"א (סימן ד') שדייק בלשון הרמב"ם בפ"ד מהל' מעשה"ק ה"ב שכתב "וכדי להרחיק מן הפשיעה אמרו חכמים שאין מקטירין האימורין ואיברי העולה אלא עד חצות הלילה", דמדלא כתב שמקטירין אותן קודם חצות לילה וכתב שאין מקטירין אותן אלא עד חצות ש"מ דס"ל שאם לא הקטיר את האימורין לפני חצות שוב אין מקטיר אותן. אולם מלשון הרמב"ם בתחילת ההלכה שם וז"ל כל שקרבו מתיריו ביום מעלין אותו על המזבח כל הלילה, כיצד זבחים שנזרק דמם ביום מקטירין אימוריהן כלילה עד שיעלה עמוד השחר, וכן איברי העולות מקטירין אותן כלילה עד שיעלה עמוד השחר עכ"ל, משמע דבדיעבד הקטרת אימורין כשרה כל הלילה, ומש"כ הרמב"ם שם "דכדי להרחיק מן הפשיעה אמרו חכמים

מדרבנן, דזמנה מפלג המנחה ואילך כבתפלה, והוי קיום מיוחד עם תפלה ולכן קיום ק"ש וברכותיה תלוי בזמן תפלה<sup>13</sup>). וכשמתפלל ערבית בביהכ"נ מבעוד יום חל קיום ק"ש וברכותיה מדרבנן ע"י צירוף ברכות ק"ש לב' פרשיות של שמע שהן מדרבנן.

**ולפי"ז** מתבאר דלרש"י יש ב' קיומים במצות קריאת שמע: א) קיום ק"ש דאורייתא שמקיים בפרשה ראשונה לבדה וזמנה מצאה"כ. ב) קיום ק"ש וברכותיה מדרבנן דזמנה מפלג המנחה, שזה הקיום מדרבנן תלוי בזמן תפלה. ולרש"י דין המשנה דהקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם הקורא בתורה קובע דאע"פ שקורא לאחר זמן ק"ש אי עדיין הוי זמן תפלה חל קיום מדרבנן דק"ש וברכותיה, דמתקיים ע"י הברכות ואמירת ג' הפרשיות של שמע שהריהן קיום מצות ק"ש מדרבנן. ולפי"ז י"ל דהוא הדין קודם זמן ק"ש דאורייתא בערב, אם קרא שמע וברכותיה בביהכ"נ מפלג המנחה ואילך יצא יד"ח ק"ש וברכותיה, דמכיון שחל זמן תפלת ערבית חל נמי קיום דרבנן דק"ש וברכותיה<sup>14</sup>).

**ונראה** עוד דהנה יסוד מצות ק"ש היא קבלת עול מלכות שמים. ונראה דהג' ברכות דק"ש דנתקנו מדרבנן ענינם שוה לג' הפרשיות של קריאת שמע, דהברכה הראשונה ד"יוצר אור ובורא חושך" בשחרית, וברכת "מעריב ערבים" בערבית ענינם שה' ברא את הכל, והברכה הראשונה היא כנגד הפרשה הראשונה דיתוד ה'. והברכה השנייה ד"אהבה רבה" ענינה ת"ת, ויוצא בה ברכת התורה, והיא כנגד הפרשה השנייה של שמע שענינה תלמוד תורה דכתיב בה "ולמדתם אותם את בניכם לדבר בס", והברכה השלישית ד"גאל ישראל" היא כנגד הפרשה השלישית

מכל מקום חל על קריאתו חלות שם קריאת פרשיות דשמע והוי חפצא דק"ש, ומשום כך שפיר מקיים דין ברכות ק"ש שהרי נאמרו הברכות בצירוף לפרשיות דשמע. דאם אינו אלא כקורא פסוקים בתורה בעלמא ולא חשיב קריאתו כקריאת חפצא דק"ש, אמאי יצא ידי חובת ברכות ק"ש, דבכדי שיצא ידי חובת ברכות ק"ש צריך לצרף את הברכות לחפצא דקריאת שמע. ונמצא דבשחרית יכול לקיים הקיום דברכות ק"ש מדרבנן אף לאחר זמן ק"ש דאורייתא. ורש"י סובר דהוא הדין דיכול לקיים ברכות ק"ש קודם זמן ק"ש בערב. והנה נחלקו הראשונים<sup>12</sup> בשיעור דהקורא לאחר זמן ק"ש עד מתי יוצא את קיום הברכות, דלרוב ראשונים דין זה חל עד שעה רביעית שהוא זמן תפלה לכתחילה, ולפי ראשונים אחרים עד חצות דהוי זמן תפלה בדיעבד, ולדעת הרמב"ם חל קיום ברכות כל היום (פ"א מהל' ק"ש הל' י"ג). ונראה דקיום ברכות ק"ש תלוי בזמן תפלה, ואפילו לשיטת הרמב"ם דבדיעבד יוצא בברכות ק"ש כל היום הטעם הוא משום דכל היום ראוי לתפלה בתורת תשלומין, ומשו"ה כל היום נחשב כזמן תפלת שחרית ושפיר חל קיום ברכות כל היום.

**וביתר** ביאור נראה דרש"י סובר כשיטת הרשב"א (שו"ת הרשב"א סי' מ"ז) דברכות ק"ש אינן ברכת המצוה דא"כ היה לו לברך אשקב"ו לקרוא את שמע, אלא שתיקנו לומר אותן לפני ק"ש ולאחריה כתקנה בפני עצמה. ומשום כך אין בכך כלום אם מברך ברכות ק"ש לפני צאה"כ עיי"ש. ורש"י סובר דזמן הברכות מתחיל מפלג המנחה ואילך מכיון דהוי זמן תפלת ערבית. וס"ל לרש"י דיסוד הדין דברכות ק"ש הוא שחל דין מדרבנן לצרף את הברכות לק"ש, דתיקנו ק"ש וברכותיה כחפצא של מצוה בפני עצמה

לא שייכא לק"ש כמו שכתב הרשב"א (שו"ת ח"א סימן מ"ז ושי"ט), והרי הם כמו תפלה, לפיכך דינם כמו בתפלה עכ"ל.

14) ועיי' בספר אגרות הגר"ד הלוי דף קי"ג אות ב'.

12) עיי' ברא"ש סוף סימן י' ובחידושי הרשב"א דף ט: ד"ה הקורא.

13) וכן משמע מדברי הגר"א (בביאור הגר"א סימן נ"ח ס"ק ט"ו) וז"ל דטעם מה שכתוב לא הפסיד הברכות, דברכות

טועה וחוזר ומברך כמטבע" (ועיין בביאור הגר"א או"ח סי' ס"ח). ומבואר דלרמב"ם יש תרי דינים במשנה ממטבע שטבעו חכמים, דלגבי ברכות ק"ש המשנה ממטבע שטבעו חכמים לא יצא בדיעבד וחוזר ומברך, משא"כ בשאר ברכות יצא בדיעבד וכדהוכיח הרמ"ך הנ"ל מסוגיית הגמ'. ולפי"ז מיושב מה שהביא הרמב"ם דין המשנה ממטבע שטבעו חכמים בין בהל' ברכות ובהל' ק"ש דתרי דינים נפרדים הם. אמנם צ"ב מ"ש ברכות ק"ש משאר ברכות. ונראה דלרמב"ם ברכות ק"ש מהויין מדרבנן חלק ממצות ק"ש, דמדרבנן הויין חד קיום דק"ש וברכותיה, ואם משנה ממטבע שטבעו חכמים יש חסרון בקיום מצות ק"ש עצמה מדרבנן וכמו מי ששינה בעצם קריאת הפרשיות דק"ש (עצמון 15), ומשו"ה חוזר ומברך. משא"כ בשאר ברכות דעלמא דאינן אלא קיום ברכות בלבד קיי"ל דבדיעבד יצא ואע"פ ששינה ממטבע שטבעו חכמים.

**ועוד** נראה להוכיח דברכות ק"ש מדרבנן הויין חלק מעצם מצות ק"ש ממה שפסק הרמב"ם (פ"ב הי"ד מהל' ק"ש) ז"ל ספק קרא ק"ש ספק לא קרא חוזר וקורא ומברך לפניה ולאחריה עכ"ל. ועיין בכס"מ שם שהביא מתשובת הרשב"א (סימן ש"כ) שהקשה דצ"ע, דהרי הרמב"ם פסק שכל הברכות הן מדרבנן וכל שנסתפק אם עשה המצוה אע"פ שעיקר עשיית המצוה דאורייתא לא מברכינן כלל (עיין ברמב"ם פ"ג מהל' מילה ה"ו). וכתב הרשב"א "ואני אומר באולי לדעת הרב שהוא סובר דמעיקרא כך היתה תקנה דכל שהוא קורא חייב לקרות לכתחילה עם ברכותיה", ונראה לבאר את תירוץ הרשב"א, דהרמב"ם סובר דברכות המצות דעלמא חלוקות ביסוד דינם מברכות ק"ש, דברכת המצוה הוי דין בפ"ע לברך קודם עשיית המצוה, ולשיטת הרמב"ם ברכת המצוה הויא מתיר לעשות את המצוה, (עי' בלשון הרמב"ם פ"א מהל' ברכות הל' ב'-ג'), משא"כ

של שמע דיש בה זכירת יצ"מ וגאולת ישראל. ונראה מכאן דרבנן תיקנו ברכות ק"ש כחד קיום דק"ש וברכותיה, ומשו"ה מקבילים עניני הברכות לעניני הפרשיות של שמע.

**והנה** עיין ברמב"ם (פ"א מהל' ק"ש ה"ז) שכתב וז"ל ברכה ראשונה שלפניה בין ביום בין בלילה פותח בה בברוך וכו', ברכות אלו עם שאר כל הברכות הערוכות בפי כל ישראל עזרא הסופר ובית דינו תקנום ואין אדם רשאי לפחות ומהם ולא להוסיף עליהם, מקום שהתקינו לחתום בברוך אינו רשאי שלא לחתום וכו', כללו של דבר כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות הרי זה טועה וחוזר ומברך כמטבע וכו' עכ"ל. ועיין בכסף משנה שהביא השגת הרמ"ך, וז"ל כל המשנה וכו' חוזר ומברך ולא נהירא מההוא עובדא דההוא דאמר בריך רחמנא מריה דהאי פיתא (דף מ:): וגם מההוא דאמר דיהבך לן ולא יהבך לעפרא ופטרו אותו מלהודות (נד:): אע"פ ששינה ממטבע ברכת הגומל ומנימין שינה ממטבע ברכת הזן ואעפ"כ יצא עכ"ל.

**ועיין** ברמב"ם (פ"א ה"ה מהל' ברכות) ז"ל ונוסח כל הברכות עזרא ובית דינו תיקנום ואין ראוי לשנותם ולא להוסיף על אחת מהן ולא לגרוע ממנה וכל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות אינו אלא טועה עכ"ל. ויש להעיר דצ"ע מדוע הביא הרמב"ם דין זה שאסור לשנות ממטבע שטבעו חכמים בברכות בין בהל' ק"ש ובין בהל' ברכות, דלכאורה דין זה שייך להל' ברכות ומדוע הביא אותו הרמב"ם אף בהל' ק"ש. ועוד יש לדקדק דבהל' ברכות כתב הרמב"ם "דאין ראוי לשנותם וכו' וכל המשנה ממטבע שטבעו חכמים אינו אלא טועה", ומדיוק לשונו משמע דיצא בדיעבד ואינו חוזר ומברך. משא"כ בהל' ק"ש כתב להדיא דהמשנה ממטבע שטבעו חכמים "הרי זה

ממטבע של ברכת ק"ש, האם שינוי במלה אחת נמי פוסלת או לא.

15) ולפי"ז יל"ע דבק"ש עצמה אפילו אם שינה במלה אחת פסולה משום דלא קראה ככתבה, ובכך מהו הדין בשינה



שלמה יפנה ויטול ויניח תפילין ויקרא ק"ש ויתפלל וזו היא מלכות שמים שלימה עכ"ל. ומבואר דתפלה וק"ש תרווייהו אית בהו קיום דקבלת עול מלכות שמים. ונראה דלרש"י הא דמברכים וקורין ק"ש בביהכ"נ קודם צאה"כ מהוה קיום דתפלה, מכיון דהוי זמן תפלה המהוה קיום דקבלת עול מלכות שמים, וחלות קיום ק"ש בברכותיה נמי הוי קיום דקבלת עול מלכות שמים, ולפיכך מדרבנן תיקנו שיקרא ק"ש בברכותיה קודם שיתפלל כדי שיחול חלות קיום אחד של ק"ש וברכותיה עם תפלה. ולרש"י אע"פ דאינו יוצא ק"ש מדאורייתא עד לאחר צאה"כ מ"מ יצא דין דרבנן דק"ש בברכותיה דהויין קיום דקבלת עול מלכות שמים כתפלה<sup>17</sup>).

**ועיין** בראבי"ה (מס' ברכות סי' קי"ד) וז"ל דבתפלה ב"ח ברכות ובשתים של קריאת שמע וכו' ולאחריה לא אמרינן מלכות וכו' שכיון שביוצר בתחלתו ובמעריב בתחילה איכא מלכות תו לא צריך, וגם י"ח הוי ברכה הסמוכה לחברתה וכו', ומיהו פתחינן ב"ח בברוך מפני דבתפלת מנחה אינה סמוך לשום ברכה עכ"ל, ובסי' קס"ח כתב וז"ל וכן בסמיכת גאולה לתפלה פתחינן ברוך אתה ה' אלוקינו ואלוקי אבותינו וכו' משום דאין בו סמיכת גאולה בתפלת המנחה עכ"ל. ומבואר דסובר דהברכה הראשונה בשמו"ע הוי ברכה הסמוכה לחברתה משום דסמוכה לברכת ק"ש, ולכן אינה פותחת בברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם<sup>18</sup>), וצ"ב. ולפי הנ"ל י"ל דהויין קיום א' דק"ש וברכותיה ותפלה, ומשו"ה הויא

ברכות ק"ש דהויין חלק וקיום ממצות ק"ש עצמה מדרבנן. ומשו"ה סובר הרמב"ם דאף דבשאר ברכות המצוה כשיש ספק אם חייב לעשות מצוה דאורייתא חוזר ועושה המצוה, אבל אינו מברך מספק משום דהברכה הוי קיום ודין בפ"ע ואינה חלק מעצם קיום המצוה, ולכן הויא חלות דין ספק בפ"ע, וספק דרבנן לקולא. משא"כ לגבי ק"ש דהיכא דלא בירך ברכות ק"ש חסר לו מדרבנן בעצם מצות ק"ש, דלא קיים מצות ק"ש עצמה בשלימותה ולא רק שחסר לו הקיום דברכות. ומשו"ה פסק הרמב"ם דבספק קרא ק"ש דחוזר וקורא, דחוזר נמי ומברך, דהברכות קיום הן במצות ק"ש עצמה. ולפי"ז נקט הגר"ח זצ"ל דהיכא שהציבור מתפללים אחרי זמן ק"ש דעדיף לומר ק"ש וברכותיה בזמנה ביחיד מלומר רק ק"ש ביחיד ולהתפלל ברכות ק"ש עם הציבור, ואפילו אם עדיין הוי זמן תפלה. משום דברכות ק"ש מדרבנן הויין חלק מעצם מצות ק"ש, וקיום מצות ק"ש בזמנה בשלימותה עדיף מקיום תפלה בציבור<sup>16</sup>).

**ועיין** ברש"י (ד"ה עד סוף) דקורין ק"ש בביהכ"נ כדי לעמוד לתפלה מתוך ד"ת. ונל"ב דבאמת תפלה נמי הוי קיום דקבלת עול מלכות שמים, וכדמבואר בגמ' לקמן (דף י'): וז"ל אמר ר' יוחנן אר"י כל האוכל ושותה ואח"כ מתפלל עליו הכתוב אומר ואותי השלכת אחר גויך אל תקרי גויך אלא גאיך, אמר הקב"ה לאחר שנתגאה זה קבל עליו מלכות שמים עכ"ל. וכן מבואר מהגמ' לקמן (דף יד): וז"ל ואמר ר"י הרוצה שיקבל עליו עול מלכות שמים

16) ועיין בשו"ת פרי יצחק סימן א'.

17) יש לעיין אליבא דרש"י האם אפשר לומר ק"ש וברכותיה לפני צאה"כ מבלי להתפלל ערבית, דמפשטות לשון רש"י משמע שאי אפשר לומר ק"ש וברכותיה אא"כ עומד אח"כ ומתפלל ערבית דקורא ק"ש כדי לעמוד בתפלה מתוך דברי תורה. אך יתכן דמפלג המנחה ואילך הוי זמן ק"ש מדרבנן ולפי"ז אפשר לומר ק"ש בברכותיה מבלי להתפלל, וצ"ע.

18) ועיין בתוס' (דף מט. ד"ה ברוך) וז"ל ובברכות של

י"ח ברכות כולם סמוכות לא-ל חי וקיים עכ"ל. ובמהרש"א שם פירש דר"ל דסמוכות לברכת גאל ישראל וקרי ליה א-ל חי וקיים משום שנאמר בה "למלך א-ל חי וקיים", ואף הברכה הראשונה של שמו"ע היא סמוכה לחברתה דסמוכה לגאל ישראל. ועיין בצל"ח (שם) דפירש שכוונת התוס' דסמוכות לא-ל חי וקיים שבברכת המעריב ערבים שהיא ברכה ראשונה של ברכות ק"ש של ערבית, ועיקר כוונתן שרוב התפלות סמוכות לברכת ק"ש, וברכת ק"ש של שחרית הוא דבר פשוט לדברי הכל צריך בשחרית לסמוך גאולה לתפלה.

צריך לקרותה, דאי מטעם קבלת עול מלכות שמים אמאי פטור ת"ח מלקרות הא גם ת"ח חייב לקבל עול מלכות שמים, וע"כ דק"ש שעל המטה נתקנה מפני המזיקין. ואל"כ דרש"י י"ל דמיירי דהת"ח כבר קרא ק"ש בזמנה לאחר צאה"כ ומשו"ה אינו צריך לקרות אח"כ ק"ש שעל המטה דבהאי גוונה אינה אלא מפני המזיקים<sup>19</sup>). ועוד נראה לתרץ דלרש"י יש קיום קבלת עול מלכות שמים בק"ש שעל המטה (ודלא כתר"י ב. בדפי הרי"ף ד"ה ואיפסיקא), וסובר דת"ח מקיים חיוב קבלת עומ"ש באמירת הפסוק בידך אפקיד רוחי ופרשת שמע אינה מעכבת.

**בא"ד.** ועוד קשה דא"כ פסקינן כריב"ל דאמר תפלות באמצע תיקנום וכו' ואנן ק"ל כר' יוחנן עכ"ל. כלומר, אמירת הברכות בביהכ"נ קודם צאה"כ אינו קיום מצוה של ברכות ק"ש, אלא הוי קיום תפלה בלבד, וא"כ שוב צריך לחזור ולברך כשקורא ק"ש על המטה, וזה ניחא לריב"ל דתפלות באמצע תיקנום אמנם אנן קיי"ל כר"י.

**בא"ד.** לכן פ"י ר"ת דאדרבה ק"ש של ביהכ"נ עיקר וא"ת והיאך אנו קורין כ"כ מבעוד יום וי"ל דקיי"ל כר' יהודה וכו' דזמן תפלת מנחה עד פלג המנחה וכו' ומיד כשיכלה זמן המנחה מתחיל זמן ערבית עכ"ל. לר"ת דין ק"ש דאורייתא תלוי בזמן תפלת ערבית דמתחיל מפלג המנחה לר' יהודה. והעירו הראשונים (עיי' ברא"ש אות א' בא"ד ו'לא נהירא וכו') וברשב"א דף ב' ד"ה מעשה בא"ד ואינו נראה) דלר"י תפלת מנחה עד פלג המנחה משום דתפלות כנגד תמידים תקנום ותמיד של בין הערביים היה קרב והולך עד פלג המנחה, ומשום הכי תפלת מנחה שהיא כנגדה אינה אלא עד אותו זמן ומשם ואילך ראוי לתפלת הערב מפני איברים ופדרים שקריבין והולכין. אמנם ק"ש תלוי בזמן שכיבה, ומנא לן דיוצא ק"ש מפלג המנחה.

סמוכה לחברתה. ומשו"ה לרש"י שפיר יכול לברך ולקרוא ק"ש בביהכ"נ קודם צאה"כ משום דהוי זמן תפלה, ולרש"י זמן תפלה מחייב ק"ש וברכותיה.

**אמנם** בעלי התוס' חלוקים על רש"י דס"ל דחלוקה שחרית מערבית, דברכות ק"ש חלין מדרבנן לאחר זמן ק"ש בשחרית כל זמן דהוי זמן תפלה מכיון שכבר נתחייב בק"ש מדאורייתא, משא"כ בערבית קודם צאה"כ דליכא מן התורה חיוב לקרות ק"ש כלל אי אפשר לקיים מצות ק"ש בברכותיה בהדי תפלה לפני הזמן דק"ש עצמה. ויוצא דרש"י ותוס' נחלקו ביסוד חיוב ק"ש וברכותיה, דלרש"י המחייב דק"ש וברכותיה הוא זמן תפלה, ולתוס' המחייב הוא מדאורייתא מצות ק"ש עצמה, וקודם חלות זמן חיוב ק"ש מדאורייתא אי אפשר לקיים מצות ק"ש וברכותיה מדרבנן.

**ויתכן** שיהא בזה נפקא מינה לדינא לגבי חיוב נשים בברכות קריאת שמע, דהנה פסק הרמב"ם (פ"א מהל' תפלה ה"ב) דנשים חייבות בתפלה דאינה מצות עשה שהזמן גרמא, ופטורות מק"ש משום דהוי מ"ע שהזמן גרמא (כדפסק הרמב"ם פ"ד מהל' ק"ש ה"א), ויש להסתפק בחיוב נשים מדרבנן בברכות קריאת שמע, וי"ל דלשיטת התוס' דהמחייב דברכות ק"ש הוא מצות ק"ש עצמה, נשים פטורות מברכות ק"ש מדאינן חייבות בקריאת שמע. ומאידך לשיטת רש"י יתכן לומר דחייבות בברכות ק"ש שהמחייב דברכות ק"ש הוא תפלה, וברכות ק"ש הויין קיום תפלה, ומאחר דנשים חייבות בתפלה הוא הדין שחייבות בברכות קריאת שמע.

**בא"ד.** ועוד דאיתה ק"ש סמוך למטה אינה אלא בשביל המזיקין וכו' ואם ת"ח הוא אינו צריך עכ"ל. ונראה דכוונתם להוכיח דאין בק"ש שעל המטה קיום דקבלת עול מלכות שמים מהא דת"ח אינו

סימן ג'.

19) וכן תירץ בתוס' הרא"ש ד"ה מאימתי, ובשגת אריה

מתשע שעות ומחצה עד שיסאר מן היום שעה ורביע ויש לו להתפלל אותה עד שתשקע החמה עכ"ל, ועוד כתב (בפ"ג מהל' תפלה ה"ז) וז"ל ויש לו להתפלל תפלת ערבית של לילי שבת קודם שתשקע החמה וכן יתפלל ערבית של מוצ"ש בשבת לפי שתפלת ערבית רשות אין מדקדקים בזמנה ובלבד שיקרא ק"ש בזמנה אחר צאה"כ עכ"ל. ופשטות לשונו משמע דס"ל דאין חסרון דתרת דסתרי לקולא, דהרי בה"ד פסק דיש לו להתפלל מנחה עד שקיעת החמה כרבנן, ואילו בה"ז פסק דמתפלל ערבית קודם שקיעת החמה כשיטת ר' יהודה ובלבד שיקרא ק"ש בזמנה לאחר צאת הכוכבים<sup>20</sup>). והיינו דהרמב"ם סובר כשיטת ר"ת דשייך לסמוך על שיטת ר' יהודה לגבי תפלת ערבית וכרבנן לגבי תפלת מנחה, אלא דר"ת סבר דאף לגבי ק"ש יוצאים לאחר פלג המנחה כר"י והרמב"ם חולק וסובר דק"ש תלוי בצאה"כ.

**אמנם** צ"ב בסברת הרמב"ם ור"ת דאין אפשר להתפלל מנחה לאחר פלג המנחה ומעריב קודם שקיעה הא הוי תרתי דסתרי וכקושיית התוס'. והגר"מ זצ"ל ביאר דר"י וחכמים נחלקו בדין זמן תפלה בין פלג המנחה לשקיעת החמה דלר"י הוי זמן ערבית ולרבנן זמן מנחה. ודין זמן תפלה הוי דין דרבנן וא"כ נחלקו לגבי דין דרבנן וקיי"ל דספק דרבנן לקולא אפילו היכא דיצא מזה תרתי דסתרי, ולפיכך אזלינן לקולא בין לגבי זמן תפלת ערבית כשיטת רבנן ובין לגבי זמן תפלת ערבית כשיטת ר' יהודה. דהנה יש לחקור בגדר ההלכה דספק דרבנן לקולא, אי הוי הכרעת הספק כשיטת המיקל או דהוי חלות דין ניהוג לקולא דכשנולד ספק דרבנן אנו נוהגים לקולא. ונראה דר"ת והרמב"ם סוברים שדין ספק דרבנן לקולא הוי דין ניהוג דנוהגים לקולא מכל מקום בכל ספק דרבנן, ומשו"ה מקילים לגבי תפלת מנחה ומעריב אע"פ שיצא מזה תרתי דסתרי. אמנם הרמב"ם סבור דכ"ז נאמר רק לגבי תפלת מנחה ומעריב דחייבם מדרבנן

**ונראה** לבאר דשיטת ר"ת היא כסברת הראשונים שסוברים דאפשר לצאת מצות קריאת המגילה (ע' בשו"ע או"ח סי' תרס"ב ס"ג), והדלקת נר חנוכה מפלג המנחה (והובא בשו"ע סי' תרע"ב ס"א), וכן מצינו לגבי תוספת שבת (או"ח סי' רס"ז ס"ב) וספירת העומר (ע' בס' הפרדס לרש"י ובלבוש סי' תפ"ט). ונראה דלשיטתם יסוד דינם של מצות אלו אינם תלויים בלילה אלא בזמן שנחשב תחילת יום הבא. ומפלג המנחה ואילך חל דין צירוף ליום הבא ונחשב כהתחלת היום הבא, ומשו"ה שפיר שייך לצאת יד"ח מצוות התלויות בתחילת היום הבא אע"פ שעדיין אינו מציאות וחפצא של לילה. ולר"ת מצות ק"ש דערבית אינה תלויה בלילה ממש כשיטת רש"י שסובר דאינו יוצא אלא עד לאחר צאה"כ, אלא בזמן שנחשב כהתחלת היום הבא דהיינו מפלג המנחה ואילך.

**ונראה** עוד דיתכן לומר דר"ת סובר כשיטת הרמב"ם בכותרת ריש הל' ק"ש וז"ל מצוה עשה אחת והוא לקרות קריאת שמע פעמיים ביום עכ"ל, דהיינו שיש מצוה אחת לקרות ק"ש פעמיים ביום, ולא שיש ב' מצות נפרדות לקרות שמע פעם אחת בערב ופעם אחת בבוקר, ומשו"ה סובר ר"ת דכיון דהוי מצוה אחת לקרות פעמיים ביום חל החיוב בתחילת היום, דהיינו דמפלג המנחה שנחשב זמן דתחילת היום הבא. ונראה דרש"י חולק על ר"ת והרמב"ם וסובר דיש ב' מצות נפרדות לקרות ק"ש - פעם אחת בלילה ופעם אחת ביום, ולפיכך ס"ל דצריך לקרות אחרי צאה"כ דהוי לילה ממש לצאת ידי ק"ש דערבית.

**בא"ד.** מ"מ קשיא דהוי כתרי קולי דסרתן אהדדי שהרי מאיזה טעם אנו מתפללים ערבית מיד לאחר פלג המנחה משום דקיי"ל דשעת המנחה כלה כדברי ר' יהודה ומיד הוי זמן ערבית ובזמן התפלה עצמה לא קיי"ל כר' יהודה אלא כרבנן וכו' עכ"ל. עיין ברמב"ם (פ"ג מהל' תפלה ה"ד) ז"ל וזמן מנחה קטנה

דשחרית במנחה, דהמחייב של התפלה הוא זמן תפלת שחרית, וחל קיום תפלת תשלומין לשחרית בזמן תפלה האחרת דהיינו בזמן מנחה, וחל חלות קיום תפלה אע"פ שעבר זמן המחייב של התפלה. ולפי"ז נראה לומר בדעת הרמב"ם דבנוגע למנחה באמת זמן המחייב הוא עד פלג המנחה. וכמש"כ (בה"ד): "זמן מנחה קטנה וכו' עד שישאר מן היום שעה ורביע". ומש"כ בהמשך ההל' "ויש לו להתפלל אותה עד שתשקע החמה", היינו בנוגע לחלות דין קיום התפלה דזמן קיומה הוי עד שקיעת החמה ואילו המחייב של תפלת מנחה אינו אלא עד פלג המנחה. ולגבי מנחה חלוק זמן המחייב מזמן הקיום דאע"פ שהמחייב אינו אלא עד פלג המנחה יכול לפטור חיובו ולקיים תפלת מנחה בזמנה כשמתפלל מפלג עד שקיעת החמה דהוי חלות שם תפלת מנחה בזמנה. ובזה נמי מבואר שיטת הרמב"ם לגבי ערבית, דמש"כ בה"ו (שם) דזמנה מתחילת הלילה עד שיעלה עמוד השחר היינו לגבי חלות זמן המחייב להתפלל ערבית, דקודם שקיעה ליכא מחייב להתפלל ערבית. אמנם באמת שייך לקיים תפלת ערבית אף אם אינו זמן המחייב דלגבי דין קיום התפלה זמנה קודם שקיעת החמה דחל אז חלות שם תפלת ערבית, ומשו"ה פסק (בה"ז שם) דיש להתפלל ערבית קודם לשקיעת החמה.

**ולפי"ז** יש ליישב את קו' התוס', דתיתי דסתרי אינו אלא כשיש סתירה בזמן המחייב, דאם אותו זמן מחייב להתפלל תפלת מנחה וערבית אזי הוי תיתי דסתרי. דאם זמן זה מחייב מנחה אזי אין הזמן הזה מחייב מעריב, ואם הזמן הזה מחייב מעריב אזי אינו מחייב מנחה. אמנם לדברינו הזמן המחייב מנחה חלוק מזמן המחייב ערבית, דזמן המחייב דמנחה הוא עד פלג המנחה וזמן המחייב דערבית הוא בשקיעה"ח וליכא בזה תיתי דסתרי. ומה שיכול להתפלל לאחר פלג המנחה גם תפלת מנחה וגם תפלת ערבית באותו הזמן שבין פלג המנחה לשקיעת החמה, היינו משום דחל בזמן ההוא הלכה של קיום תפלה, דשתי התפלות מתקיימות בזמן אחד ואין בזה חסרון דתיתי

וחל בהם דין ספק דרבנן לקולא, אמנם לגבי ק"ש שהיא מה"ת לא שייך להקל ולקרונה קודם צאת הכוכבים. ור"ת סובר דאף ק"ש דהוי מדאורייתא יוצא מפלג המנחה ואילך דחל דין צירוף ליום הבא ונחשב כתחילת יום הבא ושפיר יצא ביה חובת ק"ש וכדביארנו לעיל.

**ועוד** נראה לבאר בשיטת הרמב"ם דבאמת צ"ע במש"כ הרמב"ם (פ"ג מהל' תפלה ה"ד) וז"ל וזמן מנחה קטנה מתשע שעות ומחצה עד שישאר מן היום שעה ורביע עכ"ל, דפסק לכאורה כשיטת ר' יהודה דזמן המנחה עד פלג המנחה, וא"כ איך כתב הרמב"ם בהמשך ההלכה שם "ויש לו להתפלל אותה עד שתשקע החמה" וכשיטת חכמים. ולגבי ערבית נמי צ"ע דבפ"ג שם (ה"ו) פסק וז"ל תפלת הערב וכו' זמנה מתחילת הלילה עד שיעלה עמוד השחר עכ"ל, ובה"ז (שם) פסק וז"ל ויש לו להתפלל תפלת ערבית וכו' קודם שתשקע החמה עכ"ל, וצ"ע דהרי פסק (בה"ו שם) דזמנה מתחילת הלילה.

**ונראה** דהרמב"ם סובר דבנוגע לזמן תפלה יש חילוק בין המחייב של תפלה לחלות דין קיום התפלה, דלפעמים זמן המחייב של התפלה חלוק מזמן קיום התפלה. והראייה לזה מהא דנחלקו האמוראים בירושלמי (יומא והובא בר"ן דף ו: בדפי הרי"ף) רב אמר נעילת שערי שמים - פ' לאחר שקיעת החמה דהיינו בלילה, ושמואל אמר נעילת שערי היכל - פ' שעדיין הוא יום, דפליגי לגבי תפלת נעילה אי זמנה ביום או בלילה. והנה למ"ד דזמן תפלת נעילה בלילה הרי מתפלל במוצאי יוה"כ תפלת יוה"כ דז' ברכות ומברך מקדש ישראל ויום הכיפורים, וצ"ע דהרי הוי כבר לילה ואינו יוה"כ. ונראה דהמחייב של תפלת נעילה הוא יוה"כ אבל הקיום דתפלת נעילה מתקיימת בלילה ואע"פ שכבר עבר יוה"כ. ומוכח דבתפלה זמן קיום התפלה יכול להיות חלוק מזמן המחייב של התפלה ושייך לקיים חובת תפלה אף כשעבר זמן המחייב. וכן מצינו לגבי תפלת תשלומין דאם לא התפלל תפלת שחרית דמתפלל תשלומין

סמוך לשקיעת החמה. אך קשה אליבא דהר"י דנהי דחל זמן ק"ש לפני שקיעה, אבל היאך מתפללים תפלת ערבית בביהכ"נ לפני שקיעה"ח. ונראה דהר"י סובר דמשהגיע זמן ק"ש דערבית חל חלות שם לילה במקצת ומשו"ה חל ג"כ זמן תפלת ערבית, ויצא יד"ח תפלת ערבית. אמנם אין בכך חסרון דתרת דסתרי, דאע"פ שלרבנן יכול להתפלל מנחה מפלג עד שקיעה"ח, היינו משום שהמחייב תפלת מנחה תלוי בדין תמיד של בין הערביים ולשיטת רבנן התמיד נקרב עד הלילה. אמנם מה שיוצא יד"ח תפלת ערבית מבעוד יום סמוך לשקיעה"ח הוא משום דהוי זמן ק"ש, וממילא חל ג"כ דין זמן תפלת ערבית. ואין זה תרתי דסתרי משום דיש ב' מחייבים בפני עצמן, דמחמת התמיד חל זמן מנחה, ומחמת ק"ש חל זמן ערבית. ונראה לבאר עוד דסובר הר"י דסמיכת גאולה לתפלה הוי דין בק"ש וחל דין סמיכת גאולה לתפלה גם בערבית, וממילא חל חלות שם תפלת ערבית סמוך לשקיעה"ח מחמת דהוי זמן ק"ש ומשום חובת סמיכת גאולה לתפלה.

**ואמר** הגר"מ זצ"ל דנראה דשיעור מבעוד יום סמוך לשקיעה"ח (דהר"י), היינו כדי מהלך מיל דהיינו שמונה עשר דקות לפני השקיעה. נמצא דיש ג' שיטות במצות ק"ש דערבית, לרש"י זמן ק"ש תלוי בלילה ואינו יוצא אלא לאחר צאה"כ, לר"ת זמן ק"ש תלוי בזמן קיום תפלת ערבית ומפלג המנחה ואילך שחל קיום תפלת ערבית הוי זמן ק"ש, ולר"י חל דין מסוים בזמן ק"ש דערבית שזמנה מבעוד יום סמוך לשקיעת החמה.

**בא"ד.** וגם ראייה דרב הוי מצלי של שבת בערב שבת ומסתמא גם היה קורא ק"ש עכ"ל. כוונתם לומר דמסתמא רב קרא ק"ש כדי לקיים חובת סמיכת גאולה לתפלה. אמנם עיין ברמב"ם (פ"ג ה"ז מהל' תפלה) ז"ל ויש לו להתפלל תפלת ערבית של לילי שבת

דסתרי. דהרי גם נעילה ותפלת ערבית מתקיימות בזמן אחד (למ"ד תפלת נעילה בלילה) דתרת דסתרי חל רק כשיש סתירה במחייבין, ולא בזמן של קיום התפלה. דאם אומרים שזמן זה הוי מחייב להתפלל מנחה אזי אין הזמן מחייב להתפלל מעריב, ואם הזמן מחייב להתפלל מעריב אזי אין הזמן מחייב להתפלל תפלת מנחה דזהו תרת דסתרי. משא"כ בזמן הקיום שפיר חלין שני קיומי תפלה באותו הזמן שאין שני קיומי תפלה סותרים זה את זה.

**אלא** דלכאורה זה מסתבר לגבי מנחה דאע"פ שעבר זמן המחייב חל חלות דין קיום התפלה אף לאחר פלג המנחה. אמנם לכאורה צ"ע מהיכא תיתי דלגבי ערבית יחול חלות דין קיום התפלה קודם שקיעה"ח דהוי קודם זמן המחייב. ונראה דע"כ כתב הרמב"ם (פ"ג מהל' תפלה הי"ז) וז"ל ויש לו להתפלל תפלת ערבית וכו' קודם שקיעה"ח וכו' לפי שתפלת ערבית רשות אין מדקדקין בזמנה עכ"ל, כלומר דכיון דהוי רשות אין מדקדקים בזמנה ושפיר חל חלות קיום תפלה אפילו קודם זמן המחייב<sup>(21)</sup>.

**בא"ד.** ז"ל ע"כ אומר ר"י דודאי ק"ש של ביהכ"נ עיקר ואנו שמתפללים ערבית מבעוד יום ס"ל כהני תנאי דגמרא דאמרי משעה שקדש היום וגם משעה שבני אדם נכנסים להסב וכו' והיא היתה מבעוד יום ומאותה שעה הוי זמן תפלה עכ"ל. הר"י סובר דיש תנאים שסוברים דזמן ק"ש הוא לפני שקיעת החמה מבעוד יום ואנן קי"ל כוותיהו ולפיכך עיקר קיום ק"ש הוא בק"ש שקורין בביהכ"נ מבעוד יום. ונראה דלר"י ליכא חסרון דתרת דסתרי דיש שיעור מיוחד דזמן ק"ש של הלילה שזמנו קודם לשקיעה"ח מבעוד יום ואינו תלוי בעצם זמן תפלת ערבית. ולפיכך אף לרבנן דס"ל דמתפלל מנחה מפלג עד צאת הכוכבים שפיר יכול לצאת יד"ח ק"ש דערבית. דלגבי ק"ש נאמר הלכה מסוימת שזמן ק"ש הוא מבעוד יום

(21) ועיין באגרות הגר"ד הלוי פ"ג מהל' תפלה ה"ד.

ק"ש וליכא מחייב דסמיכת גאולה לתפלה בכלל. ולדעת הראב"ד אע"פ שיש מחייב דסמיכת גאולה לתפלה דהמחייב הוי זמן תפלה מ"מ כיון דלא יצא יד"ח ק"ש בברכותיה דלא הוי זמן ק"ש ליכא קיום דסמיכת גאולה לתפלה. ונחלקו הרמב"ם והראב"ד ביסוד המחייב דסמיכת גאולה לתפלה, דלרמב"ם המחייב הוי ק"ש ולראב"ד המחייב הוי תפלה. ועוד נראה דנחלקו בעיקר הדין דסמיכת גאולה לתפלה, דלרמב"ם היינו לסמוך הק"ש לתפלה כדי לקיים מצות ק"ש בשלמותה. ואילו לראב"ד היינו רק לסמוך את ברכת "גאל ישראל" לתפלה, דמשום קיום מצות תפלה שלמה חייב לסמוך גאולה לתפלה, דהיינו ברכת "גאל ישראל", ולא הפרשיות הראשונות דק"ש. ונפקא מינה למי שדילג על שתי הפרשיות הראשונות דק"ש וסמך את הפרשה השלישית עם ברכת גאל ישראל לתפלה, האם קיים מצות סמיכת גאולה לתפלה או לא, דלראב"ד קיימה ולרמב"ם לא קיימה.

**בא"ד.** והא דקאמר בירושלמי למה היו קורין בביהכ"נ וכו' אומר ר"ת שהיו רגילים לקרות ק"ש קודם תפילתם כמו שאנו רגילים לומר אשרי תחילה ואותה ק"ש אינה אלא לעמוד בתפלה מתוך ד"ת עכ"ל. לכאורה צ"ע דהרי לר"ת (לעיל בתוס') יוצאים יד"ח ק"ש מפלג המנחה, ולדידיה מה שקורין ק"ש בביהכ"נ הוא לצאת ידי חובה ודלא כאמירת אשרי. ועיין בראב"ה (סי' א') דפירש דר"ל שהיו נוהגים לומר פרשת שמע קודם תפלת מנחה. ועוד י"ל דצריך לגרוס ר"ח ולא ר"ת, ולדידיה זמן ק"ש מצאה"כ וכן הגירסה בראב"ד (בהשגותיו דף א' מדפי הרי"ף אות ג'). ואולי יל"פ כוונתם עפ"י מה שהובא ברא"ש בשם ר' האי גאון דהיכא שהציבור מתפללים מעריב וקורין ק"ש קודם צאה"כ, דעדיף להתפלל עם הציבור ויחזור ויקרא ק"ש לאחר צאה"כ מלהמתין מלומר ק"ש לאחר צאה"כ כדי לקיים סמיכת גאולה לתפלה. ובגוונא הנ"ל הק"ש שקורין בביהכ"נ אינו אלא כדי לעמוד בתפלה מתוך ד"ת.

בערב שבת קודם שתשקע החמה וכו' ובלבד שיקרא ק"ש בזמנה לאחר צאת הכוכבים עכ"ל. ומבואר דלפי הרמב"ם אי אפשר לצאת מצות ק"ש אלא לאחר צאה"כ. וצ"ל לדידיה דרב שהתפלל ערבית קודם שקיעת החמה יצא יד"ח תפלה אבל הוצרך לחזור ולקרות ק"ש לאחר צאה"כ כדי לצאת חובת ק"ש, ואין ראייה מהא דרב דיוצאים חובת ק"ש קודם צאת הכוכבים. אמנם צ"ב בפסקו של הרמב"ם "דיתפלל קודם שקיעה"ח ובלבד שיקרא ק"ש לאחר צאה"כ", דהרי יש חיוב סמיכת גאולה לתפלה, ועיין נמי בראב"ד שהשיג כן וז"ל אין ראוי לעשות כן אלא לצורך שעה והלא צריך לסמוך גאולה לתפלה עכ"ל.

**ונראה** דלשיטת הרמב"ם המחייב דסמיכת גאולה לתפלה הוי ק"ש, וע"כ חיוב סמיכת גאולה לתפלה חל בזמן ק"ש. דלרמב"ם יסוד הדין דסמיכת גאולה לתפלה היינו שיסמך ק"ש לתפלה ולפיכך רק בזמן שחייב לקרות ק"ש חל דין לסמוך גאולה לתפלה. ומשום כך סובר הרמב"ם דאע"פ שיכול להתפלל ערבית קודם שקיעה"ח מ"מ מכיון דאינו חייב לקרות ק"ש עד לאחר צאת הכוכבים ליכא כלל חיוב דסמיכת גאולה לתפלה. ובסברת הראב"ד י"ל דס"ל דהמחייב דסמיכת גאולה לתפלה הוי תפלה, דס"ל דיסוד הדין הוא להסמך ברכת גאל ישראל לשמונה עשרה וחלות החיוב דסמיכת גאולה לתפלה תלוי בזמן תפלה. ולפי הראב"ד רב שהתפלל קודם שקיעה"ח לא יצא יד"ח סמיכת גאולה לתפלה, דמכיון דלא הגיע זמן ק"ש לא יצא יד"ח ברכות ק"ש, וממילא דלא קיים מצות סמיכת גאולה לתפלה. דלדעת הראב"ד הא דרב התפלל ערבית קודם שקיעה"ח אע"פ שביטל דין סמיכת גאולה לתפלה היה משום אונס וצורך השעה ובאמת כדי לצאת מצות ק"ש הוצרך לחזור ולקרות לאחר צאה"כ. נמצא דבין אליכא דהרמב"ם ובין אליכא דהראב"ד אין ראייה מרב שהתפלל קודם שקיעה"ח לגבי ק"ש, דבאמת רב לא יצא יד"ח ק"ש וחובת סמיכת גאולה לתפלה, לשיטת הרמב"ם משום דבשעה שהתפלל לא הוי עדיין זמן

דינו וכו' כיון דק"ש חיוב מה"ת היאך יכולים חכמים לפטרו ממנה ואית דאמרי דסבירא להו דאחר חצות קורא אותה בלא ברכות שהברכות שאינן אלא מדרבנן יכולין הם בשלהן למנוע שלא יאמר אותן אחר שעבר זה הזמן אבל ק"ש שהוא מה"ת קורא אותה כל הלילה וכו' ונראה למורי הרב נר"ו דס"ל לרבנן שאפילו ק"ש עצמה שהיא מה"ת כל הלילה אינו קורא אחר חצות שיכולים חכמים לפטרו ממצות עשה כל זמן שעושים כן משום סייג או משום קיום המצוה עצמה דהכי חזינן בלולב שמצותו מה"ת יום ראשון ואפילו הכי כשחל יום א' בשבת פטרו חכמים ליטלו גזירה שמא יעבירו ד' אמות ברה"ר וגבי סדין בציצית נמי וכו' עכ"ל. יש לעיין מהי סברת האית דאמרי דס"ל דאין כח ביד חכמים להפקיע עצם קיום מצות ק"ש לאחר חצות, דהרי חזינן דיש כח ביד חכמים להפקיע קיום מצוה מה"ת כמו בלולב וסדין בציצית וכדהוכיח רבינו יונה. ונראה לפרש בב' אופנים: א) האית דאמרי סוברים דחכמים גזרו שלא לקיים המצוה מה"ת באופן שיש חשש שאם יקיים המצוה יעבור על איסור אחר, דהיינו שאם יטול לולב ביום ראשון של חג שחל בשבת חיישינן שמא יעבור על איסור דמעביר ד' אמות ברה"ר, ובציצית שמא יעבור על איסור שעטנז. משא"כ בק"ש דאין חשש שאם לא יקרא ק"ש עד חצות שיעבור אח"כ על איזה לאו שהוא, דאיכא רק חשש שמא לא יקיים מצות ק"ש עצמה. ובזה אין כח ביד חכמים להפקיע את המצוה דאורייתא. (ב) א"נ דס"ל דאין כח ביד חכמים להפקיע עצם קיום המצוה בעצמה מה"ת, ורק יכולים להטיל איסור וגזירה על מעשה המצוה. באופן שאם יתקע בשבת יעבר על איסור שבות דהוצאה, ובסדין בציצית יעבר מדרבנן על איסור שעטנז<sup>22</sup>). משא"כ בק"ש דליכא לאו, ואין שום איסור שיכולים להטיל עליו אם יקרא אחר חצות, וע"כ אינם יכולים לבטל מצות ק"ש לאחר חצות.

**בא"ד.** ומכאן נראה מי שקורא ק"ש על מטתו שאין לברך וגם אינו צריך לקרות אלא פרשה ראשונה עכ"ל. ר"ל דכיון דק"ש דביהכ"נ עיקר ויצא בה יד"ח אין לברך ברכת אשקב"ו לקרוא ק"ש, ודלא כשיטת ר' עמרם גאון המובא ברא"ש ובתלמידי ר' יונה.

**דף ב ע"א.** רבינו יונה ד"ה וחכמים אומרים וכו' פלוגתא דר"ג וחכמים הוי בסייג דחכמים היו עושים סייג כדי להרחיק אדם מן העבירה ור"ג לא חייש לסייג ומיהו בין חכמים בין ר"ג מודו דלכתחילה צריך לקרותה מיד בצאת הכוכבים תדע דהא אמרינן לקמן (ד:) כדי שלא יהא אדם בא מן השדה בערב וכו' ור"ל שאפילו כשבא מן השדה קודם זמנה וכו' חששו שמא יבוא לידי פשיעה וכו' שמעינן דדברי הכל שצריך לכתחילה לקרות מיד בצאת הכוכבים ופלוגתייהו לא הוי אלא בדיעבד חכמים ס"ל דאפילו בדיעבד אינו יוצא אלא עד חצות משום סייג ור"ג ס"ל דבדיעבד יוצא כל הלילה עכ"ל.

**ודבריו צ"ע,** דמהי הראיה מהגמ' לקמן דאדם בא מן השדה בערב ואומר אלך לביתי ואוכל קימעה וכו' דלשיטת ר"ג נמי יש דין זמן לכתחילה שחייב לקרות ק"ש לכתחילה עד חצות. דהרי הך דינא דאדם הבא מן השדה לא יאכל אינו דין שחל בעצם מצות ק"ש לקבוע דזמנה קודם שיאכל, ואילו אכל קודם ואח"כ קרא ק"ש חסר לו בקיום מצות ק"ש – דאינו אלא איסור שחל על הגברא, שמקודם יקרא ק"ש ואח"כ יאכל, ואינו דין בעצם קיום המצוה וזמן המצוה, ולכאורה ליכא ראייה מזה דלר"ג חל דין זמן ק"ש לכתחילה עד חצות, וצ"ע.

**בא"ד.** וז"ל ויש להקשות לרבנן דאמרי אפילו דיעבד אינו יוצא אלא עד חצות אם עבר חצות מה יהא

דאומר) וברשימות שיעורים למס' סוכה (דף ג. ד"ה בסוגיא וכו' אות ב').

22) ולפי"ז אם עבר ותקע שופר בשבת קיים מצות שופר אלא דעבר על איסור שבות דשבת, וכן נקט הגרע"א זצ"ל בדרוש וחדוש מערכה ח'. ועיין בתוס' למס' סוכה (דף ג. ד"ה

קודם הנץ החמה ואע"פ שהוא יום שכבר עלה עמוד השחר מזכיר מדת הלילה וכיון שאפילו כשמתחיל היום לבוא אמרו שיוצא אחר שיעלה עמוד השחר מק"ש כ"ש הכא שמתחלת כבר הלילה אע"פ שעדיין לא יצאו עדיין הכוכבים שיכול לומר מדת לילה אע"ג שאינו יכול לקרות ק"ש עצמה עכ"ל.

**ומבואר** דרבינו יונה סובר כשיטת רש"י שאין יוצאים מצות ק"ש עצמה אלא עד לאחר צאה"כ, ואעפ"כ יוצאים ידי חובת ברכות כשקורין ק"ש בברכותיה קודם זמן ק"ש בביהכ"נ, משום שקיום ברכות ק"ש תלוי בזמן תפלת ערבית, דהמחייב דברכות ק"ש הוי תפלה, וכיון דחל זמן תפלת ערבית יוצאים ידי אמירת הברכות. ונ"ל דרש"י ורבינו יונה נחלקו רק לגבי מתי מתחיל זמן תפלת ערבית, דרש"י סובר (עיי' בשיעורים לעיל תוס' ד"ה מאימתי) דמפלג המנחה חל זמן תפלת ערבית, וכשיטת ר' יהודה דעד פלג המנחה זמן תפלת מנחה ומפלג ואילך זמן ערבית, ולפיכך חל מפלג המנחה קיום ברכות ק"ש. ורבינו יונה נקט דחל זמן תפלת ערבית משקיעת החמה אע"פ שאינו לילה ממש עד צאת הכוכבים. ובלשון רבינו יונה הנ"ל כתב "כיון ששקעה חמה והוי לילה לענין תפלה של ערבית כדלקמן", ונראה דכוונתו במש"כ "כדלקמן וכו'", היינו למש"כ בריש פרק תפלת השחר (דף י"ח בדפי הרי"ף ד"ה תפלת המנחה) וז"ל תפלת המנחה עד הערב אין לפרש עד יציאת הכוכבים שהוא לילה ממש דע"כ אית לן למימר עד הערב האמור בכאן אינו ר"ל אלא עד שקיעת החמה משום דהכי אמרינן בזבחים (נו.) מנין לדם שנפסל בשקיעת החמה וכו' ר"ל דמשקיעת החמה ואילך אינו זמן זריקת דם וכי היכי שזריקת הדם אין זמנה אלא עד שקיעת החמה הכי נמי תפלת

ובסברת רבינו יונה י"ל דסובר דיש כח ביד חכמים להפקיע את עצם קיום המצוה מה"ת מבלי להטיל איסור על עשיית מעשה המצוה, ומשום כך סובר דאף לגבי ק"ש אם קרא לאחר חצות לא קיים מצות ק"ש כלל(23).

**בא"ד.** וז"ל אלא כך הוא הענין שבבית הכנסת יקרא ק"ש עם ברכותיה ויתפלל ולא יכוין לצאת ידי חובת ק"ש באותה הקריאה אלא לעמוד בתפלה מתוך דברי תורה ויוצא ידי קריאת הברכות ואח"כ כשיהיה בביתו קודם שיאכל אחר צאת הכוכבים יקרא אותה ויתכוין לצאת בה ידי חובה וכו' ואם לא ירצה אלא לקרות השתי פרשיות בלבד סגי ליה בהכי ואע"פ דאמרינן בירושלמי וצריך להזכיר יצ"מ בזמנה דמשמע שצריך לומר פרשה שלישית שיש בה יציאת מצרים בשעה שקורא אותה לחובה אפילו הכי כיון שהזכיר יציאת מצרים בברכות בשעה שקורא אותה בביהכ"נ לא מצריכינן ליה להזכירה פעם אחרת וכו' ועדיין יש לשאול כיון שאינו זמן ק"ש בשעה שקורין אותה בבית הכנסת היאך יוצא ידי חובה מהברכות אם אינו לילה לענין קריאת שמע וי"ל שאע"פ שאינו לילה ממש מפני שלא יצאו הכוכבים אפילו הכי כיון ששקעה חמה והוי לילה לענין תפלה של ערבית כדלקמן הכא נמי דיינינן ליה לילה לקריאת הברכות וכו' כיון ששקעה חמה ואינו יכול להתפלל תפלת המנחה משם ואילך כדבעינן למימר בפ' תפלת השחר וכו' כיון שלא למדנו זכירת יציאת מצרים בלילה אלא מריבוי דכל ימי חיך ואין כתיב שם לילה בפירוש אלא מייתור כל בלבד דרשינן ליה לא חיישינן אם אין אנו אומרים אותה בלילה ממש דכיון שלילה הוא לענין תפלת ערבית לילה הוא להזכיר יציאת מצרים והכי חזינן לקמן (ח:) שאמרו שהקורא ק"ש של לילה

ובכך נמי מבואר את השוואת ר' יונה בין דין חצות ובין דין אדם שבא מן השדה בערב שבשניהם הריהו מזלזל ומאחר קבלת עול מלכות שמים.

23) ויתכן אליבא דר' יונה שגזרו חכמים איסור לקרא ק"ש אחרי חצות, והאיסור פוסל את המצוה בדומה לתקיעת שופר בשבת וסדין בציצית. וי"ל שהאיסור חל משום שמאחר ומזלזל קבלת עול מלכות שמים והוי איסור דחילול השם מדרבנן.



ביום שאתה מקריב אתה זוכה וכו'. משא"כ לשיטת הגר"א אין זורקין את הדם אחרי שקיעה"ח דהוי ביה"ש וספק יום ספק לילה, ואין זורקין הדם מספק. נמצא דבין השאג"א והגר"א סוברים דפסול הדם תלוי בחלות שם לילה ואינו נפסל בודאי עד צאה"כ ודלא כר"ת ורבינו יונה דס"ל שנפסל הדם בתורת ודאי מתחילת השקיעה. אמנם הגר"א חולק על השאגת אריה וסובר שאי אפשר להתפלל מנחה אחרי שקיעה"ח. וביסוד המחלוקת בין השאג"א והגר"א לגבי תפלת מנחה אחרי שקיעה י"ל דלשיטת הגר"א זמן תפלת מנחה תלויה בהקרבת התמיד, ומכיון דלאחר שקיעה"ח אין מקריבין התמיד אע"פ שזה אינו אלא מספק דהוי ספק יום וספק לילה, מ"מ מכיון דלא הקריבו התמיד עבר זמן מנחה. ובדעת השאג"א י"ל דסובר דכיון דבעיקר הדין הוי זמן הקרבת התמיד עד הלילה ומה שאינו נקרב הוא משום דהוי ספק יום ספק לילה הוי שפיר זמן מנחה עד צאת הכוכבים, דלגבי זמן מנחה אמרינן ספק דרבנן לקולא.

**והנה יש לעיין** בשיטת רבינו יונה דסובר דיוצאים ידי ברכות ק"ש משקיעת החמה אפילו קודם זמן ק"ש שהיא בצאת הכוכבים, דנהי דמשקיעת החמה אינו זמן תפלת מנחה מכיון שזמן מנחה תלוי בהקרבת התמיד ורבינו יונה סובר שהדם נפסל בתורת ודאי מתחילת שקיעה וכשיטת רבינו תם, אמנם בנוגע לשאר מצות הוי יום עד ג' רביע מיל קודם צאה"כ, וא"כ קשה אמאי יוצא יד"ח ברכות ק"ש. ומשמע דרבינו יונה סובר דמכיון דאינו זמן מנחה חל מיד זמן תפלת ערבית, ואי הוי זמן תפלת ערבית ממילא יכול לצאת חובת ברכות ק"ש, אע"פ שק"ש עצמה אינה אלא בלילה ממש בזמן שכיבה. אמנם הא גופא צ"ב מדוע נחשב זמן תפלת ערבית אי הוי עדיין יום לשאר מצות חוץ מהקרבת התמיד. וביותר צ"ע בשיטת ר' יונה דיוצאים יד"ח הזכרת יציאת מצרים בקריאה שקורין בביהכ"נ כיון דהוי לילה לענין תפלת ערבית, דהרי זמן מנחה וערבית תלוי בהקרבת התמיד, משא"כ דין זכירת יצ"מ תלוי בחלות דין לילה, ולענין שאר דיני התורה אינו לילה עד צאה"כ, וא"כ אמאי יוצא

מנחה שנתקנה כנגדה אין זמנה אלא עד שקיעת החמה בלבד עכ"ל. ומבואר דסובר דאף לשיטת החכמים שחולקים על ר' יהודה וסוברים דיכולים להתפלל מנחה לאחר פלג המנחה היינו רק עד שקיעת החמה ולא עד צאת הכוכבים, ומשום דס"ל דאין מקריבים את התמיד של בין הערביים אלא עד שקיעת החמה משום שדם נפסל בשקיעת החמה. ונמצא דשיטת ר' יונה היא שדם נפסל בתחילת השקיעה כשיטת ר"ת בזבחים (דף נו. תוס' ד"ה מנין) וז"ל וי"ל שקיעת החמה היינו תחילת שקיעה קודם צאה"כ כדאמר דמשקיעת החמה ועד צאה"כ ד' מילין מפרק מי שהיה טמא וחשוב יום לענין שמצותן ביום ומפסוק מיותר ממעט ליה הכא מביום הקריבו ובכל דוכתא חשיב יום עד צאת הכוכבים עכ"ל. וס"ל לרבינו יונה דכיון דאין מקריבין התמיד לאחר שקיעה"ח הוא הדין דאין מתפללים תפלת מנחה, ומכיון שעבר תפלת מנחה חל זמן תפלת ערבית ויוצאים משעת שקיעה"ח ידי חיוב ברכות ק"ש וזכירת יציאת מצרים.

**ועיין** בשאגת אריה (סי' י"ז) שדן באריכות בשיטת רבינו תם, והשאג"א חולק על ר"ת וסובר דאין הדם נפסל לזריקת התמיד בתחילת שקיעה אלא בצאת הכוכבים, וסובר דזמן תפלת מנחה הוא עד צאת הכוכבים משום דספק דרבנן לקולא, ואע"פ שאין מקריבין את התמיד מזמן שקיעה שנייה עד צאת הכוכבים - דהוי ביה"ש וספק יום וספק לילה היינו משום דלגבי התמיד אמרינן דספק דאורייתא לחומרא. אך לגבי תפלת מנחה שהיא מצוה מדרבנן אמרינן ספק דרבנן לקולא. והגר"א (עיין בביאור הגר"א או"ח סי' רס"א ס"ב) נקט דבין השמשות דהוי ספק יום ספק לילה מתחיל מיד בתחילת השקיעה ואחר ג' רביעי מיל הוי לילה דהוא שיעור צאת ג' כוכבים בינונים, והא דאמרינן בגמ' פסחים (צד.) דמשקיעת החמה עד צאת הכוכבים שיעור ד' מיל היינו עד שיצאו כל הכוכבים. ולשיטת הגר"א אין זורקים דם התמיד מתחילת שקיעה"ח כר"ת, אמנם לאו מטעמיה, דלר"ת הוי יום משקיעת החמה עד ג' מיל ורביעי וחל פסול מיוחד בדם בתורת ודאי מגזה"כ דביום הקריבו את זבחו

**ואשר** נראה לבאר כ"ז דיש ב' הלכות של יום: (א) חלות שם חפצא של יום - דהיינו מעלות השחר ועד צאה"כ, (ב) חלות דין זמן היום שנמדד מנץ החמה ועד שקיעת החמה, דכל שיעורי היום תלויים בחלות דין זמן היום - דהיינו מנץ החמה ועד השקיעה. דהנה במשנה במגילה (דף כ.). איתה אין קורין את המגילה ואין טובלין ואין מזין קודם שתנץ החמה וכו' וכולן שעשו משעלה עמוד השחר כשר. ועיין ברש"י שם (ד"ה וכולן) וז"ל דמעלות השחר יממא הוא אבל לפי שאין הכל בקיין בו צריכין להמתין עד הנץ החמה עכ"ל, והיינו דיש גזרה דרבנן שלא לעשות מצות אלו קודם נץ החמה שמא יקדים לעשותן קודם עמוד השחר כשעדיין לילה. אמנם עיין בתוס' (יומא דף לז: ד"ה אמר) דמשמע דס"ל שדין נץ החמה הוא דין לכתחילה מדאורייתא ולא רק משום חשש שמא יקדים המצוה ויעשנה קודם זמן חיובה בלילה, דהרי תוס' הוכיחו שזמן ק"ש ביום מדאורייתא חל מנץ החמה מהא דשומרת יבם לא תטבול עד הנץ החמה, ומוכח מזה שדבר שזמנו ביום מצותו לאחר הנץ, ואם מה שאינה טובלת עד הנץ הוא רק מחשש מדרבנן שמא תקדים ותטבול בלילה מהי הראייה לזמן ק"ש של יום ולקבוע דזמנו מה"ת מנץ החמה. דז"ל ר"ת פירש דזמן ק"ש הוא אחר הנץ החמה כמתניתין דהכא וכרבי שמעון והוותיקין היו ממהרין שלא כדין קודם הנץ החמה בשביל חובת תפלה כדי לסמוך גאולה לתפלה שתהא עם שמש וכו' ועוד הביא ראייה מפרק שני דמגילה וכן שומרת יום כנגד יום לא תטבול עד הנץ החמה וכולן שעשו משעלה עמוד השחר כשר אלמא דבר שזמנו ביום מצותו אחר הנץ עכ"ל.

**ומבואר** דתוס' סוברים שאע"פ שחל חלות שם יום בעלות השחר יש דין מה"ת להמתין מלטבול ולקרוא ק"ש עד הנץ החמה, וצ"ב ביסוד הדברים. ונראה דס"ל לתוס' דיש דינים התלויים בחלות שם חפצא של יום דהיינו מעלות השחר עד צאה"כ, ויש דינים התלויים בזמן יום דהיינו מנץ החמה עד השקיעה דהוי זמן יום. ולתוס' ק"ש של יום תלוי בזמן יום ולא בחלות שם חפצא דיום, וע"כ זמן ק"ש חל

ידי זכירת יצי"מ בקריאתו בביהכ"נ. ועוד צ"ע ברבינו יונה שהביא ראייה מהגמ' לקמן (דף ח:) דפעמים אדם קורא ק"ש של לילה קודם הנץ החמה לאחר עמוד השחר ואע"פ שהוא כבר יום, קל וחומר הכא שהתחילה הלילה אע"פ שלא יצאו הכוכבים עדיין דמזכיר מדת הלילה אע"ג שאינו יכול לקרוא ק"ש. וצ"ע אמאי יוצא יד"ח זכירת יצי"מ כשקורא לאחר עמוד השחר קודם הנץ החמה, הרי הוא כבר יום ואיך יוצא יד"ח זכירת יצי"מ של הלילה. דבשלמא לגבי ק"ש י"ל דכיון דהוי עדיין זמן שכיבה דמקצת אנשים משו"ה יצא ידי ק"ש, אמנם לכאורה דין זכירת יצי"מ של הלילה אינו תלוי בזמן שכיבה אלא בחלות שם לילה ומעמוד השחר כבר הוי יום. ועוד יש להעיר בשיטת ר"ת (ע' בתוס' זבחים דף נו. ד"ה מנין ובתוס' במנחות דף כ: ד"ה נפסל) שדם נפסל משקיעת החמה היינו מתחילת השקיעה אע"פ שלגבי שאר דינים הוי יום עד ג' רבעי מיל קודם צאה"כ, דהרי הדרשה לפסול דם משקיעה החמה נלמד מקרא דביום הקריבו את זבחו יאכל ביום שאתה זובח אתה מקריב וכו' דמשמע דלאחר שקיעה אינה נחשב ליום, וצ"ב לר"ת מהו פירוש המיעוט ביום שאתה זובח אתה מקריב כיון דהוי עדיין יום עד ג' רבעי מיל קודם צאה"כ.

**והנה** עיין בראב"ד (בהשגות על הרז"ה ריש פסחים דף א. בדפי הרי"ף) שביאר דהטעם שנקט תנא הלשון אור לארבעה עשר בודקין את החמץ וכו' ולא ליל י"ד משום שחובת בדיקת חמץ חלה מתחילת השקיעה אע"פ שיש עדיין אור בשמים. וז"ל אבל הטעם הברור שכל המקומות שהוא צריך להקדים לתחילת הלילה כגון בדיקת חמץ ומשאין משואות תני אור מפני שעדיין יש שם אור היום ואינו חשך כדכתיב ולחשך קרא לילה והמפלת אור לשמנים ואחד ויכול יהא נאכל אור לשלישי אף אלו לצורך נשנו שלא תאמר כל זמן שיש בו אור היום יהא נדון כיום שלפניו לכך שנו בהם אור עכ"ל. ודבריו צ"ב כיון דהוי עדיין אור היום לכאורה אינו לילה וכמש"כ דכתיב בקרא ולחשך קרא לילה, וא"כ אמאי חשיבא מלאת של יום דיולדת בשקיעת החמה.

(עיינן ברמב"ם פ"א ה"ב הל' תמידים ומוספים). ונראה עפ"י הנ"ל דאע"פ שחל חלות שם יום מעלות השחר אך חלות דין זמן היום ושיעורי היום תלויים בנץ החמה. ושיטת הרמב"ם היא דשיעור דרך רחוקה הוי שיעור ביום ונמדד מנץ החמה. ועיינן ברמב"ם (פ"א מהל' תמידים ומוספים ה"ג) שפסק דתמיד של בין הערביים זמנו מתחיל משיאריך הצל ויראה לכל שהאריך, ומבואר שחצות היום נמי תלוי בזריחת השמש, ומבואר דשיטת הרמב"ם היא דזמני ושיעורי היום נמדדים מנץ החמה ועד שקיעת החמה ולא מעלות השחר, וכשיטת הגר"א שלא כמג"א.

**ולפי** זה י"ל בביאור דברי הראב"ד דס"ל דיש ב' דינים ביום וכנ"ל, א) חלות שם יום ולילה התלוי באור וחשך וכמש"כ הראב"ד מקרא דולחשך קרא לילה, ב) דין זמן היום ושיעורי היום, וזה תלוי בנץ ובשקיעת החמה. והחידוש של המשנה דנקט לשון אור הוא שאע"פ שיש עדיין אור היום ועדיין הוי חלות שם חפצא של יום התלוי במציאות של אור, מ"מ מכיון ששקעה החמה חל דין דהוי זמן לילה, ודין בדיקת חמץ ומלאת של יולדת תלויים בחלות דין זמני יום ושיעורי היום, ואינם תלויים בחלות שם חפצא של יום, וע"כ עם השקיעה נגמרת המלאת של יולדת ובודקין את החמץ.

**ובזה** נמי מיושבת שיטת ר"ת (בזבחים נו. ד"ה מנין ובמנחות כ:): דדם נפסל בשקיעת החמה, דבאמת בשקיעת החמה חל חלות דין לילה בפ"ע לגבי פסול הדם, דפסול הדם אינו תלוי בחפצא של יום דהיינו מעלות עד צאה"כ אלא בחלות דין זמן היום ושיעור היום, ובשקיעת החמה חל חלות זמן לילה, ותו אינו נחשב ליום לענין הקרבת הדם.

**ולפי"ז** נמי יש לבאר את שיטת רבינו יונה, דאע"פ שסובר כר"ת דחלות שם חפצא של יום הוי עד ג' רבעי מיל קודם צאה"כ, כל זה הוא רק בנוגע לחלות שם חפצא של יום ולילה, אמנם חלות דין זמן היום וזמן הלילה ושיעורי היום תלויים בנץ ושקיעת החמה. ורבינו יונה סובר דמקיים ברכות ק"ש וזכירת

מנץ החמה ואילך, ואע"פ שמעלות השחר חל חלות שם חפצא דיום. והראייה לכך משיטת הגר"א (ביאור הגר"א באו"ח סי' תנ"ט ס"ב) שסובר דחשבון שעות היום לגבי שיעורי זמן ק"ש ותפלה הוא מנץ החמה ועד שקיעת החמה ודלא כשיטת המגן אברהם (סי' נ"ח סק"א וסי' רל"ג סק"ב) שסובר ששיעורי זמן ק"ש ותפלה נמדדים מעלות השחר עד צאה"כ. וצ"ב בשיטת הגר"א דהרי החפצא של יום מתחיל מעלות השחר וא"כ אמאי מודדים זמן ק"ש ותפלה מנץ החמה. ועכצ"ל כמו שביארנו דיש ב' דינים ביום: א) חלות שם חפצא של יום שחל מעלות השחר עד צאה"כ, ב) חלות דין זמן היום, שזמני היום תלויים בזריחת השמש דהיינו מנץ החמה ועד שקיעתה"ח. ובנוגע לשיעורים של היום מודדים מנץ החמה ועד השקיעה, דהיינו בזמן זריחת השמש, דהוי מדה קבועה וברורה עם גבולות ניכרים. ומשום כך סובר הגר"א דזמן ק"ש ותפלה נמדדים מנץ החמה ועד שקיעת החמה, דזמני היום לחוד והחפצא של יום לחוד.

**ונראה** עוד שיש ב' מקורות בתורה לשתי הגדרות הנ"ל של יום ולילה: א) "ויקרא אלוקים לאור יום ולחשך קרא לילה" (בראשית א:ה) שמזה נלמד דחלות שם חפצא של יום תלוי במציאות של אור וחשך, דהיינו מעלות השחר שמתחיל להיות אור עד צאה"כ שנעשה חשך. ב) "יהי מאורות ברקיע השמים להבדיל בין היום ובין הלילה והיו לאותות ולמועדים ולימים ולשנים," (בראשית א:יד) ומזה נלמד דחלות דין זמן היום הוא מנץ החמה ועד שקיעת החמה. ולפי"ז יש לבאר את פסק הרמב"ם (פ"ה ה"ט מהל' קרבן פסח) וז"ל מי שהיה בינו ובין ירושלים יום י"ד עם עליית השמש ט"ו מיל או יתר ה"ז דרך רחוקה וכו' פחות מזה אינו בדרך רחוקה מפני שהוא יכול להגיע לירושלים אחר חצות עכ"ל. וצריך ביאור מדוע לשיטת הרמב"ם השיעור דדרך רחוקה תלוי באם היה יכול להגיע לירושלים מנץ החמה עד חצות ולא מעלות השחר עד חצות, דהרי מעלות השחר כבר חל חלות שם יום ושחיטת התמיד זמנה מעלות השחר

לפינן שיוצאים מצות זכירת יצ"מ משקיעת החמה ואילך דהוי חלות שם זמן לילה, דמצות זכירת יצ"מ וקיום ברכות ק"ש תלויות בזמן לילה בלבד ולא בחפצא של לילה שמתחיל בצאה"כ<sup>25</sup>).

**בא"ד.** ז"ל אלא כך הוא הענין שבבית הכנסת יקרא ק"ש עם ברכותיה ויתפלל ולא יכון לצאת ידי חובת ק"ש באותה הקריאה אלא לעמוד בתפלה מתוך דברי תורה ויוצא ידי קריאת הברכות ואח"כ כשיהיה בביתו קודם שיאכל אחר יציאת הכוכבים יקרא אותה ויתכוין לצאת בה ידי חובה וכו', וכתב רב עמרם ז"ל שבשעה שקורא אותה יברך אקב"ו לקרוא ק"ש ואומר מורי הרב שאין זה נכון שברכה זו לא מצינו בשום מקום ולפיכך נראה לו שיותר נכון שיאמר אהבת עולם שנתקנה אצלה ואפילו על קריאת הפסוקים או קריאת תלמוד תורה מצינו שנפטר מברכה באמירתה כדאמרינן השכים לקרות קודם שקרא ק"ש צריך לברך לאחר שקרא ק"ש אין צריך לברך מאי טעמא שכבר נפטר באהבה רבה עכ"ל.

א

**צריך** ביאור מדוע כשקורא ק"ש אחר צאה"כ בביתו צריך לחזור ולברך ברכת אהבה רבה. והרי לשיטת ר"י כבר יצא ידי חיוב ברכות ק"ש בקריאתו בביהכ"נ ולמה חוזר ומברך ברכת אהבה רבה. ונראה דרבינו יונה סובר דיש לברכת אהבה רבה ב' קיומים: (א) קיום דקבלת עול מלכות שמים מתורת ברכות ק"ש דהויין קיום דקבלת עומ"ש מדרבנן, (ב) קיום דברכת התורה וכדמוכח מהגמ' (י"א): דהשכים לשנות קודם שקרא ק"ש צריך לברך, לאחר שקרא ק"ש אין צריך

יציאת מצרים משקיעת החמה ואילך כיון דכבר חל חלות דין לילה מההלכה של זמני היום והלילה התלויים בזריחת השמש על הארץ ובשקיעתה, ואע"פ שעדיין הוי חלות שם יום לגבי כמה דינים התלויים בחפצא של יום הנמדד במציאות של אור. דלרבינו יונה תפלת ערבית וברכות ק"ש תלויות בחלות דין זמן לילה, משא"כ מצות ק"ש עצמה תלויה בחפצא של לילה, דהיינו מצאת הכוכבים כשנסתלק האור לגמרי. ולפי"ז מבואר נמי ראיית רבינו יונה, דמהא דמקיים ק"ש של לילה עד הנץ אף לאחר שעלה עמוד השחר מוכח דזכירת יצ"מ של לילה תלויה בזמן הלילה בלבד, ועד נץ החמה הוי זמן לילה ויצא יד"ח זכירת יצ"מ, וה"נ אחרי שקיעת החמה ולפני צאה"כ הוי זמן לילה ויצא יד"ח זכירת יציאת מצרים.

**והנה** ביארנו לעיל (בתוס' ד"ה מאימתי בא"ד) דלרש"י יוצאים יד"ח ברכות ק"ש בביהכ"נ, דברכות ק"ש תלויות בזמן תפלה, ומפלג המנחה ואילך חל זמן תפלת ערבית, וממילא יוצאים קיום מדרבנן דק"ש וברכותיה. ויל"ע לרש"י איך יוצאים בכך יד"ח זכירת יציאת מצרים דהרי בקריאה בביהכ"נ לא הוי לילה ובקריאה שעל מטתו אינו קורא אלא הפרשה הראשונה בלבד. וצ"ל דלרש"י יוצאים יד"ח זכירת יצ"מ מזמן תפלת ערבית דהיינו מפלג המנחה ואילך דלגבי כמה דינים חשיב פלג המנחה כתחילת היום הבא. והראייה דלכמה שיטות בראשונים אפשר לצאת מצות קריאת המגילה והדלקת נר חנוכה וספירת העומר מפלג המנחה. וכיון דזכירת יצ"מ נלמד מיתורא ד"כל ימי חייך" דלא כתיב ביה לילה במפורש סובר רש"י דזמנה מפלג המנחה משום דהוי תחילת היום הבא<sup>24</sup>). מאידך רבינו יונה סובר דמיתורא דכל

הסובר דזכירת יצ"מ הוי חלק ממצות קריאת שמע מה"ת, וכדנתבאר לקמן בשיעורים בסוף פ"ק.

(25) ועיין בשיעורים לזכר אבא מרי ח"א בענין יום ולילה.

(24) ויתכן דרש"י סובר דזכירת יציאת מצרים הויא מצוה בפני עצמה וזמנה מפלג המנחה, ואינה חלק ממצות ק"ש דאורייתא שזמנה בצאה"כ. ושיטתו דלא כשיטת הרמב"ם

בתורת ברכה"ת או לא, ולכאורה לפי מש"כ בביאור ר' יונה היה צריך לברך בתורת ברכה"ת, וצ"ע 26).

## ב

**שיטת רב עמרם** גאון היא שבשעה שקורא ק"ש בביתו אחרי צאת הכוכבים מברך אשקב"ו לקרוא ק"ש. אמנם רבינו יונה חולק עליו וסובר דאין מברכים ברכת המצוה דעלמא על קיום מצות ק"ש אלא דמברכים ברכת אהבה רבה שהיא ברכה הנתקנה על החפצא דק"ש, שכתב וז"ל ולפיכך נראה שיותר נכון שיאמר אהבת עולם שנתקנה אצלה דאפילו על קריאת הפסוקים או קריאת תלמוד תורה מצינו שנפטר מברכה באמירה עכ"ל. ונראה לבאר דר"ל דכמו דברכה"ת דעלמא מהוה ברכה על החפצא של תורה ולא על קיום המצוה דת"ת וכדביאר מרן הגר"ח זצ"ל, כמו כן ברכת אהבה רבה נתקנה כברכה על החפצא דק"ש ואינה חלה כברכת המצוה על קיום מצות ק"ש. והיכא דחלה ברכה על החפצא של המצוה אזי אין מברכים ברכת המצוה על קיום המצוה. ומשום כך כשמברך אהבה רבה על החפצא דק"ש נפטר מלברך ברכת המצוה על קיום ק"ש.

**והגר"ח זצ"ל** הוכיח דברכה"ת הויה ברכה על החפצא של תורה ולא על קיום מצות ת"ת מהא דקיי"ל דנשים מברכות ברכה"ת כשעולות לקרה"ת ואע"פ שפטורות ממצות ת"ת, וכדאיתא במס' מגילה (דף כג.) הכל עולין למנין ז' וכו' ואפילו אשה. ומשמע דנשים מברכות ברכה"ת כשהן עולות לתורה ואע"פ שפטורות הן ממצות ת"ת, וצ"ע אמאי הן מברכות ברכה"ת והרי הן פטורות מת"ת ולשיטת הרמב"ם (פ"ג מהל' ציצית ה"ט) נשים אינם מברכות

לברך שכבר נפטר באהבה רבה. ובמצות ק"ש מלבד מצות קבלת עומ"ש חל נמי קיום נוסף דתלמוד תורה, וכדאיתא בירושלמי (ברכות פ"א ה"ב) "זה שינון וזה שינון". ובאמת מחמת הקיום דשינון ותלמוד תורה שבק"ש מחייב ק"ש בברכת התורה. ומשום כך סובר רבינו יונה דאה"נ דכבר יצא ידי חיוב ברכות ק"ש וקיום קבלת עול מלכות שמים דברכות ק"ש בקריאה בביהכ"נ קודם צאת הכוכבים. אמנם מאחר שצריך לחזור ולקרוא ק"ש בביתו אחרי צאה"כ כדי לקיים מצות ק"ש דאורייתא מחויב נמי בברכת אהבה רבה בתורת ברכת התורה מיוחדת על הקיום דת"ת דבק"ש.

**ונראה** להוסיף דאע"פ שבברכת התורה קיי"ל דברכה אחת בבוקר סגי ואינו צריך לחזור ולברך כל פעם שיושב ולומד, היינו משום דבמצות ת"ת נאמר והגית בו יומם ולילה ואסור להסיח דעתו מתלמוד תורה כל היום, וכדמבואר בתוס' לקמן (דף יא: ד"ה שכבר) וז"ל שאני תורה שאינו מייאש דעתו דכל שעה אדם מחוייב ללמוד דכתיב והגית בו יומם ולילה והוי כמו יושב כל היום בלא הפסק עכ"ל. אמנם י"ל דשאני ק"ש דהויה מצוה מיוחדת של ת"ת לאמר דוקא ג' פרשיות אלו ב' פעמים ביום, דלא חל בה איסור היסח הדעת ולא חיוב דהגית בו יומם ולילה, ומשום כך סובר רבינו יונה שכל אמירת ק"ש בפ"ע מחייבת ברכת אהבה רבה מיוחדת בתורת ברכה"ת. ולו יצויר שיברך בביתו ברכה"ת דעלמא במקום ברכת אהבה רבה נמי יצא חיוב ברכה"ת למצות ת"ת דבק"ש. ויש לעיין לפי שיטת הראב"ה הסובר דכוונת הירושלמי שהיו קורין ק"ש קודם תפלת מנחה בביהכ"נ כדי לעמוד בתפלה מתוך דברי תורה כמו שאנו קורין אשרי, האם צריך ג"כ לברך מקודם ברכת אהבה רבה

קוראה בתורת חפצא וקיום דק"ש אלא בתורת דברי תורה בעלמא, וכדי לעמוד לתפלה מתוך ד"ת, ואין צריך לברך עליה ברכת אהבה רבה בתורת ברכת התורה מיוחדת משום דכבר בירך ברכה"ת בבוקר.

26) אך לכאורה נראה דיש לדחות הדמיון לדברי רבינו יונה, דבציור דר' יונה מייירי שקורא ק"ש בזמנה אחרי צאה"כ בתורת חפצא וקיום דמצות ק"ש, וי"ל דעל החפצא וקיום דק"ש הותקנה ברכת התורה מיוחדת דהיינו ברכת אהבת עולם. משא"כ כשקורא ק"ש לפני מנחה אליבא דהראב"ה אינו

קודם זמנה ויוצא ידי חובת ברכות ק"ש וחוזר וקורא ק"ש בביתו אחרי צאה"כ בלי ברכות משום מצות ק"ש עצמה דאורייתא, הרי ליכא קיום דק"ש על סדר הברכות, וממילא חייב לברך עליה ברכת אקב"ו לקרוא את שמע.

**ויש** לעיין מהו הדין לשיטת ר' עמרם גאון אם הקדים בשחרית וקרא ק"ש בלי ברכותיה משום שירא שיאחר זמן ק"ש, האם ס"ל דמברך אז אשקב"ו לקרוא את שמע וכדין מי שקרא ק"ש דערבית בביהכ"נ קודם זמנה וחוזר וקורא אותה אח"כ בלילה דמברך ברכת המצוה. דיתכן דמברך משום שמקיים מצות ק"ש עצמה מבלי לקיים הקיום דק"ש על סדר הברכות. או"ד י"ל דמכיון דבשחרית נתחייב לקרות ק"ש וברכותיה משו"ה לא נתקנה אז ברכת המצות למצות ק"ש עצמה, ורק בערב שכבר קרא הברכות בביהכ"נ ולא יצא עדיין מצות ק"ש דאורייתא אז חל דין ברכת המצוה<sup>28</sup>.

**בא"ד.** וז"ל ורבינו האי גאון אומר בדרך אחרת שמתפלל עם הציבור בבית הכנסת ויקרא ק"ש כמו שקורא פסוקים כדי להתפלל מתוך דברי תורה כמו שאמרו בירושלמי ולא יקרא הברכות גם לא יענה אמן בכוונה לצאת ידי חובה אלא אם ירצה לאומרה עם הקהל בלא חתימה ובלא פתיחה הרשות בידו ולאחר יציאת הכוכבים יקרא ק"ש עם ברכותיה לצאת ידי חובתו ואע"פ שאינו סומך גאולה לתפלה שהרי מתפלל תחילה וקורא ק"ש אח"כ עם ברכותיה לכונת חובה אפילו הכי מותר לעשות כן כיון שמתכוון למצוה להתפלל עם הציבור שהתפלה נשמעת יותר וכו' וראיה לדבר מדאמרין לקמן (כז.) רב צלי של שבת בע"ש כלומר קודם שקיעת החמה ובודאי לא היה קורא ק"ש באותה שעה כיון שלא יצאו הכוכבים

על מצות עשה שפטורות מהן. ומוכח דברכה"ת אינה ברכת המצוה אלא שהחפצא של תורה טעונה ברכה<sup>27</sup>). ועוד יש ראייה לדברי הגר"ח זצ"ל מהא שהעולה לתורה מברך ברכה"ת אע"פ שכבר בירך ברכה"ת בברכות השחר, והטעם דמברך עוד פעם הוא משום דהחפצא של קריאת התורה בציבור מחייבת ברכה. ובדומה לזה י"ל דברכת אהבה רבה נתקנה על החפצא של ק"ש, וע"כ לר' יונה צריך לברך ברכת אהבה רבה כשקורא ק"ש בביתו. ומכיון שנתקנה הברכה על החפצא של המצוה ליכא ברכה אחרת על קיום המצוה.

**ועוד** אפשר לבאר בשיטת ר' יונה דאין מברכים ברכת המצוה לקרוא ק"ש, משום דעיקר קיום מצות ק"ש הוא חלות קיום דקבלת עול מלכות שמים שבלב. וסובר ר"י דברכת המצוה נתקנה רק על מצוה שקיומה במעשה, ואילו על מצוה שקיומה בלב כמו אמונה ואהבת ה' וקבלת עומ"ש אין מברכים ברכת המצוה.

**ויש** לעיין בשיטת ר' עמרם גאון דס"ל דמברך ברכת המצוה על קריאת שמע כשקורא בביתו, דמדוע אין מברכים ברכת המצוה כשקורא ק"ש בזמנה בביהכ"נ, דממ"נ אי ק"ש צריכא ברכת המצוה יברך אותה תמיד, ואי לאו לא יברך אקב"ו לקרוא ק"ש כלל. ונראה דר"ע גאון סובר דהיכא דמקיים ק"ש בזמנה בברכותיה הוי קיום אחד של ק"ש על סדר הברכות וחלה קיום מצות ק"ש ביחד עם הברכות. והיכא דתופס המצוה הוא בברכה אין מברכים עליה ברכת המצוה. ומשום כך אין מברכין ברכת המצוה על קידוש, ברכהמ"ז, תפלה, ומצות סיפור יצ"מ. וה"נ י"ל דכשמקיים ק"ש בזמנה על סדר הברכות אין מברכים עליה ברכת המצוה. אמנם כשקורא בביהכ"נ

שמואל ובהערה שם.

28) ועיין באגרות הגרי"ד הלוי עמ' קי"ג אות ג'.

27) עיין בחידושי מרן רי"ז הלוי הלוי פ"א מהל' ברכות ה"טז. ועיין לקמן בשיעורים לדף יא: ד"ה אמר ר' יהודה אמר

שלא הפסיד הברכות עכ"ל. וצ"ב לשיטת ר' האי גאון הסובר דהקיום דברכות ק"ש תלוי בזמן ק"ש ובקיום מצות ק"ש עצמה מהי הכוונה דהקורא לאחר זמן ק"ש לא הפסיד הברכות.

**ונראה** לומר דלרה"ג יש ב' קיומים בברכות ק"ש: (א) קיום קריאת שמע, שמצרף ק"ש לברכותיה והוי חד קיום דק"ש על סדר הברכות דהוי קיום במצות ק"ש עצמה. ור' האי גאון סובר שדוקא כשאומר את הברכות לאחר שחל זמן ק"ש חל באמירתן קיום קריאת שמע. (ב) קיום תפלה. וכוונת הגמ' "מאי לא הפסיד לא הפסיד הברכות", היינו שמקיים בברכות ק"ש קיום תפלה מאחר דהוי זמן תפלה. ולשיטת ר' האי גאון קיום מצות ק"ש על סדר הברכות תלוי בזמן ק"ש, ובבקר לאחר שעבר זמן ק"ש, מאחר דליכא קיום מצות ק"ש ליכא נמי באמירת הברכות הקיום דק"ש, אך מ"מ חל באמירתן קיום של תפלה<sup>29</sup>).

**ולפי"ז** יש ליישב את שיטת ר' האי גאון, דס"ל שאם יאמר את הברכות או יענה אמן לציבור באמירת הברכות בביהכ"נ כשמתפללים ערבית לפני צאה"כ אזי יקיים קיום תפלה. והוא משום דהקיום דתפלה שחל בברכות ק"ש אינו תלוי בקיום מצות ק"ש בזמנה מה"ת, וכדמוכח מהא דקיי"ל דהקורא לאחר זמנה לא הפסיד הברכות (דף י:), משא"כ הקיום דק"ש וברכותיה דמהווה קיום במצות ק"ש חל רק בזמן קיום מצות ק"ש עצמה מה"ת. ואם התפלל ערבית מבעוד יום בביהכ"נ אע"פ שאינו מקיים הקיום דברכות ק"ש בצירוף לק"ש דהויא קיום במצות ק"ש עצמה, מכל מקום מאחר דחל קיום תפלה באמירת הברכות כשהתפלל מבעוד יום תפלת ערבית בביהכ"נ, שוב אי אפשר לו לחזור ולאומרן בביתו לאחר צאת הכוכבים, דרבנן תיקנו לומר ברכות ק"ש רק פעם אחת בלילה.

נמצא שלא היה סומך גאולה לתפלה ואפילו הכי לא היה חושש כיון שהיה עושה כן למצוה לקבל שבת מבעוד יום וכו' ומי שירצה להחמיר על עצמו יכול לעשות בדרך אחרת יותר נכונה שיקרא בביהכ"נ ק"ש והברכות בלא חתימה ופתיחה ויתפלל עם הציבור ואותה התפלה יתפלל על שם נדבה (נוסח אחר לשם חובה) שהרי איברים ופדרים של עולת נדבה נמי קריבין כל הלילה ואח"כ בביתו יקרא ק"ש אחר יציאת הכוכבים בברכותיה בפתיחות וחתימות ויתפלל לשם חובה (נוסח אחר לשם נדבה) ובזה יהיה הכל מתוקן שאותה שבבית הכנסת תהיה כדי לעמוד בתפלה מתוך דברי תורה כמו שאמרו בירושלמי ויקרא ק"ש בעונתה ויסמוך גאולה לתפלה ומה שמתפלל אותה הברכה כדי לסמוך גאולה לתפלה הוי כמו שמחדש דבר בתפלתו ואין צריך לחדש בה דבר אחר עכ"ל.

א

**ביאור שיטת רב האי גאון בגדר ברכות ק"ש**

**מבואר** ממש"כ "ולאחר צאה"כ יקרא ק"ש עם ברכותיה לצאת ידי חובתו", דר' האי גאון סובר דאינו מקיים מצות ק"ש וברכותיה אלא לאחר צאת הכוכבים. ומשמע דסובר כשיטת רש"י דזמן ק"ש חל בצאת הכוכבים, וגם סובר כשיטת ר"ת דהקיום דברכות ק"ש תלוי בזמן ק"ש ובקיום מצות ק"ש עצמה. ולפיכך אינו יוצא קיום דברכות ק"ש אלא לאחר צאת הכוכבים. אמנם לפי"ז צ"ע במש"כ שהקורא בביהכ"נ כדי לעמוד להתפלל מתוך דברי תורה יזהר שלא יקרא הברכות ולא יענה אמן בכוונה לצאת, דלכאורה מהו החסרון אם יענה אמן לש"ץ דהרי לא הגיע זמן ק"ש עדיין ואינו יוצא בזה חיוב ברכות ק"ש. ועוד צ"ע דעיין בגמ' לקמן (דף י: ז"ל הקורא מכאן ואילך לא הפסיד וכו' מאי לא הפסיד

ומשמע שחלין הברכות מדין קיום תפלה דשחרית. ועיין בשיעורים לקמן דף י: ד"ה הקורא מכאן ואילך.

29) עיין ברשב"א דף י: ד"ה הקורא דלשיטת רה"ג קורא הברכות עד סוף ד' שעות דהיינו עד סוף זמן תפלת שחרית,

ביחידות לקיים סמיכת גאולה לתפלה. ומוכח דקיום תפלה בציבור עדיף מקיום סמיכת גאולה לתפלה.

## ב

**בשיטת רב האי גאון דקיום תפלה בציבור עדיפא מסמיכת גאולה לתפלה**

**יש** להסתפק לשיטת ר' האי גאון דס"ל דמעלת תפלה בציבור דוחה הדין דסמיכת גאולה לתפלה, ולכן סובר דיתפלל ערבית בבית הכנסת עם הציבור לפני צאת הכוכבים ויקיים מצות ק"ש בברכותיה בביתו אחרי צאה"כ, אע"פ שאינו מקיים חובת סמיכת גאולה לתפלה דתפלה בציבור עדיפא מסגל"ת, מה יהא הדין בשחרית, באופן שיכול להתפלל שמו"ע עם הציבור לפני שמברך ברכות ק"ש, וכגון שהציבור מתפללים שמו"ע משעלה עמוד השחר ולא הגיע עדיין זמן ק"ש דמשיכיר, האם תפלה בציבור תדחה הקיום דסמיכת גאולה לתפלה. ולכאורה הוא אותו דבר, ויתפלל בציבור בלי סמיכת גאולה לתפלה, ואח"כ יקרא ק"ש בברכותיה.

**אך** נראה דיש לחלק בין ערבית לשחרית בדין סמיכת גאולה לתפלה, ויתכן דאע"פ שפסק רב האי בערבית שתפלה בציבור עדיפא מסמיכת גאולה לתפלה, מכל מקום בשחרית יתכן דס"ל שסמיכת גאולה לתפלה עדיפא מתפלה בציבור. דיעויין לקמן בשיעורים (דף ד: ענין סמיכת גאולה לתפלה) שקבענו שיש שני דינים בסמיכת גאולה לתפלה: א) דין מתיר, דע"י סידור שבח הקל שהוא הגואל חל היתר להתפלל; ב) דין צירוף, שמצרפים ברכת גאל ישראל ושאר ברכות ק"ש עם תפלה להוות חטיבה אחת דקבלת עול מלכות שמים. ובכך מבואר את פסק הרמב"ם (פ"א מהל' ברכות הל' ט"ז) שהמתפלל ערבית ביחידות עונה אמן אחרי הברכה האחרונה של גאל ישראל, אבל המתפלל שחרית ביחידות אסור לו להפסיק באמן בין גאל ישראל לתפלת שחרית. והביאור דבערבית חל דין סמיכת גאולה לתפלה מדין

ולפיכך צריך לזוהר בביהכ"נ שלא לומר הברכות ולענות עליהן אמן, דשוב לא יוכל לקיים הקיום דק"ש על סדר הברכות בהגיע זמן ק"ש. ומאידך רש"י סובר דמקיים הקיום של ברכות ק"ש בבית הכנסת קודם צאת הכוכבים ואע"פ שאינו מקיים מצות ק"ש עצמה אלא לאחר צאה"כ, משום דס"ל דליכא קיום מיוחד דק"ש על סדר הברכות, והברכות אינן אלא קיום תפלה בלבד, ומשו"ה לכתחילה נמי יכול לצאת חובת הברכות קודם זמן ק"ש. ואילו רב האי גאון סובר דעדיף לומר ברכות ק"ש עם ק"ש אחרי צאה"כ ולקיים קיום מצות ק"ש וברכותיה מלומר הברכות בתורת קיום תפלה לפני צאה"כ.

**ועוד** נראה בביאור שיטת ר' האי גאון דסובר שעיקר הקיום של ברכות ק"ש עם תפלה הוא הקיום של סמיכת גאולה לתפלה. דקיום סמיכת גאולה לתפלה מתקיימת ע"י סמיכת ברכות ק"ש לתפלה ובעיקר בסמיכת ברכת "גאל ישראל" לתפלה. ורה"ג סובר שאם יברך ברכות ק"ש בבית הכנסת עם הציבור ובכך יקיים מצות תפלה וסמיכת גאולה לתפלה לא יוכל לברך שוב ברכות ק"ש אחרי צאה"כ כשקורא ק"ש מדאורייתא, ולקיים על ידן קיום ק"ש בשלימותה משום שאין מברכין הברכות פעמיים. ופסק שיותר טוב להתפלל עם הציבור בלי לקיים מצות סמיכת גאולה לתפלה. ואחרי צאה"כ יקרא ק"ש עם ברכותיה ויקיים מצות ק"ש וברכותיה בשלימותה. ויוצא איפוא דאם ינהג כך יקיים מצות ק"ש בשלימותה עם ברכותיה, אך לא יקיים מצות תפלה שלמה דהיינו בסמיכת גאולה לתפלה. והוא משום דסובר שקיום מצות קריאת שמע בשלימותה המתקיימת ע"י ק"ש ביחד עם ברכותיה מעולה יותר מקיום סמיכת גאולה לתפלה. ונראה עוד דרב האי גאון סובר דהקיום של תפלה בציבור מעולה יותר מקיום סמיכת גאולה לתפלה, ולכן פסק שמקדים להתפלל עם הציבור אע"פ שמפסיד את הקיום דסמיכת גאולה לתפלה, שהרי לכאורה היה יכול להמתין עד אחרי צאה"כ ולומר ק"ש וברכותיה בזמנה ולהתפלל אח"כ שמו"ע



סמיכת גאולה לתפלה עדיפא מתפלה בציבור. ואילו בערבית חל סמיכת גאולה לתפלה רק מדין מתיר, ומשו"ה תפלה בציבור עדיפא. ובהסבר חילוק זה נראה שבשחרית מצטרפת גאולה עם תפלה לחפצא אחת של קבלת עול מלכות שמים, וממילא עצם התפלה עדיפא ע"י סמיכת גאולה לתפלה. משא"כ בערבית שחל רק דין מתיר בלבד גופה של התפלה עצמה לא השתנה ולא נעשה לתפלה יותר מעולה. ולכן בערבית עדיף ליה ליחיד להתפלל עם הציבור מלקיים סמיכת גאולה לתפלה משום שאזי תפלתו נשמעת יותר. אך כל זה רק בערבית כשמתפלל תפלה רגילה, ואילו בשחרית שהתפלה עצמה מעולה מחמת סמיכת גאולה לתפלה, ומהוה חפצא של קבלת עול מלכות שמים שלמה הרי תפלה כזו עדיפא מתפלה בציבור. משום שכשמתפלל עם הציבור גופה של התפלה שלו לא מתעלה ואין שום חלות בחפצא של התפלה אלא התפלה נשמעת יותר בגלל זכות הציבור. ואילו בסמיכת גאולה לתפלה בשחרית חפצא של תפלתו מתעלה ונעשה תפלה שלימה יותר, וכשעצם חפצא של התפלה מתעלה ושלימה ביותר הרי זו עדיפא מתפלה בציבור<sup>30</sup>.)

ג

#### ביאור שתי הגירסאות ברב האי גאון בדין סמיכת גאולה לתפלה בתפלת נדבה

**רבינו** יונה כתב בשם רב האי גאון דמי שרוצה להחמיר על עצמו ולקיים תפלה בציבור וסמיכת

מתיר בלבד ולא מדין צירוף. ובתורת מתיר יכול להפסיק באמירת אמן. משא"כ בשחרית, דסמיכת גאולה לתפלה חל מדין צירוף, ולפיכך אסור לו להפסיק בעניית אמן.

**וכמו** כן מצינו הבדל זה לענין אמירת קדיש כשמתפללין בציבור, דבשחרית לאחרי שאומרים גאל ישראל פסק הרמב"ם (פ"ט מהל תפלה ה"ב) "הכל עומדין מיד ומתפללים בלחש". ובערבית אחרי ברכת גאל ישראל הש"ץ "אומר קדיש ואח"כ הכל עומדים ומתפללים בלחש" (רמב"ם פ"ט מהל' תפלה ה"ט). ומשמע דאמירת קדיש הוי הפסק, ומשו"ה ליכא קדיש בשחרית בין גאל ישראל לשמו"ע, אולם בערבית יש קדיש בין גאל ישראל לשמו"ע. והביאור הוא דקדיש אינו מפסיק את המתיר דסמיכת גאולה לתפלה, ומפסיק רק את הצירוף דסמיכת גאולה לתפלה. ומשום הכי אין אומרים קדיש בשחרית, דבשחרית חל דין סמיכת גאולה לתפלה מדין צירוף דמצטרפין גאולה ותפלה ביחד לחטיבה אחת דקבלת עומ"ש. משא"כ בערבית איכא קדיש, דדין סמיכת גאולה לתפלה בערבית אינו חל מדין צירוף אלא מדין מתיר, והקדיש מהווה חלק דהמתיר להתפלל.

**ולפי** זה יתכן שתהיה נפקא מינה בין ערבית לבין שחרית בפסק רבינו האי גאון. דבערבית ס"ל שקיום תפלה בציבור עדיף מסמיכת גאולה לתפלה, ואילו בשחרית אפשר לומר דס"ל דסמיכת גאולה לתפלה עדיפא. והביאור בזה דבשחרית חל בסמיכת גאולה לתפלה גם דין מתיר וגם דין צירוף, ואזי

לעיל דף ב. ד"ה משנה מאימתי קורין בענין שומע כעונה בק"ש ותפלה אות ב', ולקמן באות ד', ובשיעורים לדף כו: בתוס' ד"ה טעה אות א' שנתבאר בארוכה דיש ב' דינים בתפלה בציבור: א) דין תפלה בציבור, ב) חלות שם תפלת הציבור עיי"ש. ויתכן דחלות שם תפלת הציבור דהויא חפצא בפ"ע של תפלה ועדיפא מתפלת יחיד נמי עדיפא מקיום סמיכת גאולה לתפלה, וצ"ע.

30) אך יש לעיין עוד בזה, דהתייחס בתפלה בלחש בציבור, י"ל דעצם התפלה לא מתעלה אלא דחל בה דין דהיא נשמעת יותר דהוי חפצא של תפלה בציבור - דהיינו בעשרה יחידים המתפללים ביחד. ובשחרית ע"י שמקיים סמיכת גאולה לתפלה עצם תפלתו יותר מעולה. ואילו המתפלל שחרית בלחש בציבור אין תפלתו מתעלה אלא היא נשמעת ביותר. אך נראה דבחזרת הש"ץ חלה חלות שם וחפצא דתפלת הציבור המהוה חפצא התפלה בפ"ע דהויא תפלת כל הציבור כולו. (עיי' בשיעורים

ואינו דין וקיום מדיני התפלה עצמה.

**והנה** אי נימה דסמיכת גאולה לתפלה הוי קיום במצות תפלה עצמה, א"כ יתכן דקיום סמיכת גאולה לתפלה חל רק כשמצורף את קיום חובת מצות ק"ש לתפלת חובה, ואינו יוצא בסמיכת גאולה לתפלת נדבה. והביאור בזה דבתפלת נדבה אין דין של זמן מסוים, דאם רצה מתפלל אדם נדבה כל היום, וליכא בנדבה חלות שם מסוים דתפלת שחרית או ערבית - ואינו אלא חלות שם תפלת נדבה בעלמא, דהוי קיום של תפלת רחמים בעלמא<sup>31</sup>). וי"ל דמשו"ה ליכא בתפלת נדבה קיום סמיכת גאולה לתפלה, דיסוד הדין דסמיכת גאולה לתפלה היינו לצרף קיום מצות ק"ש לתפלת שחרית וערבית להוות יחד חלות דקבלת עומ"ש שלימה, וסגל"ת חל כקיום בתפלת שחרית וערבית גופא. ואילו בתפלת נדבה דליכא אלא חלות שם כללי דתפלה והוי חלות קיום דרחמי אינו מקיים סמיכת גאולה לתפלה. וע"כ לגירסא הראשונה בכה"ג צריך להתפלל בביהכ"נ תפלת נדבה - להתפלל עם הציבור, ובביתו יתפלל לשם חובה כדי לקיים סמיכת גאולה לתפלה.

**אמנם** לפי הגירסה השנייה דמתפלל בביהכ"נ לשם חובה ובביתו לשם נדבה י"ל דסובר דדין סמיכת גאולה לתפלה הוי קיום בפ"ע לצרף ברכת גאל ישראל לתפלה, ואינו קיום בתפלת שחרית וערבית עצמן, וע"כ חל קיום סמיכת גאולה לתפלה גם כשמצורף ברכת גאל ישראל לתפלת נדבה<sup>32</sup>).

גאולה לתפלה שיקרא פסוקי ק"ש מבלי הברכות בביהכ"נ ויתפלל שמונה עשרה עם הציבור, ואח"כ בביתו אחרי צאת הכוכבים יקרא ק"ש וברכותיה ויתפלל שמונה עשרה לקיים דין סמיכת גאולה לתפלה. אמנם לגבי סדר התפלות יש ב' גירסאות בשיטת רה"ג, דלגירסא הראשונה יתפלל בביהכ"נ תפלה לשם נדבה ואח"כ בביתו אחרי צאת הכוכבים יתפלל לשם חובה. ואילו לגירסא השנייה יתפלל בביהכ"נ תפלה לשם חובה ובביתו יתפלל לשם נדבה. וצ"ב מהו יסוד המחלוקת לגבי סדר התפלות.

**ונראה** לבאר עפ"מ דיש לחקור ביסוד הדין דסמיכת גאולה לתפלה אי הוי קיום במצות תפלה עצמה, או דהוי חלות וקיום בפני עצמו דסגל"ת. דיש לומר דיסוד הדין דסמיכת גאולה לתפלה היינו לצרף ברכות ק"ש וק"ש לתפלה להוות ביחד חלות קיום דקבלת עול מלכות שמים שלימה, וא"כ סמיכת גאולה לתפלה חל כקיום במצות תפלה עצמה, ומשום דתפלה נמי הוי קיום דקבלת עומ"ש ועבודה שבלב, (וכדמבואר בגמ' לקמן יד: "הרוצה שיקבל עליו עול מלכות שמים שלמה יפנה ויטול ידיו ויניח תפילין ויקרא ק"ש ויתפלל וזו היא מלכות שמים שלמה"), וי"ל דע"י הצירוף דגאולה לתפלה חל קיום קבלת עומ"ש שלימה והתפלה עצמה מעולה יותר, ולפי"ז אם לא סמך גאולה לתפלה יש חסרון בקיום מצות תפלה גופא. או"ד י"ל דסמיכת גאולה לתפלה הוי חלות קיום בפ"ע, להסמיק ברכת גאל ישראל לתפלה,

32) עיין בקהילות יעקב סימן ב' שחקר האם סגל"ת זהו צורך התפלה דהיינו שהתפלה מקובלת כשהיא באה מיד אחר גאולה, והתפלה מחייבת להסמיק אליה גאולה, או"ד דסגל"ת היא מצורך הגאולה, כלומר דחל קיום בברכת גאולה להסמיק לה תפלה. ויתכן דזה נמי כוונת רבינו זצ"ל בחקירתו אי סגל"ת הוי קיום במצות תפלה עצמה או"ד דהוי חלות קיום בפ"ע, דאם סגל"ת היא לצורך התפלה זאת אומרת דמצות תפלה מחייבת להסמיק לה גאולה, דע"י סגל"ת התפלה עצמה מעולה

31) עיין ברבינו יונה (דף יג. מדפי הרי"ף ד"ה ויש בזה וכו') וז"ל אלא הטעם שאין מתפללין תפלת מוסף נדבה כמו שאר תפלות של שחרית ומנחה מפני שתפלת שמונה עשרה הוא רחמים ובתפלה שיש בה רחמים יכול האדם לאומרה לבקש על עצמו רחמים כמה פעמים שירצה אבל בשאר תפלות של ז' ברכות שאין בהם אלא שבח אין לו להתפלל בברכות של שבח נדבה וכו' עכ"ל. ומבואר מדבריו דתפלת נדבה חלה כתפלת רחמים בעלמא.

ד

עוד ביאור בשתי הגירסאות ברב האי גאון ובדין  
תפלת נדבה בציבור

**אמנם** עדיין צריך ביאור דלכאורה לפי הגירסא השנייה דיכול לקיים סמיכת גאולה לתפלה בתפלת נדבה משום דהוי קיום בפ"ע הוא הדין דיכול לקיים סמיכת גאולה לתפלה בתפלת חובה. ולפי"ז צ"ע מדוע לדידיה הסדר הוא דוקא שיתפלל לשם חובה ואח"כ לשם נדבה, הרי יכול להתפלל תפלתו בביהכ"נ לשם נדבה כדי להתפלל עם הציבור, ובביתו יתפלל לשם חובה כדי לקיים סמיכת גאולה לתפלה.

**ואולי** י"ל לפי גירסא זו דרה"ג סובר כשיטת הרמב"ם (פ"א ה"י מהל' תפלה) וז"ל אין הציבור מתפללים תפלת נדבה לפי שאין הציבור מביאין קרבן נדבה עכ"ל. ולפיכך צריך להתפלל התפלה הראשונה שבביהכ"נ לשם חובה כדי לצאת תפלה בציבור. וע"כ סובר רה"ג לפי הגירסא השנייה, דסדר התפלות הוא דבביהכ"נ מתפלל לשם חובה כדי לצאת תפלה בציבור, ובביתו מתפלל לשם נדבה כדי לקיים סמיכת גאולה לתפלה דהוי קיום בפ"ע ומתקיים אף בתפלת נדבה.

**אמנם** לכאורה יש לדחות ביאור זה דבאמת יש ב' דינים בתפלה בציבור: א) תפלת הציבור, דהיינו שהשליח ציבור מתפלל חזרת הש"ץ וחל חלות שם חפצא של תפלת הציבור, וכמו שכתב הרמב"ם (פ"ח ה"ד מהל' תפלה) וז"ל וכיצד היא תפלת הציבור יהיה אחד מתפלל בקול רם והכל שומעין עכ"ל. ב) תפלה בציבור דבעשרה יחידים המתפללים תפלתם בלחש אין תפלתם כתפלת עשרה יחידים המתפללים

ביחידות אלא חל חלות שם תפלה בציבור. ועיין ברמב"ם (פ"ח מהל' תפלה ה"א) וז"ל תפלת הציבור נשמעת תמיד ואפילו היו בהן חוטאים אין הקדוש ברוך הוא מואס בתפלתן של רבים, לפיכך צריך אדם לשותף עצמו עם הציבור ולא יתפלל ביחיד כל זמן שיכול להתפלל עם הציבור עכ"ל. ונראה דמדברי הרמב"ם משמע שמעלה זו דתפלת הציבור נשמעת תמיד חלה אף בתפלה בלחש של עשרה יחידים המתפללים ביחד שאין תפלתן נחשבת כתפלת יחידים בעלמא אלא דהוי חלות שם תפלה בציבור, דנחשב כציבור שמתפללים ביחד שתפלתן נשמעת תמיד, וכדאמרינן בגמ' לקמן (דף ח.) ז"ל מנין שאין הקב"ה מואס בתפלתן של רבים שנאמר (איוב לו: ה) הן קל כביר ולא ימאס עכ"ל. ועיין בלחם משנה שעיין גמ' זו כמקור לדברי הרמב"ם, ועיין בגמ' לקמן (דף ז:) ז"ל א"ל ר' יצחק לר' נחמן מ"ט לא אתי מר לבי כנישתא א"ל לא יכילנא וכו' ולימה ליה מר לשלוחא דציבורא בעידנא דמצלי ציבורא ליתי ולודעיה למר וכו' דאמר ר' יוחנן משום רשב"י מאי דכתיב ואני תפילתי לך ה' עת רצון אימתי עת רצון בשעה שהציבור מתפללים עכ"ל. ומבואר בגמ' דיש מעלה ליחיד להתפלל בשעה שהציבור מתפללים ואפילו אם מתפלל בביתו, שעיי"ז שמתפלל בשעה שהציבור מתפללים מתיחסת תפלתו לציבור ונחשבת כתפלה בציבור והוי תפלה בעת רצון ואע"פ שאינה תפלת הציבור. וה"ה דבעשרה המתפללים יחד תפלה בלחש ישנה מעלה של תפלה בציבור אע"פ שאינה תפלת הציבור.

**והנה** עיין ברמב"ם שפסק (פ"א ה"י מהל' תפלה) וז"ל אין הציבור מתפללים תפלת נדבה לפי שאין הציבור מביאין קרבן נדבה עכ"ל. והשיג עליו

לתפלה, והוי קיום בברכת גאולה, י"ל שחל קיום זה אף כשסומך ברכת הגאולה לתפלת נדבה. ועיין לקמן בשיעורים דף ד: בענין סמיכת גאולה לתפלה אות א', ובהערה 41 שם.

יותר - וסגל"ת חל כקיום במצות תפלה עצמה. ולפי"ז י"ל דדין סגל"ת חל רק בתפלת חובה משום דרק תפלת חובה מחייבת להסמיך אליה גאולה. משא"כ אם סגל"ת היא לצורך הגאולה דהיינו דחל קיום בפ"ע להסמיך ברכת הגאולה דגאל ישראל

היוצא מזה דבתפלת נדבה ליכא חלות שם תפלת הציבור אמנם חל בו דין תפלה בציבור.

**ולפי"ז** נראה דלגבי תפלת ערבית שאין בה בכלל חזרת הש"ץ ונמצא שאין בה חלות דין תפלת הציבור אך חלה בה חלות קיום של תפלה בציבור, שפיר יכולים ציבור להתפלל ערבית בנדבה. ולפי"ז אי אפשר לפרש בכוונת ר' האי גאון דמתפלל בביהכ"נ לשם חובה (לפי הגירסא השניה) כדי לצאת תפלה בציבור, דבאמת גם בנדבה תתקיים תפלה בציבור. וא"כ הדרא קושיא לדוכתא מדוע לגירסה השנייה סדר התפלות הוי שמקודם מתפלל בביהכ"נ לשם חובה ובביתו לשם נדבה.

**ועיין** ברמב"ם (פ"י ה"ו מהל' תפלה) וז"ל מי שנסתפק לו אם התפלל אם לא התפלל אינו חוזר ומתפלל אלא אם כן מתפלל תפלה זו על דעת שהיא נדבה שאם רצה יחיד להתפלל כל היום נדבה יתפלל. מי שהיה עומד בתפלה ונזכר שכבר התפלל פוסק ואפילו באמצע ברכה, ואם היתה תפלת ערבית אינו פוסק שלא התפלל אותה מתחילה אלא על דעת שאינה חובה עכ"ל. ומבואר מדברי הרמב"ם די שחירית בין שחירית ומנחה לבין תפלת ערבית, דבשחירית ומנחה שהריהן תפלת חובה אי אפשר לצרף תפלה אחת חציה לשם נדבה וחציה לשם חובה. ואילו בתפלת ערבית יכול לצרף חציה לשם חובה וחציה לשם נדבה בתפלה אחת, משום שתפלת ערבית עצמה אינה חובה אלא רשות. ונראה דלשיטת הרמב"ם יש נפ"מ בין שחירית ומנחה דביסודן הויין חובה ולכן אם מתפללן לשם נדבה לא יצא יד"ח, לבין תפלת ערבית דכיון דהויא רשות אם התפלל ערבית לשם נדבה יצא יד"ח. וכמבואר ברמב"ם (פ"ג ה"ג מהל' תפלה) וז"ל נהגו הרבה אנשים להתפלל גדולה וקטנה והאחת רשות והוורו מקצת גאונים שאין ראוי להתפלל רשות אלא הגדולה עכ"ל, ומשמע מכך

הראב"ד וז"ל מצינו קרבן נדבה בציבור והיא עולה הבאה מן המותר שהיא קיץ למזבח אלא שלא היתה מצויה עכ"ל, וביאר הגר"מ זצ"ל (33) דכוונת הרמב"ם היא שאין דין שהציבור מביא קרבן בנדבה שחל בו חלות שם נדבת הציבור, די ש ב' דינים בקרבן: א) חלות דין קרבן ציבור שבא מתרומת הלשכה שחל בו חלות שם קרבן ציבור ומשום שנקרב בעד כל הציבור ואין בו תמורה, ב) חלות דין קרבן השותפין שחל אם כמה שותפים מתנדבין קרבן ויש בו תמורה. ואם מתנדבים כל ישראל קרבן יחול בו חלות שם קרבן השותפין, דאין חלות דין ושם קרבן ציבור חל אלא בקרבן שבא מתרומת הלשכה. ולפי"ז אמר הגר"מ זצ"ל דבאמת אם עשרה יחידים או כל ישראל יתנדבו קרבן נדבה אה"נ דלא חל ביה חלות שם נדבת הציבור, אבל מ"מ אית ביה דין קרבן השותפין של הציבור. ולפי"ז מדוקדק לשון הרמב"ם (הנ"ל) שכתב "דאין הציבור מביאין קרבן נדבה", ולא כתב "שאין קרבן ציבור בא בנדבה", ומשום דכל החסרון הוא דליכא דין שעל ידו יחול חלות שם נדבת הציבור כשלא בא מתרומת הלשכה. אמנם לפי"ז נראה דבאמת אם יתנדבו ציבור נדבה חלה ההקדש והוי קרבן שותפין של הציבור.

**ולפי"ז** אמר הגר"מ זצ"ל דכוונת הרמב"ם במש"כ שאין הציבור מתפללים תפלת נדבה, היינו דליכא חלות שם תפלת הציבור בנדבה, דאין דין שיתפלל שליח ציבור על שם הציבור, וליכא דין חזרת הש"ץ כשציבור מתפללים תפלת נדבה. ברם אם ציבור התפללו תפלת נדבה, דהיינו שעשרה יחידים התפללו ביחד תפלת נדבה בלחש, שפיר יחול בה חלות שם תפלה בציבור, דהרי כל יחיד ויחיד יכול להתפלל תפלת נדבה, ומשום שנתקבצו עשרה יחידים ביחד תפלת כל א' וא' לא תגרע, דהויא עכ"פ חלות תפלת נדבה דהיחיד, ומכיון שעשרה מתפללים תפלותיהם נדבה ביחד מצטרפים לתפלה בציבור.

(33) ועיין בחידושי הגר"מ הלוי פ"א מהל' תפלה ה"י.

עיינן ברבינו יונה (דף א: בדפי הרי"ף בא"ד ומי) שמתפלל ערבית נדבה בביהכ"נ עם הציבור משום שאיברים ופדרים של נדבה קריבין כל הלילה ומשו"ה הוי זמן הראוי לנדבה. וכן משמע מדברי הרמב"ם (פ"י ה"ו מהל' תפלה) שפסק שאם נזכר באמצע מעריב שכבר התפלל שאינו מפסיק אלא משלים התפלה לשם נדבה. ומשמע שסובר שיכול להתפלל תפלת נדבה בלילה.

**אמנם** יעויין בכסף משנה (שם) שביאר השגת הראב"ד באופן אחר וז"ל נראה שטעמו שאע"פ שתפלת ערבית היתה רשות עכשיו כבר קבעה חובה כדאמרינן לעיל (פ"א ה"ו), ויש מקום לדברי רבינו מאחר שמתחילתה היתה רשות עכ"ל. הכסף משנה מבאר דהראב"ד סובר דלאחר שתיקנו וקבעו תפלת ערבית כחובה תפלת ערבית שוה לשחרית ומנחה, ואי אפשר לצרף בה תפלה דחציה לשם נדבה וחציה לשם חובה. ולפיכך אי אפשר לצאת תפלת ערבית ע"י תפלת נדבה משום דתפלת נדבה אינה מתייחסת לזמן מסוים ואין בה חלות שם של תפלה שקבוע לה זמן, ומאחר שקבעו ערבית כחובה יש לה חלות זמן מסוים ומשום כך אין יוצאים יד"ח בנדבה.

**ובאמת** נראה עוד ביאור בהשגת הראב"ד ובכוונת הכס"מ, דלכאורה שיטת הרמב"ם צ"ע שפסק (בפ"א ה"י מהל' תפלה) שאין הציבור מתפללים תפלת נדבה ושאינן מתפללים נדבה בשבת ויו"ט, ואי נימא דהרמב"ם סובר שתפלת ערבית הוי בחפצא כתפלת נדבה וכדמשמע ממה שפסק (בפ"י ה"ו מהל' תפלה) שבערבית חל צירוף בתפלה אחת שהתפלל חציה לשם חובה וחציה לשם נדבה משום דערבית ביסודה היא רשות, ומשמע דמשו"ה תפלת ערבית שוה לתפלת נדבה ויוצא יד"ח תפלת ערבית בנדבה, ולפי"ז צ"ע אמאי יש חלות דין תפלת ערבית בציבור. דהרי ליכא נדבה בציבור, ותפלת ערבית הויא חפצא דתפלת נדבה. וכן צ"ע אמאי מתפללים ערבית בשבת ויו"ט כיון דביסודה הויא חפצא של תפלת נדבה. ועוד צ"ב, דהרי הרמב"ם פסק (בפ"א ה"ט מהל'

שבהתפלל תפלת מנחה לשם נדבה במנחה גדולה לא יצא יד"ח תפלת מנחה שצריך לחזור ולהתפלל תפלת מנחה עוד פעם לשם חובה. והטעם הוא משום דאין תפלת נדבה מתייחסת לזמן מסוים ולא חל בה חלות שם מסוים של תפלת שחרית או מנחה ואינה אלא חלות שם תפלה כללית דתפלת נדבה. משא"כ בתפלת ערבית דגם חפצא של תפלת נדבה מהני לצאת בה יד"ח וכדמבואר ברמב"ם הנ"ל.

**ולפי"ז יש ליישב הגירסא השנייה ברה"ג** דמתפלל בביהכ"נ לשם חובה ובביתו לשם נדבה, דכוונתו דאפילו אם יתפלל בביהכ"נ לשם נדבה יצא יד"ח תפלת ערבית והוי ליה כתפלת חובה, ואי אפשר להתפלל שוב בביתו אחרי צאה"כ לשם חובה, דכיון דהוי חפצא של תפלת ערבית גם בנדבה על כרחך יצא יד"ח בראשונה ובהכרח השנייה אינה אלא נדבה.

ה

#### ביאור השגת הראב"ד ובגדר תפלת ערבית

**והנה** עיינן בהשגת הראב"ד שם (פ"י ה"ו מהל' תפלה) וז"ל אין כאן נחת רוח עכ"ל, וצריך ביאור בכוונת השגתו. ואולי השיג כי לשיטת הרמב"ם בדין הוא שאין מתפללים ערבית בנדבה. דהרי עיינן ברמב"ם (פ"א ה"י מהל' תפלה) וז"ל אין הציבור מתפללים תפלת נדבה לפי שאין הציבור מקריבין נדבה וכו' ויש מן הגאונים מי שהורה שאסור להתפלל תפלת נדבה בשבתות וימים טובים לפי שאין מקריבין בהן נדבה אלא חובת היום בלבד עכ"ל. ומשמע דסובר הרמב"ם שאין מתפללים נדבה אלא בגוונא ובזמן שבמציאות היו מקריבין קרבן נדבה, ומשום כך מכיון שאין ציבור מביא נדבה אין מתפללים ציבור תפלת נדבה, ומכיון שאין מקריבין נדבות בשבתות וי"ט אין מתפללים נדבה בשבת ויו"ט. ולכאורה לפי"ז הוא הדין דאין מתפללים תפלת ערבית נדבה משום דאין מקריבין נדבות בלילה שהרי כל הקרבנות קריבין רק ביום. ויתכן דזוהי כוונת השגת הראב"ד. אמנם

שאינ מקריבין בהם נדבה הוא משום דבחפצא ערבית היא תפלת חובה, ואין מתפללים בשבת ויו"ט רק תפלה שבחפצא היא נדבה.

**ולפי"ז** נראה לבאר את השגת הראב"ד דכיון דערבית הוי חפצא של תפלת חובה ולגבי עצם החפצא של תפלה אין חילוק בין ערבית לשחרית ומנחה, דרק בנוגע לחיוב הגברא להתפלל יש חילוק ביניהם, ולפיכך סובר הראב"ד שגם בערבית אי אפשר לצרף לתפלה אחת חציה לשם חובה וחציה לשם נדבה, דהויין בחפצא ב' סוגי תפלות, כי חפצא של תפלת נדבה אינה מתייחסת לזמן מסוים משא"כ חפצא של תפלת חובה מתייחסת לזמן קבוע<sup>34</sup>. ויוצא דלשיטת הראב"ד אי אפשר לצאת יד"ח ערבית ע"י תפלת נדבה, ולדידיה צריך לגרוס כגירסא הראשונה בר' האי גאון שקודם יתפללו לשם נדבה ואח"כ לשם חובה ויקיימו קיום תפלת ערבית בתפלת החובה שמתפללים בביתם.

ו

**רב** האי גאון כתב דמה שמתפלל תפלה שנייה בביתו כדי לסמוך גאולה לתפלה הוי כמו שמחדש בה דבר בתפלתו ואין צריך לחדש בה דבר אחר. ולכאורה מוכח מזה דסמיכת גאולה לתפלה הוי קיום בתפלה עצמה ואינה חלות דין וקיום בפני עצמו ומשו"ה שפיר נחשב כחידוש בגוף התפלה עצמה<sup>35</sup>.

### בענין בין השמשות

**שם**. גמ'. ז"ל והא קמ"ל דכפרה לא מעכב כדתניא ובא השמש וטהר ביאת שמשו מעכבתו מלאכול בתרומה ואין כפרתו מעכבתו מלאכול בתרומה וממאי דהאי ובא השמש ביאת השמש והאי וטהר טהר יומא דלימא ביאת אורו והוא ומאי וטהר טהר גברא אמר רבה בר רב שילא א"כ לימא קרא ויטהר מאי וטהר וטהר יומא עכ"ל.

תפלה) שתפלת נדבה בעי חידוש דבר, וז"ל אם רצה אדם להתפלל כל היום הרשות בידו וכל אותן התפלות שיוסיף כמו מקריב נדבות, לפיכך צריך שיחדש דבר בכל ברכה וברכה מן האמצעיות מעין הברכה, ואם חידש אפילו בברכה אחת דיו כדי להודיע שהיא נדבה ולא חובה עכ"ל. ואילו בערבית אין צורך לחדש בה דבר כדי להתפללה.

**ואשר** נראה ליישב כל זה די ש ב' דינים בדין תפלת חובה ורשות: א) דין רשות וחובה בחיוב הגברא, ב) דין רשות וחובה בחפצא של התפלה, דהיינו דתפלת חובה מהווה חפצא של תפלה מבלי שיחדש בה המתפלל דבר. משא"כ תפלת נדבה אינה חלה כחפצא של תפלה עד שהמתפלל יחדש בה דבר, ועי"ז יעשנה לחפצא של תפלה. ולפי"ז נראה דכוונת הרמב"ם במש"כ (בפ"י ה"ו מהל' תפלה) שתפלת ערבית אינה חובה דהיינו בנוגע לחיוב הגברא להתפלל, דאין עליו חיוב להתפלל ערבית ואינו אלא רשות בידו אם להתפלל או אם לא להתפלל. אמנם לגבי החפצא של התפלה עצמה סובר הרמב"ם דתפלת ערבית הוי חפצא דתפלת חובה, ולפיכך אין הרמב"ם מצריך בערבית חידוש דבר לשוויה לחפצא של תפלה, דכיון דבחפצא הוי תפלת חובה וחל בה שם תפלה מאליה בלי חידוש דבר.

**ונראה** דזוהי נמי כוונת הרמב"ם (בפ"א ה"ו מהל' תפלה) שכתב וז"ל וכן התקינו שיהא אדם מתפלל תפלה אחת בלילה וכו' ואין תפלת ערבית חובה כתפלת שחרית ומנחה וכו' עכ"ל. ודבריו צ"ב דמשמע דתפלת ערבית הוי חובה אבל אינה ממש חובה כשחרית ומנחה, וצ"ע דמהו הביאור בזה. ונראה לבאר דברי הרמב"ם עפ"י"מ שביארנו דתפלת ערבית הוי חפצא דתפלת חובה כשחרית ומנחה אבל אין בה חובת גברא כמו שחלה חובת גברא להתפלל שחרית ומנחה. ולפי"ז נראה דמה שהציבור מתפללים ערבית, וכן מה שמתפללים ערבית בשבת ויו"ט אע"פ

(35) ועיין בקהילות יעקב סימן ב'.

(34) ועיין באגרות הגרי"ד הלוי פ"י מהל' תפלה ה"ו.

א

## בדין יום ולילה

**ע"ן** ברש"י (דף ב: ד"ה דילמא) וז"ל שיאור השמש ביום השמיני ויטהר האיש עצמו בהבאת קרבנותיו ואחר יאכל. אם כן דהאי קרא וטהר לשון ציווי הוא נימא קרא ויטהר מאי וטהר עכ"ל. לרש"י פירוש שאלת הגמ' הוא ממאי דהאי ובא השמש ביאת השמש כלומר שקיעת השמש וטהר היינו טהר יומא, דילמא ביאת אורו כלומר שיאור השמש ביום השמיני ויטהר האיש עצמו בהבאת קרבנותיו. אמנם ע"ן בבעל המאור (דף א. מדפי הר"ף ד"ה וממאי) שגרס וז"ל וממאי דהאי ובא השמש וטהר ביאת אורו הוא ומאי וטהר טהר יומא פירוש שהוא שעת יציאת הכוכבים, דילמא ביאת שמשו הוא ומאי וטהר טהר גברא כלומר שהוא טהור מלאכול בתרומה משעת שקיעת החמה, ועל מה דאמרין מכדי כהנים אימת אכלי תרומה משעת צאת הכוכבים עלה דייקי ממאי דהאי ובא השמש וטהר שעת צאת הכוכבים שמא אינו אלא שעת שקיעת החמה וכו' עכ"ל. וע"ן ברשב"א (דף ב. ד"ה וממאי בסוף הדיבור) וז"ל ואמאי דאמרין לעיל הא קמ"ל דכהני אימת אכלי בתרומה משעת צאת הכוכבים קא מהדר כלומר וממאי דלא אכלי בתרומה עד צאת הכוכבים וקא דרשת ובא השמש ביאת אורו שנסתלק אורו לגמרי מחללו של עולם דהיינו סוף השקיעה, ומאי וטהר טהר יומא שנטהר היום לגמרי מן השמש דילמא ביאת שמש הוא כלומר תחילת השקיעה שבא השמש בעביו של רקיע בלבד ואע"פ שאין יציאת הכוכבים עד לאחר מכן כשיעור ארבעת מילין, ומאי וטהר, טהר גברא כלומר שטבל והעריב עליו השמש והיינו דלא פשטוה במערבא אלא מברייתא דקתני בהדיא סימן לדבר צאת הכוכבים עכ"ל. ונראה דלרשב"א סוגיית הגמ' דנה במה תלוי שם לילה אם משקיעת החמה או בסילוק האור מחללו של עולם ומסיק דהוי לילה בביאת האור דהיינו בצאת הכוכבים שנסתלק האור לגמרי. לפי"ז חלות שם יום ולילה תלוי במציאות של אור וחושך וכדיליף מקרא

(בראשית א:ה) "ויקרא אלוקים לאור יום ולחושך קרא לילה", וכדמשמע מדברי הראב"ד (בהשגותיו לרי"ף ריש מס' פסחים) שכל זמן שיש בו אור היום נדון כיום שלפניו משום דכתיב ולחושך קרא לילה. ולפי"ז מובן נמי שיטת ר"ת (ע"ן בתוס' זבחים נו. ד"ה מנין ובמנחות כ:): דלאחר תחילת השקיעה דזמן ג' מיל ורביע עד ג' רבעי מיל קודם צאת הכוכבים הוי יום, דסובר שדין יום ולילה אינו תלוי בעצם שקיעת החמה אלא במציאות של אור וחושך, וכל זמן שנשאר אור בשמים הוי יום אף לאחר שקיעת החמה. ולר"ת חל דין מסוים לגבי דם שנפסל משקיעת החמה ואע"פ שעדיין הוי יום עד שיסתלק האור לגמרי.

**אמנם** ע"ן בביאור הגר"א (או"ח סי' רס"א ס"ב) שחולק על רבינו תם וסובר דמיד אחרי שקיעת החמה מתחיל ביה"ש והוא זמן ג' רבעי מיל, ואח"כ הוי לילה בצאת ג' כוכבים בינונים. והא דאמרין בגמ' פסחים (דף כד.) דמשקיעת החמה עד צאת הכוכבים מהלך ד' מיל היינו דבשיעור זה נסתלק האור לגמרי ויצאו כל הכוכבים. ונראה דלשיטת הגר"א שקיעת החמה היא שקובעת חלות שם לילה ולא המציאות של אור וחושך, ואפילו אם יש עדיין הרבה אור בשמים הוי לילה משקיעת החמה. והגר"א מפרש סוגיין דאין הכהנים אוכלים בתרומה עד אחרי צאת הכוכבים, היינו אליבא דר' יוסי הסובר דשקיעת החמה כהרף עין, דהיינו בצאת הכוכבים דג' כוכבים בינונים, דלגבי אכילת תרומה לא בעינן שיסתלק האור לגמרי ויצאו כל הכוכבים. ויוצא דלר"ת דין יום ולילה תלוי במציאות של אור וחושך, משא"כ לגר"א דין יום ולילה תלוי בזריחת השמש ושקיעת השמש. אמנם הגר"א מחלק בין יום ללילה, דלגבי יום מודה דמעלות השחר שמתחיל להיות אור הוי יום, וכדאיתא במשנה במס' מגילה (דף כ.). ואילו לגבי לילה סובר דבשקיעת החמה הוי לילה, ואע"פ שעדיין יש אור בשמים. ונראה להביא מקור לחילוק זה מדברי הירושלמי (מס' ברכות פ"א ה"א) וז"ל רבי חנינא חבריהון דרבנן בעי כמה דאת אמר בערבית נראו שלשה כוכבים אע"פ שהחמה נתונה באמצע הרקיע לילה הוא ומר אף

שני ימים רצופין וכן אם שניהם מן הלילה הוו להו נמי שני ימים רצופין או שמא אם הראשון מן הלילה והשני מן היום הוו להו נמי שתי ראיות ביום אחד וטמא שבעה בכל אלו ואין כאן קרבן או שמא שתיהן הראיות היו מקצתן ביום ומקצתן בלילה ויש כאן שלשה רצופין וכן אם הראשונה מקצתה ביום ומקצתה בלילה והשנייה כולה מן הלילה או הראשונה כולה מן היום והשנייה מקצתה ביום ומקצתה בלילה הוו להו ג' ימים רצופין וטעון קרבן הלכך ספק אף לקרבן ומביא חטאת העוף הבאה על הספק ואין נאכלת דשמא לאו בר קרבן הוא ומליקת חולין נבילה עכ"ל.

**רש"י** מפרש דמיירי בזב שראה במשך ביה"ש בשני ימים רצופין, והוי ספק לענין טומאה, דשמא בין השמשות הראשון כולו מן היום, ובין השמשות השני כולו מן הלילה, ויום אחד מפסיק בינתיים, ואין כאן ב' ראיות ביום אחד, או בב' ימים רצופין, ואינו טמא אלא בטומאת קרי בלבד. והקשו עליו בתוס' (שבת דף לד: ד"ה ספק) וז"ל ולא נראה דאי ראשון כולו מן היום שני נמי כולו מן היום ותו דאמר לקמן בשמעתין העושה מלאכה בשני בין השמשות חייב חטאת ממה נפשך ולפירוש הקונטרס הא איכא למימר שמא בין השמשות דערב שבת כולו יום ומוצאי שבת כולו לילה ולא יתחייב חטאת אלא אשם וכו', עכ"ל. התוס' מקשים דאי מיירי שראה במשך כל ביה"ש בשני ימים אזי ממ"נ שאם אנו תופסים זמן ביה"ש ביום הראשון כיום הוי לן למימר דאף בשני הוי יום וראה בב' ימים רצופין, וכן אם תופסין דביה"ש הראשון הוי לילה גם בשני הוי לילה, ומ"ש מעושה מלאכה בשבת בב' ביה"ש"מ, וצ"ע ברש"י. ועוד צ"ע בשיטת הרמב"ם דפסק (בפ"ה ה"ד מהל' שבת) כרש"י לגבי העושה מלאכה בשני ביה"ש, שהעושה מלאכה ביה"ש בערב שבת ובמוצאי שבת בשוגג חייב חטאת. ואילו לגבי ראייה בשני ביה"ש פסק (פ"ג מהל' מחוסרי כפרה) דהוי ספק לטומאה ולקרבן דשמא יום מפסיק בינתיים, וז"ל ראה ראייה אחת בין השמשות של שבת וראייה שניה בין השמשות של מוצאי שבת הרי זה ספק לטומאה וספק לקרבן, ספק לטומאה שמא ראייה

בשחרית כן אמר רבי בא כתיב הבוקר אור התורה קראה לאור בוקר עכ"ל. ומבואר מדברי הירושלמי דאע"פ שלגבי הלילה חל שם לילה בשקיעת החמה ובצאת הכוכבים, ואע"פ שעדיין יש אור בשמים, מ"מ בנוגע ליום נלמד מגזזה"כ דהבוקר אור שחל שם יום בהופעת האור בשמים. ולשיטת ר"ת צ"ע בקושיית הירושלמי דר"ת סובר דלא הוי לילה עד שיסתלק האור לגמרי, ויוצא דלר"ת אין חילוק בין יום ללילה דתרוויהו תלויים במציאות של אור וחושך, וא"כ צ"ע היאך יפרש ר"ת את הירושלמי. וצריך לומר דלר"ת כוונת הירושלמי להקשות מאי שנא בוקר שד' מילין קודם נץ החמה כבר הוי יום, ואילו בלילה מג' מיל ורביע עד סוף ד' מילין הוי ספק דביה"ש. וע"ז משני דלגבי יום איכא גזזה"כ דהבוקר אור דכל ד' מילין הוי ודאי יום.

## ב

## בגדר דין ביה"ש

**והנה** לשיטת ר"ת שדין יום ולילה תלוי במציאות של אור וחושך לכאורה נראה דבין השמשות הוא זמן שיש בו מקצת אור וחושך, ויש ספק במציאות האם אמרי' שנסתלק האור או לא, וע"כ הוי ספק יום ספק לילה. ועיין בסוגיא בשבת (דף לד:) וז"ל ת"ר בין השמשות ספק מן היום ומן הלילה ספק כולו מן היום ספק כולו מן הלילה מטילין אותו לחומר שני ימים וכו' אמר מר מטילין אותו לחומר שני ימים למאי הלכתא וכו' לענין טומאה כדתנן ראה שני ימים בין השמשות ספק לטומאה ולקרבן עכ"ל. ועיין ברש"י (שם ד"ה ספק) וז"ל וזה שראה שני בין השמשות ספק יום אחד הוא וטמא בשני ראיות או שני ימים רצופין הן וטמא נמי בתורת ימים ספק ב' ימים שאין רצופין הן וטהור מטומאת שבעה אלא כבעל קרי בעלמא דלאו שתי ראיות ביום אחד איכא ולא שני ימים רצופין איכא ספק שהן ג' ימים רצופין דזב גמור הוא אף לקרבן כיצד שמא בין השמשות הראשון כולו מן היום וביה"ש השני כולו מן הלילה ונמצא יום אחד הפסק בינתיים וטהור או שניהם מן היום דהוו להו



**ועיין** בריטב"א ליומא (דף מז: ד"ה אמר ר' יוחנן) וז"ל ואפשר דה"ק בין המינים ספק לפי שהוא נידון כפנים וכבחוץ כספק בין השמשות שיש בו מן היום ומן הלילה הכא נמי יש בו מבפנים ויש בו מבחוץ וכקומץ ושירים המעורבים ביחד עכ"ל. ומבואר מדבריו כיסוד הנ"ל דביה"ש הוא ספק עפ"י דין דהוי תרתי דסתרי דיש בו דין יום ודין לילה בתורת ודאי. ולפי"ז נראה שר"ת הקשה על רש"י לשיטתו, דס"ל דביה"ש הוא ספק במציאות אם נחשב ליום או ללילה, ושפיר הקשה ר"ת על רש"י דבראה בב' ביה"ש ממ"נ הריהו טמא ודאי משום דיש ראייה בב' ימים רצופין, דאם תופסין דביה"ש הראשון הוי יום ה"נ נימא הכי בביה"ש השני.

**אמנם** נראה כדנ"ל דרש"י סובר דביה"ש הוי ספק עפ"י דין, ומשום שיש בביה"ש תרתי דסתרי. ולפיכך ס"ל דלגבי טומאה הוי ספק דאולי נחשב כאילו יש יום מפסיק בינתיים וטהור. דכיון דזמן ביה"ש הוי זמן של יום ולילה ביחד אין לומר ממה נפשך דראה ב' ימים רצופין מכיון דבאותו זמן חל ביה תרתי דסתרי שנחשב שראה ביום ובלילה בבת אחת, וע"כ אפילו אם ראה במשך כל בין השמשות הוי ספק<sup>37</sup>. אמנם כל זה בנוגע לטומאה. ברם אף רש"י מודה לעניני שבת דאם עשה מלאכה בב' ביה"ש חייב חטאת, דשבת מהוה חפצא אחת של קדושת היום המתחילה בביה"ש ערב שבת ומסתיימת בביה"ש במוצ"ש, ולכן אם עשה מלאכה בשתי ביה"ש"מ חייב ממ"נ כי החפצא של שבת אחת נתחללה בין שתיהן. כלומר, דבטומאה דנים על כל ביה"ש"מ בפני עצמה מכיון דאין להן שייכות זו לזו, ולכן יש צד לבא ולדון את ביה"ש"מ הראשון כיום והשני כלילה ופטור מקרבן

ראשונה היתה בערב שבת ושנייה במוצאי שבת והרי הפסיק שבת ביניהם ואין כאן זיבות כלל, והרי הוא ספק לקרבן שמא אחת מהן מקצתה ביום ומקצתה בלילה שהיא חשובה כשתיים והרי ראה שלש ראיות שהוא חייב בקרבן עכ"ל. ושיטתו צ"ע דאם ראה באותו הזמן בשני בין השמשות אמאי הוי ספק לגבי טומאה, דממ"נ אם ביה"ש"מ הוי יום או לילה הרי ישנן שתי ראיית בב' ימים רצופין, וכדהקשו התוס' על רש"י. ועוד צ"ע דאי נימא דהוי ספק לגבי טומאה וכדפסק הרמב"ם (הנ"ל) דשמא ראייה ראשונה היתה בערב שבת - כלומר ביום - ושנייה במוצ"ש דהיינו בלילה - ובאמת יום מפסיק בינתיים, אמאי פסק (בפ"ה מהל' שבת ה"ד) לגבי עשיית מלאכה בב' ביה"ש דחייב חטאת, הרי אפשר דבשתייהן נעשה המלאכה בחול.

**ונראה** ליישב דרש"י והרמב"ם חולקים על שיטת ר"ת, שסובר דיסוד הספק דביה"ש אם הוא נחשב כיום או כלילה הוי ספק במציאות האם נחשב זמן זה כסילוק האור והוי לילה, או שלא נסתלק עדיין האור והוי יום. משא"כ לשיטת רש"י והרמב"ם ביה"ש הוי ספק יום וספק לילה עפ"י דין, דבאמת יש בזמן ביה"ש תרתי דסתרי, דמהפסוק "ויקרא אלוקים לאור יום ולחושך קרא לילה" מבואר שדין יום ולילה תלויין במציאות של אור וחושך, ולפי משמעות פסוק זה ביה"ש שאינו חושך ממש הוי יום. אמנם מהפסוק "יהיו מאורות ברקיע השמים להבדיל בין היום ובין הלילה והיו לאותות ולמועדים ושנים", מבואר דיום ולילה תלויים בשקיעת זריחת החמה, ולפי"ז ביה"ש הוי לילה שכבר שקעה השמש. ודין ספק דביה"ש הוא משום דיש בו תרתי סתרי - דין יום - ודין לילה<sup>36</sup>.

ובעצם דינו הוי תרתי דסתרי.

<sup>37</sup> דעצם הזמן יש בו חלות דין יום ולילה הסותר את עצמו מיניה וביה, ובכן יתכן דא"א לומר דהיה כאן ב' ראיות בודאי רצופין וטמאין דאולי חסרה רציפות דראיות בזמנים וודאין רצופין, ודו"ק.

<sup>36</sup> ואמר רבינו זצ"ל שהדין דביה"ש"מ הוי ספק יום ספק לילה אינו משום שאנו מסופקים איזה פסוק קובע עפ"י דין, אלא דבאמת שני הפסוקים קובעים, ויוצא דביה"ש"מ הוי ודאי יום וגם ודאי לילה, וא"כ הוי חפצא של יום ולילה בערבוביה, ודומה לדין אנדרוגינוס דהוי חצי איש וחצי אשה בבת אחת,

חלות הדין דיום ולילה שבביהש"מ מחייבו ממ"נ, ולא משנה מתי עשה את המלאכה בביהש"מ הראשונה והשניה כי בכל רגע דביהש"מ חל אותו תרתי דסתרי ואותו דין ספק, ובכך בשבת ממ"נ חייב (38).

ג

**בנוגע** למצות לולב בבין השמשות דיום ז' אור ליום ח' פליגי תוס' עם הריטב"א. שיטת התוס' (סוכה דף י: ד"ה עד) היא שחייבים ליטול לולב בבין השמשות, ומאידך שיטת הריטב"א (סוכה דף מו:): שאין נוטלים משום דספק דרבנן לקולא, ומצות לולב ביום ז' היא מצוה מדרבנן. ולכאורה שיטת התוס' צריכה ביאור.

**ונראה** דאי נקטינן שבין השמשות הוא ספק דתרתיה דסתרי ניתן לבאר את שיטת התוס', דהיכא אמרינן ספק דרבנן לקולא היינו בלידת הספק דעלמא, ואילו בספק הנולד מכח תרתיה דסתרי לא אזלינן מדרבנן לקולא, ומאחר דבין השמשות מהוה תרתיה דסתרי, דישי בו דין יום וגם דין לילה בבת אחת, בדיני דרבנן לא אזלינן לקולא.

**ונראה** להוכיח יסוד הנ"ל גם מהמשנה במס' שבת (לד.) וכדאיתא: "ספק חשכה ספק אינו חשכה אין מעשרין את הודאי ואין מטבילין את הכלים ואין מדליקין את הנרות אבל מעשרין את הדמאי ומערבין וטומנין את החמין". הרי המשנה הבחינה בין איסורי שבות דרבנן בבין השמשות בליל שבת. ומבואר דישי איסורים דרבנן הנוהגים בבין השמשות, ויש איסורים שאינם נוהגים. ועלינו להבין, למה לא יותרו כל איסורי מלאכה שמדרבנן הם משום ספקא דרבנן לקולא. ומוכח שבספק של זמן בין השמשות לא חל הכלל ספק דרבנן לקולא. ונראה שהביאור בזה הוא משום דביהש"מ הוא ספק דתרתיה דסתרי, ולכן אינו

והוא בעל קרי בעלמא. משא"כ בשבת, דהוי חפצא וחטיבה אחת של יום קדוש אחד, דאית ליה ביהש"מ גם בתחילתו וגם בסופו. ולכן חייבים לדון על שני ביהש"מ ביחד ומאותו הדין - או דשניהם הויין יום או דשניהם לילה, ואי אפשר לחלקם ולומר שא' יום וא' לילה, ומשו"ה ממ"נ חייב בקרבן.

**ולפי"ז** יש ליישב נמי את שיטת הרמב"ם דכיון דביהש"מ הוי ספק משום שיש בו תרתיה דסתרי ע"כ פסק (פ"ב ה"ד מהל' מחוסרי כפרה) דהוי ספק גמור לגבי טומאה דאולי יש יום מפסיק. אמנם בנוגע לעשיית מלאכה בב' ביהש"מ פסק (בפ"ה ה"ד מהל' שבת) דחייב חטאת. והחילוק הוא כנ"ל, דלגבי טומאה סובר הרמב"ם דמסתכלין על כל ביהש"מ בפני עצמו ודנין אותן לבדן, ומכיון שהראייה היתה בזמן שיש בו תרתיה דסתרי מדין יום ומדין לילה ממילא חל עפ"י דין ספק גמור לטומאה. משא"כ לענין שבת המהוה חפצא של יום קדוש א' המתחיל בביהש"מ בערב שבת ושנגמר בביהש"מ במו"ש, ולכן דנים על שתי בהש"מ ביחד בנוגע לחלות דין יום דשבת, ומשו"ה כשעשה מלאכה בשתייהן בודאי חייב כי ממ"נ חילל את עצם החפצא של שבת קדש אחת.

**ולפי"ז** נראה דאליבא דרש"י והרמב"ם לא משנה מתי עושה מלאכה בשתי בין השמשות, דיכול לעשות המלאכה הראשונה בתחילת ביהש"מ הראשונה ועוד מלאכה שנית בסוף ביהש"מ האחרונה, ומ"מ יהיה חייב, כי התרתיה דסתרי דיום ולילה דחל בכל משך ביהש"מ ממ"נ מחייבתו מדין חילול שבת. משא"כ לר"ת הסובר שחייב ממ"נ רק באופן שעשה את שתי המלאכות בכל שתי ביהש"מ, דס"ל שהספק הוא ספק במציאות מתי נגמר היום ומתחיל הלילה, ואם עשה שתי המלאכות בתחילת ביהש"מ הראשונה ובסוף ביהש"מ האחרונה פטור, דיתכן שעשה שתי המלאכות בחול. ואילו לרש"י ורמב"ם הריהו חייב, כי

**ב**) ועיין ברמב"ם (פ"ב מהל' אישות הל' כ"ה) וז"ל: וטומטום ואנדרוגינוס שהיו בן שנים עשרה שנה ויום אחד הרי הן בחזקת גדולים עכ"ל. מהרמב"ם משמע שבגיל י"ב ויום א' נעשו גדולים בתורת ודאי ולא בתורת ספק. והראב"ד לא השיג, וצ"ע. וביאר מרן הגר"ח זצ"ל שגדלות תלויה בחפצא של הסימנים ולא בגברא של זכר ונקבה, ובחפצא של האנדרוגינוס יש חפצא של סימני גדלות בין מזכרותו בין מנקבותו. ומפני כך בי"ב שנה החפצא של הסימנים מנקבותו נחשב כסימנים כשרים ומשו"ה האנדרוגינוס נעשה גדול בתורת ודאי. וכן ביאר שהטומטום אין לו זכרות ומפני כך זמן החלות של החפצא של סימניו הוא זמן י"ב שנה בתורת ודאי. ולפי זה יוצא שאע"פ שבדין הגברא יכול האנדרוגינוס להיות ספק, מפני שהוא בריה בפני עצמו לפי הרמב"ם, או תרתי דסתרי דחצי זכר וחצי נקבה לפי הראב"ד, ברם החפצא של האנדרוגינוס בודאי מהווה בריה מיוחדת עם דינים מיוחדים. ובכמה מקומות אנו מוצאים שהאנדרוגינוס והטומטום מופקעים בתורת ודאי ולא רק מספק. ויסוד הדברים הוא מפני שאלו הדינים כמו חלוקת הארץ, מצות ביכורים, ערכין, ומצות החגיגה תלויים בחפצא ולא בדין הגברא.

**ג**) ופעם כשהגר"מ זצ"ל היה ילד, הרגיש אביו הגר"ח זצ"ל שבנו היה טרוד מאד במחשבותיו, ושאל אותו אביו במה היה מעיין. והגר"מ זצ"ל ענה לו שהיה חוקר אליבא דהראב"ד, שסובר שאנדרוגינוס חצי זכר וחצי נקבה, בדין של כהן אנדרוגינוס שהגיע לי"ב שנה ויום א' ושהביא שתי שערות ונכנס לאהל המת, האם ילקה על איסור טומאת כהן או לא. כי לכאורה פטור ממ"נ, שהריהו חצי זכר קטן וחצי נקבה גדולה, ומדין חצי זכר אינו לוקה כי קטן פטור, ומדין חצי נקבה מותר כי נשים לא הוזהרו בטומאת מת. אלא שיתכן שלוקה ע"פ שיטת הרמב"ם שכתב בפ"ג

דומה לספק דרבנן דעלמא דאזלינן בו לקולא, דבספק תרתיה דסתרי גם מדרבנן אזלינן לחומרא<sup>39</sup>.

**והנה** הגר"א פירש את לשונה של המשנה בשבת: ספק חשכה וספק אינה חשכה – כלומר בין השמשות בערב שבת עצמו מהווה ספק חשכה וספק אינה חשכה. עצם החפצא של בין השמשות מהווה תרתי דסתרי של יום ולילה בבת אחת. והספק חל מדין תרתי דסתרי, ואינו ספק מחמת חוסר ידיעת המציאות בעלמא אלא שחל חלות דין ספק משום תרתי דסתרי.

ד

#### בדין אנדרוגינוס

**א**) קבענו שבספק דבין השמשות לא חל דין ספק דרבנן לקולא, מדהוה ספק דתרתי דסתרי. ונראה דהוא הדין אליבא דשיטת הראב"ד באנדרוגינוס שלא חל בו דין ספק דרבנן לקולא. דהנה הרמב"ם והראב"ד (פ"ב מהל' שופר ה"ב) נחלקו בדין האנדרוגינוס האם הוא יכול להוציא את מינו בתקיעת שופר, דלפי הרמב"ם אנדרוגינוס מוציא את מינו, ולפי הראב"ד גם את מינו אינו מוציא. והראב"ד הסביר את פלוגתתם, דהרמב"ם סובר שאנדרוגינוס בריה בפני עצמו הוא דלא ידעינן אם הוי זכר או נקבה, ואילו לפי הראב"ד אנדרוגינוס הוי חצי זכר וחצי נקבה, עיי"ש. ונראה דלפי הרמב"ם יש באנדרוגינוס לידת ספק דעלמא דלא ידעינן מהו דינו דהבריה, ואילו לפי הראב"ד יש באנדרוגינוס חלות ספק דתרתי דסתרי, משום דס"ל דהוי חצי זכר וחצי נקבה, דהיינו שחל בו גם דין זכר וגם דין נקבה, ולכן נולד בו ספק דתרתי דסתרי. ולפי הנ"ל יתכן דאליבא דהרמב"ם אנדרוגינוס פטור ממצוות דרבנן שהזמן גרמא דספקו לקולא, ואילו אליבא דהראב"ד אנדרוגינוס חייב במצוות דרבנן שהזמן גרמא דבספק דתרתי דסתרי אזלינן לחומרא אפילו בדינים מדרבנן.

לא ניתן להכריעו לקולא שהריהו תרתי דסתרי.

39) ובביאור החילוק הזה יתכן לומר שבספק דרבנן דעלמא הכריעו רבנן את הספק לקולא, ואילו ספק בין השמשות

נו. ד"ה מנין) שדם נפסל מתחילת שקיעת החמה. ורבינו יונה נקט (תחילת פרק תפלת השחר) שלפיכך אין להתפלל מנחה אחרי השקיעה. ולפי"ז אמר הגר"מ זצ"ל שאם יש לאדם אפשרות להתפלל מנחה בציבור אחרי ביה"ש או להתפלל ביחיד קודם בין השמשות שעדיף להתפלל ביחידות קודם בין השמשות, דלדעת ר"ת הדם נפסל בודאי משקיעת החמה ושוב לא הקריבו במקדש התמיד של בין הערביים, ורוב פוסקים סוברים כוותיה. ואפילו אם אין נפסל הדם בודאי משקיעה"ח וכשיטת ר"ת, הא מיהא משום ספק לא זרקו הדם במקדש, ולכן אין להתפלל מנחה לאחר שקיעת החמה. ואע"פ שתפלת מנחה היא מדרבנן והוי ספק דרבנן, הרי דתיקנו תפלת מנחה בזמן שהיו מקריבין התמיד במקדש, וכדחזינון משיטת ר' יהודה שאין מתפללים מנחה לאחר פלג אע"פ שעדיין הוי יום, ומשום שבמקדש לא הקריבו התמיד אחרי פלג. ומוכח שדין תפלה תלוי בזמן שמקריבין במקדש. וע"כ נראה שנכון יותר לא להתפלל מנחה אחרי שקיעת החמה ואף כדי להתפלל עם הציבור. אמנם עיין בפוסקים שכתבו דבדיעבד יש להתפלל אחרי שקיעה<sup>40</sup>).

ו

**דף ב ע"ב. גמ'. מאימתי מתחילין לקרות שמע בערבין משעה שקידש היום בערבי שבתות דברי ר' אליעזר עכ"ל.** עיין ברש"י (ד"ה משעה) וז"ל היינו בין השמשות ספק יום ספק לילה וכיון דספק הוא קדש היום מספק עכ"ל, וצריך ביאור דהרי רש"י סובר דמצות ק"ש תלוי בצאה"כ, ולשיטתו צ"ע איך סובר ר' אליעזר דיוצאים ק"ש דערבית משקידש היום דהיינו בבין השמשות דהוי ספק לילה. ונראה דכיון דלגבי כמה דינים לאחר שקיעת החמה הוי חלות דין לילה וכדמצינו שדם נפסל בשקיעת החמה אף לגבי ק"ש נחשב כלילה דאי הוי רק ספק לילה אינו יכול

מהל' אבל (הל' ה') שהמטמא את הכהן אם היה הכהן שוגג וזה שטמאו מזיד הרי זה שטמאו לוקה. ולכן בציור של כהן אנדרוגינוס חצוי נקבה חייבת מלקות משום שטמאה את החצי זכר קטן. אבל סיים הגר"מ זצ"ל שאינו בטוח שדין זה נכון, כי יתכן שהחצי קטן טמא את עצמו ולא שהחצי נקבה טמאה אותו וממילא פטורה, ובגלל ספק זה היה טרוד מאד.

**הגר"ח זצ"ל** אמר לבנו שבאמת הספק שלו היא שאלה יפה, אלא שדעתו היא שבאמת לוקה בתורת ודאי. וביאר הגר"ח זצ"ל דלכאורה חייב מלקות מדין חצי זכר שטמא את עצמו, כי ע"פ שיטת הרמב"ם הנ"ל אנדרוגינוס נעשה גדול משמביא סימנים והוא בן י"ב שנה ויום א', ונחשב גדול גמור – גם מדין חצי זכר ולא רק מדין חצי נקבה. ועוד אמר הגר"ח זצ"ל שמסתבר שילקה גם משום כהנת שטמאה את עצמה, כי זה שכהנת אינה מוזהרת על טומאת מת הוא משום שחפצא של טומאת נקבה אינה אסורה. ברם בכהאי גוונא בכהנת אנדרוגינוס הטומאה מהווה חפצא של טומאת זכר, כי האנדרוגינוס חצי זכר הוא, ולכן אפילו החצי נקבה מוזהרת שלא להטמא. ואמר שלו יצויר כהנת שמתטמאה בטומאת זכר תעבור באיסור טומאה. וביאר הגר"ח זצ"ל כי בחפצא האנדרוגינוס מהווה בריה בפני עצמו לכולי עלמא, ומשום כך הגוף של כהן אנדרוגינוס קדוש בקדושת כהן וודאית. הקדושה חלה בחפצא של גוף האנדרוגינוס כולו ולכן אסור ודאי להטמא גם מדין חצי נקבה, כי גופה קדוש בקדושת כהן ודאית, והקדושה שבגופה מתחללת ע"י טומאה ולכן אסורה להטמא ולחלל קדושת גופה.

ה

**בדין תפלת מנחה אחרי שקיעה"ח**

**הזכרנו** את שיטת ר"ת (עיין בתוס' בזבחים דף

לקמן (דף ל.): "מאי איכא בין הביננו לתפלה קצרה הביננו בעי לצלויי ג' קמייתא וג' בתרייתא וכי מטי לבייתה לא בעי למהדר לצלויי בתפלה קצרה לא בעי לצלויי ג' קמייתא ולא ג' בתרייתא וכי מטי לבייתה בעי למהדר לצלויי והלכתא הביננו מעומד תפלה קצרה בין מעומד בין מהלך". ונראה דמבואר בגמ' דתפלת הביננו חלוקה ביסוד דינה מתפלה קצרה, דהביננו הוי קיום תפלה כשמו"ע עצמה, וע"כ אינו חוזר ומתפלל שמו"ע. משא"כ תפלה קצרה דצרכי עמך הוי חלות קיום תחינה בעלמא ואינה קיום תפלה. ולפיכך כשיוצא מהסכנה צריך לחזור ולהתפלל שמו"ע. ונראה עוד דבמקום סכנה אסור להתפלל תפלת הביננו מכיון דהוי חלות קיום של תפלת שמו"ע ואסור להתפללה במקום סכנה משום דלא יוכל להתכוון בכוונת העומד לפני ה' המעכבת בתפלה (עיין ברמב"ם פ"ד מהל' תפלה הט"ו). משא"כ תפלת צרכי עמך שאין בה קיום וחלות שם תפלה ואינה אלא תחינה ובקשה בעלמא, וע"כ נאמרת במקום סכנה.

**תוס' ד"ה ועונין.** בא"ד. וז"ל וגם מה שאומרים העולם לכך אומרים קדיש בלשון ארמית לפי שתפלה נאה ושבח גדול הוא על כן נתקן בלשון תרגום שלא יבינו המלאכים ויהיו מתקנאים בנו וזה אינו נראה שהרי כמה תפלות יפות שהם בלשון עברי אלא נראה כדאמרינן בסוף סוטה (דף מט.) אין העולם מתקיים אלא אסידרא דקדושתא ואיהא שמיה רבה דבתר אגדתא שהיו רגילין לומר קדיש אחר הדרש ושם היו עמי הארצות ולא היו מבינים כולם לשון הקודש לכך תיקוהו בלשון תרגום שהיו הכל מבינים שזה היה לשונם עכ"ל. משמע דלתוס' עיקר תקנת אמירת קדיש דרבנן הוא להאמר לאחר לימוד אגדתא. ובאמת נראה דיש בזה מחלוקת בראשונים. דעיין ברמב"ם בסדר התפלה בנוסח הקדיש וז"ל קדיש דרבנן כל עשרה מישראל או יתר שעוסקים בתלמוד תורה שעל פה ואפילו במדרשות או מהגדות כשהן מסיימין אומר אחד מהן קדיש בנוסח זה יתגדל ויתקדש שמיה רבה

לקיים מצות ק"ש דהוי ספק מה"ת. ולמעלה בשיעורים נתבאר דבשקיעת החמה מתחיל זמן לילה בתורת ודאי וכשיטת הגר"א, ונראה דר"א סובר דחיוב ק"ש תלוי בזמן לילה ולא בחפצא דלילה.

**דף ג ע"א.** תוס' ד"ה למאן דגני. וז"ל וא"ת והלא ר' אליעזר בעי עד שיכיר בין תכלת לכרתי בק"ש של שחרית וי"ל מ"מ כיון שידע מתי יעלה עמוד השחר קודם שיקום ויזמן עצמו כבר הגיע אותו עת עכ"ל. מבואר מתוס' דס"ל דק"ש של שחרית תלוי בזמן דמשיכיר, ומשיכיר מעכב אפילו בדיעבד דאם קרא קודם משיכיר לא יצא יד"ח. וכן כתבו תוס' לקמן (דף ח: ד"ה לא) וז"ל והאי דנקט לאחר שיעלה עמוד השחר לאו דוקא מיד הוא דהא צריך להמתין לכל הפחות שיעורא דמתניתין עד שיכיר בין תכלת ללבן עכ"ל. אמנם שיטת הרמב"ם (פ"א מהל' קריאת שמע ה"יב) דק"ש תלויה ביום ולילה, ואם קרא ק"ש משעלה עמוד השחר יצא מדהוי יום. אמנם לדעת התוס' זמן ק"ש של ערבית אינו תלוי ביום ולילה אלא בזמן שכיבה וקימה, וזמן שכיבה הוי מבעוד יום סמוך לשקיעת החמה ואילך (עיין תוס' דף ב. ד"ה מאימתי), וזמן קימה הוי משיכיר בין תכלת ללבן.

ע"כ ענין בין השמשות

**תוס' ד"ה היה לך להתפלל תפלה קצרה.** וז"ל לכאורה משמע שאין זה הביננו דהא קא בעי לקמן מאי איכא בין הביננו לתפלה קצרה א"כ לפ' הקונטרס דפירש דהיינו הביננו קשה אלא ע"כ היינו תפלה אחרינא כדמפ' לקמן צרכי עמך מרובים וגם ע"ז קשה דלקמן אמרינן שאין לומר תפלה של צרכי עמך אלא במקום סכנה ור' יוסי לא היה במקום סכנה פ' במקום לסטים מדהשיב לו שמא יפסיקו בי עוברי דרכים ולא השיב שמא יהרגוני לסטים ונראה לי כפירוש הקונטרס תפלה קצרה דהכא היינו הביננו ואע"ג דלייט עלה אביי אמאן דמתפלל הביננו היינו דוקא בעיר אבל בשדה מותר וכו' עכ"ל. עיין בגמ'

אפסיקו בקדישא לקמיה הפטרה עולה למניין ז' וטעמא רבה ומסתבר הוא עכ"ל. ר' נוטראי גאון סובר שאם אמרו קדיש אין המפטיר נכנס למנין ז' קרואים ואם לא אמרו קדיש עדיין המפטיר נכלל במנין דז' קרואים, ואי נימא דגדר הקדיש אחרי קרה"ת הוא מדין קדיש דרבנן על קיום מצות תלמוד תורה צ"ע למה תעכב אמירת הקדיש אחרי שש עליות את המפטיר מלהצטרף למנין הז' קרואים. ועל כרחך מוכח דגדר הקדיש אחרי קרה"ת הוא מדין קדיש המפסיק או קדיש המשלים, וע"כ לאחר אמירת הקדיש שוב אין מצטרף המפטיר למנין הקרואים. וכן מוכח מדברי התוס' (מגילה כג. ד"ה כיון) שכתבו "אחר שנסדר הש"ס ותיקנו לומר קדיש בין אותם שקראו ראשונה והמפטיר כמו שתקנו לומר ברוך ה' לעולם אמן ואמן ויראו עינינו אחר השכיבנו וכו' להודיע שתפלת ערבית רשות ה"נ תיקנו לומר קדיש בין השבעה למפטיר להודיע שאינו ממנין השבעה". ומבואר דתיקנו קדיש בין ז' קרואים למפטיר מדין קדיש המפסיק, להראות דהויין ב' דיני קריאה בתורה בפ"ע ולהפסיק ביניהם.

**ונתבאר** דלשיטת הרמב"ם קדיש דרבנן נאמר רק על לימוד תושבע"פ, ומשום דיש בלימוד תושבע"פ קיום מיוחד של מסורת התורה מדור לדור. ונראה דמסורת התורה מהווה קיום דקבלת עול מלכות שמים. דהנה אמרינן לקמן (דף יג.) דפרשת שמע קודמת לזהיה אם שמוע כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחילה. והרמב"ם ביאר (פ"א ה"ב מהל' ק"ש) שפרשה ראשונה שבק"ש קודמת מפני שיש בה "יחוד ה' ואהבתו ותלמודו שהוא העיקר הגדול שהכל תלוי בו", ומבואר להדיא דקבלת עול מלכות שמים כוללת ג' ענינים אלו - יחוד ה', אהבת ה', ותלמוד תורה. ונראה שקיום קבלת עומ"ש ע"י תלמודו אינו כשלומד תורה בכתב דעלמא אלא צריך ללמד ולמסור את התורה לאחרים וכמו שכתוב בפרשת ק"ש "ושננתם לבניך", וע"כ בלימוד תושבע"פ ברבים חל קיום זה דקבלת עומ"ש משום דתורה שבעל פה מהווה חפצא דמסורת התורה מרב לתלמיד. וע"כ סובר הרמב"ם

דעתיד לחדתא עלמא ולאחיה מתייא וכו' על רבנן ועל תלמידיהון וכו' דעסיקין באורייתא וכו' וזהו הנקרא קדיש דרבנן עכ"ל. ומבואר דשיטת הרמב"ם דעל כל לימוד תורה שבעל פה אומרים קדיש דרבנן ולא רק על הגדות. אמנם מרש"י בסוטה (דף מט. ד"ה אקדושה) משמע שחולק ע"ז שכתב וז"ל וכן יהא שמיה רבה מברך שעונין אחר הגדה שהדרשן דורש ברבים בכל שבת היו נוהגים כך וכו' ויש כאן תורה וקידוש השם עכ"ל, ומשמע דלרש"י אין אומרים קדיש דרבנן אלא לאחר לימוד דרשה מפסוק. ולכן אנו נוהגים לומר לאחר פטום הקטורת "אמר ר"ח תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם שנאמר וכל בניך לימודי ה' ורב שלום בניך אל תקרי בניך אלא בוניך וכו' ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום", דבכדי שנתחייב לומר קדיש דרבנן צריכים לדרוש פסוק ולא רק ללמוד תושבע"פ. וי"ל דלכן בסוף סדר טהרות המשנה מסיימת במימרא "אמר ריב"ל עתיד הקב"ה להנחיל לכל צדיק וצדיק שלש מאות ועשרה עולמות שנאמר להנחיל אוהבי יש ואוצרותיהם אמלא וכו'", וצ"ב ביסוד מחלקותם.

**והנה** יש ג' דיני קדיש: א) קדיש דרבנן הנאמר לאחר לימוד תורה - לרמב"ם אחרי כל לימוד תושבע"פ, ולרש"י אחרי לימוד דרשה דקרא, ולתוס' אחרי אגדתא, ב) דין קדיש המפסיק, כגון אמירת חצי קדיש לאחר פסוקי דזמרה שמפסיק בין פסוקי דזמרה וברכות ק"ש, ובתפלת ערבית להפסיק בין ברכת גאל ישראל ושמונה עשרה, ג) דין קדיש המשלים וגומר התפלה דהוא אמירת קדש שלם לאחר שמו"ע אחרי תפלת "ובא לציון גואל". ונראה לומר בדעת הרמב"ם דדין קדיש דרבנן נתקן על לימוד תורה שיש בה קיום דמסורה ומשום כך דין קדיש דרבנן נתקן על לימוד תושבע"פ בלבד, ולא על לימוד תורה שבכתב. והא דאמרינן קדיש לאחר קרה"ת אינו חל מדין קדיש דרבנן, אלא חל מדין קדיש דגמר או קדיש דמפסיק, וכדמוכח מדברי הרי"ף בשם רב נוטראי גאון (במס' מגילה דף יג. בדפי הרי"ף) וז"ל דהיכא דקרו שיתא ואפסיקו בקדיש והדר אפטירו אינו עולה והיכא דלא

אבל אדם בא מן השדה בערב נכנס לבית הכנסת אם רגיל לקרות קורא ואם רגיל לשנות שונה וקורא קריאת שמע ומתפלל ואוכל פתו ומברך וכל העובר על דברי חכמים חייב מיתה מ"ש בכל דוכתא דלא קתני חייב מיתה ומ"ש הכא דקתני חייב מיתה איבעית אימא משום דאיכא אונס שינה ואבע"א לאפוקי ממאן דאמר תפלת ערבית רשות קמ"ל דחובה עכ"ל. עיין לקמן בגמ' (דף י:) ז"ל ואמר ר' יוסי בר' חנניא משום ראב"י מאי דכתיב לא תאכלו על הדם לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם אמר ר' יצחק אמר ר' יוחנן אמר ר' יוסי בר' חנניא משום ראב"י כל האוכל ושותה ואח"כ מתפלל עליו הכתוב אומר ואותי השלכת אחרי גויך אל תיקרי גויך אלא גאיך אמר הקב"ה לאחר שנתגאה זה קיבל עליו מלכות שמים עכ"ל. ומבואר בגמ' דיש איסור לאו מ"לא תאכלו על הדם" לאכול קודם תפלת שחרית. ונראה דהאיסור לאכול קודם שיקרא ק"ש בערבית הוי חלות איסור בפני עצמו ואינו מחמת הלאו דלא תאכל על הדם. וחלוקים הם ביסוד דינם, דמלא תאכלו על הדם נלמד חלות שם איסור אכילה קודם תפלת שחרית. משא"כ האיסור לאכול קודם שיקרא ק"ש בערבית אינו חלות שם איסור אכילה, אלא דיש איסור לעשות שום מעשה שאולי יגרום פשיעה שלא יעשה האדם מצות קריאת שמע המוטלת עליו. ובאמת דין זה אינו דין דוקא בתפלה וק"ש אלא הוי דין בכל המצות וכדמבואר במשנה במס' סוכה (דף לח.) "מי שבא בדרך ולא היה בידו לולב ליטול לכשיכנס לביתו יטול על שולחנו", וברש"י שם פירש וז"ל אם שכח ולא נטל קודם אכילה צריך להפסיק סעודתו וליטול לולב עכ"ל, חזינן דאף במצות נטילת לולב אסור לאכול לפני שיטול. ונראה דיסוד האיסור לאכול לפני עשיית המצוה אינו חלות איסור מסוים שחל על עצם מעשה האכילה קודם עשיית המצוה, אלא שאסור לעשות כל דבר שיש חשש שיגרום שימשך ויפשע בעשיית המצוה, וכדאיתא נמי במס' שבת (דף ט:) שלא ישב אדם לפני הספר ולא יכנס לא לאכול ולא לדין לפני שיתפלל מנחה.

דאומרים קדיש דרבנן רק על לימוד תושבע"פ דהוי קיום דקבלת עומ"ש ע"י מסורת התורה.

**ובביאור שיטת רש"י י"ל שסובר דקדיש דרבנן נתקן על לימוד תורה של דברי נחמה, דהקדיש מבטא האמונה והבטחון בגאולה העתידה שאז יתגדל ויתקדש שמייה רבה, ומשום כך אין אומרים קדיש דרבנן על לימוד דבר הלכה מתושבע"פ, ורק על דרשה מקרא דהויין דברי נחמה, וכמו שאנו אומרים בסיום פטום הקטורת: אמר ר' אלעזר אמר ר' חנינא תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם שנאמר וכל בניך למודי ה' ורב שלום בניך, אל תקרי בניך אלא בוניך כו' ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום. דלרש"י דין קדיש דרבנן דומה לברכות ההפטרה שיסודם אמונה ובטחון בגאולה העתידה, ותרוייהו – ברכות הפטרה וקדיש דרבנן – הויין קיום של אמונה ובטחון ובקשה על הגאולה העתידה, ונאמרים אחרי דברי נחמה מהנביאים. ועיין בגמ' לקמן (דף לא.) דהנביאים סיימו דבריהם בדברי שבת ותנחומים, וכן מנהג הדרשנים לסיים בתפלה שיקויים במהרה הגאולה העתידה ועל זה נתקן קדיש דרבנן. ועיין בתוס' (דף ג. ד"ה ועונין) שהביאו מחלוקת בינם לבין מחזור ויטרי בפירוש יהא שמייה רבה, דלמחזור ויטרי זוהי תפלה שאנו מתפללים שימלא שמו כדכתיב כי יד על כס קה, ומבורך לעולם הוי תפלה אחרת. ואילו לתוס' הפירוש הוא שיהא שם הגדול מבורך והוי תפלה אחת. ונראה דלמחזור ויטרי עיקר הקיום דקדיש הוא אמונה בגאולה העתידה וכשיטת רש"י וע"כ פירש שיהא שם ה' שלם, משא"כ לתוס' הוי תפלה אחת שיהא שמו הגדול מבורך.**

**דף ד ע"ב. גמ'. ז"ל לעולם כר"ג סבירא להו והא דקא אמרי עד חצות כדי להרחיק את האדם מן העבירה כדתניא חכמים עשו סייג לדבריהם כדי שלא יהא אדם בא מן השדה בערב ואומר אלך לביתי ואוכל קימעא ואשתה קימעא ואישן קימעא ואח"כ אקרא ק"ש ואתפלל וחוטפתו שינה ונמצא ישן כל הלילה**

**אמנם** אליבא דהרמב"ם נראה דבאמת תרי דינים נפרדים הם דחלוקים מהדדי ביסוד דינם, דעיינ ברמב"ם (פ"א ה"ט מהל' ק"ש) וז"ל איזהו זמן קריאת שמע בלילה מצותה משעת יציאת הכוכבים עד חצי הלילה ואם עבר ואיחר וקרא עד שלא עלה עמוד השחר יצא ידי חובתו שלא אמרו עד חצות אלא כדי להרחיק אדם מן הפשיעה עכ"ל. ונראה דלשיטת הרמב"ם דין חצות הוי חלות דין זמן המצוה - דזמן מצות ק"ש מדרבנן הוא רק עד חצות. ובאמת אם קרא לאחר חצות אע"פ שיצא מצות ק"ש מה"ת מ"מ חסר לו קיום מצות ק"ש מדרבנן. משא"כ לגבי איסור אכילה קודם שיקרא ק"ש בערבית דיסודו הוי חלות איסור בפ"ע לעשות מעשה שאולי יגרום שיפגע ויבטל את מצות ק"ש, דפשיטא שאם עבר ואכל ואח"כ קרא ק"ש שקיים מצות ק"ש בשלימותה ואין חסרון כלל בקיום מצות ק"ש אף מדרבנן, דאינו אלא איסור צדדי. וכן מוכח נמי מהא דכלל הרמב"ם האיסור לאכול קודם שיקרא ק"ש דערבית בהדי האיסורים שלא יכנס למרחץ ולאכול, ולישב לפני הספר משהגיע זמן תפלת מנחה (עיינ ברמב"ם פ"ו מהל' תפלה ה"ה וה"ז). דפשיטא שאם נכנס לספר ואח"כ התפלל דקיים מצות תפלת מנחה בשלימות, דאינו אלא איסור צדדי שלא להתחיל מעשה שימשך ויכול לגרום שיפגע ויעבור זמן המצוה. וה"ה לגבי איסור האכילה קודם ק"ש בערבית. וכן נמי מדוייק בלשון הרמב"ם שכתב (שם הל' ה') וז"ל כיון שהגיע זמן מנחה גדולה לא יכנס למרחץ אפילו להזיע עד שיתפלל שמא יתעלף ויבטל מן התפלה, ולא לאכול אפילו אכילת ארעי שמא ימשך באכילה, ולא לדון כו' שמא יסתר הדין וימשך ויבטל מן התפלה כו' עכ"ל, ויש לדייק שהרמב"ם הביא את החשש שמא יבטל מתפלה בגופו של הגדרת איסור האכילה. משא"כ בדין חצות שהביאו בלשון "איזהו זמן ק"ש" ולא הזכיר את הטעם דשמא יפגע אלא רק להכשיר קריאת שמע בדיעבד אחר חצות.

**ולפי"ז** מבוארים דברי רבינו יונה (דף ה' בדפי הרי"ף ד"ה כל האוכל) שכתב וז"ל אומר רה"ג ז"ל, דהא דאמרינן דוקא להתחיל אסור, אבל אם קודם שהגיע זמן תפלה התחיל לאכול אינו פוסק, היינו במנחה. אבל בשחרית אם התחיל לאכול קודם שיעלה עמוד השחר מיד שעלה עמוד השחר פוסק, דהא איכא לאו דכתיב לא תאכלו על הדם. הלכך צריך ליזהר שיתחיל בענין שיגמור ר"ל קודם שיעלה עמוד השחר עכ"ל. והיינו דר' יונה חילק בין שחרית למנחה, דבשחרית אפילו אם התחיל לאכול בהיתר קודם זמן תפלה כשהגיע זמן תפלה צריך להפסיק, משא"כ במנחה אם התחיל לאכול בהיתר אינו מפסיק. והביאור בדבריו הוא עפ"י הנ"ל, דלגבי אכילה קודם שחרית חל איסור מסוים דמעשה אכילה הנלמד מקרא דלא תאכלו על הדם, וע"כ צריך להפסיק כשהגיע זמן תפלה. משא"כ באכילה קודם מנחה ומעריב, דאינו חלות שם איסור אכילה, אלא איסור בעלמא להתעסק בדבר שיגרום שימשך ולא יעשה את המצוה. דכל הך איסורא הוא רק להתחיל במעשה שימשך ואולי יגרום פשיעה דלא יעשה המצוה, אבל היכא שהתחיל בהיתר לית לן בה ואינו צריך להפסיק כשהגיע זמן מנחה או מעריב.

**ועוד** יש להעיר דהגמ' הביאה ראייה דחכמים אמרו עד חצות משום סייג כדי להרחיק את האדם מן העבירה מהברייתא דאסור לאכול קימעא ולשתות קימעא ולישון קימעא קודם שיקרא ק"ש, וצריך ביאור בזה, דמהי הראייה מהך ברייתא דחכמים אמרו עד חצות כדי להרחיק מן העבירה, הרי הברייתא לא מיירי לענין חצות כלל. ועיינ ברשב"א (לקמן ט' ד"ה ובני רבן גמליאל) וז"ל וכמו שעשו סייג זה כך עשו סייג מחצות ולמטה שאם אתה מתיר לו פעמים שהוא חושב שלא עלה עמוד השחר ועלה עכ"ל. ומדבריו מבואר דהגמ' השווה את הדין דצריך לקרות עד חצות והדין שאסור לאכול קודם ק"ש דתרווייהו אסורים משום סייג שמא יפגע ויבטל מצות ק"ש.



## סמיכת גאולה לתפלה

ובתוס' דף כז: ד"ה הלכה) שפירשו דהא דאמרינן תפלת ערבית רשות לאו דוקא רשות אלא דלגבי מצוה אחרת תדחה ערבית מפניה. וע"כ נראה דלתוס' אף למ"ד תפלת ערבית רשות חל דין זמן מדרבנן שאסור לאכול קודם שיתפלל ואם עבר וקרא הוא קריאה קודם זמנה. ונראה דתוס' מפרשים את הגמ' שמחלקת בין תפלת ערבית רשות לחובה דהיינו רק לגבי מיתה דאינו חייב מיתה משום שעבר על דברי חכמים אלא למ"ד תפלת ערבית חובה. ומכל מקום לכולי עלמא חל איסור אכילה קודם שיתפלל שקובע זמן תפלת ערבית מדרבנן בדומה לחצות דהוי חלות דין זמן קריאת שמע מדרבנן.

## בענין סמיכת גאולה לתפלה

א

## בדין סמיכת גאולה לתפלה בערבית

**דף ד ע"ב.** גמ'. ז"ל אמר מר קורא ק"ש ומתפלל מסייע ליה לר' יוחנן דאמר ר' יוחנן איזהו בן עולם הבא זה הסומך גאולה לתפלה של ערבית ר' יהושע בן לוי אומר תפלות באמצע תיקנום במאי קא מפלגי אי בעית אימא קרא איבע"א סברא איבע"א סברא דר' יוחנן סבר גאולה מאורתא נמי הוי אלא גאולה מעלייתא לא הויא אלא עד צפרא וריב"ל סבר כיון דלא הויא אלא מצפרא לא הויא גאולה מעלייתא ואיבע"א קרא ושניהם מקרא אחד דרשו דכתיב בשכבך ובקומך ר' יוחנן סבר מקיש שכיבה לקימה מה קימה ק"ש ואח"כ תפלה אף שכיבה נמי ק"ש ואח"כ תפלה ור' יהושע בן לוי סבר מקיש שכיבה לקימה מה קימה ק"ש סמוך למטתו אף שכיבה נמי ק"ש סמוך למטה מתיב מר בריה דרבינא בערב מברך שתים לפניה ושתים לאחריה ואי אמרת בעי לסמוך הא לא קא סמך גאולה לתפלה דהא בעי למימר השכיבנו אמרי כיון דתקיננו רבנן השכיבנו כגאולה אריכתא דמיא דאי לא תימה הכי שחרית היכי מצי סמוך והא אמר ר' יוחנן בתחלה אומר ה' שפתי תפתח ולבסוף

**ועוד** נראה להוכיח שהאיסור אכילה קודם שיקרא ק"ש בערבית הוי חלות שם איסור אכילה בפ"ע ואינו דין בזמן המצוה ובקיומה, מהא דמבואר בגמ' לפנינו דלמ"ד תפלת ערבית רשות ליכא איסור לאכול ולישון קודם שיקרא ק"ש. והנה אי נימא דנלמד דין זמן מדרבנן שזמן מצות ק"ש הוא לפני שיאכל ואם עבר ואכל וקרא ק"ש לא קיים זמן המצוה מדרבנן דדומה לדין חצות - דלאחר חצות עבר זמן המצוה מדרבנן, לכאורה אין לחלק בין מ"ד תפלת ערבית חובה לבין מ"ד תפלת ערבית רשות, דהרי אף אם תפלת ערבית רשות חל בה חלות דין זמן, וכדמבואר ברמב"ם (פ"ג מהל' תפלה ה"ו) וז"ל תפלת הערב אע"פ שאינה חובה המתפלל אותה זמנה מתחילת הלילה עד שיעלה עמוד השחר עכ"ל. ואי נימא דמדרבנן זמן מצות ק"ש הוא לקרותו קודם שיאכל ואם עבר ואכל לא הגיע עדיין זמן המצוה מדרבנן, אזי י"ל כן אף למ"ד תפלת ערבית רשות. ומוכח מכ"ז דיסוד האיסור לאכול קודם שיקרא ק"ש הוי איסור בפ"ע דלמא יפשע ואינו חלות דין זמן מדרבנן. ולפיכך האיסור חל רק היכא שמחוייב להתפלל ואלבא דמ"ד תפלת ערבית חובה, ואילו למ"ד תפלת ערבית רשות הסובר דליכא חיוב להתפלל ליכא איסור לאכול קודם שיתפלל.

**אמנם** עיין בתוס' (ד"ה וקורא) וז"ל מכאן משמע שמשעה שהגיע זמן קריאת שמע של לילה שאין לו לאכול סעודה עד שיקרא ק"ש ויתפלל ערבית עכ"ל. ויש לדקדק בלשונם "מכאן משמע" דלכאורה אינה רק משמעות בעלמא אלא דאיתא להדיא בברייתא שאסור לאכול משהגיע זמן קריאת שמע. ונראה דתוס' חולקים על הנ"ל, וסוברים דבאמת אף האיסור לאכול קודם שיקרא ק"ש של ערבית הוי חלות דין בזמן המצוה מדרבנן. ואם עבר ואכל וקרא הוי קריאה קודם זמן המצוה מדרבנן וחסר לו קיום ק"ש דרבנן. וזוהי כוונתם, דמשמע מהגמרא שחלות האיסור לאכול הוי חלות דין בזמן ק"ש. ואלבא דתוס' הגמרא הוה דין חצות ודין זמן, שלא כדעת הרשב"א ושלא כדעת הרמב"ם. ועיין בתוס' לקמן (דף כו. ד"ה טעה

## סמיכת גאולה לתפלה

לפי"ז יוצא שסובר דהלכה כריב"ל שתפלות באמצע תיקנום, אמנם מתוס' מבואר דלגבי סדר התפלה אף לשיטת ר' עמרם גאון ק"ש קודמת לתפלה. ועוד צ"ב בדברי ר' עמרם גאון דבערבית תיקנו לומר קדיש בין ברכת גאל ישראל לשמו"ע כדי לאשמועין דבערבית אין חיוב להסמיך גאולה לתפלה, דאיזה צורך יש לאשמועין הלכה זו. ועיין באוצר הגאונים (ברכות סי' י' וסי' יא) שכתב בשם ר' נוטראי גאון וז"ל לשמואל דאמר הלכה כדברי האומר חובה בתר שומר עמו ישראל לאלתר סמכינן תפלה ולרב דאמר רשות פסקינן למימר דסיימינן עכ"ל. ובשם רב שלום גאון כתב וז"ל וכיון דהלכה כרב דאמר תפלת ערבית רשות תקון אחרונים לומר אחר שומר עמו ישראל פסוקים שיש בהם שמירה ושבח ולומר אחריהם ברכה ומפסיק בקדישא כלומר אסתיים תפלה הרוצה לצאת יצא עכ"ל. ודבריהם צ"ב מדוע תיקנו קדיש בערבית כדי לעשות הפסק בין ק"ש לשמו"ע.

**והנה** לגבי יסוד המחלוקת בין ר' עמרם גאון ותוס' אם יש דין סמיכת גאולה לתפלה בערבית, משמע דתלוי אם תפלת ערבית חובה או רשות. ונראה לבאר את המחלוקת אם תפלת ערבית רשות או חובה. דהנה תפלות שחרית ומנחה כנגד תמידים תיקנום, ואילו ערבית תיקנוה כנגד איברים ופדרים המוקטרים על המזבח בלילה (לקמן דף כו:). וי"ל דנחלקו אי הקטרת איברים ופדרים דהוי אכילת מזבח נחשבת כעיקר הקרבת הקרבן - דא"כ תפלת ערבית הוי חובה, דתיקנוה כנגד עיקר הקרבת הקרבן. או דילמא דהקטרת איברים ופדרים אע"פ דהוי אכילת מזבח, אינה כעיקר הקרבת הקרבן אלא משיירי מצות הקרבן. וע"כ תפלת ערבית אינה אלא רשות. ונראה להוסיף ביאור בזה עפ"י דברי הרמב"ן (ויקרא א':ט') דכשאדם מקריב קרבן נחשב כאילו הקריב את עצמו ע"ג המזבח, והוי קיום של מסירת נפש וקבלת עול מלכות שמים. ולפי"ז י"ל דלגבי עצם הקרבת הקרבן דהיינו זריקת הדם חל חלות קיום דקבלת עומ"ש. ולפיכך חל דין סמיכת גאולה לתפלה בשחרית שהיא תפלה שנתקנה כנגד זריקת דם התמיד. דהחיוב הוא

הוא אומר יהיו לרצון אמרי פי אלא התם כיון דתיקנו רבנן למימר ה' שפתי תפתח כתפלה אריכתא דמיא הא נמי כיון דתיקנו רבנן למימר השכיבנו כגאולה אריכתא דמיא עכ"ל.

**יש** לעיין מהו יסוד המחלוקת בין ר' יוחנן וריב"ל. ועוד צריך ביאור מדוע נקט הגמ' ב' טעמים במקור המחלוקת איבע"א סברא איבע"א קרא, וכי יש בזה נפקא מינה לדינא. ועוד צ"ע מהי כוונת הגמ' דהשכיבנו כגאולה אריכתא דמיא, דלכאורה מטבע הברכה דהשכיבנו לא מיירי מענין גאולה כלל ואינה אלא בקשה עבור צרכי יחידים.

**והנה** עיין בתוס' ד"ה דאמר ר' יוחנן וז"ל ואנו שאומרים יראו עינינו ופסוקים אחרים אחר השכיבנו, נראה הואיל ותיקנו להו רבנן ה"ל כגאולה אריכתא, דתיקנו לומר זה שבתוך כך יתפלל חבירו גם הוא ולא ילך מביהכ"נ עד שיגמור כל אחד תפלתו, וגם יש באותם פסוקים י"ח אזכרות כנגד י"ח ברכות דשמונה עשרה, ואגב שתיקנו לומר אותם פסוקים תיקנו לומר חתימה של יראו עינינו והלכה כר' יוחנן דברייתא מסייע ליה וכן פסק הלכות גדולות. ואם כן יש ליזהר שלא לספר בין גאולה דערבית לשמונה עשרה. ומיהו בסדר ר' עמרם פי' מה שאנו אומרים קדיש בין גאולה לתפלת ערבית לאשמועין דלא בעינן מסמך גאולה דערבית לתפלה משום דתפלת ערבית רשות. ולא נהירא דא"כ ר' יוחנן סבירא ליה תפלת ערבית חובה היא דפלוגתא דרב ור' יוחנן והלכה כר' יוחנן וכו' ואי תימא קשיא הלכתא אהלכתא דקיימא לן תפלת ערבית רשות והכא פסקינן כר' יוחנן צריך לומר דאפילו אי סובר ר' יוחנן כרב דאמר רשות מ"מ מחייב לסמוך א"כ גם לנו יש לסמוך עכ"ל.

**ומבואר** שתוס' והה"ג סברי דההלכה כר' יוחנן, ובעינן סמיכת גאולה לתפלה אף בערבית. ואילו ר' עמרם גאון חולק וסובר דאין דין סמיכת גאולה לתפלה בערבית משום דתפלת ערבית רשות, וצ"ב ביסוד פלוגתתם. עוד צ"ע בשיטת ר' עמרם גאון דפסק דאינו צריך לסמוך גאולה לתפלה בערבית, דלכאורה

## סמיכת גאולה לתפלה

דקבלת עול מלכות שמים. ועוד יש לחקור האם חיוב סמיכת גאולה לתפלה הוא דין וחלות קיום בפני עצמה או דילמא דהוי דין וחלות קיום במצות תפלה גופה. ונראה דשתי החקירות הנ"ל תלויות זו בזו, דאי הוי דין להסמיך רק את ברכת גאל ישראל גרידא לתפלה אזי י"ל דסמיכת גאולה לתפלה הוי דין צדדי בפני עצמו ואינו קיום במצות תפלה עצמה. משא"כ אי נימא דיסוד החיוב הוא להסמיך ק"ש וברכותיה לתפלה, דבכך הויין חפצא אחת דקבלת עומ"ש דקריאת שמע ביחד עם תפלה, א"כ י"ל דסמיכת גאולה לתפלה הוי קיום בתפלה עצמה, ואם אינו סומך גאולה לתפלה יש חסרון בעצם התפלה עצמה (41).

**והנה** עיין ברש"י (ד"ה זה הסומך) וז"ל וסמיכת גאולה לתפלה רמזה דוד בספר תהלים דכתיב ה' צורי וגואלי (תהלים יט) וסמיך ליה יענך ה' ביום צרה (שם

להסמיך ברכות ק"ש דהויין קבלת עומ"ש לתפלה שנתקנה כנגד מעשה של קבלת עול מלכות שמים. מאידך ערבית דהותקנה כנגד עבודה טפילה דהקטרת איברים ופדרים אין בה משום קבלת עומ"ש ולא אמרינן בה כאילו הוא עצמו נקרב על המזבח, ומשום הכי תפלת ערבית אינה אלא רשות, ואין בה חלות דין סמיכת גאולה לתפלה. אך עדיין צ"ע מדוע תיקנו בערבית להפסיק באמירת קדיש כדי להוכיח דתפלת ערבית רשות ולא סומכין בה גאולה לתפלה.

**ואשר** נראה לומר בביאור שיטתם, דיש לחקור מהו יסוד הדין דסמיכת גאולה לתפלה, האם החיוב הוא להסמיך רק את עצם הברכה דברכת גאל ישראל לשמונה עשרה. או דילמא דיסוד הדין הוא להסמיך ולצרף ק"ש וברכותיה לשמונה עשרה, דעי"ז שמסמיך ברכות גאל ישראל לשמו"ע חל סמיכות וצירוף בין ברכות ק"ש וק"ש לשמו"ע והויין ביחד חטיבה אחת

לתפלה אע"פ שאינו מקיים מצות ק"ש באותה שעה ואינו סומך קיום ק"ש של חובה לתפלה. וכן משמע נמי מסתימת לשון המאירי דף ד: "תפלת שחרית צריך לסמוך בה לתפלה ברכה אחרונה של ק"ש והיא הנקראת גאולה שלא להפסיק בה בנתים בשום דבר". אולם עיין ברמ"א סוף סימן מ"ו שפסק "וטוב לומר בשחרית אחר שמע ישראל וגו' בשכמל"ו כי לפעמים שוהין עם קריאת שמע לקרא שלא בזמנה ויוצא בזה", וכתב ע"ז הגר"א שם וז"ל ולי נראה שאין נכון בזה לצאת בלא ברכות וגם מחמת זה לא יסמוך גאולה לתפלה עכ"ל. והקשה עליו הביאור הלכה (סוף סימן מ"ו ד"ה כי לפעמים) דצ"ע במה שסיים הגר"א שאם יאמר בק"ש דקרבנות הפסוק דבשכמל"ו א"כ לא יסמוך גאולה לתפלה, דהרי הוא סומך גאולה לתפלה אח"כ, ואף שכבר יצא יד"ח ק"ש זה אינו מזיק כלל הקיום דסגל"ת. ובסידור הגר"א בפירוש שיח יצחק (דיני ק"ש אות ז') ביאר דברי הגר"א וז"ל ונראה כוונתו שעיקר סמיכת גאולה לתפלה הוא כשקורא ק"ש ומתפלל וכו' שעיקר המעלה של סמיכת גאולה לתפלה הוא להסמיך ק"ש של חובה לתפלה עכ"ל. וכן מבואר ברא"ש (פ"ד סימן ו') וז"ל דרב צלי של שבת בערב שבת מפלג המנחה ולמעלה ולאחר צאה"כ היה קורא ק"ש בעונתה ואע"פ שלא היה סומך גאולה לתפלה כיון שהיה מכוון למצוה להוסיף מחול על הקדש לא חייש לסמיכה עכ"ל. ומשמע דס"ל דקיום סגל"ת חל רק ע"י סמיכת ק"ש של חובה

(41) עיין בשיעורים לעיל דף ב. בד"ה רבינו יונה בא"ד ורב האי גאון אומר וכו' אות ג' ובהערה 32 שם. ועיין בב"י בסוף סימן ס"ו שכתב בשם הרוקח וז"ל שאם אין לאדם פנאי להתפלל יקרא ק"ש בעונתה עד אני ה' אלוהיכם אמת ולא יאמר אמת ויציב אחר שאמר אני ה' אלוהיכם אמת, מפני שעת הדחק מוטב להרחיק כדי לסמוך גאולה לתפלה דאמרינן בירושלמי רב יוסי מצלי בתלת שעין ביממא וכו' ומקשי ואמר כבר קיבל עליו עומ"ש בעונתה ומשמע ברכה אחרונה לא בירך עכ"ל, וכן פסק הרמ"א (סימן ס"ו סעיף י') וז"ל מי שהוא אנוס ודחוק ואין לו פנאי להתפלל מיד אחר ק"ש יקרא ק"ש עד אמת וימתין לומר שאר הברכות עד שיתפלל שאז יאמר אמת ויציב וכו' ויתפלל כדי שיסמוך גאולה לתפלה עכ"ל. ומבואר דס"ל דסגל"ת חלה ע"י סמיכת ברכת גאל ישראל לבדה לתפלה דהרי הפסיק זמן גדול בין הברכות הראשונות דק"ש וקריאת שמע לתפלה ומ"מ חל הקיום דסמיכת גאולה לתפלה בסמיכת ברכת גאל ישראל לתפלה. וכן משמע נמי מדברי האור זרוע (הל' ק"ש סימן ט"ז) וז"ל פרו"ח זצ"ל מכאן ואילך לא הפסיד פירוש הקורא משלש שעות ואילך כל שעה רביעית שהוא זמן תפלה וצריך לסמוך גאולה לתפלה ואע"פ שעבר זמן קריאת שמע לא הפסיד ברכותיה אלא מברך שתים לפניו ואחת לאחריה וסומך גאולה לתפלה ומתפלל וכו' וכן הלכה עכ"ל. ומבואר דס"ל דחל קיום סמיכת גאולה לתפלה ע"י סומך ברכת גאל ישראל

## סמיכת גאולה לתפלה

**ולפי"ז** י"ל דזהו יסוד המחלוקת בין תוס' לר"ע גאון, דלשיטת התוס' דין סמיכת גאולה לתפלה הוא דין בתפלה עצמה ומשו"ה אפילו אם תפלת ערבית הוא רשות נמי חל בה דין סמיכת גאולה לתפלה, דהחפצא של תפלה אית בה מעלה כשסומך לה גאולה. משא"כ לשיטת ר"ע גאון דליכא בערבית דין סמיכת גאולה לתפלה משום דהוי תפלת רשות, נראה דסובר דדין סמיכת גאולה לתפלה הוא חלות קיום בפני עצמו ואינו נוהג אלא בתפלת חובה. דבתפלת חובה שחל עליו חיוב להתפלל שייך לומר שחל ביה נמי חיוב סמיכת גאולה לתפלה, משא"כ בתפלת רשות שכל יסודה הוא דאינו מחוייב להתפלל ליכא למימר שחל בה דין שחייב לסמוך גאולה לתפלה כיון שאינו מחוייב להתפלל אותה כלל<sup>42</sup>).

**ונראה** דלר' עמרם גאון יש ב' מחלוקות בין ר"י וריב"ל, דפליגי אם יש דין סמיכת גאולה לתפלה בערבית, ועוד פליגי בדין סדר התפלות דלר"י ק"ש

כ) ואמרינן בברכות ירושלמי (פ"א) מי שאינו סומך גאולה לתפלה למה הוא דומה לאוהבו של מלך שבא ודפק על פתחו של מלך יצא המלך ומצאו שהפליג אף הוא הפליג אלא יהיה אדם מקרב להקב"ה אליו ומרצהו בתשבחות וקילוסין של יציאת מצרים והוא מתקרב אליו ובעודו קרוב אליו יש לו לתבוע צרכיו עכ"ל. ונראה דהני שני הטעמים שברש"י מתבארים עפ"י החקירה הנ"ל, דאי הטעם דצריך לסמוך גאולה לתפלה הוא משום סמיכות הקרא דה' צורי וגואלי ויענך ה' ביום צרה, י"ל דדין סמיכת גאולה לתפלה הוא חיוב בפני עצמו ואינו קיום במצות תפלה עצמה. ואילו לפי הטעם השני שהביא רש"י בשם הירושלמי "שיהיה האדם מקרב להקב"ה אליו ומרצהו בתשבחות וקילוסין של יציאת מצרים והוא מתקרב אליו שבעודו קרוב אליו יש לתבוע צרכיו", נראה דיסוד הדין דסמיכת גאולה לתפלה היינו לצרף ק"ש וברכותיה לתפלה, דלהוי ביחד חפצא אחת דקבלת עול מלכות שמים, והוי דין שחל בתפלה עצמה.

בתפלת חובה כשחרית ומנחה דהוין חובה דחל במ קיום דקבלת עומ"ש, ולא בתפלת ערבית דרשות, אולם אם סגל"ת הוי חלות קיום בפ"ע להסמיך ברכת גאל ישראל לתפלה והוי קיום בברכת גאולה י"ל שאף בערבית חל קיום זה ואפילו למ"ד דתפלת ערבית היא רשות, דעכ"פ סמך ברכת גאל ישראל לתפלה. וזהו להיפך למה שביאר רבינו זצ"ל כאן. ואולי יתכן ליישב דברי רבינו עפ"י מ שנתבאר לעיל בשיעורים (דף ב. ד"ה ורבינו האי גאון אומר אות ה') דאפילו למ"ד דתפלת ערבית רשות היינו רק בנוגע לחובת הגברא להתפלל דערבית הוי רשות אבל החפצא דהתפלה הויא חפצא דתפלת חובה, ולפי"ז יתכן דחל חלות קיום דקבלת עומ"ש אף בערבית כשחרית, דערבית נמי הויא חפצא של תפלת חובה וחל בה קיום דקבלת עומ"ש, ותפלת ערבית חלוקה מתפלת נדבה דנדבה הויא קיום דבקשת רחמים בעלמא, ומשו"ה חל בערבית קיום סגל"ת לצרף ברכת ק"ש וק"ש לשמו"ע להוות יחד קיום קבלת עומ"ש שלימה וחל הקיום דסגל"ת בתפלת שמו"ע עצמה, וזוהי סברת התוס'. ואילו ר"ע גאון סובר דלמ"ד דתפלת ערבית רשות מכיון דליכא חובת גברא להתפלל ה"ה דליכא בערבית חיוב דסגל"ת. דס"ל דסגל"ת נמי הוי חובת גברא להסמיך ברכת גאל ישראל לתפלה ואינה קיום בחפצא של התפלה עצמה.

לתפלה ולא ע"י סמיכת ברכת גאל ישראל לתפלה, דאל"ה דחל הקיום דסגל"ת בברכת גאל ישראל לתפלה מדוע נקט הרא"ש דרב לא קיים דין סמיכת גאולה לתפלה כשהתפלל מעריב מפלג המנחה ואילך דהרי בירך ברכות ק"ש והסמיך ברכת גאל ישראל לתפלה. ומבואר דנחלקו הראשונים והפוסקים האם דין סגל"ת היינו להסמיך ק"ש של חובה לתפלה להוות יחד קיום דקבלת עומ"ש שלימה, או שדין סגל"ת היינו להסמיך את ברכת גאל ישראל בלבד לתפלה.

42) צ"ע בדברי רבינו זצ"ל דלעיל בשיעורים (דף ב. ברבינו יונה ד"ה בא"ד ורבינו האי גאון וכו' אות א') נקט רבינו דלפי הצד דסגל"ת מהווה קיום בפ"ע - היינו שחל חיוב להסמיך רק את ברכת גאל ישראל לתפלה - והוי קיום בברכת גאולה ולכן חל קיום סגל"ת אף בתפלת נדבה. משא"כ לפי הצד דסגל"ת הוי קיום בתפלה עצמה - היינו שחל חיוב להסמיך ק"ש וברכותיה ולצרפם לתפלה להוות יחד קיום דקבלת עומ"ש שלימה דאזי חל דין סגל"ת דוקא בתפלת חובה שמהווה חלות קיום דקבלת עומ"ש. ולכאורה לפי"ז י"ל דה"ה לענין תפלת ערבית, דאם סגל"ת הוי דין בתפלה עצמה דחל קיום קבלת עומ"ש שלימה בצירוף ק"ש ותפלה, י"ל שחל דין סגל"ת רק

## סמיכת גאולה לתפלה

אבוה דשמואל ולוי כי הוו בעו למיפק לאורחא הוו מקדמי ומצלי וכי הוי מטא זמן ק"ש קרי כמאן כי האי תנא דתניא השכים לצאת לדרך מבאים לו שופר ותוקע וכו' וכשיגיע זמן ק"ש קורא השכים לישב בקרון או בספינה מתפלל וכשיגיע זמן ק"ש קורא רשב"א אומר בין כך ובין כך קורא ק"ש ומתפלל כדי שיסמוך גאולה לתפלה במאי קמפליגי מר סבר תפלה מעומד עדיף ומר סבר מסמוך גאולה לתפלה עדיף עכ"ל. והנה בשלמא אי נימא דסמיכת גאולה לתפלה הוי דין וחלות קיום במצות תפלה עצמה שפיר אמרינן דדחי הדין דצריך להתפלל מעומד, דהרי פשיטא הא דבעי תפלה במעומד הוי דין בתפלה עצמה וכדחזינן לדעת הראשונים דאם התפלל בישיבה צריך לחזור ולהתפלל<sup>43</sup>. אמנם אי סמיכת גאולה לתפלה הוי דין וחלות קיום בפני עצמו צ"ע איך דין צדדי ידחה דין להתפלל בעמידה דהוי חלות דין בעצם התפלה, ומוכח לכאורה דדין סמיכת גאולה לתפלה הוי דין בעצם מצות תפלה.

**ועיין** ברבינו יונה (דף א: בדפי הרי"ף ד"ה ומי שירצה) וז"ל ומי שירצה להחמיר על עצמו יכול לעשות בדרך אחרת יותר נכונה שיקרא בבית הכנסת ק"ש והברכות בלא חתימה ופתיחה ויתפלל עם הציבור ואותה התפלה יתפלל על שם חובה (לגירסת הד"ת ועיין בחידושי אנשי שם שם) וכו' ואח"כ בביתו יקרא ק"ש אחר יציאת הכוכבים בברכותיה בפתחות וחתימות ויתפלל לשם נדבה וכו' ויקרא ק"ש בעונתה ויסמוך גאולה לתפלה ומה שמתפלל אותה הברכה כדי לסמוך גאולה לתפלה הוי כמו שמחדש דבר בתפלתו ואין צריך לחדש בה דבר אחר עכ"ל. ולכאורה מהא דמתפלל נדבה משום סמיכת גאולה לתפלה מוכח דסמיכת גאולה לתפלה הוי קיום בתפלה עצמה, ומשום הכי דין סמיכת גאולה לתפלה חשיב חידוש דבר בתפלה עצמה.

קודמת לתפלה ולריב"ל תפלה קודמת. ולגבי סמיכת גאולה לתפלה ר' עמרם גאון פסק כשיטת ריב"ל דליכא דין סמיכת גאולה לתפלה בערבית, משום דקיי"ל דתפלת ערבית רשות. אמנם לגבי סדר התפלה פסק כשיטת ר' יוחנן דק"ש קודמת לתפלה אף בערבית. אמנם עיין ברמב"ם (פ"ז מהל' תפלה הל' י"ז-י"ח) וז"ל סדר תפלות כך הוא בשחר משכים אדם ומברך ברכות אלו וקורא הזמירות ומברך לפנייהם ולאחריהם וקורא את שמע ומברך לפנייה ולאחריה וסומך גאולה לתפלה ומתפלל וכו' ובתפלת הערב קורא ק"ש ומברך לפנייה ולאחריה וסומך גאולה לתפלה עכ"ל. ומבואר דשיטת הרמב"ם הוא דקיי"ל כר' יוחנן לגמרי בין לענין חיוב סמיכת גאולה לתפלה בערבית ובין לענין סדר התפלות דק"ש קודמת לתפלה. ולדעת הרמב"ם שני הדינים דר' יוחנן וריב"ל תלויים זה בזה, ובתרווייהו פסק כר' יוחנן. אמנם ר"ע גאון ס"ל דיש לחלק בין דין סדר התפלות דבזה קיי"ל כר' יוחנן דק"ש קודמת לתפלה, לבין דין סמיכת גאולה לתפלה בערבית דאינה נוהגת משום דקיי"ל שתפלת ערבית רשות. ולפי מש"כ נראה דלדעת ר"ע גאון יסוד הדין דסמיכת גאולה לתפלה הוי חלות דין וקיום בפני עצמו, וע"כ אינו חל בתפלת ערבית דהוי רשות. משא"כ לשיטת הרמב"ם י"ל דאע"פ שפסק שתפלת ערבית רשות (וכמבואר בפ"ג ה"ז מהל' תפלה) וז"ל ויש לו להתפלל תפלת ערבית של לילי שבת בערב שבת קודם שתשקע השמש וכו' לפי שתפלת ערבית רשות אין מדקדקין בזמנה עכ"ל, מכל מקום חל בערבית חיוב סמיכת גאולה לתפלה (וכדפסק בפ"ז הי"ח מהל' תפלה), משום דסובר דדין סמיכת גאולה לתפלה הוי חלות דין וקיום במצות תפלה עצמה, דאיכא מעלה בחפצא של התפלה כשסומך גאולה לתפלה. ולפיכך סובר שאף בערבית דהוי רשות חל דין סמיכת גאולה לתפלה.

**והנה** עיין בסוגיית הגמ' לקמן (דף ל.) ז"ל

(43) עיין בתוס' (דף ל. ד"ה מסמך).

## סמיכת גאולה לתפלה

## ב

## שיטת הרמב"ם בסמיכת גאולה לתפלה

**אמנם** עדיין צריך עיון בשיטת הרמב"ם שפסק (בפ"ז הל' י"ז-י"ח מהל' תפלה) דצריך לסמוך גאולה לתפלה בין בשחרית ובערבית, וכמו שכתב וז"ל סדר תפלות כך הוא בשחר משכים אדם ומברך ברכות אלו וקורא הזמירות ומברך לפנייהן ולאחריהן וקורא אחר כך שמע ומברך לפנייה ולאחריה וכו' וכשהוא חותם גאל ישראל מיד יעמוד כדי שיסמוך גאולה לתפלה וכו' ובתפלת הערב קורא קריאת שמע ומברך לפנייה ולאחריה וסומך גאולה לתפלה ומתפלל עכ"ל. וצ"ע דבפרק ט' מהל' תפלה (הל' א'-ב') פסק לגבי שחרית שאין אומרים קדיש בין גאל ישראל לשמו"ע, וכמש"כ וז"ל ומתחיל ופורס על שמע בקול רם והן עונין אמן אחר כל ברכה וברכה והיודע לברך ולקרות קורא עמו עד שמברך גאל ישראל והכל עומדים מיד ומתפללים בלחש עכ"ל, אמנם לגבי ערבית פסק (פ"ט מהל' תפלה ה"ט) שאומרים קדיש בן גאל ישראל לשמו"ע, וז"ל ומתחיל לפרוס על שמע ואומר קדיש ואחר כך הכל עומדים ומתפללים בלחש עכ"ל. וצ"ע מאי שנא ערבית דמפסיק באמירת קדיש משחרית שאינו אומר קדיש ומתפלל מיד, והלא בתרווייהו יש חיוב סמיכת גאולה לתפלה.

**ועוד** צ"ע בשיטת הרמב"ם שפסק (בפ"א מהל' ברכות ה"ט"ז) דבערבית כשאחד מברך בעצמו ברכת השכיבנו הוא עונה אמן אחרי ברכתו, וז"ל כל העונה אמן אחר ברכתיו הרי זה מגונה והעונה אחר ברכה שהיא סוף ברכות אחרונות הרי זה משובח כגון אחר בונה ירושלים בברכת המזון ואחר ברכה אחרונה של קריאת שמע ערבית וכן בסוף כל ברכה שהיא סוף ברכות אחרונות עונה בה אמן אחר עצמו עכ"ל, ועיין בכס"מ שם שדייק ברמב"ם דרק בערבית עונה אמן אחר ברכה אחרונה של קריאת שמע ולא בשחרית, וז"ל נתכוון לומר דדוקא של ערבית שהוא מברך אחריה שתי ברכות אבל אחר ברכה אחרונה של ק"ש

של שחרית שאין שם אלא ברכה אחת אינו עונה אחריה אמן וכ"כ הר"ר יונה שזה דעת רבינו שלא לענות אמן אחר גאל ישראל דשחרית עכ"ל. לדעת הכס"מ החילוק בין ערבית ושחרית הוא משום דבשחרית יש רק ברכה אחת אחרי ק"ש וע"כ אין עונה אמן אחר הברכה, וכמו שאינו עונה אמן אחרי ברכת מעין שלש שבירך לעצמו, משא"כ בערבית דאיכא ב' ברכות העונה אמן אחר ברכתו.

**ועיין** בשו"ע (או"ח סי' נא סעיף ב') שפסק המחבר דיכול לענות אמן אחר ברכתו בישתבח, ובביאור הגר"א שם כתב דלדעת הרמב"ם היינו דוקא כשיש שתי ברכות או יותר הסמוכות זו לזו ושיהיה בסוף הענין.

**אמנם** לכאורה יש לדחות פירוש הכסף משנה ברמב"ם דהרי הרמב"ם עצמו פסק דברכת השכיבנו וברכת גאל ישראל הוי ברכה אחת ארוכה, וכמש"כ בפ"ז מהל' תפלה (ה"ח) וז"ל ואע"פ שמברך השכיבנו אחר גאל ישראל אינה הפסקה בין גאולה לתפלה והרי שתיהן כברכה אחת ארוכה עכ"ל. ולכן הא דעונה אמן לאחר ברכת השכיבנו הוא משום דהויא הברכה האחרונה דכל ברכות ק"ש, וא"כ ה"ה צ"ל בשחרית דברכת גאל ישראל הויא הברכה האחרונה דכל ברכות ק"ש, כולל הברכות דלפני ק"ש, וא"כ צ"ע מדוע אינו עונה אמן אחרי ברכת גאל ישראל בשחרית. ולכאורה י"ל דהטעם שאינו אומר אמן לאחר שבירך בעצמו ברכת גאל ישראל בשחרית הוא משום דבעי לסמוך גאולה לתפלה, וא"כ צ"ע מ"ש ערבית דפסק שעונה אמן אחרי הברכה, והרי לכאורה יש בזה הפסק כיון דבערבית נמי צריך לסמוך גאולה לתפלה. ועוד יש להעיר בשיטת הרמב"ם שפסק (בפ"ט מהל' תפלה ה"א) וז"ל סדר תפלות הציבור כך הוא וכו' ומתחיל ופורס על שמע בקול רם והם עונים אמן אחר כל ברכה וברכה והיודע לברך ולקרות עמו קורא עד שמברך גאל ישראל עכ"ל, ומתוך לשונו משמע שעונים הקהל אמן על כל ברכה מברכות ק"ש ואף על ברכת גאל ישראל, וצ"ע מ"ש

## סמיכת גאולה לתפלה

**ולפי"ז** נמי יש לבאר הגמ' בר"ה (דף יז:): וז"ל ויעבור ה' על פניו ויקרא אמר ר' יוחנן אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו מלמד שנתעטף הקב"ה כשליח צבור והראה לו למשה סדר תפלה אמר לו כל זמן שישאל חוטאין יעשו לפני כסדר הזה ואני מוחל להם עכ"ל. ומבואר דילפינן מלימוד מיוחד שיכולים להתפלל סדר הסליחות וי"ג מדות. ונראה דסליחות הן חלות של תחנונים ובקשה לפני ה', וחל בסליחות חלות דין תפלה ועמידה לפני ה' כבשמו"ע. וכן משמע מלשון הגמ' "שנתעטף הקב"ה כש"ץ" דחל באמירת סליחות וי"ג מדות חלות דין תפלה ועמידה לפני ה'. וכן משמע נמי מדברי הרמב"ם (פ"ג מהל' תשובה ה"ד) וז"ל ונהגו כולם לקום בלילה בעשר הימים אלו ולהתפלל בבתי כנסיות דברי תחנונים עד שיאור היום עכ"ל, דהרמב"ם הגדיר אמירת סליחות כתפלה<sup>44</sup>). ולפיכך ילפינן בגמ' לימוד מיוחד ד"כסדר הזה" להתיר עמידה לפני ה' לבקשת תחנונים של הסליחות ואמירת י"ג מדות הרחמים.

**ועוד** יש להוכיח דתפלת רחמי צריכא מתיר דמבואר בסוגיא בע"ז (דף ז:): דדריש ר' שמלאי לעולם יסדר אדם שבחו של מקום ואח"כ יתפלל. וע' ברש"י שם (ד"ה יסדר) וז"ל שלש ברכות ראשונות אבות גבורות וקדושת השם שאין בהן תפלה אלא שבח ואח"כ בשאר ברכות יש דברי תחינה ותפלה עכ"ל. ומבואר שדברי תחינה ותפלה שהם הבקשות האמצעיות של שמו"ע בעי מתיר של דברי שבח. וע' בגמ' במגילה (דף יח.) אמר רבה בר בר חנה אר"י המספר בשבחו של הקב"ה יותר מדאי נעקר מן העולם וכו' ומבואר דאף דברי שבח שנאמרים בתפלה צריכים מתיר דאסור לספר בשבחו של הקב"ה יותר מדאי, אלא די ששבחו רק בשבח שתיקנו מתקני התפלה.

דלברכת עצמו אינו עונה אמן לברכת גאל ישראל שברוך משום דהוי הפסק ולברכת הש"ץ עונה אמן ואינו חשיב כהפסק.

ג

## ביסוד הדין דתפלה בעי מתיר

**והנה** בגמ' לקמן איתא (דף לא.) "יכול ישאל אדם צרכיו ואח"כ יתפלל וכו' לשמוע אל הרנה ואל התפלה, רנה זו תפלה, תפלה זו בקשה, אין אומר דבר אחר אמת ויציב אבל אחר התפלה אפילו כסדר וידוי של יוה"כ אומר". ועיין ברש"י שם שפירש וז"ל יכול ישאל צרכיו כגון ברכות דאתה חונן עד שומע תפלה ואח"כ יתפלל שלש ברכות ראשונות שהן של שבח. רנה, זו תפלה של שבח. בקשה, שאלת צרכיו עכ"ל, וצ"ע דקיי"ל דברכות שמו"ע נתקנו על הסדר ולמה בעינן גזה"כ מיוחדת דאי אפשר להקדים שאלת צרכיו לג' ברכות ראשונות.

**ונראה** דמבואר בגמ' שחל בתפלה דין מתיר, דהיינו שכדי שאדם יעמוד לפני ה' ויתפלל על צרכיו צריך מתיר להתירו להתפלל, כי בלי מתיר אין לבא לפני מלך מלכי המלכים ולבקש על צרכיו. ודין זה מיוסד בפסוק לשמוע אל הרנה ואל התפלה, דבכדי שיבקש אדם על צרכיו בעמידה לפני ה' מקודם חייב לסדר שבחו של מלך מלכי המלכים הקב"ה ואח"כ להתפלל. ונראה דעזרא וב"ד תיקנו י"ח ברכות על הסדר, וסדר התפלה דג' ראשונות ואח"כ הי"ב ברכות אמצעיות שהן בקשות ושאלת צרכיו מיוסד בקרא דלשמוע אל הרנה ואל התפלה שחל דין לסדר דברי שבח ואח"כ לבקש צרכיו, וסידור דברי שבח מהווה מתיר להתפלל.

באמירת אשרי כנגד פסוקד"ז ואח"כ נופלים על פניהם ואומרים קדיש תתקבל כמו לאחר שמו"ע. ולפי"ז נראה שחל דין עמידה לפני ה' בסליחות כבשמו"ע.

44) וכן מבואר מדברי הלבוש (או"ח סימן תקפ"א) בטעם אמירת קדיש תתקבל לאחר סליחות, שכתב דהסליחות וי"ג מדות הם במקום תפלת י"ח, ומשום כך סדר הסליחות מתחיל

## סמיכת גאולה לתפלה

עומדין דף כג. בדפי הרי"ף) דהביא דינו דר' שמלאי דלעולם יסדר אדם שבחו של מקום ואח"כ יתפלל, ובסמוך לזה הביא המימרא דר' יוסי בפרק כל כתבי "יהא חלקי עם גומרי הלל בכל יום וכו' כי קאמרינן בפסוקי דזמרה", ומשמע דיש דין לומר פסוקי דזמרה בכל יום משום דינו דר' שמלאי דלעולם יסדר אדם שבחו של מקום ואח"כ יתפלל. והביאור בזה כנ"ל דתפלה צריכא מתיר ופסוקי דזמרה שהם שבחו של מקום הויין מתיר שמתירו להתפלל.

**אמנם** נראה דיש חילוק בין דין המתיר בתפלת נדבה לבין דין המתיר בתפלת חובה, דבתפלת נדבה בלי חלות המתיר אסור להתפלל, ואם התפלל נדבה מבלי המתיר (דחידוש דבר או ספק התפלל) ברכותיו הויין ברכה לבטלה. משא"כ בתפלת חובה הזקוקה נמי למתיר דפסוקד"ז, אך בדיעבד אם התפלל מבלי המתיר מ"מ יצא יד"ח תפלה, ומשום דעצם החובה מהווה המתיר להתפלל בדיעבד(45).

**ועיין** בהגהות מיימוניות (פ"ז מהל' תפלה אות ז') שכתב בשם הערוך דמי שבא לבית הכנסת מאוחר ומצא שכבר גמרו הציבור פסוקי דזמרה אומר ברוך שאמר ואשרי וישתבח וממהר להתפלל עם הציבור אבל אין אומרים פסוקי דזמרה אחרי התפלה דקודם נתקנו עכ"ד. ומוכח מדבריו דפסוקי דזמרה נתקנו בתורת מתיר לתפלה, וע"כ אם איחר וכבר התפלל שמו"ע אין טעם לאומרם. והנה עיין ברש"י (דף לא. ד"ה אלא מתוך שמחה) וז"ל כגון דברי תנחומים של תורה כגון סמוך לגאולת מצרים או סמוך לתהילה לדוד שהוא של שבח ותנחומין וכו' עכ"ל, ומבואר ברש"י דיסוד דין סמיכת גאולה לתפלה היינו דחל מדין מתיר לתפלה, וכמו אמירת אשרי דהוי סידור דברי שבח המתיר להתפלל. וכן מבואר נמי מדברי רש"י (דף ד: ד"ה זה הסומך) וז"ל ואמרינן בברכות

**ולפי"ז** מבואר היטב הא דקיי"ל דאין מתפללים תפלת נדבה אא"כ מחדש בו דבר, וכדמבואר ברא"ש (פ' מי שמתו סי' ט"ו) בשם ר' האי גאון וז"ל ורב האי גאון ז"ל כתב הא דאמר רבי יוחנן הלואי שיתפלל אדם כל היום כולו היינו דוקא ע"י חידוש אבל בלא חידוש אסור עכ"ל, דבג' תפלות שהן חובה חל היתר להתפלל מחמת החיוב שחל על הגברא להתפלל. משא"כ בתפלת נדבה שהתפלה הוי רשות, המתיר להתפלל חל עי"ז שמחדש בו דבר. ועפי"ז נמי מבוארים דברי התוס' (דף כא. ד"ה ורבי יוחנן) וז"ל אומר ר"י דהלכה כר' יוחנן ודוקא בספק התפלל אבל ודאי התפלל לא, תדע דהא מסתמא לא פליג אהא דאמר ר' יהודה אמר שמואל בסמוך ונזכר שהתפלל פוסק, וכן אם יכול לחדש דבר בתפלתו עכ"ל. ומבואר מתוס' דהיכא דאיכא ספק אם התפלל או לא יכול להתפלל תפלת נדבה אף בלא חידוש דבר בתפלתו. ולפי מש"כ ניחא דדין חידוש דבר חל בתורת מתיר ורשות להתפלל, והיכא שיש ספק אם התפלל או לא ע"י עצם הספק חל מתיר ורשות להתפלל, וע"כ אינו צריך שום חידוש דבר כדי להתפלל.

**ועיין** עוד בגמ' לקמן (דף לא.) וז"ל ת"ר אין עומדים להתפלל לא מתוך דין וכו' אלא מתוך הלכה פסוקה וכו' ת"ר אין עומדים להתפלל לא מתוך עצבות ולא מתוך עצלות וכו' אלא מתוך שמחה של מצוה עכ"ל. ועיין בתוס' (שם ד"ה ורבנן) וז"ל ולכן אין מתפללין מתוך קלות ראש ושחוק אלא מתוך כובד ראש ושמחה של מצוה ולכן נהגו לומר פסוקי דזמרה ואשרי קודם תפלה עכ"ל, ומבואר מדברי התוס' דאמירת פסוקי דזמרה ואשרי קודם התפלה היא כדי לעמוד לתפלה מתוך שמחה של מצוה, והיינו כנ"ל דתפלה בעי מתיר. ומבואר דאמירת פסוקי דזמרה הוי חלות מתיר ומכשיר להתפלל. ועיין ברי"ף (פרק אין

האמצעיות דבקשה מעכב אף בדיעבד. דחל המתיר בעצם תופס התפלה עצמה.

(45) וכ"ז לענין המתיר לפני התפלה, אך המתיר לבקש על צרכיו בשמו"ע בקדימת ג' ברכות ראשונות דשבח לברכות



## סמיכת גאולה לתפלה

ומבואר דפסוקי דזמרה וברכות ק"ש מצטרפים בתורת מתיר לתפלת שמו"ע, וע"כ אסור להפסיק בינתיים.

**ונראה** דבמקדש חלין שתי חלויות וקיומים של שירה: (א) שירות ותשבחות מס' תהלים, (ב) קיום שירה ע"י ברכות. דהנה בס' עזרה (ג:י"א) כתיב "ויסדו כבונים את היכל ה' ויעמידו הכהנים וגו' והלויים בני אסף במצלתים להלל את ה' על ידי דוד מלך ישראל, ויענו בהלל ובהודות לה' כי טוב כי לעולם חסדו על ישראל וגו'". ומבואר דחל קיום שירה במקדש ע"י שירות ותשבחות דדוד המלך שבס' תהלים. ואילו בס' נחמיה (ט:ד) כתיב "ויאמרו הלויים וגו' קומו ברכו את ה' אלוהיכם מן העולם ועד העולם וברכו שם כבודך ומרומם על כל ברכה ותהלה", וחזינן מכאן דחלה קיום שירה במקדש ע"י ברכות שבמקדש. ונראה דכי היכי דבמקדש חלו ב' קיומי שירה - בתהלים וברכות, כמו"כ תיקנו בשחרית לפני שמו"ע ב' מיני שירה - שירת פסוקד"ז מס' תהלים וקיום שירה ע"י ברכות דהיינו בברכות ק"ש. ונראה דחל קיום שירה בברכות דעלמא, וכדחזינן דתיקנו כמה ברכות על הכוס, כגון ברכת קידוש, הבדלה, וברכה מ"ז, וחל דין ברכה על הכוס מדין שירה על היין, וכדין שירת הלויים שחלה על היין (וכדמבואר מדברי הרשב"ם מס' פסחים דף קן. ד"ה אמר). ועוד ראייה מהגמ' בסוטה (דף מ.) בנוגע לאמירת בשכמל"ו במקדש אחרי אמירת ברכה, "ומנין שעל כל ברכה וברכה תהלה שנאמר ויברכו שם כבודך ומרומם על כל ברכה וברכה תן לו תהלה", כלומר דברכה היא חלות תהלה ושירה ושומעי הברכות במקדש חייבים להוסיף ולהודות עוד לה' ית' באמירת בשכמל"ו. ובכך לפני התפלה בשחרית קבעו נמי שני סוגי השירה - פסוקד"ז וברכות ק"ש כמתירי התפלה. ונראה דמשום כך תיקנו לומר שירת המלאכים בברכת יוצר אור להוסיף על קיום שירה דברכת ק"ש נמי שירת המלאכים, כדי שתהיה שירה שלימה.

ירושלמי מי שאינו סומך גאולה לתפלה למה הוא דומה לאוהבו של מלך שבא ודפק על פתחו של מלך יצא המלך ומצאו שהפליג אף הוא הפליג אלא יהיה אדם מקרב להקב"ה אליו ומרצהו בתשבחות וקילוסין של יציאת מצרים והוא מתקרב אליו ובעודו קרוב אליו יש לו לתבוע צרכיו עכ"ל, ומבואר להדיא דסמיכת גאולה לתפלה הוי סידור דברי תשבחות וקילוסין שמקרב הקב"ה אליו ובעודו קרוב יש לו לתבוע צרכיו כלומר דסמיכת גאולה לתפלה הוי מתיר להתפלל. ויש להביא עוד ראייה דברכות ק"ש חלין מדין מתיר דתפלה משיטת רש"י במגילה (דף כג:) בדין פורס על שמע, שכתב (ד"ה אין פורסין) וז"ל מנין הבא לבית הכנסת לאחר שקראו הציבור את שמע עומד אחד ואומר קדיש וברכו וברכה ראשונה שבקריאת שמע פורסין לשון חצי דבר עכ"ל, ועיין בר"ן (מגילה דף יג. בדפי הרי"ף) וז"ל פרש"י ז"ל כגון שהיו כאן עשרה בני אדם שהתפללו כל אחד בפני עצמו ביחיד ולא שמעו לא קדיש ולא קדושה הרי אחד מהם עומד ומתפלל בקדיש ומתחיל ביוצר מפני קדושה שבה ולשון פורס חוצה כלומר שהוא אומר מחצית הברכות עכ"ל, וצ"ע דמיירי דכבר יצאו יד"ח ק"ש וברכותיה ואמאי פורסין על שמע, ועכצ"ל דאמירת ברכת יוצר אור הוי קיום של דברי שבח ומתיר של תפלה ומשו"ה חוזרים ופורסין על שמע, כדי להתיר להתפלל תפלה בציבור. ועוד יש ראייה לזה מהא דקיי"ל דמברכים ברכות ק"ש אחר ג' שעות כל שעה רביעית משום דהוי זמן תפלה, ומוכח דאמירת ברכות ק"ש מהווה מתיר להתפלל, ולפיכך מברכים ברכות ק"ש אע"פ שכבר עבר זמן ק"ש כל זמן דעדיין הוי זמן תפלה.

**ועיין** בהגהות מיימוניות (פ"ז מהל' תפלה אות ע') וז"ל גרסינן בירושלמי המספר בין ישתבח ליוצר אור עבירה היא בידו וחוזר עליה מערכי המלחמה וכו' וכן באלפס כתב הלכך לא מבעי ליה לאשתעוויי מכי מתחיל בברוך שאמר עד דמסיים ליה י"ח עכ"ל.

## סמיכת גאולה לתפלה

ד

ומוכח דיסוד הדין דותיקין היינו לצרף אמירת ק"ש וקבלת עומ"ש לתפלה בשעת נץ החמה. והיינו משום דיסוד הדין דסמיכת גאולה לתפלה הוא שמצרף ק"ש לתפלה להוות יחד חטיבה וחפצא אחת של קבלת עול מלכות שמים שלימה.

**ונמצא** דיש ב' דינים בדין סמיכות גאולה לתפלה: (א) דין סמיכת גאולה לתפלה בתורת מתיר תפלה, דע"ז דסומך גאולה לתפלה ומשבח לה' הריהו ראוי להתפלל ולבקש צרכיו והוא מדין ר' שמלאי דלעולם יסדר אדם שבחו של מקום ואח"כ יתפלל. (ב) דין סמיכת גאולה לתפלה כדי לצרף קבלת עול מלכות שמים שבק"ש לקבלת עומ"ש שבתפלה. דבתפלה חל חלות קיום דקבלת עומ"ש מאחר דהחפצא של תפלה היינו שהוא עומד לפני המלך ה'. ונראה דפסוקי דזמרה וברכות ק"ש מצטרפים ביחד בתורת חלות דין מתיר להתפלל, אולם מצד הדין לצרף קבלת עומ"ש שבק"ש לתפלה אין צירוף בין ברכות ק"ש לפסוקי דזמרה.

**ולפי** היסוד הנ"ל דיש ב' דינים בסמיכת גאולה לתפלה: (א) דין מתיר, (ב) דין לצרף קבלת עומ"ש דק"ש ותפלה ביחד, יש ליישב את הרמב"ם שפסק דחל דין סמיכת גאולה לתפלה בין בערבית ובשחרית (עי' ברמב"ם פ"ג הל' י"ז-י"ח מהל' תפלה), ומכל מקום פסק (פ"ט ה"ט מהל' תפלה) דבערבית מפסיק בין גאל ישראל לשמו"ע באמירת קדיש. וצ"ע דמ"ש בשחרית שאינו מפסיק באמירת קדיש משום שצריך לסמוך גאולה לתפלה מערבית שמפסיק באמירת קדיש, דהרי בתרוויהו יש דין לסמוך גאולה לתפלה. ונראה לומר דלשיטת הרמב"ם חלוק ביסוד דינו דין סמיכת גאולה לתפלה בערבית מסמיכת גאולה לתפלה בשחרית. דבערבית מכיון דקיי"ל דתפלת ערבית רשות חל דין סמיכת גאולה לתפלה רק בתורת מתיר בלבד, אמנם ליכא בערבית דין לסמוך גאולה לתפלה כדי לצרף ק"ש ותפלה ביחד לחטיבה אחת של קבלת עול מלכות שמים. ולפיכך בערבית אמירת קדיש בין גאל ישראל לשמו"ע לא הוי הפסק, דהקדיש

**בדין ותיקין ובביאור שיטת הרמב"ם בדין סמיכת גאולה לתפלה**

**עיינ** בגמ' (דף ט:) וז"ל לק"ש כותיקין דאמר ר' יוחנן ותיקין היו גומרים אותה עם הנץ החמה תניא נמי הכי ותיקין היו גומרים עם הנץ החמה כדי שיסמוך גאולה לתפלה ונמצא מתפלל ביום א"ר זירא מאי קראה יירואך עם שמש ולפני ירח דור דורים עכ"ל. ועיין ברש"י (שם ד"ה דכתיב) וז"ל מתי מתיראין ממך כשמוראך עליהם דהיינו מלכות שמים שמקבלים עליהם בקריאת שמע עם שמש כלומר כשהשמש יוצא היינו עם הנץ החמה עכ"ל, ומבואר דרש"י מפרש דדין ותיקין מחייב לקרא ק"ש עם הנץ החמה, והוי קיום במצות ק"ש שנלמד מקרא דייראוך עם שמש. אמנם עיינ בגמ' לקמן (דף כט:) ז"ל מצוה להתפלל עם דמדומי חמה וכו' ייראוך עם שמש ולפני ירח דור דורים עכ"ל. וברש"י (ד"ה ייראוך) פירש וז"ל זו תפלת יוצר, עכ"ל, ומשמע דמהך קרא ילפינן דדין ותיקין היינו להתפלל עם הנץ החמה והוי קיום במצות תפלה ולא במצות ק"ש, וצ"ע.

**ועוד** צ"ע בדברי הרמב"ם דפסק (בפ"א מהל' ק"ש הי"א) שדין ותיקין הוי דין בק"ש, וז"ל ואיזה הוא זמנה ביום מצותה שיתחיל לקרות קודם הנץ החמה כדי שיגמור לקרות ולברך ברכה אחרונה עם הנץ החמה עכ"ל. ומאידך בהל' תפלה (פ"ג ה"א) כתב וז"ל תפלת השחר מצותה שיתחיל להתפלל עם הנץ החמה עכ"ל, ומשמע שדין ותיקין הוא דין בתפלה. ונראה דמוכח מזה דדין ותיקין הוא לצרף ק"ש ותפלה בשעת נץ החמה, והוי חלות קיום דסמיכת גאולה לתפלה, וכדאיתא בהמשך הסוגיא (דף ט:) וז"ל העיד ר"י בן אליקים משום קהלא קדישא בירושלים כל הסומך גאולה לתפלה אינו ניזוק כל היום כולו עכ"ל. ועי' בתוס' שם (ד"ה כל) וז"ל דהכי קאמר כל הסומך גאולה לתפלה כותיקין שקורין ק"ש קודם הנץ ותפלה לאחר הנץ עכ"ל,

## סמיכת גאולה לתפלה

**ולפי"ז** י"ל דבאמת אף לר' עמרם גאון ז"ל קיי"ל כר' יוחנן דחל דין סמיכת גאולה לתפלה בערבית ומשו"ה סובר דקורא ק"ש ואח"כ מתפלל. אמנם ר"ע גאון ז"ל סובר דבערבית כיון דקיי"ל דהוי רשות חל דין סמיכת גאולה לתפלה רק בתורת מתיר בלבד ולא מדין צירוף, ומשו"ה אומרים קדיש בין גאל ישראל לשמו"ע. דר"ע גאון ז"ל סובר דמכיון דתפלת ערבית אינה אלא רשות ליכא בערבית דין צירוף דסמיכת גאולה לתפלה. דדין צירוף חל רק כדי לצרף ק"ש של חובה לתפלת חובה ולא לתפלת ערבית דהויא רשות. ונראה דמשו"ה תיקנו בערבית לומר קדיש כדי להפסיק בין המתיר דהיינו ברכות ק"ש לבין תפלה דהוי הניתר, דהויין ב' חלויות נפרדות חלות דין מתיר וחלות קיום תפלה 46).

**ולפי"ז** מיושב מה שהערנו לעיל (אות ב') בשיטת הרמב"ם שפסק (בפ"א הט"ז מהל' ברכות) שעונה אמן אחר ברכתו רק בברכת ק"ש דערבית ולא בשחרית, וצ"ע מ"ש ערבית משחרית. ונראה לתרץ עפ"י הנ"ל דבערבית חל דין סמיכת גאולה לתפלה רק מדין מתיר בלבד, ומשו"ה ניתן להפסיק בין המתיר לקיום התפלה. וכמו שהקדיש בערבית מפסיק בין המתיר דהיינו ברכות ק"ש - ובין תפלה, ה"נ אמירת אמן הוי הפסק. ומאידך בשחרית שחל דין צירוף בסמיכת גאולה לתפלה אין לומר אמן וקדיש כדי שלא להפסיק כלל.

**ונראה** דאע"פ שהציבור עונים בשחרית אמן לברכת גאל ישראל דהש"ץ (עיין ברמב"ם פ"ט ה"א מהל' תפלה), מ"מ אין בעניית אמן הפסק, משום דחל מדין אמן בו קבלת דברים (שבועות לו.), דהוי כמוציא ברכה מפיו, כלומר דבעניית אמן הציבור עצמם

מצטרף לברכות ק"ש בתורת חלות דין מתיר וסידור דברי שבח קודם התפלה. משא"כ בשחרית חלין ב' דינים בדין סמיכת גאולה לתפלה: א) דין מתיר, ב) דין לצרף ברכות ק"ש וק"ש לתפלה בתורת חטיבה וחפצא אחת של קבלת עול מלכות שמים. ומשום כך בשחרית אסור להפסיק באמירת קדיש.

**ולפי"ז** נראה דר"י וריב"ל נחלקו לגבי שני הדינים דסמיכת גאולה לתפלה, ותרוויהו תלויים בב' טעמים בגמ'. דלר"י דגאולה מאורתא נמי הוי, יש קיום שבח בברכות ק"ש שבערב, וחל בערבית דין מתיר דסמיכת גאולה לתפלה. משא"כ לריב"ל דסובר דגאולה מאורתא לא הויא, אין חלות שבח בברכות ק"ש בערב, ולא חל בערבית דין סמיכת גאולה לתפלה בתורת מתיר. ולאבע"א דנחלקו בקרא דבשכבך ובקומך י"ל דפליגי אם חל דין סמיכת גאולה לתפלה כדי לצרף קיום קבלת עול מלכות שמים דק"ש לתפלה. לר"י דסובר מה קימה ק"ש ואח"כ תפלה אף שכיבה נמי ק"ש ואח"כ תפלה, ר"ל דנלמד מקרא דחל דין לצרף קבלת עומ"ש דק"ש לתפלה אף בערבית כמו בשחרית. משא"כ לריב"ל הסובר דמהך קרא נלמד שק"ש סמוך למיטתו ותפלות באמצע תיקנום, דס"ל דליכא בשחרית דין סמיכת גאולה לתפלה כדי לצרף קיום קבלת עול מלכות שמים שבק"ש לתפלה. ונמצא לפי"ז דלר' יוחנן יש בערבית ב' הדינים דסמיכת גאולה לתפלה: א) דין המתיר, דע"י סידור שבח הגאולה קודם תפלה חל היתר להתפלל, וב) דין צירוף לצרף ק"ש ותפלה ביחד לחטיבה אחת דקבלת עול מלכות שמים. משא"כ לריב"ל בערבית אינו חל דין סמיכת גאולה לתפלה בתורת מתיר, וליכא נמי דין סמיכת גאולה לתפלה לצרף ק"ש ותפלה ביחד.

ובדיעבד יכול להתפלל ערבית בלי ק"ש וסגל"ת וכדאיתא בשו"ע (או"ח רל"ו:ג).

46) ויתכן שהנהיגו כך כדי לגלות דתפלת ערבית רשות ולא חובה כשחרית. אי נמי כדי שיחול המתיר דאמירת קדיש קודם תפלה. ועוד כדי להוכיח שהמתיר דסגל"ת אינו מעכב

## סמיכת גאולה לתפלה

דהויין קיום שירה וחלות מתיר ואזי מתפללים. והטעם לסדר זה הוא כי בשחרית בנוסף לחלות דין מתיר חל נמי דין צירוף בין ברכות ק"ש לתפלה, דהויין ביחד חלות קיום אחד דקבלת עול מלכות שמים. משא"כ בערבית דליכא חלות קיום אחד דקעמ"ש, ורק חל דין סמיכת גאולה לתפלה מדין מתיר. וכדי לחלק בין המתיר דגאולה לניתר דתפלה תיקנו להפסיק בין ברכות ק"ש לתפלה ולומר ביניהם הפסוקים דיראו עינינו. משא"כ בשחרית דמקודם אומרים פסוקי דזמרה בתורת מתיר בלבד, ואח"כ מקיימים את הקיום דקבלת עול מלכות שמים שלימה באמירת ק"ש וברכותיה ותפלה ביחד בלי להפסיק ביניהם כלל.

**אמנם** מתוס' משמע דהפסוקים דיראו עינינו לא הוכנסו בתורת מפסיק אלא דהם כגאולה אריכתא. ונראה דלכו"ע ברכת השכיבנו היא כגאולה אריכתא משום דברכת גאל ישראל כוללת קבלת עול מלכות שמים, שאומרים "ומלכותו ברצון קיבלו עליהם וכו'", "ה' ימלוך לעולם ועד". וברכת גאל ישראל היא על גאולת כלל ישראל ושמירת הקב"ה על כלל ישראל. ובברכת השכיבנו מוסרים עצמנו להקב"ה ומתפללים שישמור עלינו בתורת יחידים, והוי נמי חלות קיום דקבלת עומ"ש, ומשום כך ברכת השכיבנו מצטרפת לברכת גאל ישראל והויא כברכה אחת, וכמש"כ הרמב"ם פ"ז מהל' תפלה ה"יח וז"ל ואע"פ שמברך השכיבנו אחר גאל ישראל אינה הפסק בין גאולה לתפלה והרי שתיהן כברכה אחת ארוכה עכ"ל. משא"כ בברכת יראו עינינו די"ל דאינה גאולה אריכתא כהשכיבנו אלא חלות שירה כפסוקד"ז וחל מדין מתיר כקדיש אע"פ דמהווה הפסק בין גאולה לתפלה וכדנ"ל.

**אולם** יתכן דאף הברכה דיראו עינינו כוללת עיני שמירת הקב"ה על עמו ישראל וקבלת עומ"ש

מברכים את ברכת גאל ישראל ואינו הפסק כלל. משא"כ בעניית אמן אחר ברכה שבירך בעצמו שהאמן מהווה סיום ברכותיו, וכמש"כ הרמב"ם (פ"א מהל' ברכות ה"יח) "ואין עונים אמן אלא אחר ברכה אחרונה שקדמה אותה ברכה אחרת וכו' להודיע שכבר השלים כל ברכותיו ולפיכך עונה אמן". ולכן עניית אמן לברכת גאל ישראל שבירך בעצמו הוי הפסק ואינו נאמר בשחרית.

**והנה** בתוס' (ד"ה דאמר) כתבו "ואנו שאומרים יראו עינינו ופסוקים אחרים אחר השכיבנו, נראה הואיל ותקינו להו רבנן ה"ל כגאולה אריכתא". ונראה דיסוד המנהג לומר הפסוקים ד"ברוך ה' לעולם אמן ואמן וכו' יראו עינינו וכו' המלך בכבודו תמיד ימלוך עלינו ועל כל מעשיו" הוא בתורת מתיר לתפלה, דבפסוקים אלו יש עיני שירה, המלכת ה' וקבלת עומ"ש. ואע"פ שהפסוקים ד"ברוך ה' יום יום וכו' יראו עינינו וכו'", מפסיקין בין ברכות ק"ש לתפלת ערבית היינו משום שאין בערבית דין צירוף וקיום אחד של קבלת עומ"ש ע"י צירוף ק"ש וברכותיה לתפלה, משום דאלו חובה הן ותפלת ערבית רשות היא. אך גם בערבית חל דין סמיכת גאולה לתפלה מדין מתיר להתפלל. ומסתבר דמשו"ה תיקנו לומר חצי קדיש בערבית לפני התפלה כדי להפסיק ולהוכיח דליכא בערבית קיום אחד דקעמ"ש כמו שיש בשחרית. אמנם קדיש מועיל להפסיק בין ברכות ק"ש ותפלה בערבית בציבור, וכדי שתהיה הפסקה בין ברכות ק"ש לבין תפלה בערבית אף ליחיד תיקנו לומר הפסוקים דיראו עינינו. דחלות דין יראו עינינו בערבית דומה לחלות דין פסוקי דזמרה בשחרית דבשניהם חלה חלות שירה המהוה מתיר להתפלל. אלא שהסדר הפוך כי בשחרית אומרים מקודם פסוקד"ז ואח"כ ברכות ק"ש ואזי מתפללין. ואילו בערבית מקודם אומרים ברכות ק"ש ואח"כ הפסוקים דיראו עינינו

## סמיכת גאולה לתפלה

דוקא לתפלת שחרית. וכן אחד שלא התפלל מעריב דצריך בבוקר להשלים יכול להסמיך גאולה לתפלה של תשלומי מעריב. והגר"ח זצ"ל הסכים לדברי הגר"מ זצ"ל. אך אמר הגר"ח זצ"ל דגם אילו היה מתפלל שחרית ג"כ היה יוצא תפלה בציבור בעת שהציבור מתפללין מוסף דלא בעינן שיתפללו כל הציבור דוקא אותה התפלה. והביא הגר"ח ראייה מהגמ' לקמן (דף כא.). "א"ר יהודה אמר שמואל התפלל ונכנס לביהכנ"ס ומצא צבור שמתפללין אם יכול לחדש בה דבר יחזור ויתפלל". וע"כ דמירי דכבר התפלל ורוצה לצאת מצות תפלה בציבור ומתפלל תפלת נדבה והרי הציבור מתפללין תפלת חובה, ומוכח דגם אם אין כולם מתפללין אותה תפלה מהני<sup>49</sup>, עכ"ד הגר"ח זצ"ל.

**אך** נראה דכ"ז נכון לגבי קיום תפלה בציבור. ומאידך אליבא דשיטת הרמב"ם דחל קיום מיוחד לתפלת הציבור<sup>50</sup>, מסתבר דצריך להתפלל אותה התפלה שהציבור מתפללים כדי להצטרף לתפלת הציבור. וא"כ מן הנכון שיתפלל שחרית בלחש בשעה שהציבור מתפללים מוסף בלחש ויתפלל אח"כ מוסף בלחש מלה במלה עם חזרת הש"ץ, דאזי תפלת מוסף שלו מצטרפת לש"ץ ולתפלת מוסף דהציבור.

דחלה מדין רחמי ובקשת צרכיו ותפלת שחרית דג"כ הויא רחמי מצטרפין לתפלה בציבור. מאידך תפלת מוסף אינה חלות קיום דרחמי ובכך צ"ע האיך תצטרף תפלת מוסף דאינה רחמי לתפלת שחרית דהויא רחמי. וצ"ל דסובר הגר"ח זצ"ל דמצטרפין מדין עבודה שבלב. ועיין במג"א (או"ח סימן צ' ס"ק י"ז) ובשו"ת באר יצחק (סימן י"ב).

<sup>50</sup> עיין בשיעורים לעיל (דף ב.). ד"ה ענין שומע כעונה בק"ש ותפלה אות ב', ובשיעורים (דף ב.). ד"ה ורב האי גאון אומר וכו' אות ד', ובשיעורים לדף כו: בתוס' ד"ה טעה. ועיין ברמב"ם פ"ט מהל' תפלה ה"א.

שאומרים "כי בידך נפשות החיים וכו' בידך אפקיד רוחי פדיתה אותי ה' קל אמת וכו' המלך בכבודו תמיד ימלוך עלינו ועל כל מעשיו", ומשו"ה ס"ל לתוס' דברכה זו נמי בכלל גאולה אריכתא<sup>47</sup>.

ה

## בענין סמיכת גאולה לתפלה כל היום

**מעשה** שפעם בא הגר"מ זצ"ל לביהכ"נ לאחר התחלת התפלה, ובעת שהגיעו הציבור למוסף בלחש היה הגר"מ גומר גאל ישראל דשחרית, ונסתפק האם להתפלל שחרית או מוסף, והכריע דצריך להתפלל מוסף כדי לקיים תפלה בציבור, שסבר שלקיים סמיכת גאולה לתפלה אינו צריך להסמיך גאולה דוקא לתפלת שחרית אלא מקיימו ג"כ בתפלת מוסף, דאין דין דוקא לסמוך גאולה לשחרית, אלא הדין הוא לסמוך לתפלה בעלמא<sup>48</sup>. והגר"מ זצ"ל הביא ראייה מסוגיין דלשיטת ריב"ל כלילה לא בעי לסמוך גאולה לתפלה משום דגאולה באורתא לא הוי אבל ביממא הוי, ומשמע דבכל תפלת היום שפיר סומך ואפילו בתפלת מנחה או מוסף. ולפי"ז נראה דלשיטת הרמב"ם (פ"א הי"ג מהל' ק"ש) דלא הפסיד הברכות כל היום, אם עדיין לא התפלל שחרית יכול להסמיך גאולה לתפלה הראשונה של מנחה דאין צריך לסמוך

<sup>47</sup> ועיין בשיעורים לזכר אבא מרי ח"ב בענין סמיכת גאולה לתפלה.

<sup>48</sup> ולכאורה יש להביא ראייה לזה משיטת רב האי גאון הנ"ל בשיעורים שחל קיום סמיכת גאולה לתפלה אף כשמסמיך גאולה לתפלת נדבה בעלמא. דה"ה דחל קיום סג"ל בכל תפלה וא"צ להסמיך גאולה לחלות שם תפלת שחרית ושפיר חל קיום סמיכת גאולה לתפלה כשסומך ברכות ק"ש לתפלת מוסף. ואף לפי הגירסא שאינו סומך לתפלת נדבה אלא לתפלת חובה י"ל דשפיר חל סג"ל בתפלת מוסף דהויא תפלת חובה.

<sup>49</sup> לכאורה יש לפקפק על הראייה, דבשלמא תפלת נדבה

## סמיכת גאולה לתפלה

ו

והדין דסמיכת גאולה לתפלה היינו לצרף קבלת עומ"ש דק"ש לקיום קבלת עול מלכות שמים שבתפלה. משא"כ לפי הביאור השני ברבינו יונה יסוד הדין דסגל"ת הוא להראות בטחון בה' דהצירוף דק"ש ותפלה ביחד מהווה קיום של בטחון בה'.

**ועיין** ברש"י (ד"ה זה) דנקט ב' מקורות וטעמים לדין סמיכת גאולה לתפלה, (א) דנלמד מסמיכות הפסוקים ד"ענך ה' ביום צרה" ו"ה צורי וגואלי", (ב) דמקורו מהירושלמי בברכות דאמרינן דמי שאינו סומך גאולה לתפלה למה הוא דומה לאוהבו של מלך שבא ודפק על פתחו של מלך יצא המלך ומצאו שהפליג אף הוא הפליג, אלא יהיה אדם מקרב להקב"ה אליו ומרצהו בתשבחות וקילוסין של יציאת מצרים והוא מתקרב אליו ובעודו קרוב אליו יש לו לתבוע צרכיו. ומבואר בירושלמי דסמיכת גאולה היא כדי לקרב הקב"ה אליו ולרצהו בשירות ותשבחות ובעודו קרוב אליו לבקש ממנו צרכיו. ונ"ל דטעם הירושלמי בסמיכת גאולה לתפלה ניחא לפי הצד ברבינו יונה דסמיכת גאולה לתפלה מהווה קיום של בטחון בה', דמשום דמראה בטחוננו בה' אזי מתקרב ה' אליו ונענה לתפלתו. ועוד נראה דלפי הטעם דהירושלמי סגל"ת חלה כקיום בתפלה עצמה, דיסודה של תפלה היא בטחון בה', וע"י שסומך גאולה לתפלה ומראה בטחוננו בהקב"ה התפלה עצמה מעולה יותר ומתקרב הקב"ה אליו ומתרצה לתפלתו. ואילו לטעם הראשון ברש"י י"ל דסגל"ת מהווה קיום דקבלת עומ"ש והוי קיום במצות ק"ש.

**ועיין** ברמב"ם (פ"ז הל' י"ח מהל' תפלה) וז"ל ואע"פ שמברך השכיבנו אחר גאל ישראל אינה הפסקה בין גאולה לתפלה והרי שתיהן כברכה אחת ארוכה עכ"ל. ולכאורה משמע דהרמב"ם סובר כביאור השני ברבינו יונה דיסוד הדין דסמיכת גאולה לתפלה היינו דבזה אנו מבטאים את בטחוננו בהקב"ה ומתפללים אליו, וע"כ שפיר הוי ברכת השכיבנו וברכת גאל ישראל כברכה אחת ארוכה דתרווייהו הויין מענין בטחון בה'. משא"כ אי נימא כפירוש הראשון

**רבינו יונה ד"ה איזהו בן עוה"ב.** ז"ל ואומר מורי הרב שטעם שזוכה לשכר גדול כזה מפני שהקב"ה כשגאלנו והוציאנו ממצרים היה להיותנו לו לעבדים וכו' ובברכת גאל ישראל מזכיר בה החסד שעשה עמנו הבורא והתפלה היא עבודה כדאמרינן ועבדתם את ה' אלוהיכם זו היא תפלה וכשהוא מזכיר יציאת מצרים ומתפלל מיד מראה שכמו שהעבד שקונה אותו רבו חייב לעשות מצות רבו, כן הוא מכיר הטובה והגאולה שגאל אותו הבורא ושהוא עבדו ועובד אותו, וכיון שמכיר שהוא עבדו מפני שגאלו ועושה רצונו ומצותיו נמצא שבעבור זה זוכה לחיי עוה"ב. ועוד אמר מורי נר"ו טעם אחר מפני שכשמזכיר גאולת מצרים ומתפלל מיד הוא מראה שבוטח בה' בתפלה כיון שמבקש ממנו צרכיו שמי שאינו בוטח בו לא יבקש ממנו כלום וכו' והבטחון הוא עיקר היראה והאמונה ולפיכך זוכה בסיבתו לחיי עולם הבא וכו', ואע"ג דצריך לומר השכיבנו בגאולה כגאולה אריכתא דמיא, והטעם שאינו הפסקה מפני שהשכיבנו מעין הגאולה הוא שבשעה שעבר השם לנגוף את מצרים היו מפחדים ומתפללים לבורא לקיים דברו ושלא יתן המשחית לבוא אל בתיהם שדרך הצדיקים שיראים תמיד שמא יגרום החטא וכנגד אותה תפלה תיקנו השכיבנו שיצילנו ה' מכל דבר רע וכו', וכיון שתיקנו לאמרו כנגד מה שהיה בשעת הגאולה אמרו דלא הוי הפסקה דכגאולה אריכתא דמיא עכ"ל.

**ומבואר** מדברי רבינו יונה דיש ב' ביאורים בסמיכת גאולה לתפלה: (א) שאנו מכירים טובה לה' שגאלנו ושאנו עבדיו ועובדים אותו ע"י עשיית רצונו ומצותיו, ועי"ז שאנו מתפללים לה' אנו מראים שאנו עבדיו - דתפלה זוהי עבודה, (ב) שאנו בוטחים בה' שגאלנו ומתפללים אליו. ונראה דמבואר ברבינו יונה (בביאור הראשון) דבק"ש ובשמונה עשרה יש קיום דקבלת עול מלכות שמים, דיסוד העבדות הוא קבלת עול, וכעבדי ה' ית' אנו מקבלים עלינו עול מלכותו,

ששומעים תפלת הש"ץ ובלא"ה קרוב להיות ברכותיו לבטלה. ומוכח דלקיום תפלת הציבור וחזרת הש"ץ כדינה לכתחילה צריכים שיהיו ט' אנשים בציבור המתכוונים לשמוע לתפלת הש"ץ. ולפימ"ש"נ דה' שפתי תפתח וכו' ויהיו לרצון וכו' הוי"ן חלק מעצם החפצא דתפלה הוא הדין שחייבין ט' אנשים לשמוע לאמירת ה' שפתי תפתח וכו' ויהיו לרצון וכו' מפיו של הש"ץ. ולכן הש"ץ חייב לומר ה' שפתי תפתח וכו' ויהיו לרצון וכו' בקול רם, כדי שהציבור ישמעו את אמירתן.

**גמ'.** וז"ל אמר ר"א אמר ר' אבינא כל האומר תהילה לדוד בכל יום שלש פעמים מובטח לו שהוא בן עוה"ב וכו' עכ"ל. עיין ברש"י (ד"ה שלש פעמים) וז"ל כנגד שלש תפלות עכ"ל. רש"י מפרש דמיירי לענין אמירת אשרי ג' פעמים ביום. אמנם עיין ברמב"ם (פ"ז הי"ב מהל' תפלה) וז"ל ושבתו חכמים הראשונים למי שקורא זמירות מספר תהלים בכל יום והן מתהילה לדוד עד סוף הספר וכבר נהגו העם לקרות פסוקים לפניהם ולאחריהם וכו' עכ"ל.

**ונראה** דהרמב"ם לא גרס בגמ' ג' פעמים" וגרס כל האומר תהילה לדוד בכל יום מובטח שהוא בן עוה"ב, והוי מקור לענין אמירת פסוקי דזמרה. ונראה דלרש"י מקור הדין לומר פסוקי דזמרה נלמד מסוגיית הגמ' בשבת (דף קיח:): וז"ל אר"י יהא חלקי מגומרי הלל בכל יום איני והאמר מר הקורא הלל בכל יום הרי זה מחרף ומגדף כי קאמרינן בפסוקי דזמרה עכ"ל, ועיין ברש"י (ד"ה בפסוקי דזמרה) וז"ל שני מזמורים של הילולים הללו את ה' מן השמים הללו קל בקדשו עכ"ל. לשיטת רש"י אמירת פסוקי דזמרה מתקיימת באמירת שני מזמורים של הילולים ואין אמירת אשרי בכלל פסוקי דזמרה אלא הוי דין בפ"ע הנלמד מסוגיין דכל האומר בכל יום תהילה לדוד ג' פעמים מובטח לו שהוא בן עוה"ב. ויסוד אמירת פסוקי דזמרה הוא מדין נטילת רשות לומר ברכות ק"ש, וכעין דין ברכות ק"ש דמהווים נטילת רשות כדי

ברבינו יונה דסמיכת גאולה לתפלה חלה משום ענין עבדות ה' והכרת הטוב להקב"ה שגאלנו מבית עבדים, צ"ע קצת מדוע ברכת גאל ישראל והשכיבנו הוי"ן כברכה אחת ארוכה דהרי אינם מאותו ענין, דברכת גאל ישראל הוי מענין הכרת הטוב דנהיינו עבדי ה' ואילו השכיבנו מענין שמירת הקב"ה שיצילנו מכל רע. ויתכן לפרש עפי"מ שכתב רבינו יונה (ד"ה ואע"ג וכו') וז"ל שהשכיבנו מעין הגאולה, שבשעה שעבר השם לנגוף את מצרים היו מפחדים ומתפללים לבורא שלא יתן למשחית לבא אל בתיהם וכו', וכנגד אותה התפלה התקינו לומר השכיבנו שיצילנו ה' מכל דבר רע וישמור צאתנו ובואנו, וכיון שהתקינו לאמרו כנגד מה שהיה בשעת הגאולה אמרו דלא הוי הפסקה וכגאולה אריכתא דמיא עכ"ל. ונראה דמכיון שתיקנו ברכת השכיבנו כנגד מה שהתפללו לה' שיצילם בשעת הגאולה ממצרים הכל הוי מענין הגאולה ומשום כך ברכת גאל ישראל והשכיבנו הוי"ן ברכה אחת ארוכה.

**ע"כ ענין סמיכת גאולה לתפלה**

**גמ'.** וז"ל אמר ר' יוחנן בתחלה אמר ה' שפתי תפתח ולבסוף הוא אומר יהיו לרצון אמרי פי אלא התם כיון דתיקנו רבנן למימר ה' שפתי תפתח כתפלה אריכתא דמי עכ"ל. נראה דר"ל דרבנן תיקנו "דה' שפתי תפתח וכו'" ו"יהיו לרצון אמרי פי וכו'" כחלק מעצם החפצא דתפלת שמו"ע. וכן משמע מדברי הרמב"ם (פ"א מהל' תפלה ה"ט) וז"ל בכל תפלה מהתפלות פותח קודם לברכה ראשונה ה' שפתי תפתח וכו' וכשהוא חותם בסוף התפלה אומר יהיו לרצון וכו' ואח"כ צועד לאחוריו עכ"ל. ומדפסק הרמב"ם שהמתפלל צועד לאחוריו רק לאחר שאמר יהיו לרצון וכו' מוכח דיהיו לרצון וכו' מהווה חלק מעצם החפצא של התפלה עצמה, וה"ה לה' שפתי תפתח וכו'. ולכאורה תהיה נפ"מ לענין חזרת הש"ץ, דהש"ץ צריך לומר ה' שפתי תפתח ויהיו לרצון וכו' בקול רם כשאר חזרת הש"ץ. ואם יאמר הש"ץ ה' שפתי תפתח וכו' ויהיו לרצון וכו' בלחש לא יקיים מצות חזרת הש"ץ ותפלת הציבור כהלכתן. ועיין בשו"ע (או"ח סימן קכ"ד:ג) שפסק המחבר שחייבין שיהיו ט' אנשים

כסף, והלא גנאי הוא לו".

**ונראה** דמבואר בגמ' דהמתיר לומר דברי שבח הוא רק משום שחז"ל קבעו לומר הך שבח. ויסוד זה נרמז בפסוקים של תהלה לדוד דכתיב "ארוממך אלוקי המלך ואברכה שמך לעולם ועד, בכל יום אברכך ואגדלה שמך לעולם ועד" - דהיינו שבכל יום יש חיוב לשבח לה' תמיד. אמנם קשה למלאות חיוב זה כראוי משום ש"גדול ה' ומהולל מאד ולגדולתו אין חקר" - כלומר דאי אפשר לאדם לתאר ולהביע את שבחו של הקב"ה במלואו, דכל דברי שבח שיאמר אינם מספיקים להביע את שבחו של ה' יתב'. ולכאורה לפי"ז היה צריך להיות אסור לומר דברי שבח לה'. אלא דיש מתיר לומר דברי שבח - "דור לדור ישבח מעשיך וגבורותיך יגידו", דהמתיר לומר דברי שבח הוא שדורות הראשונים קבעו לומר דברי שבח ושיירה, וע"כ אף לנו מותר לומר דברי שבח ושיירה לה' שבזה אנו מקיימין מסורת אבותינו. וע"כ דוד המלך ממשיך ואומר "הדר כבוד הודיך ודברי נפלאותיך אשיחה".

**דף ה ע"ב. גמ' וז"ל** אר"י נגעים ובנים אינן יסורים של אהבה ונגעים לא והתניא כל מי שיש בו אחד מארבעה מראות נגעים הללו אינן אלא מזבח כפרה וכו' ואב"א הא לן והא להו עכ"ל. פירש רש"י (ד"ה הא לן והא להו) וז"ל בא"י שערי חומה מקודשות בה ומצורע טעון שילוח חוצה להן אינן יסורין של אהבה, בכל שאין טעונין שילוח והן מזבח כפרה הוו יסורין של אהבה עכ"ל. והקשו עליו בתוס' (ד"ה הא לן) "דשילוח מתנות לא היה נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג ובתי ערי חומה, ובימי האמוראין לא היה היובל נוהג וכו' והאיך היה מדבר ר' יוחנן מדבר שלא היה נוהג בימיו".

**וי"ל** דרש"י סובר דאע"פ דקדושת בתי ערי חומה תלויה ביובל ובטלה בזה"ז, מ"מ דין שילוח

להתפלל שמונה עשרה מדין דלעולם יסדר אדם שבחו של מקום ואח"כ יתפלל וכדביארנו לעיל. משא"כ באמירת אשרי ג' פעמים ביום שיסודו משום דאית ביה יסוד הבטחון בה' שזן את הכל - וכדכתיב "פותח את ירך ומשביע לכל חי רצון", ואית ביה נמי פסוקי שבח בסדר האלף בית שהן כ"ב אותיות המרמזות על התורה (51).

**ודרך** אגב יש להעיר דמבואר בגמרא דממעלת הפרק דתהלה לדוד שהשבח שבו מסודר כפי האל"ף ב"ת. ונראה לבאר שבאמת אי אפשר לאדם למלאות את חובתו לשבח את ה' יתב' כדין כי אין ביכולת של האדם לשבח ולהודות לה' יתב' כראוי, וכנוסח תפלת נשמת "אילו פיננו מלא שירה כים ולשונינו רנה כהמון גליו וכו' אין אנחנו מספיקים להודות לך ה' אלוקינו ואלוקי אבותינו ולברך את שמך מלכנו על אחת מאלף אלפי אלפים ורבי רבבות פעמים הטובות ניסים ונפלאות שעשית עם אבותינו ועמנו". ולכן אנו מסדרים את השבח של ה' יתב' בתהלה לדוד בסדר של האל"ף ב"ת, מאל"ף עד תי"ו, להורות שאפילו אם האדם משתמש בכל האותיות כולן נמי לא יוכל לקיים כל חובת השבח לה'.

**ולפי"ז** נראה דבאמת אף אמירת שבח לה' ית' צריכא מתיר, כי מאחר שאדם יודע שלא ימלא את חובתו לשבח לה' בדבריו כראוי לכאורה יהא אסור לו לומר רק מקצת דברי שבח. וכן נמי מוכח מהגמרא לקמן (לג'): "ההוא דנחית קמיה דר' חנינא אמר האל הגדול והנורא והאדיר והעוזז והיראוי החזק והאמיץ והודאי והנכבד וכו', כי סיים א"ל סיימתיהו לכולי שבח דמרך למה לי כולי האי, אנן הני תלת תלת דאמרינן אי לאו דאמרינהו משה רבינו באורייתא ואתו ואנשי כנסת הגדולה ותקנינהו בתפלה לא הויין יכולין למימר להו ואת אמרת כולי האי, משל למלך בשר ודם שהיו לו אלף אלפים דיני זהב והיו מקלסין אותו בשל



אם נכנס עובר בלא תעשה ולוקה שנאמר ויצא אל מחוץ למחנה זה מחנה שכינה, ולא יבא אל תוך המחנה זה מחנה לויה. וכן מצורע שנכנס לירושלים לוקה. אבל אם נכנס לשאר הערים המוקפות חומה אע"פ שאינו רשאי לפי שנאמר בדד ישב אינו לוקה עכ"ל. ומבואר שאין לוקין על שילוח מצורע מבתי ערי חומה דאינו אלא ביטול קיום מצות פרסום המצורע מקרא ד"טמא טמא יקרא" ומקרא ד"בדד ישב מחוץ למחנה מושבו".

**וי"ל** דבהלכות ביאת מקדש הביא הרמב"ם את דין שילוח המצורע שחל מדין שילוח טמאים, שמדין טומאתו חל דין שילוח המצורע דמשלחין אותו מחוץ לג' מחנות, והוי קיום דמצוות שילוח הטמאים מהמחנות. מאידך דין שילוח המצורע מעיירות המוקפות חומה אינו חל מדין שילוח טמאים ממחנה קדוש, אלא מדין קיום מצות המצורע לפרסם את טומאתו. ועיין ברמב"ם הלכות טומאת צרעת (פ"י ה"ח) וז"ל המצורע אינה פורעת ואינה פורמת ולא עוטה על שפם אלא יושבת היא מחוץ לעיר ומודיעה לאחרים שהיא טמאה עכ"ל. וצ"ע מדוע כתב הרמב"ם דאע"פ שאינה פורעת ופורמת מ"מ היא יושבת מחוץ לעיר דפשיטא שרק נתמעטה מפריעה ופרימה מגזירת הכתוב (עיין סוטה כג:). ונראה לבאר דכוונתו לומר דלא תימא דמכיון דאינה מחוייבת בפריעה ופרימה ועטיית שפם דהויין מקיומי מצות ד"טמא טמא יקרא", הכא נמי דפטורה מדין ישיבה מחוץ לעיר דהוי נמי קיום ד"טמא טמא יקרא", להכי אשמעינן דבזה האופן דפרסום טומאתה דהיינו לשבת מחוץ לעיר חייבת היא במצות טמא טמא יקרא, ואע"פ שאינה חייבת בפריעה ופרימה.

**ולפי"ז** יתכן דלרש"י דין שילוח המצורע דחל

מדין פרסום המצורע נהג בחפצא של בתי ערי חומה ואינו תלוי בקדושת בתי ערי חומה, וחל דין שילוח המצורע מבתי ערי חומה בזה"ז אע"פ שאין היובל נהג, ובטלה קדושת בתי ערי חומה. משא"כ דין

מצורע מבתי ערי חומה אינו חל מדין שילוח טמאים שתלוי בקדושת מחנות, אלא דהוא דין בפני עצמו לשלח מצורע מחפצא של ערי חומה, וחל דין שילוח מצורע מבתי ערי חומה אף בזה"ז ואע"פ שאין יובל נהג ואינן מקודשות. וביתר ביאור נראה דהנה יעויין ברמב"ם בהלכות טומאת צרעת (פ"י הל"ז) וז"ל דין המצורע שיהיה לו מושב לבדו חוץ לעיר שנאמר מחוץ למחנה מושבו ודבר זה בעיירות המוקפות חומה בא"י בלבד עכ"ל. ברם בהלכות ביאת מקדש (פ"ג ה"ב) כתב וז"ל שומע אני שהמצורע והזב וטמא מת שלשתן במקום אחד ת"ל במצורע בדד ישב מחוץ למחנה מושבו זה מחנה ישראל שהוא מפתח ירושלים ולפנים מה מצורע שטומאתו חמורה חמור שילוחו משילוח חבירו וכו' לפיכך משלחין את המצורע חוץ לג' מחנות שהוא חוץ לירושלים מפני שהוא מטמא בביאה מה שאין הזב מטמא עכ"ל. וצ"ע אמאי השמיט הרמב"ם כאן דין שילוח המצורע מעיירות מוקפות חומה וכמו שהזכירו בהלכות טומאת צרעת, והביא רק את דין שילוח המצורע מירושלים בלבד.

**ונראה** ליישב דהנה הרמב"ם במנין המצוות

הקצר בכותרת ריש הלכות טומאת צרעת (מצוה ד') כתב וז"ל שיהיה המצורע מפורסם בקריעת בגדיו ופריעת ראשו ועטייה על שפם עכ"ל. ומבואר דיש הלכה של פרסום המצורע. ולפי"ז נראה דס"ל להרמב"ם דנאמרו ב' דינים בשילוח מצורע מחוץ למחנה: א) דין שילוח המצורע ממחנה ישראל מדין שילוח הטמאים, וחל מחמת טומאת מצורע, ומשום כך משלחין מצורע מחוץ לירושלים. ב) קיום פרסום שהוא מצורע, ושילוחו מן המחנה מהווה קיום פרסום צרעתו כקריעת בגדיו ופריעת ראשו, ודין זה נלמד מטמא טמא יקרא.

**ונראה** דיש נפ"מ בין שני הדינים לענין מלקות,

דמצות שילוח הטמאים ממחנה הקדוש ומירושלים נאסר בלאו ולוקין עליו וכמש"כ הרמב"ם (פ"ג מהל' ביאת מקדש ה"ח) וז"ל הטמא המשולח מהר הבית

דשיטת הרמב"ם היא כדי שלא יהא דבר בפניו שיבטל כוונתו. ועיין בט"ז ובמגן אברהם (או"ח סי' צ' סעיף כ"א) דנחלקו אם שטענדער נחשב חציצה או לא. הט"ז (ס"ק ה') נקט דאינו חציצה כיון דהוי לצורך תפלה, והמג"א (ס"ק ל"ו) חולק עליו וסובר דהוי חציצה, דהרי שולחן ותיבה נמי צורך תפלה הן ואינם מותרים אלא בקבועין. ונראה דתלוי ביסוד האיסור שלא יהא דבר חוצץ בינו לכותל, דאי נימא דהטעם הוא משום שלא יבטל כוונתו וכסברת הרמב"ם, י"ל דבדבר שהוא לצורך תפלה כמו שטענדר אין בזה משום חציצה, דאדרבה זה מועיל לכוונתו. אמנם עיין בשו"ע (או"ח סי' צ"ח סעיף ד') וז"ל התפלה במקום הקרבן וכו' ושלא יחוץ דבר בינו לקיר דומיא לקרבן שחציצה פוסלת בינו לכלי עכ"ל. וי"ל דלפי"ז אף שטענדר הוי חציצה וצריך שלא יהא שום דבר בינו לקיר.

**רש"י** ד"ה סמוך למטתו. וז"ל כל ימי נזהרתי שלא לעשות מלאכה ושלא לעסוק בתורה כשעמדתי ממטתי עד שאקרא ק"ש ואתפלל עכ"ל. עיין בתוס' (ד"ה אלא) וז"ל ורש"י פי' אפילו ללמוד שאסור ללמוד קודם התפלה ולא ידעתי מנא ליה אבל ראייה דשרי ללמוד קודם דלקמן בפרק שני (יד:) אמרינן דרב מקדים ומשי ידיה ומברך ומתני פירקיה וקרי ק"ש כי מטא זמן ק"ש עכ"ל. ושיטת רש"י צריכה ביאור.

**והנה** עיין בסוגיית הגמ' לקמן (דף י:) וז"ל ואר"י בר' חנינא משום ראב"י מאי דכתיב לא תאכלו על הדם לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם א"ר יצחק אמר ר' יוחנן אר"י בר' חנינא משום ראב"י כל האוכל ושותה ואח"כ מתפלל עליו הכתוב אומר ואותי השלכת אחרי גויך אל תקרי גויך אלא גאיך אמר

שילוח המצורע מחוץ לג' מחנות שחל מדין שילוח הטמאים דתלוי בקדושת בתי ערי חומה וביובל ואינו נוהג בזה"ז.

**והנה** הרמב"ם (פ"י מהל' טומאת צרעת ה"ז) כתב וז"ל ודבר זה בעיירות המוקפות חומה בא"י בלבד עכ"ל. וצ"ע דמאי קמ"ל דפשיטא דקדושת ערי חומה חלה רק בעיר חומה שבא"י. אמנם לפי מה שבארנו דמצוות שילוח המצורע תלוי בחפצא של עיר חומה י"ל דס"ד אמינא דאפילו בחו"ל יש חפצא של עיר חומה וחלה מצות שילוח מצורע אף מבתי ערי חומה שבחו"ל, קמ"ל דרק בא"י חל דין שילוח מעיר חומה(52).

**דף ה ע"ב. גמ'.** וז"ל מאי לפני מטתו אילמא לפני מטתו ממש והאמר רב יהודה אמר רב ואיתימא ריב"ל מנין למתפלל שלא יהא דבר חוצץ בינו לבין הקיר שנאמר ויסב חזקיהו פניו אל הקיר וכו' עכ"ל. ועיין בתוס' (ד"ה שלא) וז"ל אבל מילתא דקביעא כגון ארון ותיבה אין זה הפסק אבל מטה נראה שאין זה קבוע עכ"ל. וכן מבואר בתוס' הרא"ש (ד"ה שלא) וז"ל והארון והתיבה שמניחין עליהם ס"ת כיון שקבועין ועומדים לא מיקרי חציצה עכ"ל. ומבואר דס"ל דמטה הוי חציצה משום דאינה קבוע לעמוד שם תמיד ואי הוי קבוע אינו חוצץ. אמנם עיין בב"ח (סי' צ') דס"ל דאף אם המטה קבוע לעמוד שם תמיד הוי חציצה וצריך להקפיד שלא יהא שום דבר בינו לבין הקיר.

**והנה** עיין ברמב"ם (פ"ה מהל' תפלה ה"ו) וז"ל תיקון המקום כיצד יעמוד במקום נמוך ויחזיר פניו לכותל עכ"ל. ועיין בבית יוסף (סי' צ') שביאר

ד"בדד ישב". אך יעויין בר"ש למס' כלים (פ"א משנה ז') שכתב וז"ל ומצורע משתלה מחוץ לג' מחנות וכו' ובתחילת ספרי בפ' נשא קידש יהושע כל עיירות המוקפות חומה בקדושת מחנה ישראל עכ"ל. ומשמע שסובר דאף שילוח ממוקפת חומה חל מדין קדושת מחנות.

(52) ועיין ברשימות שיעורים למס' יבמות (דף ז:): תוס' ד"ה ר' יוחנן. ונתבאר שם דהרמב"ם הבחין בין קדושת ירושלים שחלה בה קדושת מחנות לבין ערי חומה דליכא בבתי ערי חומה חלות קדושת מחנה ישראל, אלא שחל איסור עשה מיוחד על המצורע שישב מחוץ לעיר מוקפת חומה מקרא

## אותיות השם בתפילין

שירות ותשבחות בנעימת קול ערב עכ"ל. ומבואר שרש"י מפרש "במקום רינה" היינו בביהכ"נ שהוא מקום רנה שבו אומרים ציבור שירות ותשבחות שם תהא תפלה. ומשמע קצת מרש"י דסובר דפסוקי דזמרה נתקנו דוקא בציבור, וצ"ע בזה. אמנם מבואר דאליבא דרש"י הגמ' מיירי במעלת תפלה בבית הכנסת, משא"כ לתוס' הגמ' מיירי במעלת המתפלל עם הציבור. וז"ל הרמב"ם (פ"ח ה"א מהל' תפלה) תפלת הציבור נשמעת תמיד ואפילו היו בהן חוטאים אין הקב"ה מואס בתפלתן של רבים לפיכך צריך אדם לשתף עצמו עם הציבור ולא יתפלל ביחיד כל זמן שיכול להתפלל בציבור. ולעולם ישכים אדם ויעריב לבית הכנסת שאין תפלתו נשמעת בכל עת אלא בבית הכנסת עכ"ל. ומבואר מדבריו דיש ב' קיומים: א) תפלה עם הציבור, ב) קיום תפלה בביהכ"נ ואף ביחיד<sup>54</sup>.

## בענין אותיות השם בתפילין

**גמ'.** דכתיב וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך ותניא ר' אליעזר הגדול אומר אלו תפילין שבראש עכ"ל. עיין ברש"י במנחות (דף לה:): ד"ה שם ה' נקרא עליך אלו תפילין שבראש וז"ל שכתוב בו רוב השם שי"ן ודל"ת עכ"ל. לרש"י הפסוק כי שם ה' נקרא עליך מיירי בתפילין שבראש שיש בהן ב' אותיות של שם ה' - שי"ן ודל"ת. ואילו בתפילין של יד יש רק אות אחת דהיינו היו"ד. ובגמ' מנחות (לה:): איתא ז"ל אמר ר' יהודה בריה דר' שמואל בר שילת משמיה דרב קשר של תפילין הלכה למשה מסיני עכ"ל. וכתב ע"ז רש"י ד"ה קשר של תפילין וז"ל שישים הרצועות על ראשו כעין דל"ת כדי שיהא ש-די נראה עליהם דשי"ן נראה בקמט בית חיצונה שכפל הקלף כעין שי"ן ודל"ת נראה בקשר ויו"ד נראה באותו של יד כמין רצועה קטנה וראשה כפוף

הקב"ה לאחר שנתגאה זה קיבל עליו עומ"ש עכ"ל. ועיין ברמב"ם (פ"ו מהל' תפלה ה"ד) וז"ל אסור לו לאדם שיטעום כלום או שיעשה מלאכה מאחר שעלה עמוד השחר עד שיתפלל תפלת שחרית וכן לא ישכים לפתח חבירו לשאול בשלומו קודם שיתפלל תפלת שחרית ולא יצא לדרך קודם שיתפלל עכ"ל, ובכסף משנה (שם) ציין שמקור הרמב"ם מסוגיין שאבא בנימין אמר כל ימי הצטערתי שיהא תפילתי סמוך למטתי, וכתב הכס"מ וז"ל ומפרש רבינו על תפילתי שתהא סמוכה לקומי מהמטה כלומר שלא אעשה מלאכה בינתיים ודלא כרש"י דאפילו לקרות לא היה רוצה אחר שיעלה עמוד השחר עד שיתפלל עכ"ל. ונ"ל דנחלקו תוס' והרמב"ם על רש"י ביסוד האיסור דלא תאכלו על הדם, דלשיטת הרמב"ם ילפינן מהך קרא איסור אכילה ועשיית מלאכה קודם שיתפלל דהיינו עובדין דחול. אבל לימוד תורה דהוי חפצי שמים מותר קודם תפלה. משא"כ לדעת רש"י ילפינן מהך קרא איסור להשתמש בכל חלק של הגוף קודם שהתפלל, ואפילו להשתמש בשכלו אסור, וע"כ אסור אף ללמוד תורה קודם תפלה. וליישב קו' תוס' מהגמ' דרב י"ל דהתם מיירי שהתחיל ללמוד קודם זמן תפלה, ומשום הכי היה מותר לו ללמוד תורה לפני שהתפלל ולא היה חייב להפסיק, משא"כ בסוגיין דמיירי שכבר הגיע זמן התפלה דאזי אסור להתחיל וללמוד לפני שמתפלל<sup>53</sup>.

**דף ו ע"א. גמ'.** וז"ל תניא אבא בנימין אומר אין תפלתו של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת שנאמר לשמוע אל הרנה ואל התפלה במקום רנה שם תהא תפלה עכ"ל. עיין בגליון הש"ס להגרע"א זצ"ל שמציין דתוס' במס' ע"ז דף ד: (ד"ה כיון) גרסו בגמ' דידן דאין תפלתו של אדם נשמעת אלא עם הציבור. לשיטת תוס' הכוונה דבמקום רנה תהא תפלה היינו דתפלתו נשמעת בציבור. אמנם עיין ברש"י ד"ה במקום רנה וז"ל בבית הכנסת ששם אומרים הציבור

54) עיין בכסף משנה ובלחם משנה שם.

53) עיין במהרש"ל על התוס' (ד"ה אלא).

## אותיות השם בתפילין

הלמ"מ וכו' ושיהיה בעור של ראש צורת שין וכו' ושיהיה הקשר שלהן קשר ידוע כצורת דל"ת עכ"ל. ומבואר שסובר הרמב"ם כשיטת רש"י דצורת דל"ת שברצועות הוי הלמ"מ. ברם לגבי היו"ד כתב הרמב"ם (פ"ג הי"ג מהל' תפילין) וז"ל וכן בשל יד קושר קשר כמין יו"ד עכ"ל. ויש לדקדק דהרמב"ם אינו מונה הקשר של יו"ד בכלל שמונה הלכות שהן הלכה למשה מסיני, ומשמע שהרמב"ם מחלק בין הדל"ת דהוי הלמ"מ - ליו"ד שאינו הלמ"מ, ודלא כרש"י דס"ל דתרוויהו הלמ"מ - ודלא כתוס' הסובר דרק השי"ן הוי הלמ"מ. ולפי"ז קושיית התוס' צ"ע לשיטת הרמב"ם, דבגמ' בשבת ומגילה מבואר שאין לדל"ת דין אות וכתב ולכאורה משמע דאינה הלמ"מ, וצ"ע בביאור שיטתו.

**ועוד** צ"ע ברמב"ם שפסק (פ"ג הט"ז מהל' תפילין) וז"ל אין עושין התפילין אלא ישראל שעשייתן ככתיבתן מפני השי"ן שעושין בעור כמו שאמרנו לפיכך אם חיפן הכותי או תפרן פסולות והוא הדין לכל הפסול לכתבן שלא יעשה אותן עכ"ל, ויש לדקדק בלשון הרמב"ם שנקט דאין עכ"ם עושה תפילין מפני השי"ן, וצריך ביאור אמאי נקט מפני השי"ן ולא כתב מפני הדל"ת, דהרי סובר דתרוויהו הויין הלמ"מ. ומשמע דהרמב"ם פוסל עשיית נכרי רק בנוגע לבתים ולא לרצועות, וצ"ב בטעם הדבר.

**ונראה** דסובר הרמב"ם שאע"פ שהדל"ת והשי"ן הויין הלמ"מ, מ"מ חלוקים הם ביסוד דינם. דהשי"ן הויא חפצא של כתב וחל ביה דין אות, ומשו"ה לגבי השי"ן חלים כל דיני כתיבה. משא"כ בנוגע לדל"ת דלא חל בו חלות דין כתב, ואין הדל"ת חפצא של אות, ורק דנאמרה הלמ"מ דצורת הקשר תהא בצורה של דל"ת. דיסוד דין הדל"ת הוא דין בצורת הקשר אך אין בדל"ת תורת כתב ואות. ומשו"ה סובר הרמב"ם שהדין דכל שישנו בקשירה ישנו בכתיבה ומי שאינו בקשירה אינו בכתיבה, חל לפסול עכ"ם רק בעשיית השי"ן דהוי חפצא של כתב דחל ביה דין אות. משא"כ לגבי עשיית הדל"ת שברצועות,

מעט כמין יו"ד עכ"ל. ומבואר דרש"י מפרש שהדל"ת ויו"ד שברצועות והשי"ן שבשל ראש הויין הלמ"מ. אמנם בתוס' במס' שבת (דף סב. ד"ה שי"ן) כתבו וז"ל ולא גרסינן דל"ת ויו"ד כדמוכח מפרק במה מדליקין גבי הא דתני ר' יוסף לא הוכשרו למלאכת שמים וכו' ומוקי לרצועותיהן ולא פריך דל"ת של תפילין הלמ"מ כדפריך גבי שי"ן עכ"ל. ומבואר דרש"י ותוס' נחלקו אם רק השי"ן שבשל ראש הוי הלמ"מ (תוס'), או אף הקשר של הדל"ת ויו"ד הוי הלמ"מ (רש"י).

**ועיין** בתוס' בסוגיין (ד"ה אלו) וז"ל פרש"י לפי שיש בהן רוב שם של ש-די שהשי"ן כתובה בקמט שבבתים והדל"ת ברצועות ותימא משבת פרק במה מדליקין (כח:): דקאמר מן המותר בפין ולא מפיק רצועות מתורת ה' בפין ועוד דבפ' בתרא דמגילה (כו:): קרי לרצועות תשמישי קדושה בעלמא אלא י"ל אלו תפילין שבראש לפי שהן בגבהו של ראשו ונראין דשייך בהו וראו אבל תפילין של יד מכוסין דכתיב לך לאות ולא לאחרים לאות עכ"ל.

**התוס'** הוכיחו מסוגיית הגמ' בשבת (כח:): דאמרינן דלא הוכשרו למלאכת שמים אלא עור בהמה טהורה בלבד למאי הלכתא וכו' לרצועות ומקרא דלמען תהיה תורת ה' בפין נלמד שהבתים ופרשיות בעי מותר בפין דרק השי"ן נחשב כתב ואות מהלמ"מ, משא"כ קשר הדל"ת ויו"ד שברצועות אינו נחשב לאות, וע"כ לא חל ברצועות דין מן המותר בפין. ומהא דבמגילה (כו:): קרי לרצועות תשמישי קדושה נמי מוכח דאין לדל"ת ויו"ד דין כתב, דאילו היה דין כתב חל על הרצועות היו נחשבות לגופי קדושה, וכן מבואר בתוס' מנחות (דף לה: ד"ה אלו) וז"ל ונראה דדל"ת ויו"ד שברצועות לאו אותיות גמורות הן ולא חשיבי מן השם של שקי עכ"ל, וצ"ע בשיטת רש"י.

**והנה** עיין ברמב"ם (פ"ג מהל' תפילין ה"א) שכתב וז"ל שמונה הלכות יש במעשה התפילין כולן

## אותיות השם בתפילין

כיון דליכא בהו חלות דין כתב. אך בנוגע לקדושת תפילין שחלה בחפצא של התפילין בפשטות נראה דהפרשיות והבתים והרצועות ביחד הן עצם החפצא של התפילין וחל בהו חלות קדושת תפילין, ולגבי זה הרצועות הן גופי דקדושה. וא"כ צ"ע בסוגיא במגילה דאמרין דהרצועות הויין רק תשמישי קדושה.

**ונראה** דהרצועות הן גוף הקדושה מחמת שהן חלק דחפצא של התפילין. וע"כ חל ברצועות חלות דין גוף הקדושה דוקא בזמן שהן מחוברין לתפילין ביחד עם הבתים והפרשיות דאזי חלה בהן חלות גוף הקדושה מדין החפצא דתפילין. ומאידך כשנפרדו הרצועות מהבתים אזי אינן אלא תשמישי קדושה מכיון שפקע מהן חלות קדושת תפילין. והנפקא מינה בין קדושת כתב לקדושת תפילין הוא דחלות דין קדושת תפילין תלוי בהכשר התפילין, וכשהרצועות נפרדות מהבתים וליכא הכשר התפילין אזי לא חלה ברצועות חלות קדושת תפילין, דליכא חפצא של תפילין, וע"כ אינן אלא תשמישי קדושה. משא"כ לגבי קדושת הכתב י"ל דאף בדליכא הכשר התפילין וליכא חלות קדושת תפילין, מ"מ חלה קדושת הכתב כל זמן דאיכא חפצא של כתב ואות. ולפי"ז י"ל דהסוגיא במגילה מיירי באופן דהרצועות נפרדו מהבתים ולכן הויין רק תשמישי קדושה (56).

**ועיין** במרדכי (בהלכות קטנות הל' תפילין אות ב' דף יא. בדפי המרדכי) שדן בשיטת רש"י, וז"ל ופרש"י בפרק במה אשה יוצאה במס' שבת וז"ל שי"ן עשויה מעור החיצון עצמו קומט בו שלשה קמטים כעין שי"ן והוא שי"ן של ש-די, והדל"ת עשויה בקשר שקושר הרצועה א' לצפון וא' למזרח כמין דל"ת, ורצועה קטנה מאד תלויה מהן ואין בה אלא כדי כפיפה כמין יו"ד וכו'. ואין נראה לר"ץ מדלא נקט הכא אביי אלא שי"ן, ועוד תדע דאמר בפרק במה מדליקין לא נצרכה אלא לרצועות ובשי"ן לא בעי

עכו"ם כשר, דאע"ג דהויא הלמ"מ אינו אלא הלכה שחלה בצורת הקשר, ואין בו חלות דין כתב ואות (55). והגר"מ זצ"ל הביא ראייה ליסוד הנ"ל מדברי הר"ן בשבת (דף כח. בדפי הרי"ף ד"ה ואיכא) וז"ל ואיכא מאן דגריס בגמרא ואמר אביי דל"ת של תפילין ויו"ד של תפילין הלכה למשה מסיני כלומר שעושין דל"ת ויו"ד בקשרי הרצועות להשלים שקי. וכתבו בתוס' דלא גרסינן דל"ת ויו"ד דלאו הלכה ניהו וכו' ואין צריך למחוק הנוסחאות דדל"ת ויו"ד כיון שאינן בכתיבה ממש אלא בקשר לאו תורת ה' מיקרי עכ"ל. ומבואר דהר"ן סובר דדל"ת ויו"ד הויין הלמ"מ אלא דאין בהן חלות דין כתיבה, ומשו"ה לא חל בהן דין תורת ה' בפ"ך, דבדל"ת ויו"ד שברצועות חל דין צורת הקשר בלבד.

**ולפי"ז** נראה ליישב את שיטת רש"י ממה שהקשו עליו בתוס', דרש"י סובר דדל"ת ויו"ד הויין הלמ"מ, אלא דס"ל כשיטת הרמב"ם דאין בדל"ת ויו"ד שברצועות חלות דין כתב ואות דאינן אלא צורת קשר בעלמא, ומשו"ה לא חל בהן דין מן המותר בפ"ך, ורק לגבי השי"ן דחל ביה חלות דין כתב ואות נאמר הדין מן המותר בפ"ך. ולפי"ז מיושב אף לשיטת רש"י הא דאיתא בגמ' (מגילה כו:) דהרצועות אינן אלא תשמישי קדושה, דאע"פ שהקשרים והאותיות שברצועות הויין הלמ"מ, מכל מקום מכיון דאינן אלא חלות דין בצורת הקשר ולא חל בהם חלות שם כתב ואות, משום הכי קדושת הרצועות אינה אלא קדושת תשמישי קדושה.

**אמנם** בנוגע לסוגיא דמגילה (כו:) דרצועות הויין תשמישי קדושה לכאורה צ"ע, דהרי הגר"ח זצ"ל ביאר (עיין בחידושי רבינו חיים הלוי פ"א מהל' תפילין הי"א) דחלין ב' קדושות בתפילין – קדושת הכתב וקדושת תפילין – ולגבי חלות דין קדושת הכתב שפיר י"ל דהרצועות אינן אלא תשמישי קדושה

(56) עיין באגרות הגרי"ד הלוי עמ' ל"א- ל"ב.

(55) עיין בחידושי מרן רי"ז הלוי פ"ג הט"ז מהל' תפילין.

## אותיות השם בתפילין

**אך** עוד יתכן לומר דהר"ר אלחנן סובר דבאמת לרש"י הדל"ת ויו"ד שברצועות הוי"ן אותיות וחל בהן דין כתב, ולא קשיא דלפ"ז אמאי אין בהן דין מן המותר בפ"ך כמו השי"ן ובעי הלמ"מ דכל שמלאכתו לשמים אינו אלא מעור בהמה טהורה, די"ל דחלות דין כתב ואות שברצועות חל רק בשעודן עליו וכדכתיב בקרא "וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך", דכשהתפילין עליו אזי חל בקשרים שברצועות דין כתב ואות. ואילו כשחולץ את התפילין מעליו לא מיקרי אות ואין חלות שם ש-די עליהם. אולם דין מן המותר בפ"ך חל רק לגבי השי"ן דנשאר עליה שם אות אף אחרי שחלץ התפילין.

**ונראה** לומר עוד דכיון דכשחולץ התפילין מעליו פקע מהדל"ת ויו"ד שברצועות חלות דין כתב, אזי אף בעודן עליו לא חל בהן קדושת כתב ודין אות וליכא בקשרי התפילין חלות קדושת השם, ומשום דיסוד דין קדושת כתב וחלות קדושת השם חל רק היכא דאיכא כתב שקיים לעולם ואינו עומד ליבטל, דקדושת כתב וקדושת השם אינה חלה בקדושה לשעה. ולפ"ז י"ל דאף בעודן עליו לא חל בקשר שברצועות דין כתב כיון שעומד לחלוץ התפילין מעליו, ולכן אין בחליצת תפילין איסור מחיקת השם. ועוד י"ל דאפילו אם נימא שבעודן עליו חלה קדושת השם מ"מ ליכא בחליצת התפילין איסור דמחיקת השם, משום שאינו מוחק את עצם השם ורק מפריד אות אחת משאר האותיות. והאיסור דמחיקת השם חל רק באופן שעושה מעשה מחיקה בגוף אותיות השם עצמו, ואילו באופן שחולץ התפילין נפרד השם ממילא ולא ע"י מעשה מחיקה בגוף השם ולכן אינו עובר באיסור מחיקת השם. ודומה למש"כ המנ"ח (במצוה תל"ז) דאם כתב השם אדנ"י ואח"כ כתב בסוף אות מ"ם ונראה כמילת אדנים אינו לוקה משום שלא עשה מעשה בגוף השם עצמו. ונראה דהוא הדין בחליצת התפילין דאינו עובר משום מחיקת השם מכיון שלא עשה מעשה מחיקה בגוף השם עצמו והשם נפרד ממילא. אך נראה דאין להסיק מזה דבכל

לאוקמיה משום דהלמ"מ היא, ואם איתא תיפוק ליה משום דל"ת ויו"ד אלא ודאי אינם אותיות אלא קישורים בעלמא והרצועות ניתלין כדרכן ולא משום שם, והכי נמי מוכח בפרק במה אשה גבי הנכנס לבית הכסא עם תפילין דקאמר חולצן משום שי"ן דאמר אביי שי"ן של תפילין הלמ"מ ואמאי לא קאמר משום דל"ת ויו"ד אלא שמע מינה דוקא שי"ן הלמ"מ. ותו דרצועות דתפילין קאמר פרק בתרא דמגילה דתשמישי קדושה נינהו ואמאי לא הוי עצמם קדושה משום דל"ת ויו"ד, ותו אי באותיות שקי הוי אמאי שרי להתיר הקשר כשהוא רוצה וכו', והרב ר' אלחנן מיישב פירוש הקונטרס ואומר משום דניתן להתיר בכל עת שירצה להכי לא בעינן טהורה ולא בעינן שיחלוץ כשיכנס לבית הכסא אבל השי"ן לעולם קיימת ושי"ן בה טפי קדושה, וההיא דמגילה דלא הוי רק תשמישי קדושה מיירי ברצועות שנתקן מן התפילין או רצועות מתפילין שבלו דאז אין בהם דל"ת ויו"ד אבל כשהן עם התפילין קדושות לגמרי וכו', עכ"ל.

**ומבואר** מדברי הר"ר אלחנן כיסוד הנ"ל דאיכא ב' דינים: א) חלות דין קדושת הכתב של תפילין שחל בשי"ן משום דהוי חפצא של כתב דחל ביה דין אות, ב) קדושת תפילין שחלה ברצועות רק כשהן מחוברין לבתים ולפרשיות, דביחד הויין החפצא של תפילין. אמנם אם נפרדו הרצועות מהבתים או נפסלו אזי אין בהן קדושת תפילין ואינן אלא תשמישי קדושה בעלמא. ומבואר מדברי המרדכי כמש"כ דהסוגיא במגילה מיירי ברצועות שאינן מחוברות לבתים וע"כ דינם כתשמישי קדושה. ולפי מש"כ בביאור שיטת רש"י דאין לדל"ת ויו"ד חלות דין כתב ואינן אלא דין בצורת הקשר מיושב נמי מה שהקשה המרדכי איך מותר להתיר קשר התפילין והרי מוחק את השם, די"ל דמכיון דליכא בקשר דין אות וכתב אין זה נחשב למחיקת השם. ולפ"ז מיושב נמי מה דצריך לחלוץ התפילין לפני שנכנס לבית הכסא דוקא משום השי"ן, דרק לשי"ן יש חלות דין כתב.

## קדושת ביהמ"ד וביהמ"ד

ביהמ"ק כדאמרינן מיום שחרב ביהמ"ק אין לו להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה בלבד עכ"ל.

**והנה** עיין ברמב"ם (פי"א מהל' מלכים ה"א) שכתב וז"ל שלש מצות נצטוו ישראל בשעת כניסתן לארץ למנות להם מלך שנאמר שום תשים עליך מלך ולהכרית זרעו של עמלק שנא' תמחה את זכר עמלק ולבנות בית הבחירה שנא' לשכנו תדרשו ובאת שמה עכ"ל. והקשה הלח"מ דהרמב"ם (בפ"א מהל' ביהב"ח ה"א) כתב וז"ל מצות עשה לעשות בית לה' שנא' ועשו לי מקדש וכו' עכ"ל, וצ"ע מדוע בהל' מלכים הביא את הקרא ד"לשכנו תדרשו". ועוד צ"ע ברמב"ם שכתב (בפ"ו מהל' ביהב"ח הי"ד) ששלמה המלך קידש את העזרה וירושלים והרי בגמ' זבחים (דף כד.) מבואר שדוד קידש את העזרה.

**ונראה** דחלין ב' דינים בקדושת בית המקדש: (א) חלות דין קדושת מקדש, (ב) חלות דין קדושת בית הבחירה. ותרווייהו חלוקים הם ביסוד דינם, שדין קדושת המקדש חלה כחלות קדושה בבית עצמו ואינה חלה מדין קדושת המקום דהרי קדושת מקדש אינה חלה דוקא במקום מסוים בלבד, דיכולה לעבור ממקום למקום עפ"י הדיבור, וכמו שמצינו שהמשכן היה במדבר בגלגל ובשילה. אמנם קדושת בית הבחירה היא חלות קדושת מקום - שנבחר המקום שבהר המוריה ונתקדש לדורות, וכמבואר ברמב"ם (פ"א ה"ג מהל' בית הבחירה) וז"ל כיון שנבנה המקדש בירושלים נאסרו כל המקומות כולן לבנות בהן בית לה' וכו' ואין שם בית לדורי הדורות אלא בירושלים בלבד ובהר המוריה וכו' עכ"ל. ולפיכך משנחרב המשכן בשילה הותרו הבמות משא"כ משנבנה ביהמ"ק בירושלים נאסרו הבמות לעולם. דבמשכן בשילה נאסרו הבמות משום שחלה קדושה בגוף הבית של המשכן, ומשנחרב המשכן ובטלה קדושת הבית - בטל האוסר והותרו הבמות. משא"כ בביהמ"ק שחל איסור במות משום שחל קדושת מקום בית הבחירה, ואף לאחר חורבן הבית עדיין נשארה קדושת בית הבחירה במקומה לדורות. ובאמת יש

שם מותר להפריד האותיות די"ל דהשם שברצועות שאני משום שעומד להפרד ע"י חליצת התפילין.

**והנה** עיין בשו"ע (או"ח סי' כ"ז סעיף י"א) שכתב המחבר וז"ל תפילין של ראש טוב להיות גלויים ונראים עכ"ל. ובביאור הגר"א שם ציין לשיטת תוס' הנ"ל ד"וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך" דמיירי בתפילין שבראש משום שהן גלויים ונראים. ומשמע דלפי רש"י שפירש ד"וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך" מיירי לענין תפילין שבראש משום דאית בהו רוב אותיות של שם ה' אין מקור לגלות התפילין שבראש.

ע"כ ענין אותיות השם בתפילין

**דף ח ע"א.** גמ'. ז"ל מאי דכתיב אוהב ה' שערי ציון מכל משכנות יעקב אוהב ה' שערים המצויינים בהלכה יותר מבתי כנסיות ומבתי מדרשות והיינו דאמר ר' חייא בר אמי משמיה דעולא מיום שחרב ביהמ"ק אין להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה בלבד עכ"ל.

## בענין קדושת ביהמ"ד וביהמ"ד

א

## בביאור מעלת ביהמ"ד הקבוע להלכה

**לכאורה** צריך ביאור מהי המעלה דשערים המצויינים בהלכה בהשוואה לבית הכנסת, דהרי ביהמ"ד הוי מקדש מעט (מגילה כט.) דחלה בו מעין קדושת בית המקדש, ומ"ש בית הכנסת מבית מדרש הקבוע להלכה. ועיין ברבינו יונה (דף ד' בדפי הרי"ף ד"ה אוהב ה') וז"ל אלא ודאי רוצה לומר שאוהב הקב"ה שערי ציון מכל בתי כנסיות ובתי מדרשות, וכמו שאוהב ביהמ"ק יותר מבתי כנסיות ומבתי מדרשות כך אוהב שערים המצויינים בהלכה כלומר ששם קביעות התורה וההוראות בכל יום יותר מבתי כנסיות ומבתי מדרשות שלומדים בהם לפי שעה דרשות או פסוק, לפי שהמקומות הקבועים הם במקום

## קדושת ביהכ"נ וביהמ"ד

המקדש במשכן במדבר, בגלגל, בשילה, ובבית המקדש. וה"ה בבית הכנסת שהוא מקום תפלה ועבודה שבלב שחלה בו מעין קדושת בית המקדש שהבית עצמו נתקדש כבית המקודש לעבודה. ומאידך בבית הבחירה חלה קדושת מקום. ונראה דמשו"ה מקום ישיבת הסנהדרין הרי הוא דוקא בלשכת הגזית בבית הבחירה ולא בשאר המקדשות, ומשום שנאמר (דברים י"ז:ח) "וקמת ועלית אל המקום אשר יבחר ה'", דמשם נלמד שהסנהדרין יושבין בבית הבחירה. וכתב הרמב"ם (פ"א מהל' ממרים ה"א) וז"ל בית דין הגדול שבירושלים הם עיקר תורה שבעל פה והם עמודי ההוראה ומהם יוצא חק ומשפט לכל ישראל עכ"ל. ומבואר שחל דין שמקום ישיבת הסנהדרין שהם עיקר תושבע"פ ועמודי ההוראה הוא רק בבית הבחירה דוקא. ונראה דהוא הדין שבמקום הקבוע להוראה דעלמא חל בו נמי מעין דין בית הבחירה וקדושת מקום. ובשערים המצויינים בהלכה חלה מעין קדושת בית הבחירה - שאין להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה. ועיין בפסוקים (תהילים פ"ז:א-ג) "לבני קרח מזמור שיר, יסודנו בהררי קדש. אהב ה' שערי ציון מכל משכנות יעקב. נכבדות מדובר בכך עיר האלוקים סלה וכו'". וכל הפרק ההוא מיירי בבית הבחירה. ומבואר מזה כדברינו דשערים המצויינים בהלכה קדושתן מעין קדושת בית הבחירה, משא"כ בתי כנסיות דאינם אלא מעין קדושת משכן ובית המקדש. ולפי"ז י"ל דהעדויות של מקום הקבוע להוראה והלכה מבית הכנסת הוא משום שקדושת בית הבחירה עדיפא מקדושת בית המקדש.

## ב

אם עדיף להתפלל בביהכ"נ או בביהמ"ד

**והנה** יעויין בסוגיא מס' מגילה (דף כו: -כו:). שדנה הגמ' האם מותר לשנות בית הכנסת ולעשותו בית המדרש. "אמר רב פפי משמיה דרבא, מבי כנישתא

בענין זה שתי פרשיות נפרדות בתורה, דמצות בנין המקדש נלמדת מקרא ד"ועשו לי מקדש" (שמות כ"ה:ח), ומצות בית הבחירה נלמדת מקרא ד"כי אם אל המקום אשר יבחר ה' וכו' לשכנו תדרשו ובאת שמה" (דברים י"ב:ה). ולפי"ז מיושבת קושיית הלח"מ הנ"ל, דבהל' ביהב"ח דמיירי גם לגבי המשכן שעשה משה הביא הרמב"ם את הפסוק ד"ועשו לי מקדש" שממנו נלמד דין עשיית המקדש וקדושת בית המקדש. אמנם בהל' מלכים מיירי הרמב"ם לענין מצות בנין בית הבחירה הנלמדת מקרא ד"לשכנו תדרשו ובאת שמה". ולפי"ז י"ל דבאמת דוד המלך קידש את המקדש בקדושת בית הבחירה וכמבואר ברמב"ם (פ"א מהל' ביהב"ח ה"ג) וז"ל ואין שם בית לדורי דורות אלא בירושלים בלבד ובהר המוריה שבה נאמר ויאמר דויד זה הוא בית ה' האלוקים וזה מזבח לעולה לישראל ויאמר זאת מנוחתי עדי עד עכ"ל. אמנם קדושת בנין בית המקדש עצמו נתקדשה ע"י שלמה המלך שבנה את המקדש, וכמו שכתב הרמב"ם (פ"ו מהלכות בית הבחירה ה"ד) וז"ל ובמה נתקדשה בקדושה ראשונה שקדשה שלמה שהוא קידש העזרה וירושלים לשעתן וקידשה לעת"ל עכ"ל 57).

**ולפי"ז** נראה דבתי כנסיות ובתי מדרשות דעלמא קדושתן חלה מעין קדושת המקדש, דהיינו דהבית עצמו נתקדש אבל אין בהם חלות קדושת מקום. משא"כ ביהמ"ד הקבוע להוראה - דהיינו שערים המצויינים בהלכה - דחלה בהם מעין קדושת בית הבחירה, דאף עצם המקום נתקדש. ונראה עוד דקדושת בית המקדש חלה מפאת היותו בית המקודש לעבודה - שהקריבו בו קרבנות, וכדמשמע מדברי הרמב"ם (פ"א מהל' בית הבחירה ה"א) וז"ל מצות עשה לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבין בו הקרבנות עכ"ל. ומבואר דיסוד מצות בנין בית המקדש הוא שיהיה בית מוכן להיות מקריבין בו קרבנות. ונראה דמשו"ה חלה קדושת המקדש בכל מקום שהיה בית המיוחד להקרבת קרבנות, ולכן חלה קדושת

בית הבחירה הל' י"ד) באריכות.

57) עיין בחידושי הגר"מ והגר"ד עניני קדשים (פ"ו מהל'



## קדושת ביהכ"נ וביהמ"ד

הכנסת או לא. ואילו בסוגיין מיירי בביהמ"ד הקבוע להוראה דעדיף מבתי כנסיות ובתי מדרשות.

**ברם** עיין ברמב"ם (פ"ח מהל' תפלה ה"ג) וז"ל בית המדרש גדול מבית הכנסת וחכמים גדולים אע"פ שהיו להם בעירם בתי כנסיות הרבה לא היו מתפללין אלא במקום שהיו עוסקין שם בתורה עכ"ל. ומשמע שהרמב"ם לא גרס "יותר מבתי מדרשות" וס"ל שדינו של ר' חסדא בסוגיין הוא דבית המדרש דעלמא עדיף מבית הכנסת. ולפי זה צ"ע סתירת הסוגיות, ואם היא מחלוקת הסוגיות למה שינה אביי מקום תפלתו לבית המדרש לאחר ששמע חידושו של ר' חסדא והרי בסוגיא דמס' מגילה מבואר דלר' יוחנן קדושת בית הכנסת עדיפא מקדושת בית המדרש, ואי ס"ל כוותיה היה לו להמשיך להתפלל בבית הכנסת.

**וע"כ** צ"ל שהן ב' סוגיות נפרדות, דבמס' מגילה דנה הגמ' האם מותר לשנות מבית הכנסת לבית המדרש או בית המדרש לבית הכנסת משום דמעלין בקודש ואין מורידין. ולגבי זה נחלקו איזו קדושה עדיפא ותלוי בפירוש הקרא "בית גדול אשר שרף ה'". ואפילו אי נימא כריב"ל דאסור לשנות בית המדרש לבית הכנסת דמעלין בקודש ואין מורידין, מכל מקום יתכן שעדיף להתפלל בביהכ"נ שהוא מקום המיוחד לתפלה. ואילו בסוגיין דנה הגמ' איזה מקום עדיפא לתפלה - בית הכנסת או בית המדרש. ואף אי ס"ל כר"י דאסור לשנות בית הכנסת לבית המדרש דקדושת בית הכנסת עדיפא, מכל מקום לגבי תפלה יתכן דמודה ר' יוחנן לחידוש דר' חסדא דתפלה בבית המדרש עדיפא, ומשום כך חזר אביי וקבע מקום תפלתו בבית המדרש שלמד בו.

**והנה** בביאור סברת ר' חסדא דבית המדרש שמיוחד ללימוד התורה מהני יותר לתפלה מבית הכנסת שמיוחד רק לתפלה, י"ל דר' חסדא מחדש דעצם ההקצאה של בית המדרש למקום מיוחד ללימוד

לבי רבנן שרי, מבי רבנן לבי כנישתא אסיר, ורב פפא משמיה דרבא מתני איפכא, אמר רב אחא כוותיה דרב פפי מסתברא דא"ר יהושע בן לוי בית הכנסת מותר לעשותו בית המדרש, שמע מינה. דרש בר קפרא מאי דכתיב וישרף את בית ה' ואת בית המלך ואת כל בתי ירושלם ואת כל בית גדול שרף באש, בית ה' זה בית המקדש, בית המלך אלו פלטרין של מלך. ואת כל בית גדול שרף באש, ר' יוחנן ור' יהושע בן לוי, חד אמר מקום שמגדלין בו תורה וחד אמר מקום שמגדלין בו תפלה, מ"ד תורה דכתיב ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר, ומ"ד תפלה דכתיב ספרה נא הגדולות אשר עשה אלישע, ואלישע דעבד ברחמי הוא דעבד. תסתיים דר' יהושע בן לוי הוא דאמר מקום שמגדלין בו תורה, דאמר ריב"ל בית הכנסת מותר לעשותו בית המדרש".

**ומבואר** בגמ' שנחלקו בפירוש הפסוק "וכל בית גדול שרף באש" אם "בית גדול" ר"ל מקום שמגדלין בו תפלה או מקום שמגדלין בו תורה. ומשמע דפליגי אי קדושת בית הכנסת עדיפא מקדושת בית המדרש או דקדושת בית המדרש עדיפא.

**וצ"ע** דאמרינן בסוגיין דאוהב ה' שערים המצויינים בהלכה יותר מבתי כנסיות ובתי מדרשות, וביארנו דקדושת שערים המצויינים בהלכה עדיפא משום דהויא מעין קדושת בית הבחירה, ואילו קדושת בית הכנסת היא רק כקדושת המקדש, ויקשה למ"ד דבית גדול זה תפלה דס"ל דקדושת בית הכנסת עדיפא מבית המדרש. אמנם נראה דלפי גירסת הגמ' "אוהב ה' שערים המצויינים בהלכה יותר מבתי כנסיות ובתי מדרשות", פירוש שערים המצויינים בהלכה היינו מקום הקבוע להוראה, וקדושתו עדיפא מבית הכנסת ומבית מדרש דעלמא שלומדים בהם תורה (וכמש"כ רבינו יונה). ואילו הסוגיא במגילה דנה בבית המדרש דעלמא שהוא מקום שלומדים בו תורה, אך אינו מקום הקבוע להוראה, האם עדיף מבית

## קדושת ביהמ"ד וביהמ"ד

בו. וממילא י"ל דחל קיום מיוחד לצרף תורה לתפלה, דתרוייהו הויין קיום דקבלת עומ"ש.

**ג) מבואר בגמרא לקמן (דף לא.)** ז"ל ת"ר אין עומדין להתפלל כו' אלא מתוך הלכה פסוקה עכ"ל, וכעין זה קבע שם הירושלמי (פ"ה ה"א) ז"ל תני לא יעמוד אדם ויתפלל כו' אלא מתוך דבר של תורה עכ"ל. וכן נמי כתבו שם בתוס' (דף לא. ד"ה רבנן) דאליבא דרבנן שאמרו שאין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש היינו תורה, וז"ל מתוך כובד ראש ושמחה של מצוה כגון שעסק בדברי תורה עכ"ל. וכן נמי כתב רש"י על הברייתא שם שאין עומדין להתפלל כו' אלא מתוך שמחה של מצוה (ד"ה אלא מתוך שמחה) וז"ל כגון דברי תנחומים של תורה כגון סמוך לגאולת מצרים או סמוך לתהלה לדוד שהוא של שבח ותנחומין כגון רצון יראיו יעשה שומר ה' את כל אוהביו וכגון מקראות הסדורות בתפלת ערבית כי לא יטוש ה' את עמו עכ"ל. ונראה שכל המחלוקת בסוגיא היא רק אם צריכים לסדר לפני תפלה הלכות של תורה שבע"פ או דברי רצון מדברי תורה שבכתב. אמנם לכולי עלמא המתפלל חייב לסדר דברי תורה לפני התפלה. והטעם משום שאף בתורה יש קיום של תפלה, כי תלמוד תורה מהוה עבודה שבלב כמו תפלה, ולכן בדין הוא לצרף את שתיהן יחד לקיום מצות תפלה אחת.

**ונראה** לבאר עוד דאיתא בסוגיין "ואמר אביי מריש הוה גרסינא בגו ביתא ומצלינא בבי כנישתא כיון דשמענא וכו' מיום שחרב ביהמ"ק אין לו להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה בלבד לא הוה מצלינא אלא היכא דגריסנא". ומבואר דבקיום צירוף תורה לתפלה ישנן שתי הלכות: א) שעדיף להתפלל בבית המדרש מבית הכנסת, שע"י שמתפלל בבית המדרש חל צירוף בין תלמוד תורה לתפלה וזוהי מעלה בעצם התפלה עצמה. ב) שעדיף לאדם להתפלל במקום שהוא עצמו לומד, ולא רק שיתפלל בבית המדרש דעלמא. והנה אי נימא שר"ח ס"ל דבית המדרש מקודש יותר מבית הכנסת וע"כ עדיף

התורה חשיבא נמי הקצאה לתפלה. דנאמרת הלכה דמעיקר דין תפלה חייבים לצרף ולשלב תורה לתפלה. וכדאיתא לקמן (דף לא.) "אין עומדין להתפלל וכו' אלא מתוך הלכה פסוקה".

**ויש** להביא כמה ראיות דיש קיום מיוחד לצרף תורה לתפלה:

**א) כתב הרמב"ם** בסה"מ (מצוה ה') וז"ל הוא שצונו לעבדו, נכפל זה הצווי פעמים באמרו ועבדתם את ה' אלקיכם ואמר ואתו תעבדו כו' הנה יש בו יחוד אחר שהוא צווי לתפלה. ולשון ספרי ולעבדו זו תפלה. ואמרו ג"כ ולעבדו זו תלמוד. ובמשנתו של ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי אמרו מניין לעיקר תפלה מצוה מהכא את ה' אלקיך תירא ואתו תעבוד, ואמרו עבדוהו בתורתו ועבדוהו במקדשו, רוצה לומר הכוון אליו להתפלל שם כמו שבאר שלמה ע"ה עכ"ל. ומפורש ברמב"ם שמצות עבודת ד' יתברך כוללת שני דברים, תפלה ותורה, כי ע"י תלמוד תורה מקיים אדם מצות עבודה שבלב כמו שמקיימה בתפלה. ולפי זה י"ל דיש קיום מיוחד לצרף תורה לתפלה לקיים מצות עבודת ה' בשלימותה. ומפני כך י"ל שבית המדרש שהוא מקום המקודש לתלמוד תורה נתקדש לשם קיום מצות עבודת ד' יתברך בדומה לבית הכנסת שנתקדש לעבודת ה' ע"י תפלה.

**ב) תפלה** הויא קיום דקבלת עול מלכות שמים וכדמבואר לקמן (דף יד:) וז"ל ואמר ר' יוחנן הרוצה שיקבל עליו עול מלכות שמים שלמה יפנה ויטול ידיו ויניח תפילין ויקרא ק"ש ויתפלל וזו היא מלכות שמים שלמה עכ"ל. וכן יש קיום של קבלת עול מלכות שמים בתלמוד תורה. והא ראייה שאחרי לימוד תורה ברבים אומרים קדיש דרבנן דביסודו מהוה קבלת עול מלכות שמים. ועוד ראייה מהרמב"ם (פ"א מהל' ק"ש ה"ב) שכתב וז"ל ומקדימין לקרות פרשת שמע מפני שיש בה יחוד השם ואהבתו ותלמודו שהוא העיקר הגדול שהכל תלוי בו עכ"ל. ומפורש ברמב"ם שת"ת הוא העיקר הגדול בקבלת עול מלכות שמים שהכל תלוי

## קדושת ביהכ"נ וביהמ"ד

הפשט יתכן כי ועשית לך ארון עץ ירמוז לארון שעשה בצלאל. וזה כי מתחלה נצטווה משה על המשכן וכליו, והיתה המצוה הראשונה ועשו ארון עצי שיטים כי הוא עיקר הכוונה בכל המשכן להיות השם יושב הכרובים כו' והנה הזכיר זו המצוה הראשונה שבענין המשכן ושהכל תלוי בה עכ"ל. ומבואר מהרמב"ן דעיקר המצוה בבניית המשכן והמקדש הוא שיהיה מקום מוכן להשראת השכינה בתוך בני ישראל. וצריך שיהיה בו מקום להניח בו ארון הקדש שהוא עיקר המקום של השראת השכינה. אמנם יש להעיר דאפילו לרמב"ן עצם החפצא של הארון אינו מעכב, שהרי בבית שני לא היה ארון קדש אלא שמקום הארון מעכב, ובבית שני כמו בבית ראשון ובמשכן היה מקום ק"ק שהוא מקום הארון. ולפי"ז נראה שיש נ"מ בין הרמב"ם לבין הרמב"ן בבניית בית המקדש בלי מזבח, שלרמב"ם מזבח להקריב עליו קרבנות מעכב במצות בנין בית המקדש ואילו אליבא דהרמב"ן מזבח אינו מעכב.

**ולפי** שיטת הרמב"ם י"ל דכיון דיסוד קדושת בית המקדש הוא משום דהוי מקום לעבודה, בית הכנסת דומה למקדש יותר מבית המדרש שהרי עיקר מצות בית הכנסת היא תפלה המהווה עבודה שבלב, וכמוש"כ הרמב"ם (פ"א מהל' תפלה ה"א) וז"ל מצות עשה להתפלל בכל יום שנא' ועבדתם את ה' אלקיכם. מפי השמועה למדו שעבודה זו היא תפלה שנאמר ולעבדו בכל לבבכם אמרו חכמים אי זו הוא עבודה שבלב זו תפלה עכ"ל. וכמו"כ כתב (פי"א מהל' תפלה ה"א) וז"ל כל מקום שיש בו עשרה מישראל צריך להכין לו בית שיכנסו בו לתפלה בכל עת תפלה ומקום זה נקרא ביהכ"נ עכ"ל. ולכן רב פפא ור' יוחנן סברי שקדושת ביהכ"נ היא למעלה מקדושת ביהמ"ד משום דעבודה מהוה היסוד של קדושת ביהמ"ק, והוא נמי יסוד קדושת ביהכ"נ.

להתפלל בבית המדרש צ"ע למה צריך לדקדק להתפלל דוקא בבית המדרש שבו הוא עצמו לומד, הרי כל בית המדרש דעלמא קדושתה עדיפא מבית הכנסת. אמנם לפמש"נ י"ל שיסוד הדין להתפלל בבית המדרש הוא משום שחל קיום מיוחד לצרף הקיום דעבודת ה' שבתלמוד תורה לתפלה, ולפי"ז יתכן דמשום כך חל דין מסוים להתפלל במקום שהוא עצמו לומד בכדי לצרף קיום עבודה שבלב ע"י לימוד התורה דידיה עם קיום עבודה שבלב דידיה ע"י תפלה (58).

ג

בניאור מחלוקת האמוראים אי קדושת ביהכ"נ  
עדיפא מקדושת ביהמ"ד

**בגמ'** (מגילה כז.) מבואר דר' פפא ור' פפי ור' יוחנן וירב"ל נחלקו אם קדושת בית הכנסת דעלמא עדיפא מקדושת בית המדרש דעלמא או לא. וצ"ב ביסוד מחלוקתם.

**ונראה** לבאר את המחלוקת עפי"מ שחלוקים הרמב"ם והרמב"ן ביסוד קדושת בית המקדש. דהנה הרמב"ם כתב (פ"א מהל' בית הבחירה ה"א) וז"ל מצות עשה לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות וחוגגין אליו שלש פעמים בשנה שנאמר ועשו לי מקדש עכ"ל. ומבואר דאליבא דהרמב"ם עיקר המצוה בבניית בית המקדש הוא שיהיה בית מוכן להקרבת קרבנות – דהיינו בית לצורך עבודת ד'. מאידך הרמב"ן בפירושו עה"ת (ריש פ' תרומה) פליג עליו וז"ל ולכן צוה תחילה על דבר המשכן שיהיה לו בית בתוכם מקודש לשמו ושם ידבר עם משה ויצוה את בני ישראל, והנה עיקר החפץ במשכן הוא מקום מנוחת השכינה כו' וסוד המשכן הוא שיהיה הכבוד אשר שכן על הר סיני שוכן עליו בנסתר כו' עכ"ל. ועוד כתב הרמב"ן (דברים י' ד-ה') וז"ל ועל דרך

## קדושת ביהכ"נ וביהמ"ד

דוהשימותי את מקדשיכם אע"פ ששמומין בקדושתן הן עומדין. ומשמע מזה דלדעת הרמב"ם חלה חלות קדושה בבית הכנסת מדאורייתא, והוה מעין קדושת מקדש, וקדושתן מחמת השכינה דבית הכנסת הוא מקדש מעט. (ועיין לקמן בשיעורים לדף סב: בענין קדושת בית הכנסת ובית המדרש באריכות).

**והנה** הרמב"ם (פ"א מהל' בית הבחירה ה"א) סובר שיסוד קדושת בית המקדש הוא דהוי מקום לעבודת ד' יתברך, וא"כ קדושת בית הכנסת הקדוש נמי לעבודת ד' בתפלה לכאורה דומה יותר לקדושת בית המקדש מקדושת בית המדרש הקדוש בקדושת התורה ולא לעבודה, ובדין הוא שקדושת בית הכנסת תהיה למעלה מקדושת בית המדרש, וא"כ למה פסק הרמב"ם שקדושת בית המדרש למעלה מקודשת בית הכנסת.

**ונראה** ליישב עפ"י מש"נ דהרמב"ם סובר שאף בית המדרש מקודש לעבודה כמו בית המקדש, דהקצאה לתורה הויה נמי הקצאה לתפלה דתרוייהו מכלל מצות ולעבדו בכל לבבכם (כמבואר ברמב"ם בשה"מ מ"ע ה'), וחל קיום מיוחד לצרף תלמוד תורה לתפלה (וכמש"נ לעיל, אות ב'). ומשו"ה סובר דקדושת בית המדרש יתירה היא על קדושת בית הכנסת. דביהמ"ד מקודש לעבוד את ה' בתפלה ובתורה ואילו ביהכ"נ מקודש לתפלה בלבד.

ה

**והנה** יש לעיין לשיטת הרמב"ן דיסוד קדושת בית הכנסת הוא מדין תשמישי מצוה שהוקצה למצותו, מהו יסוד המחלוקת בסוגיא (מגילה כז.) אם קדושת בית הכנסת עדיפא מקדושת בית המדרש או לא, דלכאורה צ"ע כיון דמצות תלמוד תורה עדיפא ממצות תפלה, משום דת"ת עדיפא משאר מצות דת"ת כנגד כולן, מהי הסברא דקדושת בית הכנסת שהוקצה למצות תפלה וקדושתו מחמת הקצאה

**מאידיך** רב פפא וריב"ל ס"ל שקדושת בית המדרש למעלה מקדושת בית הכנסת. ויתכן שסברתם כדעת הרמב"ן שעיקר קדושת בית המקדש נובעת מארון הקדש המהוה המקור להשראת השכינה במקדש. ויוצא לפי"ז שעיקר הדבר המקדש את בית המקדש הוא התורה. ולכן בית המדרש דומה לבית המקדש יותר מבית הכנסת, כי קדושת בית המדרש חלה מפני התורה כמו עיקר הקדושה שבבית המקדש.

ד

**אמנם** לפי"ז צ"ע בשיטת הרמב"ם שפסק כרב פפי וריב"ל, וכמוש"כ (פ"א מהל' תפלה הל' י"ד) וז"ל מותר לעשות בית הכנסת בית המדרש. אבל בית המדרש אסור לעשותו בית הכנסת שקדושת בית המדרש יתירה על קדושת בית הכנסת ומעלין בקדש ולא מורידין עכ"ל. וקשה שהרי נתבאר שהרמב"ם סובר שיסוד קדושת ביהמ"ק הוא משום דהוי מקום עבודה, ולכאורה א"כ ביהכ"נ יותר דומה לביהמ"ק ותהא קדושתה למעלה מקדושת ביהמ"ד.

**והנה** נחלקו הראשונים ביסוד קדושת בית הכנסת, (עיין בר"ן במגילה דף ת. בדפי הרי"ף) דהרמב"ן סובר דיסוד קדושתה הוא משום שהוקצה למצות תפלה וקדושתה מדין תשמישי מצוה. ואילו הר"ן חולק עליו וסובר שחל בבית הכנסת קדושה מדרבנן, ולכאורה קדושת בית הכנסת מדרבנן היא, מעין קדושת המקדש. ברם מהרמב"ם משמע דס"ל דחלה קדושת בית הכנסת מדאורייתא מעין קדושת בית המקדש, שהרי כלל הרמב"ם איסור ניתוץ בתי כנסיות בלאו דלא תעשון כן לה' אלוקיכם (וכדמבואר ברמב"ם סה"מ ל"ת ס"ה). וכן יש להוכיח ממה שפסק (פ"א מהל' תפלה הי"א) שביהכ"נ שחרב קדושתו קיימת שנא' והשימותי את מקדשיכם אע"פ שהן שוממין בקדושתן הן עומדין, וכמו"כ פסק (פ"ו מהל' בית הבחירה ה"ט"ז) לגבי קדושת המקדש מהך קרא

למצוותיו עדיפא מקדושת בית המדרש דהוקצה למצות ת"ת, הרי מצות ת"ת עדיפא משאר מצות.

**ונראה** דאע"פ שמצות תלמוד תורה עדיפא מתפלה, מכל מקום חל חלות קיום בפני עצמה להתפלל בבית הכנסת, וכמש"כ הרמב"ם (פ"ח מהל' תפלה ה"א) וז"ל ולעולם ישכים אדם ויעריב לבית הכנסת שאין תפלתו נשמעת בכל עת אלא בבית הכנסת עכ"ל. ובלחם משנה דייק דמשמע מדברי הרמב"ם שהמתפלל ביחידות נמי צריך להתפלל בבית הכנסת. ומבואר דחל קיום בפ"ע להתפלל בבית הכנסת, וחל קיום בעצם מצות תפלה כשמתפלל בבית הכנסת. ולפי זה י"ל אליבא דהרמב"ן דמאן דאמר דבית הכנסת עדיף מבית המדרש היינו משום שסובר דאע"פ שקדושת בית הכנסת חלה מחמת שהוקצה למצות תפלה וקדושת בית המדרש היא משום שבית המדרש הוקצה לתלמוד תורה, ומצות תלמוד תורה עדיפה מתפלה, מכל מקום חל קיום מיוחד להתפלל בבית הכנסת, דתפלה בבית הכנסת היא מעליותא בעצם חלות התפלה. משא"כ במצות תלמוד תורה אין מעלה וקיום מיוחד ללמוד תורה דוקא בבית המדרש, דלא נאמר בתלמוד תורה דין של קביעות מקום ללמוד בו, ודמצוה מיוחדת היא ללמוד בבית המדרש. ומשום כך ס"ל דבית הכנסת עדיף מבית המדרש, שע"י הזמנת בית הכנסת למצות תפלה חל קיום מיוחד בעצם קיום מצות תפלה, ומשום כך חל חלות קדושה מיוחדת בבית הכנסת למצותו. ואילו בתלמוד תורה אין חלות קיום מיוחד בתלמוד תורה שבבית המדרש, ולכן ליכא חלות קדושה מיוחדת בבית המדרש משום שבית המדרש הוקצה לתלמוד תורה. ומשו"ה לענין

קדושת הקצאתם ביהכ"נ עדיף מביהמ"ד.

ע"כ ענין קדושת ביהכ"נ וביהמ"ד

**דף ח ע"א.** גמ'. וז"ל אמר רב הונא בר יהודה אמר ר' מנחם אמר ר' אמי מאי דכתיב ועוזבי ה' יכלו זה המניח ס"ת ויוצא רב אבהו נפיק בין גברא לגברא בעי רב פפא בין פסוקא לפסוקא מהו תיקו ר' ששת מהדר אפיה וגריס אמר אנן בדידן ואינהו בדידהו עכ"ל. יש לעיין מהו יסוד הספק בגמ' אם מותר לצאת בין פסוק לפסוק כשהמתורגמן מתרגם, דהרי גם התרגום הוי תלמוד תורה.

**ונראה** דמספקא לן אם האיסור ד"ועוזבי ה' יכלו" חל רק כשיוצא ועוזב ס"ת, ויסוד האיסור חל משום דמניח החפצא של ס"ת, או שאסור לצאת מפאת ביזוי דברי תורה, ומשו"ה אסור לצאת אף בתרגום. והנה יש ב' דיני קדושה בתורה. חדא, דין קדושת חפצא של תורה, דהיינו דחלה קדושה בחפצא של האותיות דהויין גופא דקדושה, ולשיטת הבעל המאור (ע' בבעה"מ מס' סוכה דף ד: בדפי הרי"ף ד"ה ב"ה ועי' במלחמות ה' שם) חלה קדושת חפצא אף בגוילין של ס"ת ובעי הקלף עיבוד לשמה משום דהוי גופא דקדושה. ואף הרמב"ן שחולק על הבעה"מ וסובר דהקלף אינו אלא תשמישי קדושה לכאורה מודה דהכתב והאותיות עצמו הוי גופא דקדושה, וחל בכתב חלות דין קדושת חפצא של תורה 59).

**ועוד** יש חלות דין קדושת דברי תורה. ונראה דחלות קדושת דברי תורה חלה משום דהויין דבר ה', ולכן חלה חלות קדושת דברי תורה אף בתושבע"פ.

והגויל והכתב מקדשים אהדדי. והרמב"ן סובר דאע"פ שהכתב והגויל הויין חפצא אחד מ"מ בדין מקדש של כתב נאמר שהכתב הוא המקדש ולא הגויל, ומשום כך ס"ל דלענין לשמה הגויל הוי כתשמישי קדושה ולא בעי עיבוד לשמה. ומבואר דלרמב"ן דהכתב הוא המקדש ומשו"ה חל דין גוף הקדושה רק בכתב בלבד.

59) ועיין באגרות הגרי"ד הלוי עמ' ק"ה שביאר רבינו זצ"ל דהרמב"ן והבעה"מ נחלקו אם הגוילים הויין גוף הקדושה או תשמישי קדושה לענין לשמה. ויסוד מחלקותם הוא דלכו"ע הגויל והכתב הויין חד חפצא דסת"ם, ולכן הבעה"מ סובר שהגויל הוי גוף הקדושה ובעי עיבוד לשמה משום דהוי חפצא דגוף הקדושה דחדא מילתא הוא עם הכתב,

אי נימא דהאיסור חל משום דהוי בזיון לקדושת דברי תורה אזי י"ל דגם בנביאים אסור לצאת, דמצד קדושת דברי תורה אין נ"מ בין תורה לנביאים וכתובים דכולן הויין בשוה דבר ה'. ועיין בשו"ע או"ח (סי' קמ"ו סעיף ג') וז"ל אסור לספר כשהמפטר קורא בנביא עד שישלים כמו בספר תורה עכ"ל, ולכאורה ס"ל דהוא הדין דאסור לצאת בשעת קריאת ההפטר.

**ועיין** ברבינו יונה (דף ד' בדפי הרי"ף ד"ה רבי אבהו נפיק וכו') וז"ל לכאורה משמע דדוקא לצאת מותר בין גברא לגברא אבל לדבר בביהכ"נ אסור כדאמרין בסוטה (לט.) כיון שנפתח ס"ת אסור לספר ואע"פ שסוגרים הספר בינתיים אפילו הכי אסור שלא אמרו כל זמן שפתוח אלא כיון שנפתח הפעם ראשונה עד שיסיימו כל הפרשה עכ"ל. ומוכח מדברי ר' יונה דחלוק האיסור לספר בשעת קרה"ת מהאיסור לצאת בשעת קרה"ת, דהרי בין גברא לגברא מותר לצאת ואעפ"כ אסור לספר. דהאיסור יציאה חל מחמת בזיון להחפצא של תורה, ולכן ליכא איסור לצאת בין גברא לגברא - דגוללין הס"ת ולא הוי ביזוי הס"ת. משא"כ איסור סיפור חל אף בין גברא לגברא משום דבין גברא לגברא מתרגמינן קרה"ת וסיפור דברים מהווה בזיון לדברי תורה של התרגום. ועיין בשו"ע (סימן קמ"ו סעיף ב') וז"ל כיון שהתחיל הקורא לקרות בספר תורה אסור לספר בד"ת אפילו בין גברא לגברא וכו' עכ"ל, ובביאור הגר"א (שם) כתב וז"ל רש"י ורמב"ם דל"ד שנפתח ובפתחו דקרא לשון התחלה, אבל בירושלמי ובמ"ס דמפרש טעמא דפותח ואח"כ מברך שנא' ובפתחו ואח"כ ויברך כו' פי' פתיחה ממש עכ"ל.

**ומדברי** הגר"א נמי מוכח דהאיסור לספר ואיסור היציאה בשעת קריאת התורה הויין ב' דינים נפרדים, דהרי לפי הירושלמי (שמוכח בביאור הגר"א הנ"ל) איסור הסיפור חל מיד כשפתחו את הס"ת אפילו קודם שיקראו ממנו, משא"כ איסור היציאה אינו חל אלא בשעה שקורין מהס"ת, וכדמוכח מהא

ויש להביא ראייה דחלה חלות קדושת דברי תורה בתורה שבע"פ, דהרי האיסור ללמוד ד"ת בבית הכסא ובמקום המטונף חל בכל דברי תורה ואף בתושבע"פ, וכמבואר ברמב"ם לגבי האיסור דולא יראה בכך ערות דבר (פ"ג ה"ד מהל' ק"ש) וז"ל ולא קריאת שמע בלבד אלא כל ענין שהוא מדברי הקודש אסור לאומרו בבית המרחץ עכ"ל. ומשמע שכל דברי הקודש שהם דבר ה' כולל תושבע"פ הם בכלל האיסור. ועוד נראה להביא ראייה דאיכא חלות קדושת דברי תורה בתושבע"פ ממה שפסק הרמב"ם (פ"ו ה"ח מהל' יסודי התורה) וז"ל כתבי הקודש כולן ופירושיהן וביאוריהן אסור לשרוף אותן או לאבדן ביד והמאבד ביד לוקה מכת מדרות עכ"ל, ומבואר דאסור למחוק אף פירושי וביאורי התורה, דחלה בהו חלות קדושה דהויין דבר ה' ואיכא בהן חלות קדושת דברי תורה.

**ולפי"ז** נראה דבאמת בתושב"כ חלין ב' דיני קדושה: א) קדושת חפצא של תורה, ב) קדושת דברי תורה. ונ"ל דיסוד הספק שבגמ' האם מותר לצאת בשעת התרגום הוא בגדר האיסור לצאת בקרה"ת הנלמד מקרא ד"ועוזבי ה' יכלו", אי חל האיסור משום שעוזב ומניח החפצא של תורה, או דאיכא איסור לצאת מחמת הבזיון לקדושת דברי תורה. דאם האיסור חל משום שעוזב ומניח קדושת חפצא של תורה, י"ל דאסור לצאת בשעת קריאת התורה דוקא. ואילו בשעת התרגום מותר לצאת, משום שאין לתרגום חלות דין קדושת חפצא דתורה. משא"כ אי נימא דמקרא ד"ועוזבי ה' יכלו" נלמד שאסור לצאת בקרה"ת משום דהוי בזיון לקדושת דברי תורה, אזי י"ל דאף בתרגום דהוי תושבע"פ אסור לצאת.

**ויש** להסתפק אם אסור לצאת בשעת קריאת ההפטר משום "ועוזבי ה' יכלו". ולכאורה זה תלוי בהנ"ל, דאם האיסור חל מחמת שנחשב בזיון לקדושת חפצא של תורה י"ל דהאיסור חל רק במניח ס"ת ולא בנביאים, דלגבי קדושת חפצא של תורה איכא נפקא מינה בין קדושת ס"ת לבין קדושת נביאים וכתובים, והפסוק ד"ועוזבי ה' יכלו" מיירי דוקא בס"ת. משא"כ

שתירצו וז"ל דמהדר אפיה שאני עכ"ל. ועיין ברבינו יונה (במס' ברכות דף ד: בדפי הרי"ף) שכתב וז"ל ונראה למורי הרב נר"ו שאם קודם שנפתח ס"ת חוזר פניו ומראה עצמו שאינו רוצה לשמוע ס"ת אלא לקרוא ומתחיל לקרוא מותר ואפילו לכל אדם דכיון שכבר התחיל במצוה מתחילה וראו אותו אנשי ביהכ"נ שקבע עצמו לקרוא אינו פוסק בה בעבור ס"ת עכ"ל. ודבריהם צריכים ביאור, ונ"ל דסברי דאין קיום קרה"ת ביחיד וכדי לצאת יד"ח קרה"ת בעינן שיצטרף לציבור השומעים, ובמהדר אפיה אינו מצטרף לציבור, דע"י שכל הציבור פונים לס"ת לשמוע קרה"ת הריהם מצטרפים ביחד לציבור לקריאת התורה. וע"כ לא נאסר לר' ששת ללמוד בשעת קרה"ת דהדין דכיון שנפתח ס"ת אסור לספר אפילו בדבר הלכה חל רק על הציבור השומעים קרה"ת, ור' ששת שהחזיר פניו ולא נצטרף לציבור השומעים לא חל עליו האיסור ללמוד בשעת קרה"ת.

**והנה** עיין בשו"ע יו"ד (סימן רפ"ב סעיף א') שפסק המחבר וז"ל חייב אדם לנהוג כבוד גדול בספר תורה וכו' ולא יחזור לו אחוריו עכ"ל. וכתב שם הט"ז (סק"א) וז"ל ונראה דרבנים שעומדים לפני ארון הקודש אינן בכלל איסור זה שעומדים אחוריהן לארון הקודש כיון שהס"ת מונחת בארון הקודש הוה כמו רשות אחרת עכ"ל, ועיין בפרי מגדים (או"ח סי' ק"נ משבצות זהב סק"ב) דמותר לשבת פניהם להיכל ואחוריהם לבימה אע"פ שיש עליה ס"ת משום דהבימה רשות אחרת וכמש"כ הט"ז לגבי ארון

דקיי"ל דמותר לצאת בין גברא לגברא. ולפי"ז יש לומר דאין ראייה מפסק המחבר שאסור לספר בשעת קריאת ההפטר דה"ה שאסור לצאת.

**תוס'** ד"ה רב ששת מהדר אפיה וגריס. הקשו התוס' איך הותר לר' ששת ללמוד בשעת קרה"ת והרי קיי"ל בגמ' סוטה (לט.) דכיון שנפתח ס"ת אסור לספר אפילו בדבר הלכה. ותירצו התוס' דמותר ללמוד בלחש. ובשם הבה"ג תירצו דאם יש שם עשרה בלא הוא מותר ללמוד, ועוד דשאני ר' ששת דתורתו אומנתו. והגר"מ זצ"ל אמר בשם הגר"ח זצ"ל דבסוגיין מיירי באופן שכבר יצא ר' ששת חובת קריאת התורה. אמנם בקרה"ת אע"פ שאדם כבר יצא יד"ח אם הוא נזדמן למקום שבו קורין את התורה חייב שוב לשמוע קריאת התורה מדין כבוד התורה. וחיוב זה נלמד מהסוגיא בסוטה (לט.) "כיון שנפתח ס"ת אסור לספר אפילו בדבר הלכה שנאמר ובפתחו עמדו כל העם ואין עמידה אלא שתיקה וכו' ואזני כל העם אל ספר התורה", ונלמד דכל פעם שקורין בס"ת חייבים לשמוע קרה"ת מדין כבוד התורה. ולגבי חיוב זה תירצו בתוס' דהותר לר' ששת ללמוד משום שלמד בלחש או שהיו שם כבר עשרה ושתורתו אומנתו. אמנם באופן שעדיין לא יצא יד"ח קרה"ת אין היתר ללמוד בשעת קריאת התורה 60.

ב

**עיין** בתוס' למס' סוטה (דף לט. ד"ה כיון)

בעשרה מדאורייתא שצריך לכוון ולשמעם מפי הקורא והנכון שבכל הפרשיות ראוי למדקדק לכוון דעתו ולשמעם מפי הקורא עכ"ל. ומשמע דמיירי בא' שלא שמע כלל קרה"ת ומעיקר הדין פסק המחבר שמותר לו ללמוד, ומשמע שסובר דקרה"ת היא חובת הציבור בלבד. ואמר הגר"מ זצ"ל דלפי"ד הגר"ח זצ"ל אם לא שמע עדיין קרה"ת אין לו ללמוד בשעת הקריאה – דלפי"ד הגר"ח זצ"ל קרה"ת היא חובת יחיד אלא שמתקיימת בציבור, ואפשר שלכן סיים המחבר שנכון לדקדק לשמוע כל הפרשיות מפי הקורא.

60) ומשמע דסבר הגר"ח זצ"ל דקרה"ת היא חובת יחיד. ועיין ברמב"ן במלחמות ה' מגילה דף ג' בדפי הרי"ף. ועי' בברכת שמואל עמ"ס יבמות ס' כ"א מש"כ בשם הגר"ח זצ"ל. ועיין בס' מעתיקי שמועה ח"ב עמ' י"ח. ועיין בשו"ע או"ח סימן קמ"ו סעיף ב' וז"ל כיון שהתחיל הקורא לקרות בספר תורה אסור לספר אפילו בד"ת אפ' בין גברא לגברא וכו' ויש מתירים לגרוס בלחש ויש אומרים שאם יש עשרה דצייתי לספר תורה מותר לספר (בדברי תורה) ויש מתירין למי שתורתו אומנתו וכו' וכל זה אינו ענין לפרשת זכור ופרשת פרה שהם

דיצאו מידי מעילה מ"מ חלות קדושת הגוף אית בהו, וכמבואר ברמב"ם (פ"ג מהל' מעילה ה"א) וז"ל קדשי מזבח שמתו יצאו מידי מעילה מה"ת אבל מועלים בהם מד"ס עכ"ל. ונראה דרק יצאו מידי מעילה משום דאינם קדשי ה' דאינם ראויים להקרבה. אמנם לגבי חלות דין קדושת הגוף אע"פ שמתו נשארו בקדושתן, דלא פקע הקדושה במיתה וחל בהם עדיין איסור אכילה והנאה מדאורייתא מדין איסור קודש<sup>62</sup>. והגר"מ זצ"ל נקט דאף יאסרו משום לא תעבוד ולא תגזו דרך נתמעטו ממעילה משום שאינו קדשי ה' אבל כל הדינים שתלויים בקדושת הגוף עדיין חלים בהם<sup>63</sup>.

**ונראה** דאף בת"ח חלה חלות קדושת הגוף, ומשום דלימוד התורה מקדשת את גוף האדם הלומד תורה. דיעויין באבות דר"נ (פמ"א מ"א) וז"ל ר' שמעון אומר ג' כתרים הם, אלו הן כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות וכו' כתר כהונה כיצד אפילו נותן כל כסף וזהב אין נותנים לו כתר כהונה וכו' כתר מלכות אפילו נותן כל כסף וזהב שבעולם אין נותנים לו כתר מלכות וכו' אבל כתר תורה אינו כן עמלה של תורה כל הרוצה ליטול יבוא ויטול עכ"ל, וכן כתב הרמב"ם (פ"ג ה"א מהל' ת"ת) וז"ל בשלשה כתרים נכתרו ישראל כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות, כתר כהונה זכה בו אהרן שנא' והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהונת עולם, כתר מלכות זכה בו דוד שנא' זרעו לעולם יהיה וכסאו כשמש נגדי, כתר תורה הרי מונח ועומד ומוכן לכל וכו' כל מי שירצה יבוא ויטול. שמא תאמר שאותן הכתרים גדולים מכתר תורה הרי הוא אומר בי מלכים ימלוכו וכו' הא למדת שכתר התורה גדול מכתר כהונה וכתר מלכות עכ"ל. וצריך ביאור

הקודש. אמנם לפימש"ב בדברי התוס' בסוטה וברבינו יונה הנ"ל נראה דיש לדקדק שיהיו פניו כלפי הס"ת בשעת קרה"ת דבלאו הכי אינו מצטרף לציבור השומעים קרה"ת ואינו יוצא יד"ח קרה"ת, ולפיכך אין להקל כדעת הפרי מגדים להיות אחוריו לבימה ולס"ת בשעת קרה"ת<sup>61</sup>.

### דף ח ע"ב. גמ'. ז"ל והזהירו בזקן ששכח

תלמודו מחמת אונסו דאמרינן לוחות ושברי לוחות מונחות בארון עכ"ל. נראה לפרש דמה ששברי לוחות מונחות בארון הוא משום דחלין בלוחות ב' דיני קדושה: א) קדושת הגוף משום דהויין מכלי המקדש כמו כלי שרת, ב) קדושת ס"ת. דהנה עיין ברמב"ם (פ"י מהל' ס"ת ה"י) וז"ל מצוה ליחד לספר תורה מקום ולכבד אותו המקום ולהדרו יותר מדאי, דברים שבלוחות הברית הן הן שבכל ספר וספר עכ"ל. ומבואר מדברי הרמב"ם שהדין לכבד ס"ת נלמד מהלוחות ששמים אותן בארון, כי הדברים שבלוחות הברית הן הן הדברים שבכל ספר תורה. וכן מבואר מדברי הגהות מיימונית שם (אות ט) וז"ל תשובת מורי רבינו וששאלת למה אין משכיבין ס"ת בארון כמו לוחות יפה שאלת ור"ת כתב בתשובה שכן היה יותר טוב מטעם זה ועוד כתב אלו נזכרתי בעשותי ארון הרחבתיו עכ"ל, ומבואר דילפינן דיני כבוד ס"ת מהלוחות וע"כ דחל בלוחות קדושת ס"ת.

### ונראה

לומר דמשנשתברו הלוחות פקעה מהם חלות קדושת ס"ת דהויין כס"ת שחסר בו יריעה אחת דליתא ביה חלות קדושת ס"ת. אמנם עדיין נשאר בלוחות חלות קדושת הגוף, דלגבי קדושת הגוף קיי"ל שקדושת הגוף לא פקעה בכדי, ואפילו בקדשים שמתו

62) ומש"כ הרמב"ם דמועלים בהם מד"ס ר"ל דהחיוב מעילה לשלם חומש הוא מדרבנן. אמנם עצם האיסור ההנאה שחל בהם הוא איסור קודש מדאורייתא.  
63) עיין בחידושי הגר"מ הלוי עמ' קכה-קכט.

61) ובשיטת הפרי מגדים צ"ל דס"ל שאם יושב ומקשיב לקרה"ת ומתכוון להצטרף לציבור, בזה נחשב לחלק מהציבור, ויוצא יד"ח קרה"ת, ואע"פ שאחוריו לבימה. אך רבינו זצ"ל תמיד הקפיד לעמוד ופניו מול סה"ת בשעת קרה"ת.



תלמודו משום דאע"פ שחסר לו בידיעת התורה מ"מ חלות קדושת הגוף שחלה בו לא פקע, ומשו"ה חייבים בכבודו. ודומה לשברי הלוחות שאע"פ שבטלה מהם קדושת ס"ת מ"מ קדושת הגוף שבהם לא בטלה, וע"כ מונחים בארון ומחייבים בכיבוד.

**אמנם** עדיין צריך ביאור דבגמ' מבואר שרק אם שכח את תלמודו באונס אזי חייבים בכבודו, ומשמע דאם שכח ע"י פשיעה אין חייבים לכבודו, ולפימש"כ צ"ע דהרי קדושת הגוף לא פקעה ממנו בכדי, וא"כ לכאורה אף כששכח ע"י פשיעה יהיו חייבים לכבודו מחמת חלות קדושת הגוף שחלה בו.

**ונראה** דבגמ' במס' ע"ז (דף נב:) איתא "גנוזו בית חשמונאי את אבני המזבח ששקצו אנשי יון אמר ר' פפא התם קרא אשכח ודרש ובאו בה פריצים וחיללוה". ועיין בבעל המאור (במס' ע"ז כד: בדפי הרי"ף) שפירש שאבני מזבח נתקדשו בקדושת בדק הבית ויצאו לחולין ע"י פריצי ישראל שמעלו בהם. אמנם עיין ברמב"ן במלחמות ה' (מס' ע"ז דף כד. בדפי הרי"ף) שחולק על הבעה"מ וסובר דבאמת אבני מזבח נתקדשו בקדושת הגוף דהויין כלי שרת ואע"פ שבכל דבר שאן לו פדיון יש מועל אחר מועל מ"מ יצאו לחולין ע"י עובדי כוכבים מגזה"כ ד"ובאו בה פריצים וחיללוה", והבית המקדש עצמו יצא מקדושתו ונעשה חול אע"פ שאן בו מעילה דאין מעילה בקרקעות מגזה"כ ד"ובאו בה פריצים וחיללוה". ומבואר מדברי הרמב"ן דחילול קדשים ע"י "ובאו בה פריצים וחיללוה" מפקיע אפילו קדושת הגוף. ולפי"ז י"ל דת"ח ששכח תלמודו מחמת פשיעה שהסיח דעתו מדברי תורה ועבר על לאו "פן יסורו מלבבך" הוי בגדר "ובאו בה פריצים וחיללוה" ופקע ממנו קדושת הגוף ואין חייבים בכבודו.

**והנה** עיין בשולחן ערוך (או"ח סי' קח סעיף ח) שפסק וז"ל מי שהיה טרוד בצורך ממונו שלא יבוא לידי הפסד ועל ידי כך הפסיד מלהתפלל וכן מי שהוא שיכור ולא התפלל כולם חשובים אונסים ויש להם תשלומין עכ"ל. וכתב הגר"א (בביאור הגר"א ד"ה

מהי ההשוואה בין ג' כתרים אלו ובמה גדולה כתר תורה מכתר כהונה ומלכות, ועוד צ"ב מהו המובן של "כתר תורה". ונראה דלגבי כתר כהונה וכתר מלכות המובן של כתר הוא דחלה חלות קדושת הגוף נוספת בגברא. דהרי כהן גדול נמשח בשמן המשחה ונתקדש בקדושת הגוף וכן במלך המשיחה מקדשת את המלך בקדושת הגוף נוספת, וכמו שאמר שמואל לשאול (שמואל א' פרק י, ו) "וצלחה עליך רוח ה' והתנבית עמם ונהפכת לאיש אחר".

**ולפי"ז?** נראה דהמובן "כתר תורה" היינו שע"י לימוד התורה חלה חלות קדושת הגוף בגברא, דהאדם הלומד תורה מתקדש ומתעלה, דהתורה מקדשת ומטהרת את האדם וכמש"כ (משלי ד, ח) "סלסלה ותרוממך לכבודך כי תחבקנה". ונראה דבפ"א מהל' ת"ת הרמב"ם מבאר גדר החיוב של מצות לימוד וידיעת התורה. אולם בפ"ג (שם) הרמב"ם מבאר את דין כתר התורה - דהיינו חלות קדושת הגוף שחלה בגברא ע"י לימוד ועמלות בתורה. ולפי"ז יש לבאר דברי הרמב"ם (פ"ג הי"ג) וז"ל אע"פ שמצוה ללמוד ביום ובלילה אין אדם למד רוב חכמתו אלא בלילה לפיכך מי שרוצה לזכות בכתר התורה יזהר בכל לילותיו ולא יאבד אפילו אחת מהן בשינה ואכילה ושתייה וכיוצא בהן אלא בדברי תורה ודברי חכמה וכו' עכ"ל. ולכאורה צ"ב דהרמב"ם (פ"א ה"ח מהל' ת"ת) כבר כתב החיוב ללמוד תורה ביום ובלילה וז"ל כל איש מישראל חייב בתלמוד תורה בין עני בין עשיר בין שלם בגופו וכו' חייב לקבוע לו זמן לתלמוד תורה ביום ובלילה שנא' והגית בו יומם ולילה עכ"ל. וצ"ע דלכאורה הרמב"ם היה צריך להדגיש בהלכה זו את גודל הענין ללמוד תורה בלילה. ברם עפימש"נ יש ליישב דבפ"א מהל' ת"ת הרמב"ם מיירי מענין מצות לימוד תורה גרידא, אמנם בפ"ג מהל' ת"ת דהוא פרק כתר התורה מיירי הרמב"ם בדין כתר תורה ובקדושת הגוף שחלה ע"י לימוד התורה ועמלות בתורה, וע"כ דוקא כאן (בפ"ג) מדגיש גודל החשיבות של לימוד התורה בלילה כדי להשיג כתר התורה. ולפי זה נראה לבאר את הגמ' דידן דחייבין לכבוד ת"ח ששכח את

אמנם בירושלמי במס' מועד קטן (פ"ג ה"א) איתא "זקן ששכח תלמודו מחמת אונסו נוהגים בו כקדושת ארון", ומשמע דחייבים בכבודו ממש בשוה לת"ח שלא שכח תלמודו. ואולי י"ל דזה תלוי במח' בין ר' יהודה ורבנן (עיי' בירושלמי שקלים פ"ו ה"א וברמב"ן עה"ת דברים י, א) האם היו ב' ארונות או ארון אחד, דיי"ל דלשיטת ר' יהודה שהיה ארון בפ"ע לשברי לוחות י"ל דחל חיוב כבוד בפ"ע לת"ח ששכח תלמודו, משא"כ לרבנן דשברי לוחות מונחות בארון אחד עם הלוחות י"ל דחייב בכבודו בשוה לת"ח שלא שכח תלמודו.

### דף ח ע"ב - ט ע"א. גמ'. וז"ל אמר רב

יהודה אמר שמואל הלכה כר"ג תניא רשב"י אומר פעמים שאדם קורא ק"ש שתי פעמים בלילה אחת קודם שיעלה עמוד השחר ואחת לאחר שיעלה עמוד השחר ויוצא בהן ידי חובתו אחת של יום ואחת של לילה הא גופא קשיא אמרת פעמים שאדם קורא קריאת שמע שתי פעמים בלילה אלמא לאחר שיעלה עמוד השחר לילה הוא והדר תני יוצא בהן ידי חובתו אחת של יום ואחת לילה אלמא יממא הוא לא לעולם לילא הוא והא דקרי ליה יום דאיכא אינשי דקיימי בההיא שעתא אמר רב אחא בר חנינא אמר ריב"ל הלכה כרשב"י איכא דמתני להא דר' אחא בר חנינא אהא דתניא רשב"י אומר משום ר"ע פעמים שאדם קורא ק"ש שתי פעמים ביום אחת קודם הנץ החמה ואחת לאחר הנץ החמה ויוצא בהן ידי חובתו אחת של יום ואחת של לילה הא גופא קשיא אמרת פעמים שאדם קורא ק"ש ב' פעמים ביום אלמא קודם הנץ החמה יממא והדר תני יוצא בהן ידי חובתו אחת של יום ואחת של לילה אלמא לילא הוא לא לעולם יממא

וכן וז"ל דזהו מיקרי ג"כ אונס כמ"ש רש"י בברכות ד"ה מחמת וכו' עכ"ל, ועיי' ברש"י בסוגיין (דף ח:): ד"ה מחמת אונסו וז"ל שחלה או שנטרד בדוחק מזונות הזהרו בו לכבודו. הגר"א מציין דמרש"י בסוגיין מבואר דהטרוד מחמת מזונות נחשב לאונס ומתפלל משום כך תשלומין. ולפי דברינו יש להעיר דלכאורה יש לחלק בין חיוב כבוד לת"ח ששכח תלמודו לבין תפלת תשלומין, דבת"ח ששכח תלמודו רק אם פשע והסיח דעתו מד"ת אין צריך לכבדו דפקע ממנו קדושת הגוף והוי בכלל "ובאו בה פריצים וחיללוה". ולכן אם שכח מחמת טרדת מזונותיו דלא פשע בהסיח דעתו מהתורה אזי חייבים לכבדו דלא פקע מיניה קדושת הגוף. אולם בנוגע להל' תפלה ותשלומין יתכן דטרדת מזונותיו לא חשיבא כאונס ואינו יכול להתפלל תשלומין, וצ"ע בראיית הגר"א מרש"י בסוגיין 64).

### גמ'. ז"ל והזהרו בזקן ששכח תלמודו מחמת

אונסו דאמרינן לוחות ושברי לוחות מונחות בארון עכ"ל. יש להסתפק אם חיוב הכבוד לת"ח ששכח תלמודו באונס הוא לכבדו כאילו לא שכח תלמודו וחייבים לכבדו כת"ח, או דהוי חיוב כבוד בפני עצמו ודין כבוד לת"ח ששכח תלמודו אינו שוה לת"ח 65). ואולי תהא נפ"מ לגבי חיוב מורא – דיי"ל דבת"ח ששכח תלמודו חל רק חיוב כבוד וליכא חיוב מורא. והנה עיי' בגמ' במנחות דף (צט.) וז"ל אשר שברת ושמת בארון תני רב יוסף מלמד שהלוחות ושברי לוחות מונחות בארון מכאן לת"ח ששכח תלמודו מחמת אונסו שאין נוהגים בו מנהג בזיון עכ"ל. ומשמע דהוי חלות דין כבוד בפני עצמו דהיינו שאין לבזותו, אבל מ"מ אין חיוב כבודו שוה ממש לת"ח.

פריצים וחיללוה", דהרי אינו פשיעה ממש, ומשו"ה חייבים לכבד ת"ח שנאנס ושכח תלמודו מחמת טרדת מזונותיו.

65) וע' במאירי שכתב "כאילו לא שכח" ואילו הראב"ה כתב "לנהוג בו כבוד" ואפשר דנחלקו בספק הנ"ל.

64) עיי' בתוס ב"ק (דף כז: ד"ה ושמואל) שהבחינו בין אונס כעין אבידה לבין אונס כעין גניבה, דכעין אבידה קרובה יותר לפשיעה. ויתכן דכוונת רבינו זצ"ל להקשות דאם נאנס ולא התפלל מחמת טרדת מזונותיו, הו"ל אונס כעין אבידה, ומשו"ה אין לתפלתו תשלומין ומ"מ אינו בגדר "ובאו בה

המשנה דלכאורה הו"ל למימר שמצותן מעלות השחר אלא דכדי לקיים המצוה לכתחילה ימתין עד הנץ החמה.

**והנה** עיין בתוס' (מס' יומא דף לז: ד"ה אמר) וז"ל ור"ת פירש דזמן ק"ש הוי אחר הנץ החמה וכו' ועוד הביא ראייה מפרק שני דמגילה וכן שומרת יום כנגד יום לא תטבול עד הנץ החמה וכולן שעשו משעלה עמוד השחר כשר אלמא דבר שזמנו ביום מצותו אחר הנץ עכ"ל. ומבואר מדבריהם דר"ת פירש דהדין שבמשנה להמתין בשאר המצות עד הנץ החמה דין דאורייתא הוא, שהרי הוכיח מהך משנה שזמן ק"ש דהוי דין מה"ת חל מהנץ החמה, ואם הדין לעשות שאר מצות אחרי הנץ החמה הוא רק דין מדרבנן מחמת גזירה דחיישינן דיקדים לעשותן בלילה (כשיטת רש"י שם), אין ראייה כלל שזמן ק"ש מה"ת מתחיל בנץ. אמנם שיטת ר"ת צ"ב דבמשנה איתא דכולן שעשו משעלה עמוד השחר יצא, ומבואר דמעלות השחר הוי יום וא"כ צ"ע למה מדאורייתא חייב להמתין לכתחילה עד הנץ החמה. ועוד צ"ע מדוע אינו יוצא ק"ש של שחרית מעה"ש מכיון דכבר הוי יום.

**ונראה** די ש ב' דינים ביום ולילה: (66) א) חלות שם חפצא של יום שתלוי במציאות של אור וחושך, והוא נמדד מעלות השחר עד צאת הכוכבים, ונלמד מהפסוק "ויקרא אלוקים לאור יום ולחשך קרא לילה". וכן משמע בפסוקים (נחמיה ד, ט"ו) "ואנחנו עושים במלאכה וחצים מחזיקים ברמחים מעלות השחר עד צאת הכוכבים וכו' והיה לנו הלילה משמר והיום מלאכה". ומבואר דבעלות השחר חל חלות שם וחפצא דיום עד צאת הכוכבים, ובצאת הכוכבים חל חלות שם וחפצא דלילה. ב) חלות דין זמן יום וזמן לילה, דחלות דין זמן יום ולילה תלוי בזריחת השמש ושקיעתה ונמדד מהנץ החמה עד שקיעת החמה.

הוא והאי דקרו ליה לילה דאיכא אינשי דגנו בההיא שעתא אמר ר' אחא בר' חנינא אמר ריב"ל הלכה כרשב"י וכו' כדאי הוא ר"ש לסמוך עליו בשעת הדחק עכ"ל.

**בביאור** הסוגיא ופסק ההלכה נחלקו בראשונים

ונשנו כמה שיטות:

א) שיטת תוס'

**תוס'** (דף ח: ד"ה לא ודף ט. ד"ה לעולם) ביארו דנחלקו ב' ברייתות אליבא דרשב"י, לברייתא קמייתא קורין ק"ש של ערבית עד עלות השחר, ותחילת זמן ק"ש של שחרית מתחילה מעלות השחר, דהואיל ואיכא אינשי דקיימי בההיא שעתא לאו זמן שכיבה הוא, ואע"פ שלענין שאר מצות כמו תפילין וציצית הלילה נמשך עד נץ החמה. ואילו לברייתא בתרייתא קורין ק"ש של ערבית עד נץ החמה וק"ש של שחרית קורין מנץ החמה ואילך, דמעלות השחר יממא הוא לענין שאר המצות כגון תפילין וציצית, אלא דיוצאים יד"ח ק"ש של לילה אחרי עה"ש משום דאיכא אינשי דגנו בההיא שעתה. ועיין ברשב"א (ד"ה ה"ג לעולם) שהקשה דבמשנה במגילה (כ.) מבואר להדיא דמע"ש יממא הוא לענין שאר מצות, וצ"ע דלפי תוס' בברייתא קמייתא מבואר דמנץ החמה יממא הוא לגבי שאר מצות. והנה ז"ל המשנה במגילה (דף כ.) אין קורין את המגילה ולא מלין ולא טובלין ולא מזין וכן שומרת יום כנגד יום לא תטבול עד שתנץ החמה וכולן שעשו משעלה עמוד השחר כשר עכ"ל. וברש"י (ד"ה וכולן שעשו) פירש וז"ל דמעלות השחר יממא הוא אבל לפי שאין הכל בקיין בו צריכין להמתין עד הנץ החמה עכ"ל. לרש"י יש דין לכתחילה לעשות מצות אלו מהנץ החמה ואילך, ודין דרבנן הוא - גזירה שמא יעשה מצות אלו בלילה לפני עה"ש ולא יצא יד"ח. ולפי"ז יש לדקדק בלשון

השחר מכיון דמעלות השחר חל חלות שם וחפצא דיום.

**ולפי"ז** יש ליישב דברי התוס' בסוגיין, דמש"כ דלענין שאר מצוות לעולם הוי לילה מעה"ש עד הנץ היינו דמעיקר הדין לכתחילה מדאורייתא צריך להמתין בשאר מצות כמו תפילין וציצית עד הנץ דהוי אז יום גמור, דאזי חלים ב' דיני יום: א) חלות שם וחפצא דיום שחל מעה"ש, ב) חלות דין זמן יום שחל מהנץ החמה ואילך. ואחרי עלות השחר עדיין הוי לילה לגבי דין זמן יום. ולשיטת התוס' אליבא דהברייתא קמייתא ק"ש של שחרית אינו תלוי בחלות דין זמן יום אלא רק בחלות שם חפצא דיום בלבד, ומשעלה עמוד השחר יוצא יד"ח ק"ש דיממא משום דכבר חל חלות שם יום. ואילו לפי הברייתא השנייה אין יוצאים יד"ח ק"ש של שחרית עד לאחר הנץ החמה משום דכדי לצאת יד"ח ק"ש של שחרית בעינן חלות דין זמן יום<sup>67</sup>.

**והנה** לגבי ק"ש של שחרית פסק ר"ת (עייין בתוס' מס' יומא דף לז: ד"ה אמר) שזמנה מנץ החמה ואילך וכברייתא השנייה בשם ר"ע. וסברתו היא כמו שביארנו דלגבי ק"ש של יום בעינן יום גמור - דהיינו חלות שם יום וחלות דין זמן יום. אמנם שיטת הר"י (ע"ש בתוס' הנ"ל) היא דיוצאים יד"ח ק"ש של שחרית משעלה עמוד השחר דס"ל דזמן ק"ש תלוי בחלות שם יום בלבד.

**והנה** לגבי תחילת זמן ק"ש של ערבית נחלקו ג"כ הר"ת והר"י (עייין בתוס' בריש מסכתין דף ב' ד"ה מאימתי). דלר"ת יוצאים ק"ש דערבית מפלג המנחה ואילך ומשום דקיי"ל כר' יהודה דזמן המנחה היא עד

ומקורו בפסוק "יהי מאורות ברקיע השמים להבדיל בין היום ובין הלילה והיו לאותות ולמועדים ולימים ולשנים". ועייין בביאור הגר"א (או"ח סי' תנ"ט ס' ב') שסובר להלכה שמוודדים השעות דזמני ק"ש ותפלה מהנץ החמה ודלא כשיטת המגן אברהם (או"ח סי' נח סק"א וס' רל"ג סק"ב) דזמני ק"ש ותפלה נמדדים מעה"ש, וצ"ע בשיטת הגר"א דהרי היום מתחיל מעלות השחר ואמאי ס"ל דזמני ק"ש ותפלה נמדדים מהנץ החמה. ונראה דשיטת הגר"א היא כנ"ל דיש ב' דיני יום: א) חלות שם וחפצא דיום, ב) חלות דין זמן היום, ולגבי שיעורים שביום מודדים מחלות זמן יום דהיינו מנץ החמה<sup>67</sup>.

**ולפי"ז** י"ל דר"ת מפרש את המשנה במגילה הנ"ל הקובעת שאע"פ שמעלות השחר חל חלות שם יום מ"מ לכתחילה דבר שמצותו ביום אינו נעשה אלא אחרי הנץ החמה משום דבנץ החמה חל דין נוסף דאורייתא דחל בנה"ח חלות שם זמן יום. ולפי ר"ת יש דין דאורייתא לכתחילה להמתין עד לנץ החמה לעשות מצוות משום דאז הוי יום גמור, דבנה"ח כבר חלו ב' דיני יום - חלות שם יום, וחלות דין זמן יום. ובדיעבד אם עשה דבר שמצותו ביום מעמוד השחר ואילך יצא מכיון דבעלות השחר חל חלות שם וחפצא דיום. אמנם לר"ת ק"ש של שחרית חלוקה משאר המצוות שמצותן ביום, דלגבי ק"ש אינו יוצא כלל עד לאחר הנץ החמה, דלצאת יד"ח ק"ש בעינן שיחול חלות שם חפצא דיום וגם חלות דין זמן יום. ולפי"ז מיושב הדקדוק בלשון המשנה במגילה דקתני דמצותן מהנץ החמה משום דעיקר דינם לעשותן בזמן דהוי יום גמור, דהוי גם חלות שם יום וגם חלות דין זמן יום והוא מנץ החמה ואילך, ובדיעבד יצא מעמוד

67 עייין בשיעורים לזכר אבא מרי ח"א בענין יום ולילה עמ' קכ"ד-קכ"ו.

68 אך לפי"ז צ"ע בלישנא בתרא, דס"ל דמעה"ש הוי יממא, דיוצא דאפשר לעשות שאר המצוות לכתחילה מעה"ש, והרי במשנה במס' מגילה איתא דלכתחילה צריך להמתין

ולעשות שאר המצוות אחרי נץ החמה. ויתכן דלישנא בתרא הדין שבמשנה להמתין עד הנץ הוי דין מדרבנן, ומה דאיתא בלישנא בתרא דמעה"ש הוי יממא לעשיית המצוות הוי דין מדאורייתא, ובדין לכתחילה דאורייתא פליגי הלישנא קמא ולישנא בתרא, ודו"ק.

המנחה ואילך ומשום דעכ"פ הוי סוף היום שעבר ותחילת היום הבא.

**וראייה** ליסוד הנ"ל מתבאר מדברי הרמב"ם (פ"ג מהל' תפלה ה"ו) וז"ל תפלת הערב אע"פ שאינה חובה המתפלל אותה יש לו להתפלל מתחילת הלילה עד שיעלה עמוד השחר עכ"ל, ובה"ז (שם) כתב וז"ל המתפלל תפלה קודם זמנה לא יצא ידי חובתו וחוזר ומתפלל אותה בזמנה וכו' ויש לו להתפלל תפלת ערבית של לילי שבת בערב שבת קודם שתשקע השמש וכן מתפלל ערבית של מוצ"ש בשבת לפי שתפלת ערבית רשות אין מדקדקין בזמנה וכו' עכ"ל. ודבריו צ"ב דבה"ו פסק שתפלת ערבית זמנה מתחילת הלילה, ואיך פסק בה"ז דיוצא יד"ח כשמתפלל קודם השקיעה. ונראה דע"כ הרמב"ם מחלק בין המחייב של תפלה לקיום התפלה, דבנוגע לחיוב והמחייב של תפלת ערבית, זמנה חל מתחילת הלילה. אמנם לגבי חלות דין קיום תפלת ערבית חל קיום תפלה מפלג המנחה ואילך. ובדומה לזה י"ל בסברת ר"ת, דאע"פ דהמחייב דק"ש הוי לילה מ"מ קיום ק"ש חל מפלג המנחה ואילך. ונמצא דלר"ת המחייב של ק"ש דערבית ושחרית הוי חלות דין זמן לילה וזמן יום ולכן החיוב לקרוא ק"ש דערבית מתחיל מתחילת הלילה דהיינו משקיעת החמה וחלות חיוב זמן ק"ש דיום חל בנץ החמה דהוי זמן יום. ומ"מ קיום ק"ש דערבית חל מפלג המנחה משום דהוי חלות שם תחילת היום הבא. משא"כ בק"ש של שחרית דזמנה דוקא מנץ החמה וליכא קיום ק"ש קודם זמן המחייב.

**ומאיך** שיטת הר"י היא דהמחייב של ק"ש תלוי בחלות שם יום ולילה, וע"כ לשיטתו זמן ק"ש של שחרית מתחיל מעלות השחר ונגמר בצאת הכוכבים. דחלות שם יום הוי מעלות השחר עד צאת הכוכבים דדין חלות שם יום תלוי במציאות של אור וחושך- ונלמד מקרא "ויקרא אלוקים לאור יום ולחשך קרא לילה". וחלות החיוב דק"ש של ערבית חל

פלג המנחה ומיד כשנגמר זמן מנחה מתחיל זמן ערבית. ולשיטת הר"י יוצאים יד"ח ק"ש של ערבית סמוך לשקיעת החמה וכשיטת התנאים שזמן ק"ש משעה שקידש היום ומשעה שבני אדם נכנסים להסב. ושיטתם צ"ע, דאיך יוצאים יד"ח ק"ש של ערבית קודם צאת הכוכבים, והרי לא חל עדיין חלות שם לילה, דחלות שם יום ולילה נמדד מעלות עד צאת הכוכבים, וחלות שם חפצא דלילה חל בצאה"כ. ואף בנוגע לחלות דין זמן יום שנמדד מנץ עד שקיעה הרי עדיין הוי זמן יום, וא"כ צ"ע לר"ת ולר"י איך יוצאים יד"ח ק"ש של ערבית מפלג המנחה ואילך.

**והנה** מצינו בפוסקים שלגבי כמה מצות יוצאים יד"ח מפלג המנחה ואילך. עיין בשו"ע (או"ח סי' רסז סעיף ב') בדין תוספת שבת, וכן לגבי מקרא מגילה (סי' תרצב ס"ב), וספירת העומר (בלבוש סי' תפ"ט), והדלקת נרות חנוכה (או"ח סי' תרע"ב סעיף א'), וצ"ע מדוע יוצאים יד"ח מפלג המנחה ואילך והא לא הוי לילה ואיך מברכים אשקב"ו והא לא הגיע עדיין זמן החיוב. ונראה דלכמה דינים פלג המנחה נחשב כסוף היום. והראייה דבבית המקדש התחיל היום מזמן תרומת הדשן, וכדמוכח בזבחים (דף כ.). דברחץ ידיו לתרומת הדשן אין הידים נפסלים בלינה וחשיב כתחילת היום הבא, והוי יום עד פלג המנחה אליבא דר"י שסובר שאין זורקין דם התמיד של בין הערביים אחרי פלג המנחה. ונראה דפלג המנחה אינו דין בעלמא בזמן תפלה בלבד אלא דהוי חלות דין סוף היום שעבר ותחילת היום הבא במקדש ובכמה מצוות. אמנם אע"פ שבפלג המנחה חשיב סוף היום שעבר וכתחילת היום הבא מ"מ חלות שם לילה אינו חל עד צאת הכוכבים. ונראה דנהי דהמחייב דק"ש של ערבית תלוי בלילה בשקיעת החמה וצאה"כ, מ"מ לר"ת חל חלות קיום ק"ש של ערבית מפלג המנחה ואילך מכיון דהוי כתחילת יום הבא. וכן י"ל לגבי הדלקת נ"ח ומקרא מגילה וספירת העומר וקידוש בע"ש, דאע"פ שהמחייב וחלות החיוב דמצוות אלו הוי חלות שם לילה שחל בצאת הכוכבים, מ"מ חל קיום מצוה מפלג

בעה"ש דתרוויהו תלויים בחלות שם לילה וחלות שם יום. ומשום דסובר כשיטת הרמב"ם (בכותרת ריש הלכות קריאת שמע) וז"ל מצוה עשה אחת והיא לקרות ק"ש פעמיים ביום עכ"ל, ומכיון דהוי מצוה עשה אחת לקרות פעמיים ביום ונקבע תחילת זמן ק"ש דערבית בחלות שם וחפצא דלילה - דהיינו בצאת הכוכבים, ממילא נקבע נמי שתחילת זמן ק"ש של שחרית הוא בעלות השחר דהיינו בחלות שם וחפצא דיום.

**אמנם** עדיין צריך ביאור דאי נימא דלרי"ף סוף זמן ק"ש של ערבית תלוי בנץ החמה ומשום דאזלינן לחומרא, א"כ אמאי אינו יוצא יד"ח בהמתין מלקרוא ק"ש במזיד עד לאחר עלות השחר, ומדוע סובר הרי"ף דרק אם היה שכור או חולה קורא ק"ש של ערבית לאחר עלות השחר ויוצא יד"ח. וכן צ"ע בדברי הרמב"ם (פ"א מהל' ק"ש ה"י) וז"ל הקורא ק"ש של ערבית אחר שיעלה עמוד השחר קודם הנץ החמה לא יצא ידי חובתו אלא אם כן היה אנוס כגון שכור או חולה וכיוצא בהן עכ"ל. וצ"ע בגדר הך דינא דהיכן מצינו דלגבי מי שהיה אנוס חל זמן המצוה ואילו למי שהמתין במזיד זמן המצוה עבר.

**ונראה** דהרי"ף והרמב"ם ס"ל דתחילת זמן ק"ש וסוף זמן ק"ש תלוי בחלות שם לילה ויום, דהיינו בעלות השחר וצאה"כ. ובעלות השחר עבר זמן ק"ש של לילה משום דחל חלות שם וחפצא דיום ומשו"ה חל זמן ק"ש של יום מעה"ש. אך כל זה בנוגע לחיוב ק"ש. ומ"מ הרמב"ם והרי"ף סוברים דחל קיום ק"ש של ערבית מדין תשלומין בזמן שבין עלות השחר לנץ החמה<sup>70</sup>). ומשו"ה רק מי שהיה אנוס יכול לקרות ק"ש של ערבית אחרי עלות השחר ולצאת יד"ח, דחל

מצאה"כ דתלוי בחלות שם לילה. ומ"מ סובר הרי"ף דבסמוך לשקיעת החמה חל קיום ק"ש של ערבית אע"פ דליכא חיוב עד צאת הכוכבים<sup>69</sup>).

### ב) שיטת הרי"ף

**הרי"ף** פסק כשני הברייתות בשעת הדחק. וסובר דיצא יד"ח ק"ש של ערבית אחרי עלות השחר בשעת הדחק וכגון שהיה שיכור או חולה, אבל מי שבמזיד או בפשיעה המתין מלקרוא ק"ש עד לאחר עלות השחר לא יצא יד"ח. ופסק נמי דיוצאים יד"ח ק"ש של יום אחר עלות השחר בשעת הדחק וכגון שיוצא לדרך. ושיטתו צ"ב דמשמע דלגבי תחילת זמן ק"ש של ערבית זמנה חל מצאת הכוכבים דהיינו בחלות שם לילה ומ"מ ס"ל דסוף זמנה בנץ החמה דהיינו בחלות דין זמן יום. ועוד צ"ב דסובר דיוצא יד"ח ק"ש של שחרית בשעת הדחק מעלות השחר דהיינו בחלות שם יום אע"פ שג"כ יוצא בשעה זו ק"ש של ערבית.

**ונראה** דהרי"ף סובר דתחילת זמן ק"ש וסוף זמן ק"ש כל א' נידון בפני עצמו ואזלינן לחומרא בדיניהם ואע"פ שיכול לצאת מזה קולא. ולפיכך סובר דלגבי תחילת זמן ק"ש של ערבית אזלינן לחומרא וזמנה מתחיל מצאת הכוכבים דתלוי בחלות שם לילה. ולגבי סוף זמן ק"ש של ערבית נמי אזלינן לחומרא וע"כ זמנה עד נץ החמה, ויוצא דסוף הזמן תלוי בחלות דין זמן יום. אמנם בנוגע לתחילת זמן ק"ש של שחרית זמנה מתחיל מעלות השחר דהיינו בחלות שם יום, דכיון דתחילת זמן ק"ש של ערבית תלוי בחלות שם לילה ממילא הוא הדין נמי דתחילת זמן ק"ש של שחרית תלוי בחלות שם יום. ונראה להוסיף דלשיטת הרי"ף קובעים תחילה הזמן של ק"ש בערבית שהוא בצאה"כ וממילא נקבע תחילת זמן ק"ש של שחרית

תלוי בזמן שכיבה וזמן קימה, ודו"ק.

70) ועיין בפני יהושע דף ט' ד"ה אמר וכו' הלכה כר"ש.

69) שיטתו עדיין מחוסרת ביאור. ויתכן דס"ל דהחיוב

דק"ש תלוי בחלות שם וחפצא דיום ולילה, ואילו הקיום דק"ש

ידי חובת תפלה אבל לא יצא ידי חובת תפלה בזמנה שכשם שמצות תפלה מה"ת כך מצוה מדבריהם להתפלל אותה בזמנה שתיקנו לה חכמים ונביאים עכ"ל. ועיין ברמב"ם (פ"ג הל' תפלה ה"ח וה"ט) וז"ל כל מי שעבר עליו זמן תפלה ולא התפלל במזיד אין לו תקנה ואינו משלם, בשוגג או שהיה אנוס או טרוד משלם אותה תפלה בזמן תפלה הסמוכה לה וכו' כיצד טעה ולא התפלל שחרית עד שעבר חצי היום יתפלל מנחה שתיים עכ"ל, ומבואר מדברי הרמב"ם דיש ג' זמני תפלה: (א) תפלה בזמנה, (ב) תפלה שלא בזמנה דחלה מדין רחמים ומשום דכל אימת דבעי מצלי (עיין בגמ' לקמן כו.), (ג) תפלת תשלומין. ונראה לומר דלשיטת הרמב"ם המתפלל תפלת מנחה עד פלג המנחה מקיים קיום תפלת מנחה בזמנה, ומפלג עד שקיעת החמה מקיים תפלת מנחה שלא בזמנה, ודומה למי שמתפלל שחרית בין שעה ד' לחצות (עיין ברמב"ם פ"ג ה"א מהל' תפלה) דמקיים תפלת שחרית שלא בזמנה, ואחרי שקיעת החמה יכול להתפלל מנחה בתורת תפלת תשלומין וכמו שמתפלל תשלומין לשחרית אחר חצות<sup>72</sup>).

#### שיטת בעה"מ

**הבעה"מ** חולק על הרי"ף וסובר דב' הברייתות חלוקות אהדדי, ופסק כברייתא בתרייתא דקורין ק"ש של לילה עד הנץ החמה, וקורין ק"ש של יום מהנץ החמה ואילך. ולשיטת הבעה"מ אף מי שביטל ק"ש במזיד קורא ק"ש דערבית אחרי עלות השחר עד הנץ החמה. ונראה דהבעה"מ סובר דתחילת זמן ק"ש של ערבית חל בצאת הכוכבים דתלוי בחלות שם חפצא

אז קיום ק"ש מדין תשלומין ואין תשלומין למי שביטל את המצוה במזיד. ונראה להוסיף עוד בביאור שיטתם עפ"י מה שביארנו למעלה בשיטת ר"ת, דחלוק זמן המחייב דק"ש מזמן הקיום דק"ש. ולר"ת אע"פ שחייב ק"ש אינו חל אלא בלילה בצאת הכוכבים, מ"מ קיום ק"ש חל מפלג המנחה. וכמו כן לשיטת הרי"ף והרמב"ם זמן החייב דק"ש של ערבית הוא רק עד עלות השחר אך קיום ק"ש דערבית חל עד נץ החמה מדין תשלומין<sup>71</sup>.

**ובדומה** לזה יתכן לבאר את שיטת הרמב"ם לענין תפלת מנחה, דפסק (בפ"ג מהל' תפלה ה"ד) וז"ל הא למדת שזמן מנחה גדולה משש שעות ומחצה עד תשעה ומחצה וזמן מנחה קטנה מתשע ומחצה עד שנשאר מן היום שעה ורביע ויש לו להתפלל אותה עד שתשקע החמה עכ"ל. ודבריו צ"ב דמשמע דפסק כר' יהודה דזמן מנחה עד פלג המנחה וכמש"כ וזמן מנחה קטנה מתשע ומחצה עד שישאר מן היום שעה ורביע, ולפי"ז צ"ע במש"כ ויש לו להתפלל אותה עד שתשקע החמה, דמשמע דפסק כרבנן דתפלת מנחה עד הערב. ונראה דהרמב"ם פסק כשיטת ר' יהודה דתפלת מנחה עד פלג המנחה בנוגע לזמן המחייב, ומש"כ ויש לו להתפלל עד שקיעת החמה היינו דאף לר"י חל קיום תפלה אחר שנגמר זמן החייב. ונראה דלר"י קיום תפלת מנחה אחרי פלג היום קיום תפלה שלא בזמנה ואינה חלה מדין תשלומין. דהנה עיין ברמב"ם (פ"ג מהל' תפלה ה"א) וז"ל תפלת השחר מצותה שיתחיל להתפלל עם הנץ החמה וזמנה עד סוף שעה רביעית שהוא שלישי היום ואם עבר או טעה והתפלל אחר ארבע עד חצות היום יצא

71) ומשו"ה רק אונס או חולה יכול לקרותה אחרי עה"ש, דדין תשלומין חל רק באונס ושוגג.

72) צ"ע דלפי"ז יוצא דלכתחילה חייב להתפלל מנחה בזמנה לפני פלג וכמו בשחרית שחייב להתפלל עד ד' שעות. אך מלשון הרמב"ם אינו משמע כן, דבשחרית אחרי ד' שעות

כתב "עבר או טעה והתפלל וכו'" דמשמע שיש בזה איסור וחסרון. משא"כ במנחה שכתב "ויש לו להתפלל אותה עד שתשקע החמה" דמשמע דמותר לכתחילה. ומשמע דס"ל לרמב"ם דעד פלג חל המחייב דתפלה בזמנה, אך הקיום דתפלת מנחה בזמנה מתקיים עד שקיעה"ח, וכדמבואר בשיעורים.

## זמן חצות במצוות פסח

פסח אין נאכל אלא בלילה ואינו נאכל אלא עד חצות ואין חייבין עליו משום נותר ואין מחשבה פוסלת בו משום פיגול עד שיעלה עמוד השחר עכ"ל. ויש לעיין אליבא דמאן אזלא הך תוספתא, דמרישא משמע דקאי לפי שיטת ראב"ע דפסח אינו נאכל אלא עד חצות, אלא דלפי"ז צ"ע דלכאורה מחצות ואילך ליהוי נותר ויהא בה מחשבת פיגול, ומשמע מהסיפא דאין חייבים משום נותר ופיגול עד עמוד השחר דהתוספתא קאי אליבא דר"ע, וצ"ע. ועיין באור זרוע שהקשה (סי' רל"א) וז"ל וקשיא לי דשלהי ערבי פסחים דייק דהפסח אינו נאכל אלא עד חצות מדקתני במתניתין הפסח אחר חצות מטמא את הידים אלמא מחצות הויא נותר ובתוספתא דפסחים תניא הפסח אינו נאכל אלא בלילה ואינו נאכל אלא עד חצות ואין חייבים עליו משום נותר ואין מחשבה פוסלת בו משום פיגול עד שיעלה עמוד השחר אלמא הא בהא לא תליא עכ"ל, ומבואר דהאור זרוע פירש דהתוספתא קאי אליבא דראב"ע ומשו"ה מקשה דסותרת הסוגיא בפסחים, וצ"ע בביאור התוספתא.

**ונראה** לומר דלראב"ע הא דפסח אינו נאכל אלא עד חצות אינו דין בדיני הקרבן מחמת חלות שם קודש דאית ביה, דאין חצות דין בזמן אכילת הקרבן. אלא דין חצות הוי דין בקיום המצוה של אכילת פסח שנלמד מקרא ד"ואכלו את הבשר בלילה הזה" דזמן קיום מצות אכילת פסח עד חצות. וראייה לזה מהגמ' בפסחים (דף קכ:): דאמר רבא אכל מצה בזה"ז אחר חצות לראב"ע לא יצא ידי חובתו משום דאיתקש לפסח. והנה אי נימא שדין חצות לראב"ע הוי דין בעיקר שם קודש דקרבן פסח, דמדיני הקרבן וחלות קדושתו אינו נאכל אלא עד חצות, איך אפשר למילף מיניה דין חצות לגבי מצה ומרור שאין בס חלות קדושה ודין קרבן כלל. ומוכח דבאמת לראב"ע דין חצות הוי דין בקיום מצות אכילת פסח ולא בשם קודש וחלות קרבן שבו, ומשו"ה שפיר ילפינן מיניה למצות אכילת מצה ומרור דזמנם עד חצות.

דלילה. אמנם סוף זמן ק"ש של ערבית הוא בנץ החמה דאז חל חלות שם זמן היום, ושפיר קורין ק"ש של ערבית אחרי עה"ש עד נץ החמה דעדיין הוי חלות שם זמן לילה. דלשיטת הבעה"מ קביעת תחילת זמן ק"ש של ערבית הוא בצאה"כ, ומשום דחל בצאה"כ חפצא דלילה, ואילו קביעת סוף זמן ק"ש של ערבית חל בנץ החמה דאזי חל דין זמן היום, דס"ל דקביעת תחילת זמן ק"ש וקביעת סוף זמן ק"ש שתי שאלות נפרדות הן ושני דינים הן.

## בענין זמן חצות במצוות פסח

**דף ט ע"א.** תוס' ד"ה ר' אלעזר בן עזריה וכו'. וז"ל וא"ת היכי מצי למימר ראב"ע עד חצות והכתיב לא תותירו ממנו עד בקר דמשמע מיהא עד בקר מיהא מצי לאכלו וי"ל דמצי למימר דה"ק לא תעשו דבר שיבוא לידי נותר עד הבקר שאם לא יהא נאכל עד חצות לא תוכל לאוכלו ולא לשורפו בלילה וכו' ואם כן ישאר עד הבוקר עכ"ל. ומבואר מדברי התוס' דלראב"ע אסור לאכול הפסח אחר חצות אבל אינו נעשה נותר עד הבקר, דמגזה"כ דלא תותירו ממנו עד בקר נלמד דחלות שם נותר חל על הפסח בעלות השחר. אמנם עיין בגמ' בפסחים (דף קכ:): דמוקמינן את המשנה דהפסח אחר חצות מטמא את הידים אליבא דראב"ע דפסח אינו נאכל אלא עד חצות. וז"ל אלמא מחצות ה"ל נותר מאן תנא אמר ר' יוסף ראב"ע הוא וכו' עכ"ל. וכתב הרשב"ם שם (ד"ה ראב"ע הוא) וז"ל דנפקא ליה מקרא דאכילת פסח עד חצות ומחצות הוי נותר והאי דכתיב לא תותירו ממנו עד בקר לשריפה אתא דעד בקר לאו בר שריפה הוא וכו' אבל כר"ע לא מיתוקמא דלדידיה לא ה"ל נותר עד הבקר ולא מטמא הידים אלא מבקר ואילך וכו' עכ"ל, ומבואר מדברי הרשב"ם דסובר דלראב"ע דין נותר חל בחצות ולכן פסח אחר חצות מטמא את הידים ודלא כתוס' דידן. ויש לעיין לשיטת תוס' דליכא חלות פסול נותר עד הבקר איך יפרשו הגמ' הנ"ל בפסחים.

**והנה** עיין בתוספתא בפסחים (פ"ה ה"י) וז"ל



## זמן חצות במצוות פסח

אכילת פסח אינה אלא עד חצות מ"מ לכאורה חל בה עדיין מצות אכילת קדשים עד הבקר. ונראה דיש דין מסוים בפסח שאינו נאכל אלא בתורת מצות אכילת פסח, דילפינן מגזזה"כ דואכלו את הבשר בלילה ולא ביום שאין פסח נאכל בתורת אכילת קדשים בעלמא אלא רק בתורת קיום מצות ואכלו את הבשר בלילה הזה, ולכן אסור לאוכלו לראב"ע אחר חצות. וראייה לכך דאם קרבן פסח נאכל בתורת מצות אכילת קדשים כקק"ל דעלמא אזי היה יכול להאכל אף ביום י"ד משנזרק הדם. דמצד דין קדש שבו משנזרק הדם הריהו ראוי לאכילה. ועל כרחך דמגזזה"כ ד"ואכלו את הבשר בלילה הזה" - בלילה ולא ביום, נלמד שקרבן פסח אינו נאכל בתורת קיום מצות אכילת קדשים בעלמא ואינו נאכל אלא בתורת מצות אכילת פסח. ועיין ברמב"ן (בסה"מ מ"ע י"ב ששכח הרב למנות) שהקשה על הרמב"ם מדוע השמיט את מצות העשה שאסור לאכול קרבן פסח ביום שחיטתו. ונראה דהרמב"ם סובר שמקרא דבלילה ולא ביום לא נלמד איסור מסוים לאכול פסח ביום, אלא דהוי גזזה"כ שפסח אינו נאכל אלא בתורת קיום מצות אכילה בשר פסח, והאוכל פסח ביום שחיטתו וכן האוכל קרבן פסח אחר חצות עובר באיסור זה, ומשו"ה לא מנה הרמב"ם האיסור לאכול הפסח ביום שחיטתו כמצוה בפני עצמה משום דנכללת בדיני אכילת קרבן פסח.

**והנה** בתורת כהנים (ויקרא דבורא דנדבה פרשתא י"ד) נחלקו בן עזאי ות"ק בדין שלמים הבאים מחמת פסח (מותר הפסח) דלת"ק נאכלים ליום ולילה, ולבן עזאי אינם נאכלים אלא בלילה, ואינם נאכלים אלא צלי, אמנם הויין כשלמים דטעונים סמיכה ותנופת חזה ושוק. וצ"ע לבן עזאי מ"ש דין חצות מהאיסור לאכול פסח מבושל, ומדוע ס"ל דמותר פסח נאכל דוקא צלי אבל עכ"ז נאכל כל הלילה ואין זמן

**ונראה** להוסיף ביאור בזה עפי"ד הגר"ח זצ"ל שייסד דבפסח יש ב' דיני אכילה: א) מצות אכילת פסח מקרא דואכלו את הבשר בלילה הזה, ב) מצות אכילה מדין אכילת קדשים קלים וככל קדשים קלים בעלמא דהוי מצוה מחמת דאית בהו שם קודש. ונלמד מצוה זו מקרא ואכלת לפני ה' אלוקיך מעשר דגנך וגו' ובכורות בקרך וגו', דנתרבו כל קדשים קלים למצות אכילת קדשים. ולגבי מצות אכילת קדשים לא גרע קרבן פסח משאר הקרבנות<sup>(73)</sup>.

**ולפי"ז** יש ליישב את התוספתא בפסחים הנ"ל (פ"ה ה"י) דקאי באמת אליבא דראב"ע שסובר דהפסח אינו נאכל אלא עד חצות, ומ"מ אין דין נותר ופסול פיגול חלין אלא עד עמוד השחר, ומשום דלראב"ע דין חצות אינו דין מדיני קודש והקרבן אלא דין הוא במצות אכילת בשר פסח, וחלות פסול נותר ופיגול תלויים בחלות שם קודש דבקרבן ובמצות אכילת קדשים, ומכיון דמדיני הקרבן וחלות שם קודש פסח נאכל עד הבקר אף לראב"ע, משו"ה ליכא חלות פסול של נותר ופיגול בפסח עד עה"ש.

**ולפי"ז** מיושבת שיטת התוס' דס"ל דלראב"ע אע"פ שאין אוכלים הפסח אחר חצות מ"מ חלות שם נותר לא חל בו אלא עד הבקר. ונראה דתוס' יפרשו את הסוגיא בפסחים (דף קכ:) דפסח לאחר חצות מטמא הידים אליבא דראב"ע, דמשעבר זמן אכילת פסח גזרו בו טומאת ידים ואע"פ שאין בו חלות שם נותר. והא דאמרין בגמרא (שם) דהוי נותר בחצות לאו דוקא הוא, אלא ר"ל דדינו כנותר לגבי טומאת ידים.

**אלא** דלפי"ז יש לעיין מדוע אסור לאכול הפסח אחר חצות וקי"ל דמטמא את הידים, דנהי דמצות

מדין אכילת קדשים קלים בעלמא הוי דין בחפצא של הקרבן שיהא נאכל וליכא דין דיאכל שיעור כזית, ועיין בבית הלוי (ח"א סימן ב' אות ז').

(73) ויתכן עוד דמצות אכילת בשר הפסח שנלמד מקרא דואכלו את הבשר בלילה הזה הוי חיוב דרמיא אקרפתא דגברא וקיימו באכילת כזית מן הבשר, ואילו דין אכילת הפסח

## זמן חצות במצוות פסח

חצות שהרי לא הקריבם לשם פסח אלא לשם שלמים<sup>74</sup>).

## ב

## סיפור יציאת מצרים אחרי חצות

**ענין בתוס'** במגילה (דף כא. ד"ה לאתויי) שדנו אם הלכה כראב"ע או כר"ע, ונקטו דהלכה כראב"ע. ולכן כתבו שצריך לזוהר לאכול מצה בזה"ז קודם חצות דהוי מדאורייתא. אמנם באמירת הלל שאינו אלא מצוה מדרבנן אין להחמיר לקרותו עד חצות. ועיין במכילתא (פ' בא פרשה יז) דדריש "בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך". ומבואר דמצות סיפור יציאת מצרים חלה בלילה בזמן שחלין מצוות אכילת מצה ומרור, ולא בערב הפסח. ובמנחת חינוך (מצוה כ"א) נסתפק אם מצות סיפור יצ"מ חלה אחר חצות. ותלה המנחת חינוך את שאלה זו במחלוקת שבין ר"ע וראב"ע. דלר"ע יוצא מצות סיפור יצ"מ כל הלילה, ולראב"ע אינו יוצא אחר חצות. ולכאורה דין זה תלוי בגדר הדין דבשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, אם הוי מיעוט רק לגבי המחייב דסיפור יצ"מ, דאינו מתחייב במצות סיפור קודם לליל ט"ו, ומ"מ חלות החיוב הוא כל הלילה ויוצא יד"ח כל הלילה. או דילמא דגדר הדין הוא דמקיים מצות סיפור יציאת מצרים רק בשעת קיום מצוות אכילת מצה ומרור בפועל, ולאחר חצות לראב"ע דליכא קיום מצות אכילת פסח ומצה ליכא נמי קיום סיפור יצ"מ.

**וענין בר"ן** (פרק ערבי פסחים דף כז: בדפי הרי"ף ד"ה גרסינן) שכתב בשם התוספות שצריך להחמיר לקרות הלל עד חצות, וכן פסק הרמ"א (בסי' תע"ז סעיף א'). אולם הר"ן כתב דיש מקילין שאין צריך לקרות הלל עד חצות דסתמא כר"ע אליה טפי. ומבואר מדברי תוס' והר"ן דס"ל דלראב"ע זמן קיום מצות סיפור יציאת מצרים מדאורייתא הוא עד חצות,

אכילתו עד חצות כפסח. ומוכח כנ"ל דיסוד הדין דראב"ע דזמן אכילת פסח עד חצות אינו דין בשם קודש דקרבן פסח, אלא הוי דין במצות אכילת בשר פסח, וע"כ אינו נוהג במותר הפסח דלית ביה קיום מצות אכילת בשר הפסח, ומשו"ה נאכל כל הלילה. משא"כ דין צלי דהוי דין מדיני חלות שם קודש שבקרבן ומשו"ה חל דין צלי גם במותר הפסח.

**ומאי דך** נראה דלשיטת הרשב"ם (בפסחים קכ:): דס"ל דחל פסול נותר בפסח אחר חצות לראב"ע, היינו משום דסובר דלראב"ע דין חצות חל מדיני קדושת הקרבן דמחמת שם קודש דאית בפסח זמנו הוי עד חצות. ולכן לאחר חצות דעבר זמן אכילתו מחמת דין קרבן שבו חל ביה חלות שם נותר. אלא דלפי"ז צ"ע למה אינו חל דין חצות במותר הפסח.

**ונראה** לתרץ ע"פ דברי הרמב"ם (פ"ד ה"ז מהל' קרבן פסח) שכתב וז"ל פסח שעברה שנתו ושלמים הבאים מחמת הפסח הרי הם כשלמים לכל דבר טעונים סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק מה שאין כן בפסח עכ"ל. ומשמע דסובר דשלמים הבאים מחמת הפסח נאכלים לשני ימים ולילה אחד כדין שלמים דעלמא, ודלא כשיטת תוס' (זבחים דף ט. ד"ה שלמים) דס"ל דנאכלים ליום ולילה. ונראה דנחלקו תוס' והרמב"ם אם חל חלות שם פסח ודין אכילה עד חצות ע"י הקדשו והפרשתו לשם פסח, או ע"י הקרבתו לשם פסח. דלפי התוס' דין אכילה חל מחמת הקדשו, וע"כ מותר הפסח שהוקדש לפסח אינו נאכל לב' ימים ולילה אחת אלא ליום ולילה כפסח. משא"כ לרמב"ם דין אכילתו בתורת פסח חל מחמת הקרבתו לשם פסח, וע"כ מותר הפסח שלא קרב בתורת פסח דינו כשלמים דעלמא ונאכל לב' ימים ולילה אחת. ונראה לפי"ז דהרשב"ם סובר כשיטת הרמב"ם דדין אכילת פסח עד חצות חל מחמת הקרבתו לשם פסח ולא מחמת הקדשו לשם פסח, ולפיכך בשלמים הבאים מחמת הפסח (מותר הפסח) לא חל דין אכילה עד

- ע"ז בדין מותר הפסח.

74) עיין בחידושי הגר"מ והגר"ד עניני קדשים עמ' ע"ב

## זמן חצות במצוות פסח

ע"י סיפור המעשים שאירעו אף לר"א וראב"ע חלה כל הלילה. ומצד מצות סיפור המעשה דיצ"מ עסקו בסיפור יצ"מ אפילו אחר חצות. ונראה דהתוספתא דפסק שחייב לעסוק בהלכות פסח כל הלילה אזיל אליבא דר"ע דס"ל דפסח נאכל כל הלילה, ואילו המכילתא קאי אליבא דראב"ע שסובר דפסח אינו נאכל אלא עד חצות.

ג

## אכילת סעודה אחרי חצות

**עיינן** בשו"ת אבני נזר (או"ח סי' שפ"א) שהעלה עצה לגבי אכילת סעודתו בליל פסח אחר חצות, דהיינו שיאכל כזית מצה לפני חצות ויתנה דאי קיי"ל כראב"ע להווי כזית זה האפיקומן, וימתין עד לאחר חצות ואז ימשיך ויאכל שאר סעודתו, ובסוף סעודתו יאכל עוד כזית אפיקומן שני ויתנה תנאי דאי קיי"ל כר"ע להווי הך כזית האחרון אפיקומן. וממ"נ יהא טעם מצה בפיו בזמן קיום המצוה. דסובר האבני נזר דלראב"ע בעינן טעם מצה בפיו רק בחצות, ומותר לאכול שאר דברים אחרי חצות, ולר"ע בעינן שיהא טעם מצה בפיו בסוף הלילה דזמן מצות אכילת מצה כל הלילה.

**והנה** נחלקו הראשונים בגדר הדין דאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן כדי שיהא טעם מצה בפיו, דהבעה"מ כתב (דף כו: בדפי הרי"ף) וז"ל כי מפני דוחק המקום היו צריכים לזוז ממקומן אחר אכילתן מיד ועולין לגגותיהם לומר את ההלל לפיכך חששו חכמים שלא לשכח לומר את ההלל לכך אסרו להפטיר אפיקומן שלא לשכח טעם הפסח, והנהיגו הדבר אף לאחר חורבן הבית במצה זכר למקדש דאין מפטירין אחר מצה אפיקומן עכ"ל. ולכאורה לפי"ד הבעה"מ י"ל דאם עדיין לא אמר הלל אסור לאכול אף לראב"ע לאחר חצות ואינו מועיל התנאי של האבני נזר. ואף לדברי הרמב"ן (שם) דס"ל שצריך שטעם פסח יהא בסוף הסעודה ויזכור שלא לחזור ולאכול י"ל שאין לסמוך על עצת האבני נזר הנ"ל,

ונחלקו התוס' והיש מקילין רק אם הלל הוי חלק ממצות סיפור יצ"מ מה"ת וצריך להחמיר ולקרנותו עד חצות, או דהלל הוי רק קיום מדרבנן דמצות סיפור יצ"מ, ואין צריך לקרנותו עד חצות מכיון דיש ספק אם הלכה כראב"ע או כר"ע, וספק דרבנן לקולא.

**והנה** בהגדה של פסח נאמר "מעשה בר' אליעזר ור' יהושע וראב"ע ור"ע ור"ט שהיו מסובין בבני ברק והיו מספרים ביציאת מצרים כל אותה הלילה עד שבאו תלמידיהם ואמרו להם רבותינו הגיע זמן ק"ש של שחרית". וצ"ע מדוע ראב"ע סיפר ביצ"מ כל הלילה, דהרי לשיטתו דליכא מצות אכילת פסח מצה ומרור אחרי חצות לכאורה ליכא נמי קיום מצות סיפור יצ"מ אחרי חצות. ובמכילתא (פרשת בא סוף פרשה י"ח) איתא: "ר' אליעזר אומר מנין אתה אומר שאם היתה חבורה של חכמים או של תלמידים שצריכים לעסוק בהלכות הפסח עד חצות שנאמר מה העדות". וצ"ע כנ"ל מדוע אף ר"א היה עוסק בסיפור יצ"מ כל הלילה.

**ונראה** לתרץ דיש ב' דינים במצות סיפור יצ"מ: (א) קיום סיפור יצ"מ ע"י לימוד הלכות פסח וכמבואר בתוספתא בפסחים (פ"י ה"ח) וז"ל חייב אדם לעסוק בהלכות פסח כל הלילה עכ"ל. וזה מבואר בהגדה בתשובה לבן החכם "ואף אתה אמור לו כהלכות הפסח אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן", ועיין בהגדה של פסח להגר"א דגריס "עד אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן", כלומר שצריך ללמוד עם בנו החכם כל מס' פסחים עד המשנה דאין מפטירין אחר פסח אפיקומן. ומקור לחיוב זה נלמד בתורה בתשובה לשאלת בן החכם "מה העדות החוקים והמשפטים וכו', והתשובה היא "עבדים היינו לפרעה במצרים וגו' ויצוינו ה' לעשות את כל החוקים האלה, (ב) קיום סיפור יציאת מצרים דהיינו לספר את מה שאירע ביצ"מ. ונראה דלראב"ע ור"א יש חילוק בין ב' דינים אלו, דמצד מצות סיפור ע"י לימוד הלכות פסח מצותה היא רק עד חצות משום דתלוי בזמן קיום מצות אכילת פסח, מצה ומרור (וכדרשת המכילתא שנא' "מה העדות"). אמנם קיום מצות סיפור יצ"מ

בכסף משנה וברבינו מנוח שציינו דמקור הרמב"ם מסוגיין). ומאידך בנוגע לערבית פסק הרמב"ם (שם ה"ז) וז"ל אע"פ שתפלת ערבית רשות לא יבא אדם ממלאכתו ויאמר אוכל מעט ואישן קימעא ואח"כ אתפלל שמא תאנוס אותו שינה ונמצא ישן כל הלילה, אלא מתפלל ערבית ואח"כ אוכל ושותה או ישן עכ"ל. ונראה דחלוק איסור האכילה לפני ערבית, דהוי גזירה בעלמא שמא יפשע ולא יקרא ק"ש, מאיסור האכילה לפני שיתפלל שחרית, דהוי חלות שם איסור אכילה בפ"ע. ולפי"ז מדוייק לשון הרמב"ם במש"כ "איסור לו לאדם שיטעום כלום", דמשמע דאפילו אכילת ארעי אסורה, ואי משום גזירה שמא יפשע י"ל דאכילת ארעי מותרת דאין האיסור חל אלא באכילת סעודה קבע. ועוד יתכן נפ"מ לענין אם התחיל לאכול האם צריך להפסיק, דבנוגע לאכילה קודם מנחה פסק הרמב"ם (פ"ו ה"ה מהל' תפלה) שאם התחיל אינו מפסיק. אמנם נראה דכ"ז לגבי איסור אכילה קודם מנחה ומעריב שיסודו משום גזירה שמא ימשך בסעודה ויפשע ולא יתפלל, משא"כ לגבי איסור האכילה קודם שמתפלל שחרית דהוי חלות איסור אכילה, י"ל דאף אם התחיל צריך להפסיק.

## ב

**יש** להסתפק מהו הדין במי שהתפלל בבוקר תפלת נדבה ואח"כ אכל, ולא התפלל עדיין תפלת שחרית האם עובר באיסור דלא תאכלו על הדם - לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם - או לא. ונראה דכשמתפלל נדבה הריהו מקיים רק קיום תפלה מדין רחמים ואינו מקיים חובת התפלה הקבועה, ויתכן שאינו עובר על האיסור דלא תאכלו על הדם - דאיסור זה תלוי בקיום תפלה משום רחמי בלבד ולא במה שיצא י"ח התפלה הקבועה, או"ד דעובר דהאיסור חל עד שיקיים חובת תפלת שחרית, וצ"ע 75).

אינו עובר באיסור דלא תאכלו על הדם. ברם יתכן דספק זה תלוי בב' הטעמים שבגמ', דאיתא בגמ' "א"ר יצחק אמר ר"י ב"ר חנינא משום ראב"י כל האוכל ושותה ואח"כ מתפלל עליו

דהרי צריך שיהא טעם מצה בסוף הסעודה ואסור לו להמשיך ולאכול סעודתו אחר חצות. אמנם נראה דשיטת הרמב"ם היא שיאכל מצה בסוף סעודתו כדי שיהא הטעם של מצות האכילה בפיו, דכתב (בפ"ח מהל' חמץ ומצה ה"ט) וז"ל ובזה"ז אוכל כזית מצה ואינו טועם אחריה כלום כדי שיהא הפסק סעודה וכו' שאכילתן היא המצוה עכ"ל. ומסתבר לפי הרמב"ם שדין זה חל רק בזמן מצות אכילת מצה, ולראב"ע א"כ יהיה מותר לאכול אחר חצות. אמנם צ"ע דמלשון הרמב"ם נמי משמע כרמב"ן דמצריך אכילת מצה בסוף הסעודה, ולפי"ז אי אפשר לעשות כעצת האבני נזר.

## ד

**הגר"מ** זצ"ל העיר דדברי התוס' בסוגיין צ"ע דמש"כ "וי"ל דמצי למימר דהכי קאמר לא תעשו דבר שיבוא לידי נותר עד הבקר", משמע דסוברים כשיטת האור זרוע דאף לראב"ע דאין פסח נאכל אחר חצות חלות שם פסול נותר חל רק בבקר. אמנם מלשונם בסוף הדיבור "ולא לשרפו בלילה כדקא אמרינן ביום אתה שורפו ואי אתה שורפו בלילה" משמע דחל דין נותר בחצות אלא דאי אפשר לשורפו, וצ"ע.

ע"כ ענין זמן חצות במצוות פסח

**דף י ע"ב. גמ'.** ז"ל מאי דכתיב לא תאכלו על הדם לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם וכו' עכ"ל.

## א

**וז"ל** הרמב"ם (פ"ו ה"ד מהל' תפלה) אסור לו לאדם שיטעום כלום או שיעשה מלאכה מאחר שעלה עמוד השחר עד שיתפלל תפלת שחרית עכ"ל. (ועיין

75) עיין ברבינו מנוח (פ"ו מהל' תפלה ה"ד) שכתב בשם רש"י שפירש על דמכם - על נפשותיכם, ולפי"ז י"ל שאף כשהתפלל בתורת נדבה וחל קיום בקשת רחמים בלבד שוב

מהל' ק"ש הי"ג) וז"ל הקורא אחר שלש שעות ביום, אפילו היה אנוס לא יצא ידי חובת ק"ש בעונתו, אלא הרי הוא כקורא בתורה, ומברך לפניו ולאחריה כל היום, אפילו איחר וקרא אחר שלש שעות, עכ"ל. ועיין בכס"מ שביאר דהרמב"ם סובר דמדאורייתא זמן ק"ש הוא כל היום, וכמו משמעות הקרא דכמו ד"ובשכבך" היינו כל זמן שבני אדם שוכבים על מטתם דהיינו כל הלילה עד עלות השחר, ה"נ משמעות ד"ובקומך" היא כל זמן שבני אדם קמים וערים דהיינו כל היום. והא דקיי"ל דק"ש של שחרית עד ג' שעות היינו רק מדרבנן ואסמכוה אקרא ד"ובקומך".

**ברם** יעויין ברמב"ם (פ"א מהל' ק"ש הי"א) וז"ל ואי זה הוא זמנה ביום מצותה שיתחיל קודם הנץ החמה כדי שיגמור לקרות ולברך ברכה אחרונה עם הנץ החמה וכו', ואם איחר וקרא ק"ש אחר שתעלה השמש יצא ידי חובתו שעונתה עד סוף שלש שעות ביום למי שעבר ואיחר עכ"ל. וצ"ע דמשמע דמיירי בזמן ק"ש מדאורייתא שמצותה בנץ החמה ואם עבר ואיחר בדיעבד זמנה מה"ת עד סוף ג' שעות, וסותר א"כ למש"כ בהי"ג שבדיעבד קורא ק"ש ומברך לפניו ולאחריה כל היום, ולפי הכס"מ כוונתו שמקיים מצות ק"ש דאורייתא כל היום.

**ונראה** לתרץ דמדאורייתא ישנן ב' קיומים במצות ק"ש: א) קיום קבלת עומ"ש פעמיים ביום ע"י קריאת ג' פרשיות של שמע, וחיוב זה נלמד מקרא ד"ובשכבך ובקומך", וקיום זה תלוי בזמן שכיבה וזמן קימה ואינו אלא עד סוף ג' שעות ביום. ב) קיום מסוים של מצות תלמוד תורה ע"י קריאת פרשיות של

**גמ'.** וז"ל הקורא מכאן ואילך לא הפסיד וכו' מאי לא הפסיד הברכות תניא נמי הכי הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם שהוא קורא בתורה אבל מברך הוא שתיים לפניו ואחת לאחריה עכ"ל. עיין ברשב"א (ד"ה הקורא) שהביא ג' שיטות בדיון לא הפסיד הברכות, דלר' האי גאון מברך את הברכות עד סוף ד' שעות משום דזמן תפלת שחרית הוא עד ד' שעות. והרשב"א נסתפק דשמה יכול לברך עד חצות או שמה יכול לברך כל היום. ושיטת הרמב"ם (פ"א הי"ג מהל' ק"ש) היא דמברך הברכות כל היום. ונראה לומר דלשיטת רה"ג קיום מצות ברכות ק"ש תלוי בזמן תפלה, משום דסובר דברכות ק"ש ותפלה הויין ביחד קיום אחד דקבלת עול מלכות שמים, ורק בתפלה בזמנה חל קיום קבלת עומ"ש דמצטרפת התפלה לברכות ק"ש. אמנם לאחר ד' שעות שחל קיום תפלה שלא בזמנה בעלמא ליכא בה קיום דקבלת עול מלכות שמים, ומשו"ה אין התפלה מצטרפת לברכות ק"ש, ועבר זמן ברכות ק"ש. ונראה דלפי הצד ברשב"א הסובר דחל קיום ברכות ק"ש עד חצות אף בתפלה שלא בזמנה חל קיום דקבלת עומ"ש. משא"כ לאחר חצות דהוי רק חלות קיום תפלת תשלומין אין צירוף בין תפלת תשלומין לברכות ק"ש. ובשיטת הרמב"ם נראה די"ל בכ' אופנים: א) דסובר שחל צירוף בין ברכות ק"ש לתפלת תשלומין, ב) דחל צירוף בין ברכות ק"ש לתפלת מנחה בזמנה. ונ"מ אם חייב לומר את הברכות לפני התפלה הראשונה העולה לשם תפלת מנחה, או לפני התפלה השנייה העולה לתשלומין.

**עוד** יש להעיר בשיטת הרמב"ם שכתב (פ"א

איסור משום גאווה כשיאכול אח"כ. ומלשון הרמב"ם (פ"ו מהל' תפלה ה"ד) "אסור לו לאדם שיטעום כלום וכו' מאחר שעלה עמוד השחר עד שיתפלל תפלת שחרית", משמע דחייב להתפלל חובת התפלה הקבועה דשחרית דוקא, ואם התפלל תפלת נדבה דעלמא ואח"כ אכל ועדיין לא התפלל תפלת שחרית נמי עובר באיסור אכילה קודם תפלה.

הכתוב אומר ואותי השלכת אחרי גאיך אמר הקב"ה לאחר שנתגאה זה קיבל עליו מלכות שמים, דלפי הדרשה דלא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם בעינן להתפלל דוקא תפלת חובה דשחרית קודם האכילה, ותפלת נדבה אינה מועילה להפקיע את איסור האכילה קודם תפלה. משא"כ לפי הטעם דהאיסור אכילה קודם תפלה הוא משום גאווה י"ל שאם התפלל תפלת נדבה שהיא חלות בקשת רחמים לפני האכילה שוב ליכא

## עוסק במצוה פטור מן המצוה

א

**עיין** ברש"י (ד"ה ובלכתך בדרך פרט לחתן) וז"ל ואע"ג דחתן נמי עוסק במצוה הוא אי לאו קרא יתירה לא נפקא לן מקרא קמא דכיון דעוסק במצוה לא כתיב בקרא בהדיא אלא מיעוטא בעלמא הוא דקא דרשינן מביתך וממעטינן מיניה עוסק במלאכת מצוה דאיכא טרדה אבל חתן דטרדה דמחשבה בעלמא הוא שמחשב על עסק בתולים אי לאו קרא יתירא לא איתמעט עכ"ל, ומבואר דס"ל לרש"י דהפטור דעוסק במצוה חל משום טרדה דמצוה, וקס"ד דרק בטרדה דמלאכת מצוה פטור קמ"ל דאף בטרדה דמחשבת בעילת מצוה נמי פטור. ועיין ברש"י בהמשך הסוגיא (ד"ה טריד דמצוה) וז"ל וכיון דאנן מיעוט בעלמא דרשינן פרט לחתן מסתיין אם ממעטת מיניה טרדה דמצוה עכ"ל. ומבואר נמי מדבריו כאן דיסוד הפטור דעוסק במצוה פטור מן המצוה היינו משום טרדה דמצוה. ומשמע לפי"ז דהכונס את האלמנה חייב בק"ש אף בשעת כניסה ממש, דאע"פ שבאותה שעה עוסק הוא במצוה בפועל מ"מ מכיון דליכא טרדה אינו פטור מהמצוה השניה. וכן מבואר מדברי הרמב"ם (פ"ד מהל' ק"ש ה"א וה"ב) וז"ל מי שהיה לכו טרוד ונחפז בדבר מצוה מכל המצות פטור מקריאת שמע. לפיכך חתן שנשא בתולה פטור מקריאת שמע עד שיבוא עליה לפי שאין דעתו פנויה שמא לא ימצא בתולים וכו', אבל הנושא את הבעולה אע"פ שהוא עוסק במצוה חייב לקרות הואיל ואין לו דבר שמשבש דעתו וכן כל כיוצא בזה עכ"ל. וכ"כ הרשב"א בסוגיין

שמע, וקיום זה של מצות ק"ש בתורת קיום תלמוד תורה נמשך זמנה כל היום. וראייה לזה מהא דאיתא במס' נדרים (דף ח.). דאדם יוצא מצות תלמוד תורה בכל יום ע"י ק"ש. ונראה דק"ש אינה קיום ת"ת בעלמא אלא דת"ת הוי קיום מסוים בעצם מצות קריאת שמע ומגוף מצות ק"ש עצמה (76). ולפי"ז י"ל דבהל' י"א פסק הרמב"ם זמן קיום מצות ק"ש בתורת קיום דקבלת עומ"ש, ומדאורייתא זמנה עד ג' שעות דתלוי בזמן שכיבה וקימה. ואילו מש"כ בהלכה י"ג דבדיעבד מברך ברכות ק"ש כל היום משום דהוי כאדם הקורא בתורה אין כוונתו שמקיים מצות תלמוד תורה בעלמא דא"כ למה יכול לברך ברכות ק"ש, אלא כוונתו שחל קיום מיוחד של תלמוד תורה מדין מצות ק"ש, דהקיום המסוים מדאורייתא של תלמוד תורה שחל בקריאת שמע זמנה כל היום, ומשום הכי מברך ברכות ק"ש לפנייה ולאחריה כל היום. ולפי"ז מבואר דשיטת הרמב"ם שמברך ברכות ק"ש כל היום הוא משום דס"ל דחל קיום מצות ק"ש מדאורייתא כל היום מדין ת"ת, ואינו דין דרבנן אלא דין דאורייתא בעצם קיום מצות קריאת שמע.

## בענין עוסק במצוה פטור מן המצוה

**דף יא ע"א.** גמ' ז"ל לכדתניא בשבתך בביתך פרט לעוסק במצוה ובלכתך בדרך פרט לחתן מכאן אמרו הכונס את הבעולה פטור ואת האלמנה חייב וכו', אי הכי הכונס את האלמנה נמי האי טריד והאי לא טריד עכ"ל.

בעלמא - משום שקורא פסוקים שבתורה, אלא דקיום ת"ת מהווה קיום בעצם מצות ק"ש. ועיין ברמב"ם פ"א מהל' ק"ש ה"ב וז"ל ומקדימין לקרות פרשת שמע מפני שיש בה יחוד השם ואהבתו ותלמודו שהוא העיקר הגדול שהכל תלוי בו עכ"ל. ומבואר דתלמוד תורה מהווה חלק מעצם מצות ק"ש. דת"ת מהווה קיום דקבלת עומ"ש, וקיום ת"ת מהווה חלק וקיום במצות ק"ש עצמה.

(76) עיין לעיל בשיעורים (דף ב.) ד"ה מאימתי קורין אות א'. ובירושלמי בברכות (פ"א ה"ב): "ר' יוחנן בשם רשב"ל כגון אנו שעוסקים בתלמוד תורה אפילו לקריאת שמע אין אנו מפסיקים, ולא מודה רשב"י שמפסיקים לעשות סוכה ולעשות לולב וכו', טעמיה דרשב"י זה שינון וזה שינון ואין מבטל שינון מפני שינון". ומבואר בירושלמי דקריאת שמע הוי קיום תלמוד תורה. ונראה דקיום ת"ת שבקריאת שמע אינו קיום מצות ת"ת

## עוסק במצוה פטור מן המצוה

מן המצוה חל מדין דחייה, ולפיכך רק באופן שאי אפשר לקיים שניהם דהיינו שאם יקיים את המצוה האחרת תבוטל המצוה שעוסק בה אזי חל דין דחייה כלומר שקיום המצוה שעוסק בה דוחה את המצוה השניה. ואילו הר"ן סובר דהדין דעוסק במצוה פטור מן המצוה חל מדין פטור, דהיינו מי שעוסק במצוה אחת פטור לגמרי ממצות אחרות, ולכן פטור אף כשאפשר לקיים את שתיהן. ונראה עוד דלתוס' הדחייה חל משום קיום המצוה הראשונה שעסוק בה. משא"כ לדעת הר"ן עצם ההתעסקות במעשה המצוה הראשונה פוטרת מהמצוה השניה. וס"ל שאינו פטור ממצות אחרות כשלושב ציצית או תפילין דחל בלבישתן רק קיום מצוה וליכא התעסקות במעשה מצוה.

**ולפי"ז** יתכן דבזה נמי נחלקו הראשונים בסוגיין, דלדעת הראשונים (רש"י בסוגיין, הרמב"ם פ"ד מהל' ק"ש הל' א'-ב' ור' האי גאון) דס"ל דיסוד הפטור חל משום טירדה דמצוה מסתבר דס"ל כשיטת התוס' דיסוד הדין דעוסק במצוה פטור מן המצוה חלות דין דחייה הוא, ולכן פטור רק באופן שהוא טרוד ושאי אפשר לו לקיים את שתיהן, דאזי הטיירדא בקיום המצוה הראשונה דוחה את המצוה השניה. ולפי"ז בכונס את האלמנה אע"פ שעוסק במצוה מ"מ מכיון שאין לו טירדה בכניסתה חייב בק"ש, דהא אפשר לו לקיים את שתיהן ומשום הכי ליכא דחייה. מאידך לשיטת הראשונים (הרשב"א הנ"ל, תוס' בסוכה כה. ד"ה בלכתך) דס"ל דחל פטור עוסק במצוה פטור מן המצוה מחמת עצם העסק במצוה ופטור אף בדליכא טירדה, נראה דסברי כשיטת הר"ן דגדר הדין דעוסק במצוה פטור מן המצוה חל מדין פטור והפקעה, ולכן פטור אף באופן שאין לו טירדה דמצוה ובדאפשר לקיים את שתיהן. דמחמת עצם ההתעסקות במצוה הראשונה חל פטור ממצות אחרות. ולשיטתם הכונס את האלמנה בשעת כניסה פטור מק"ש אף שאפשר לו לקיים את שתיהן דמכיון דהוי עוסק במצוה חל פטור ממצות אחרות.

(ד"ה בלכתך בדרך וכו') בשם ר' האי גאון וז"ל וכלל ללמדנו היכא דטרוד טירדה דמצוה פטור כגון כונס את הבתולה וכיוצא בו אבל העוסק במצוה ולא טרוד כגון כונס אלמנה או דטרוד ולא במצוה כגון מי שטבעה ספינתו בים וכגון אבל חייב ונראה מדבריו ג"כ שאין הפרש בין הולך לדבר מצוה ובין עוסק במצוה אלא שהוא מפרש כונס את הבתולה ואת האלמנה כפשוטו כלומר אפילו בעודו מתעסק בנישואיהן דאיכא מצוה ואפ' כן בכונס את האלמנה כיון דמצוה דלית ביה טרדה היא חייב בק"ש עכ"ל.

**אמנם** עיין בתוס' (במס' סוכה דף כה. ד"ה ובלכתך) דמבואר מדבריהם דמתרי קראי נלמדו ב' דינים נפרדים: א) דעוסק במצוה פטור מן המצוה, ב) דטרדה דמצוה פוטרת ואפילו בשעה שאינו עוסק בקיום מצוה ממש. ומבואר נמי מדברי הרשב"א בסוגיין (ד"ה בלכתך) וז"ל ומשום הכי פריך אי הכי אפילו כונס את האלמנה נמי דבכניסת אלמנה נמי מצוה איכא ומאי שנא אזיל למכנס את הבתולה ופריך דלאו דאזיל לכונס קאמר דההיא מבשבתך נפקא דכל דאזיל לדבר מצוה היינו עוסק במצוה אלא משום טרדה הוא דפטרינן ליה וכו' פרט לחתן שעוסק במצוה כלומר בטרדה דמצוה עכ"ל, ומבואר דסובר דיש ב' פטורים: א) פטור עוסק במצוה פטור מן המצוה, ב) פטור טרדה דמצוה דפוטר אפילו בשעה שאינו עוסק במצוה ממש. וצ"ב ביסוד פלוגתתם.

**והנה** עיין בתוס' בסוכה (דף כה. ד"ה שלוחי) דסברי דעוסק במצוה פטור מן המצוה רק באופן שאי אפשר לקיים את שתיהן. מאידך הר"ן (בסוכה דף יא. בדפי הרי"ף) סובר שעוסק במצוה פטור מן המצוה גם כשאפשר לקיים את שתיהן. אמנם הר"ן מצריך שיהא עוסק במצוה ולא למי שמקיים מצוה בלי התעסקות כגון שלובש ציצית או שיש לו מזוזה בביתו.

**ונראה** דנחלקו תוס' והר"ן בגדר דין עוסק במצוה פטור מן המצוה. לתוס' דין עוסק במצוה פטור

## עוסק במצוה פטור מן המצוה

**ונראה** עוד נ"מ בזה במי שעוסק במצוה ומשום כך חיסר תפלה האם מתפלל תפלת תשלומין או לא. דלשיטת הרמב"ם דעוסק במצוה פטור מן המצוה חל מדין דחייה ואונס י"ל דכיון שחיסר את התפלה משום אונס חייב בתשלומין. משא"כ לשיטת הר"ן דהוי דין פטור והפקעה י"ל דאינו חייב בתשלומין<sup>77</sup>.

**אמנם** יש להעיר על מה שביארנו בשיטת הרמב"ם דיסוד הפטור דעוסק במצוה פטור מן המצוה הוא משום טירדה דמצוה וס"ל כשיטת התוס' דהפטור חל מדין דחייה, וכשאפשר לו לקיים את שתיהן חייב, דהרי המגיד משנה (פ"ו מהל' סוכה ה"ד) נקט בשיטת הרמב"ם דשלוחי מצוה פטורים מן הסוכה גם כשאפשר להם לקיים את שתיהן. ונראה דשלוחי מצוה הוי חלות פטור בפני עצמו ממצות סוכה ואינו פטור מדין עוסק במצוה דכל התורה כולה, וע"כ פטורים גם כשאפשר לקיים את שתיהן<sup>78</sup>.

**ב**

**ענין** בסוכה (דף כה.). ברש"י ד"ה שלוחי מצוה ז"ל הולכי בדבר מצוה כגון ללמוד תורה או להקביל פני רבו ולפדות שבויין פטורין מן הסוכה וכו' עכ"ל. וצ"ע, למה פרט רש"י דוקא אופנים אלה של שלוחי מצוה הפטורים מן הסוכה, הרי דין שלוחי מצוה שייך לכאורה בשלוחים לקיים איזו מצוה שתהיה מתרי"ג המצוות שבתורה.

**ויש** לעיין האם גם בהכנה למצוות נאמר הדין שהעוסק במצוה פטור מן המצוה. ויתכן לומר שזה תלוי בשיטת הר"ן והתוס', דלפי הר"ן שהפותר הוא ההתעסקות במצוות, י"ל דאף הכנה למצוות תחשב התעסקות במצוות לפטור ממצוות אחרות. מאידך לשיטת התוס' דס"ל דיסוד הפטור דעוסק במצוה

פטור מן המצוה חל מדין פטור והפקעה - דאינו חייב כלל במצוה השנייה - והרי היא כדבר הרשות, ומש"כ אסור להפסיק העסק במצוה הראשונה ולעסוק במצוה השנייה. דלכאורה לסברת הראשונים דחל פטור מדין דחייה בלבד אין לומר דהמצוה השנייה הוי כדבר הרשות, דמיעקר הדין הריהו חייב בשתיהן אלא דחל דין דחייה וקדימה להקדים המצוה הראשונה שעוסק בה.

77) ועיין בט"ז יו"ד (סי' שמ"א ס"ק ה') ובנקודת הכסף (שם), וע"ע בט"ז או"ח (סימן ק"ח) שנחלקו הפוסקים אם העוסק במצוה שפטור מן המצוה וחיסר תפלה חייב בתשלומין או לא. ועיין בקהילות יעקב סימן ט"ו. והנה בעיקר הנידון אם עוסק במצוה פטור מן המצוה חל מדין דחייה או מדין פטור לכאורה יש להביא ראייה מדברי הריטב"א בסוכה (דף כה. ד"ה שלוחי מצוה וכו') שביאר דילפינן מקרא דאפילו אם רוצה להניח מצוה זו שעוסק בה לעשות מצוה שנייה שגדולה הימנה אין הרשות בידו להניח המצוה שעוסק בה בראשונה "דכיון דפטור מן האחרת הרי היא אצלו עכשיו כדבר הרשות ואסור להניח מצותו מפני דבר הרשות", ומבואר דס"ל דעוסק במצוה

78) עיין ברשימות שיעורים למס' סוכה (דף כ"ה:;) ד"ה חתן ושושבינין.



## עוסק במצוה פטור מן המצוה

ההליכה ללמוד תורה חלק ממצות הלימוד ואינה אלא הכנה בלבד למצות הלימוד.

**ונראה** לומר שבמצות תלמוד תורה יש שני קיומים: (א) קיום של ידיעת התורה. (ב) קיום של יגיעה בתורה.

**והנה** שני החיובים האלה מבוארים ברמב"ם בפרק ראשון מהלכות תלמוד תורה. בחלק הראשון של הפרק (הל' א-ז) משתעי הרמב"ם במצות ידיעת התורה - היינו תלמוד תורה וז"ל: נשים ועבדים וקטנים פטורים מתלמוד תורה כו' אבל קטן אביו חייב ללמדו תורה שנאמר ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם כו' כשם שחייב אדם ללמד את בנו כך הוא חייב ללמד את בן בנו כו' אלא מצוה על כל חכם וחכם מישראל ללמד את כל התלמידים כו' כשם שמצוה עליו ללמד את בנו כך הוא מצווה ללמד עצמו וכו' עכ"ל.

**ואילו** בחלק האחרון של הפרק (הל' ח'-י"ג) הרמב"ם מיידי מענין המצוה להתעסק בתורה וז"ל: כל איש מישראל חייב בתלמוד תורה בין עני בין עשיר בין שלם בגופו בין בעל יסורין בין בחור בין שהיה זקן גדול שתשש כחו אפילו היה עני כו' ואפילו בעל אשה ובנים חייב לקבוע לו זמן לתלמוד תורה ביום ובלילה שנאמר והגית בו יומם ולילה. גדולי חכמי ישראל היו מהן חוטבי עצים ומהן שואבי מים והן סומים ואעפ"כ היו עוסקים בת"ת ביום ובלילה כו' עד אימתי חייב ללמוד תורה עד יום מותו שנאמר ופן יסורו מלבבך כל ימי חיך כו' וחייב לשלש את זמן למידתו עכ"ל. ונראה דהרמב"ם קבע כאן דיש מצוה להתעסק בתורה ולקבוע זמנים ללמוד. ונראה שמשום כך שואלים בשמים את הנפטר "הקבעת עתים לתורה", ואין שואלים אותו "הלמדת תורה", כי עיקר

פטור מן המצוה חל מדין דחייה, דהיינו שקיום המצוה שעוסק בה דוחה ממנו את המצוה השנייה, י"ל דהואיל ואין בהכנה למצוה חלות שם מעשה מצוה עצמה ואין בהכנה למצוה חלות קיום מצוה עצמה, מסתבר שאינה דוחה מצוות אחרות.

**ולפי"ז** יש לעיין בדין ששלוחי מצוה פטורים מן הסוכה מפני ההלכה שעוסק במצוה פטור מן המצוה. דבשלמא לפי הר"ן שהכנה למצוה נחשבת כהתעסקות במצוה מסתבר דגם שלוחי מצוה נחשבים למתעסקים במצוות. אך לפי התוס' שהדוחה הוא קיום המצוה עצמה, צ"ע למה יפטרו שלוחי מצוה מן הסוכה, הרי אינם עוסקים בקיום מצוה אלא בהכנה, ולכאורה אין כאן הפטור של עוסק במצוה פטור מן המצוה.

**ונראה** שבדוקא פרטו בתוס' שלשת האופנים האלו של שלוחי מצוה - ללמוד תורה, להקביל פני רבו, ולפדות שבויין - דרק השלוחים האלה מתעסקים בעצם קיום המצוה גם בעת שליחותם. ברם שאר שלוחי מצוה חייבים במצוות אחרות כי אין בשליחותם התעסקות במצוות עצמן אלא הכנה למצוות, והכנה למצוות אינה דוחה מצוות אחרות.

**דההולך** להקביל פני רבו פשיטא שהוא מתעסק בעצם קיום מצות כבוד רבו גם בעת ההליכה. ואין ההליכה הכנה גרידא למצות כבוד הרב אלא מהווה חלק מעצם המצוה של כבוד הרב. והוא הדין ההליכה לפדות שבויים ברור שאינה רק הכנה למצות פדיון שבויים אלא מהווה חלק מעצם מצות פדיון שבויים עצמה והצלתם (79).

**ברם** יש לעיין איך ההליכה לתלמוד תורה מהווה חלק ממצות ת"ת, שהרי לפום ריהטא אין

היא מעשה גמילות חסדים.

(79) כי ההליכה היא אופן ההצלה. ועוד שפדיון שבויים היא ממצות גמילות חסדים וע"כ גם ההליכה נכללת בה שגם

## עוסק במצוה פטור מן המצוה

שבכל המצוות יש למתייגע יותר שכר בעשיית המצוה דלפום צערא אגרא י"ל דהיינו משום מצות אהבת ד' בעלמא וכדומה, מ"מ אין היגיעה במצות אחרות חלק מגוף המצוה עצמה, משא"כ מי שעמל בתורה שהוא מקיים מצות ת"ת עצמה. דאגרא דכלה דוחקא הוא דין מיוחד בת"ת.

**ובהתאם** לכך מסתבר ששלוחי מצוה ההולכים ללמוד תורה אינם רק מתעסקים בהכנה לת"ת אלא גם בעצם המצוה של עמל ויגיעה בתורה. ולפיכך סוברים התוס' שחלה הדחייה של עוסק במצוה פטור מן המצוה שהרי עוסקים הם בקיום המצוה של תורה.

**אך** בחידושי הריטב"א (הנדפסים בחידושי הרשב"א למס' סוכה דף כה. ד"ה ובלכתך בדרך) משמע להיפך, וז"ל ובלכתך בדרך פרט לחתן פירוש לאו כשעוסק בנשואין דהיינו עוסק במצוה דנפקא מבשבתך, אלא כי אצטריך קרא לחתן שהולך לעשות מצות נשואין, או שחוזר משום שהוא טרוד מחמת מצוה זו, והגיע זמן ק"ש, שהוא פטור משום דטריד בטרדא דמצוה ואי אפשר לו לקיים שתייהם יפה וכו' וכי תימא כיון דכתיב ובלכתך בדרך שנפטר בלכתו לדבר מצוה ממילא שמעינן כשעוסק במצוה ממש וכ"ש הוא, ולמה לי בשבתך, י"ל דאלו לא כתיב אלא בלכתך בלחוד הוה מוקמינן ליה כשהמצוה היא בהליכה עצמה שהוא עוסק במצוה ממש, כגון ההולך להוצאת המת והכנסת כלה ועולה לרגל, אבל הולך לדבר מצוה שאין ההליכה גופה של מצוה לא מיפטר מק"ש ושאר מצוה, אבל השתא דכתיב בשבתך לעוסק במצוה מייתר ובלכתך בדרך להולך לדבר מצוה עכ"ל. לשיטתו אם ההליכה עצמה היא מצוה ממש אין צורך ברבוי קרא לפטור הגברא ממצות אחרות דהא פטור מדין עוסק במצוה ממש. ורבוי הקרא בא ללמד שאפי' הליכה לדבר מצוה פוטרת - אע"פ שאינה מצוה ממש אלא הכנה למצוה. ומשמע מזה דהריטב"א חולק על התוס' (בסוכה כה. ד"ה שלוחי) שסוברים דרק הליכה

האחריות של האדם הוא להתייגע בתורה ולקבוע זמנים לתורה אבל א"א לתבוע מזקן שתשש כחו ושנשכח ממנו לימודו מפני חולשת כוחותיו שידע את התורה. החובה המתמדת והאחריות הבלתי בטלה היא רק בהתעסקות בתורה כפי כחו.

**ועוד** נראה מדברי הרמב"ם שכתר התורה שבו נכתרו ישראל איננו הכתר של ידיעת התורה אלא הכתר של יגיעת התורה. וז"ל הרמב"ם (פ"ג מהל' תלמוד תורה ה"א): בשלשה כתרים נכתרו ישראל כתר תורה כתר כהונה וכתב מלכות. כתר כהונה זכה בו אהרן כו' כתר מלכות זכה בו דוד כו' כתר תורה הרי מונח ועומד לכל ישראל כו' כל מי שירצה יבא ויטול עכ"ל. ומבואר דכל שרוצה לבוא וליטול יכול לזכות בכתר התורה. ויש להעיר דמה יעשה אדם שאינו בעל כשרונות ושאר פעם לא ידע את כל התורה כולה - האם כתר התורה אינו ראוי גם לו? ועכצ"ל שכתר התורה ראוי לכל מי שמיגע עצמו בשביל התורה, ולמי שמתעסק בתורה בכל רגעיו הפנויים כפי יכלתו. וכן מתבאר מדברי הרמב"ם (פ"ג שם ה"ו): מי שנשאו לכו לקיים מצוה זו כראוי ולהיות מוכתר בכתר תורה לא יסיח דעתו לדברים אחרים כו' כך היא דרכה של תורה פת במלח תאכל ומים במשורה תשתה ועל הארץ תישן וחיי צער תחיה ובתורה אתה עמל, ולא עליך הדבר לגמור כו' והשכר לפי הצער עכ"ל. ויש לדייק דדוקא בתורה קובע הרמב"ם שהשכר לפי הצער אבל לא בשאר המצוות. והטעם בזה משום שבתורה בלבד יש מצוה של מאמץ והתעסקות בתורה והשכר לפי הצער של העמל. וי"ל דלזה נתכוונו חז"ל במה שאמרו אגרא דכלה דוחקא (ברכות ו:). ולכאורה משמע שיתכן שעם הארץ המתייגע ללכת לשמוע שיעור בתורה שהוא איננו משיג בשלמות, ומצטער ומתיגע להבין יותר מהת"ח המבין את שיעור הכלה בנקל, הוא מקבל יותר שכר, שהרי קיים ביתר שאת את המצוה של עמלות והתעסקות בתורה. דשכר העמל בתורה אינו תלוי בהצלחה בידיעת התורה. ואף

## חלות שם אבל בגברא

אבילות, לאיסורים התלויים בחלות שם אבל בגברא. ונראה דהאחד עשר דברים שאבל אסור בהן שהביא הרמב"ם (פ"ה מהל' אבל ה"א) הויין איסורים שחלים מדין ניהוגי אבילות, משא"כ האיסור להניח תפילין ודין כפיית המטה הוויין איסורים שחלים מדין חלות שם אבל שבגברא, וע"כ השמיטם הרמב"ם. ועיין במגן אברהם (או"ח סי' תקמ"ח ס"ק ה') שפסק שאם נעשה אבל בחוה"מ מניח תפילין דאין אבילות במועד. ברם יתכן דאבל פטור מתפילין אף בחוה"מ משום דאף במועד חל ביה חלות שם אבל, ואע"פ שאין ניהוגי אבילות נוהגים במועד. והראייה דבמועד חל שם אבל בגברא מהא דלהרבה ראשונים אבל אסור בדברים שבצנעה בחוה"מ (עיין באו"ח סי' תקמ"ח סעיף ד'). ועוד ראייה משיטת הראשונים שעושים סעודת הבראה בחוה"מ (עיין בתוס' מס' מו"ק דף כ' ד"ה שכבר), ועוד דלהרבה ראשונים מנחמים אבלים בחוה"מ (עי' ברמב"ם פי"א מהל' אבל ה"ג ובשו"ע יו"ד סי' שצ"ט ס"א), ומוכח מכל הנ"ל דאע"פ שאין ניהוגי אבילות במועד, מ"מ חל בחוה"מ שם אבל בגברא, ומשום כך י"ל דאבל אינו מניח תפילין בחוה"מ. (והסכים הגר"מ זצ"ל לסברא זו) 81.

## ב

**ונראה** דאע"פ שהאיסור להניח תפילין ולאכול משלו והחיוב לישב על מטה כפוייה אינם אלא ביום ראשון בלבד וחלים מחמת שם אבל שחל בגברא, מכל מקום מן התורה חל שם אבל בגברא כל שבעה, אלא דיום ראשון חמיר טפי משום דכתיב "ואחריתה כיום מר" ועיקר המרירות ביום הראשון. ויש להוכיח שמה"ת חל שם אבל בגברא כל שבעה ממה שפסק הרמב"ם (פ"ב מהל' ביאת מקדש הל' י"א) שאבל אינו משלח קרבנותיו כל שבעה, והרי מה"ת דין ניהוגי אבילות אינו חל אלא ביום ראשון בלבד (כמבואר ברמב"ם בפ"א מהל' אבל ה"א), וצ"ע מדוע אין אבל

שהיא עצמה קיום מצוה פוטרת ממצוות וכמש"נ 80).

**והנה** הריטב"א מביא כמה אופני הליכה המהווים חלק מהמצוה עצמה, כגון ההליכה להוצאת המת ולהכנסת כלה והעליה לרגל. ויש להעיר שבמצות עליה לרגל שיטת הריטב"א נוגדת לכאורה לשיטת הרמב"ם, כי בריש הלכות חגיגה במנין המצוות כתב הרמב"ם שהמצוה היא ראיית הפנים בעזרה, ומשמע דס"ל להרמב"ם שאין מצוה בעצם ההליכה והעליה למקדש דהמצוה היא ראיית פנים בעזרה.

ע"כ ענין עוסק במצוה פטור מן המצוה

## בענין חלות שם אבל בגברא

**דף יא ע"א.** גמ'. ז"ל אבל חייב בכל המצוות האמורות בתורה חוץ מן התפילין שהרי נאמר בהם פאר שנאמר פארך חבוש עליך עכ"ל.

## א

**כתב** הרמב"ם (פ"ד מהל' אבל ה"ט) וז"ל האבל ביום ראשון בלבד אסור להניח תפילין ולאכול משלו וחייב לישב על מטה כפוייה וכו' ומנין שהוא אסור ביום ראשון להניח תפילין שהרי נאמר ליחזקאל פארך חבוש עליך מכלל שכל העם אסורים עכ"ל, אמנם עיין ברמב"ם (פ"ה מהל' אבל ה"א) וז"ל אלו דברים שאבל אסור בהן ביום ראשון מה"ת ובשאר ימים מדבריהם אסור לספר ולכבס ולרחוץ ולסוך ולשמש מטתו ולנעול את הסנדל ולעשות מלאכה ולקרות בדברי תורה ולזקוף את המטה ולפרוע את ראשו ולשאול שלום הכל אחד עשר דבר עכ"ל. וצ"ע מדוע השמיט הרמב"ם בהלכה הנ"ל האיסור להניח תפילין. ונראה דהרמב"ם מחלק בין איסורים שהם מדין ניהוגי

משום דההליכה עצמה פוטרת כעוסק במצוה, וצ"ע.

81) ועיין בפתחי תשובה יו"ד סימן שצ"ט ס"ק ג'.

80) ברם אין זה מוכרח כ"כ כי בתחילת דבריו ביאר הריטב"א דההולך לדבר מצוה פטור משום טירדא דמצוה ולא

## חלות שם אבל בגברא

דיסוד הדין שאבל אינו מניח תפילין אינו דין מאיסורי אבילות אלא דין בחלות שם אבל שחל בגברא, ובט' באב ליכא בגברא חלות שם אבל, וע"כ אין איסור להניח תפילין חל בט' באב. ולפי"ז ג"כ מבואר למה אין דין תנחומים חל בט' באב, דאע"פ שיש בט' באב ניהוגי אבילות ואיסורי אבילות מכל מקום ליכא בו חלות שם אבל בגברא ודין תנחומים הוא דין בחלות שם אבל, וכדמוכח משיטת הרמב"ם שפסק שאין אבילות חלה במועד כלל (פ"י מהל' אבל ה"א), ומ"מ פסק שמנחמים אבלים בחוה"מ (ע"ש בפ"א ה"ג). ומוכח שחל במועד שם אבל בגברא ומשו"ה חל דין ניחום אבלים בחוה"מ. ולפי זה י"ל שאם אחד צריך לאכול בט' באב אין בזה דין שאסור לו לאכול הסעודה משלו משום דליכא דין סעודת הבראה בט' באב, דדין הבראה דין הוא בחלות שם אבל בגברא ואינו מדין ניהוגי אבילות, וכדמבואר משיטת הראשונים דעושים סעודת הבראה בחול המועד אע"פ שאין אבילות במועד.

**ועיין** ברמב"ם (פ"ה מהל' תענית ה"א) שהביא מנהג דבט' באב מניחים רק תפילין של יד בלבד, וז"ל ומקצת החכמים נוהגים שלא להניח בו תפילין של ראש עכ"ל. ונראה דמה שנוהגים שלא להניח תפילין של ראש בט' באב אינו איסור מדיני אבילות ומשום שאבל אסור בתפילין, דהרי בט' באב ליכא חלות שם אבל בגברא, והרמב"ם בעצמו סובר דמשום הכי מעיקר הדין מניחים תפילין של יד בט' באב, אלא דחל דין מסוים ע"פ מנהג שלא להניח תפילין של ראש בט' באב משום דכתיב "לשום לאבל ציון לתת אפר תחת פאר", ותפילין של ראש הויין פאר, והוי חלות דין מיוחד באבילות ציון דט' באב, ואינו תלוי בשם אבל שבגברא.

ד

**ונראה** דהוא הדין בחתן - דחל בו דין שינהוג ניהוגי אבילות אע"פ שלא חל בו שם אבל בגברא. דהנה הרמב"ם פסק (פ"א מהל' אבל ה"ח) "הכין כל צרכי הסעודה וכו' ומת לו מת קודם שיכנסו לשמחה

משלח קרבנותיו כל שבעה. ועל כרחק צ"ל דמה"ת חל שם אבל בגברא כל שבעה ומשום הכי אינו משלח קרבנותיו. ומבואר שהדין שאבל אינו משלח קרבנותיו אינו דין מדיני ניהוגי אבילות אלא דין הוא בחלות שם אבל שבגברא.

**ועיין** במשנה בסנהדרין (דף מו:): דמבואר שלא היו מתאבלים על הרוגי ב"ד אבל היו אוננים שאין אנינות אלא בלב. ונראה לומר דר"ל דאין ניהוגי אבילות חלים על הרוגי ב"ד, אבל חל חלות שם אבל בגברא וחל קיום אבילות שבלב בהרוגי בית דין.

ג

**ונראה** דבט' באב חל דין של ניהוגי אבילות אבל ליכא חלות שם אבל בגברא, דאבילות דט' באב היא חלות אבילות ישנה וכל ישראל נוהגים בו ניהוגי אבילות, ואילו חלות שם אבל בגברא אינו חל אלא כשאחד מתאבל על קרובו. והנה הראשונים נחלקו אם מניחים תפילין בט' באב או לא. וכתב הרמב"ן בתורת האדם (עמ' רנז) דזה תלוי אם ט' באב חמור כיום ראשון דאבילות או לא. ולולי דמיסתפנא מדבריו, י"ל דלכו"ע ט' באב חמור כיום ראשון דאבילות, ומ"מ סוברים הראשונים (הרמב"ם) דמניחים תפילין בט' באב משום דליכא בט' באב חלות שם אבל בגברא, כי בט' באב חלים רק ניהוגי אבילות בלבד, והאיסור להניח תפילין אינו חל מדין ניהוגי אבילות אלא מדין חלות שם אבל שבגברא, דליתא בט' באב.

**ועיין** בט"ז (או"ח סימן תקנ"ט ס"ק ד') שהביא קושיית הב"ח דאמאי אינו אסור בט' באב לישב ע"ג ספסל כל היום שהרי כל המצות הנוהגות באבל נוהגות בט' באב. ותירץ דהך כלל נאמר רק בל"ת דאבל ולא במ"ע. (והט"ז דחה דגם הדין לישב ע"ג הקרקע אינו מ"ע דאבילות אלא מצות ל"ת דאבילות דאסור לישב ע"ג ספסל, וע"ש מדוע איסור זה אין נוהג בט' באב כל היום). ומבואר דאיסורי אבילות נוהגים בט' באב כל היום. ולפי זה צ"ע אמאי מותר להניח תפילין בט' באב, דלכאורה הדין שאבל אינו מניח תפילין הוא דין מאיסורי אבילות. ונראה כנ"ל

## חלות שם אבל בגברא

מצוה שבלב שסותרת לקיום מצות האבילות שבלב. ומשום כך אין ביו"ט קיום מצות אבילות, דהאיסור דבריים שבצנעה ביו"ט אינו אלא חלות איסור מאיסורי וניהוגי אבילות ואין בו משום קיום מצות אבילות. משא"כ בשבת דחל בה חלות קיום אבילות בזה שנוהג דבריים שבצנעה. ונמצא שביו"ט מצות שמחה סותרת לחלות שם אבל שבגברא וקיום האבילות שבלב, וביו"ט חל רק ניהוג איסורי אבילות. ונראה דה"ה בחתן דנהי דחל ביה איסורי וניהוגי אבילות שבצנעה אבל מ"מ אינו חל בו חלות שם אבל בגברא ולכן אין לו קיום מצות אבילות, דמצות שמחה דחתן סותרת לחלות שם אבל דבגברא בדומה ליו"ט, ומשום הכי אין ז' ימי המשתה עולין לז' ימי האבילות, דליתא בהן גברא דאבל וחסר קיום אבילות (שבלב 82).

**ומדברי התוס' מבואר דס"ל כשיטת הראשונים** שחלין איסורי אבילות מבלי שיחול חלות דין קיום מצות אבילות, וכדמבואר משיטת הרמב"ן (תורת האדם עמ' רי"ב) בדין מי שמתו מוטל לפניו דסובר שנאסר בכל איסורי אבילות חוץ מנעילת הסנדל ועטיפת הראש וכפיית המטה. ומבואר שהרמב"ן סובר שחלין איסורי אבילות משעת מיתה ואע"פ שאין חלות קיום מצות אבילות חלה עד לאחר קבורה, וע"כ אינו חייב בכפיית המטה ועטיפת הראש ואינו מתחיל מנין ז' עד לאחר הקבורה דחלות קיום אבילות חל רק לאחר הקבורה. וכן נמי מתבאר משיטת הסמ"ק (הובא בהגהות מיימוניות פ"ד מהל' אבל אות ג') דמי שמתו מוטל לפניו נאסר בכל איסורי אבילות חוץ מנעילת הסנדל ולצאת מפתח ביתו מפני שצריך לחזור אחר צרכי המת. וברור שאף לדעת הסמ"ק מנין ז' אינו מתחיל אלא מקבורה ואילך, וע"כ שסובר שחלין איסורי אבילות אע"פ שקיום מצות אבילות אינה חלה.

וכו' ואם נתן מים ע"ג בשר וכו' מכניסין את המת לחדר ואת החתן והכלה לחופה ובוועל בעילת מצוה ופורש ונוהג שבעת ימי המשתה ואח"כ נוהג שבעת ימי אבילות וכל אותן הימים נוהג דבריים שבצנעה כשבת וכו' עכ"ל. ומבואר ברמב"ם שחתן שנעשה אבל נוהג איסורי דבריים שבצנעה בשבעת ימי המשתה, דחלין עליו ניהוגי אבילות. אמנם נראה דלא חל בו שם אבל בגברא, דאי אפשר שיחול בגברא שם חתן ושם אבל בבת אחת דהוי תרתי דסתרי. דדין חתן דומה לדין מי שמת לו מת ברגל לשיטת התוס' (מור"ק כג: ד"ה מאן), דס"ל שאינו עולה למנין ז' ואע"פ שנוהג בו איסור דבריים שבצנעה (ודלא כדעת הרמב"ם פ"י מהל' אבל ה"ג שפסק דאין אבילות נוהגת ברגל כלל). והקשו בתוס' (שם) דמאי שנא רגל משבת שעולה למנין ז', דבתרווייהו נוהג איסור דבריים שבצנעה. ותירצו התוס' דרגל אינו עולה למנין ז' משום דכתיב בו שמחה, משא"כ בשבת דלא כתיב בה שמחה ומשום הכי שבת עולה למנין ז' ואע"פ שאין אבילות נוהג בשבת אלא דבריים שבצנעה. וכביאור דבריהם נראה דחלות מצות שמחה דחלה ביו"ט מהוה קיום שבלב וסותרת לקיום אבילות דהויא נמי קיום מצוה שבלב. דעיקר קיום האבילות הוא הצער שבלב וכלשון המשנה בסנהדרין (מו:): אין אנינות אלא בלב. משא"כ בשבת דאין בה מצות שמחה אלא מצות כבוד ועונג, שאינן קיומי מצוות שבלב אלא מצוות שקיומן רק במעשה בלבד ע"י כסות נקייה וכדומה, ולפיכך אין אבילות בפרהסיא נוהגת בשבת משום דהויא סתירה לקיום מצות כבוד ועונג שבת. ואילו דבריים שבצנעה נוהגים בשבת משום דאינם סותרים למצות כבוד ועונג שבת. ולכן שבת עולה למנין ז' דשפיר מקיים בה קיום האבילות שבלב שאינה סתירה למצות כבוד ועונג שבת. משא"כ ביו"ט דאע"פ שנוהג בו איסור דבריים שבצנעה מכל מקום אין יו"ט עולה למנין ז' מכיון דחל ביו"ט מצות שמחה המהוה קיום

בתפילין, דאיסור תפילין תלוי בגברא דאבל ולא בניהוגי אבל.

(82) ולפי זה חתן חייב להניח תפילין בשבעת ימי המשתה משום דאינו גברא דאבל, והוא הדין באבילות ברגל דחייב

מעשה ישיבה בסוכה, וכגון המצטער דפטור מן הסוכה ונקרא הדיוט אם יושב בסוכה, דאין על ישיבתו חלות שם מעשה ישיבה בסוכה. ומצינו דמדרבנן נמי אינו יוצא מצות ישיבה בסוכה היכא דרבנן פסלו את החפצא דסוכה וכגון במסכך בנסרים (סוכה יד.), או דפסלו את מעשה הישיבה וכגון ביושב בסוכה גזולה דפסולה משום מצוה הבאה בעבירה דהוי פסול במעשה הישיבה בסוכה<sup>84</sup>).

**ויש** לעיין בדין יושב ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית דל"ב ש אינו יוצא יד"ח ישיבה בסוכה מה"ת, האם החכמים פסלו את החפצא דסוכה בכה"ג, או דפסלו את מעשה הישיבה בסוכה. ונראה לומר דבראשו ורובו בתוך הסוכה ושולחנו בתוך הבית ליכא חסרון בסוכה עצמה, וליכא נמי חסרון בישיבתו בסוכה, והא דרבנן גזרו גזירה דשמא ימשך אחר שולחנו הוי איסור צדדי בפ"ע. דהרי אין דין במעשה הישיבה בסוכה דבעי לאכול עם שולחנו בתוך הסוכה, דליכא שום קיום מצוה יותר כששולחנו בתוך הסוכה. ועל כרחק דהוי איסור דרבנן בפ"ע שמא ימשך אחר שולחנו. ואפ"ה הרבנן הפקיעו מחמת גזירה זו את קיום מצות ישיבה בסוכה, וכדאמרו זקני ב"ש לר"י בן החורנית "א"כ היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימך". ומבואר דהרבנן הפקיעו קיום מצות סוכה מה"ת מחמת גזירה ואיסור בעלמא ואע"פ שלא הפקיעו את עצם מעשה הישיבה בסוכה. וזה מדויק בלשון הגמ' "לא קיימת מצות סוכה מימך" ולא קתני "לא ישתת בסוכה מימך".

**ונראה** דנפ"מ לגבי איסור בל תוסיף, די ש לדון באופן שאדם יושב בסוכה ושולחנו בתוך הבית בשמיני עצרת, האם יעבור על ב"ת. ונראה דאי נימא שחכמים הפקיעו את עצם מעשה הישיבה בסוכה כששולחנו בתוך הבית, י"ל דלא יעבור על בל תוסיף,

**גמ'.** וז"ל אבל חייב בכל מצוות האמורות בתורה וכו' הכא טריד טירדה דרשות עכ"ל. צ"ע דהרי יש מצוה להתאבל וא"כ נימא דיפטר האבל מדין עוסק במצוה פטור מן המצוה. ונראה דלשיטת רש"י ורב האי גאון דהפטור דעוסק במצוה אינו אלא משום דטרוד בטירדה דמצוה<sup>83</sup>, י"ל דאבל חייב להתגבר על טירדתו ולעשות מצוות ולא לבטלן מחמת טירדתו. אמנם צ"ע לשיטת הרשב"א שסובר דחל פטור משום עוסק במצוה גרידא וגם בלי טירדא פטור, דא"כ אמאי אין האבל פטור ממצוות דהרי עוסק הוא במצות אבילות. ונראה דלרשב"א אין הפטור דעוסק במצוה פטור מן המצוה חל מחמת קיום המצוה, אלא משום שעוסק במעשה מצוה ורק היכא דקא עביד מצוה בקום ועשה חל פטור דעוסק במצוה פטור מן המצוה. משא"כ באבילות שאע"פ שמקיים מצוה מ"מ אינה אלא קיום מצוה בשב ואל תעשה, וע"כ אין בו פטור דעוסק במצוה פטור מן המצוה.

ע"כ ענין חלות שם אבל בגברא

**תוס'** ד"ה תני רב יחזקאל וכו'. וז"ל אבל תימא א"כ מה מייתי מסוכה וכו' לא קיימת מצות סוכה מימך וכו' ופרש"י דכי היכי דמי שעשה כב"ה לא עשה ולא כלום לב"ש אף העושה כב"ש לא עשה ולא כלום לב"ה. ומאי קא מדמה התם פסלי ב"ש לגמרי מה דמכשרי ב"ה אבל הכא קרא קריאת שמע כב"ש אליבא דב"ה יצא ע"כ פירש הר"ר שמעיה דקא מדמה הכי מדקאמר לא קיימת אע"ג דמן הדין יצא שהרי בראשו ורובו בסוכה אינו אסור אלא גזירה שמא ימשך אחר שולחנו כה"ג גבי ק"ש אע"ג דמן הדין יצא בדיעבד כיון דל"ב"ה אין נכון כדאיתא במתניתין כדי היית לחוב בעצמך אם עשה כב"ש לב"ה לא עשה ולא כלום עכ"ל. ונראה בביאור דברי התוס' די ש ב' אופנים שלא לקיים מצות ישיבה בסוכה מדאורייתא: (א) אם יש פסול בחפצא של הסוכה, (ב) אם אינו עושה

84) עיין בתוס' במס' סוכה (דף ט.) ד"ה ההוא.

83) עיין לעיל בשיעורים (דף יא.) בענין עוסק במצוה

פטור מן המצוה אות א'.

בחפצא של ק"ש ולא בקיום מצות ק"ש, וכדמוכח מהא דמקיים סמיכת גאולה לתפלה בשעה ד' דהוי זמן תפלה אע"פ שאינו זמן ק"ש, ומוכח דדין סמיכת גאולה לתפלה תלוי בחפצא של ק"ש ולא בקיום מצות ק"ש.

### דף יא ע"א. משנה ז"ל: בשחר מברך שתיים

לפניה ואחת לאחריה ובערב מברך שתיים לפניה ושתיים לאחריה אחת ארוכה ואחת קצרה מקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר לקצר אינו רשאי להאריך לחתום אינו רשאי שלא לחתום שלא לחתום אינו רשאי לחתום עכ"ל. עיין ברש"י (ד"ה אחת ארוכה) דמפרש דאחת ארוכה היינו אמת ואמונה ואחת קצרה השכיבנו. והקשו עליו בתוס' (ד"ה אחת) ז"ל ותימא דהשכיבנו נמי ארוכה הרבה ותדע מדלא קא חשיב לה בתוספתא בהדי הקצרות ועוד פעמים שמאריכים הרבה בתוספת כמו אור יום הנץ ועוד אמת ואמונה פעמים שמקצרים בה מאד כדאמרינן וכו' קא מסיים מודים אנחנו לך שהוצאתנו ממצרים וכו' עכ"ל.

### ומשמע דלרש"י אמת ואמונה הוי ארוכה מחמת

אריכות מטבע ולשון הברכה, לעומת מטבע ולשון הברכה דהשכיבנו דהויא קצרה. ויש לעיין בקושיות התוס' על רש"י, (א) מפני מה מותר להוסיף פיוט לברכת השכיבנו, ואיך מותר לקצר ברכת אמת ואמונה, (ב) מהו שיעור אריכות הברכה הקובעת, וכדהקשו בתוס' דהשכיבנו נמי ארוכה היא.

### ונראה ליישב את שיטת רש"י דס"ל דחלות שם

ברכה ארוכה וקצרה אינו תלוי במספר המילים שבברכה אלא בעניני הברכה. וכן פירש המאירי (דף יא. ד"ה בשחר) וז"ל ומה שקראו אמת ואמונה ארוכה מפני שצריך להזכיר בה ענין יציאת מצרים וקרי"ס ומכת בכורים וכו' ולומר צור ישראל וגואלו וכו' וקורא השכיבנו קצרה שלא הוזכר בה אלא תפלה על המזיקים ושאר הצרות ולא נקראת קצרה מצד הנוסח אלא מצד הענין וכו' מקום שאמרו לקצר וכו' כלומר שלא לקצר באמת ואמונה ולא להאריך בהשכיבנו

שעפ"י דין אינו נחשב ליושב בסוכה כלל. משא"כ לפי מה שביארנו דאין חסרון במעשה הישיבה בסוכה, וחכמים הפקיעו רק את קיום המצוה בלבד, י"ל דביושב בסוכה בשמ"ע ושולחנו בתוך הבית יעבור בבל תוסיף משום שעושה מעשה ישיבה בסוכה בשמיני.

### ועיין ברמב"ם (פ"ו מהל' סוכה ה"ח) וז"ל מי

שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך ביתו או חוץ לסוכה ואוכל הרי זה אסור וכאילו לא אכל בסוכה עד שיהיה שולחנו בתוך הסוכה גזירה שמא ימשך אחר שולחנו ואפילו בסוכה גדולה עכ"ל. ומבואר דסובר דכשאוכל בסוכה באופן כזה ששולחנו מחוץ לסוכה עובר על איסור בפ"ע – "גזירה שמא ימשך אחר שולחנו", ומחמת איסור זה החכמים הפקיעו את קיום המצוה שלו מה"ת, "וכאילו לא אכל בסוכה". ומשמע דבאמת הוי מעשה ישיבה בסוכה אלא דחכמים הפקיעו את קיום המצוה בלבד ונחשב משו"ה כאילו אכל מחוץ לסוכה.

### ונראה דהוא הדין בק"ש לב"ה, דאע"פ דס"ל

דאדם קורא כדרכו, ובקורא בהטיה מעיקר הדין ליכא שום חסרון במעשה המצוה דק"ש, מ"מ חל איסור צדדי לנהוג כב"ש, דשמא יסברו דבעלמא הלכה כב"ש, ולכן אם עבר וקרא כב"ש לא עשה ולא כלום, דרבנן הפקיעו את קיום המצוה מה"ת מחמת שעבר על איסור צדדי דרבנן, ואע"פ שאין חסרון במעשה המצוה, וכדמצינו ביושב וראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית אליבא דב"ש.

### ונפקא מינה נמי במי שמדקדק לקרוא ק"ש

כב"ש ואח"כ מתפלל שמונה עשרה האם מקיים מצות סמיכת גאולה לתפלה או לא. דאם מדרבנן אין קריאתו מעשה קריאה דק"ש כלל אינו מקיים דין סמיכת גאולה לתפלה. משא"כ אם לב"ה הפקיעו רק את קיום המצוה דק"ש בלבד אך לא את מעשה המצוה דק"ש י"ל דמקיים באופן זה דין סמיכת גאולה לתפלה. די"ל דדין סמיכת גאולה לתפלה תלוי

שפסק המחבר וז"ל יש מקומות שמפסיקים בברכת ק"ש לומר פיוטים ונכון למנוע מלאומרם משום דהוי הפסק עכ"ל, וכתב הרמ"א (שם) וז"ל ויש אומרים דאין איסור בדבר וכן נוהגים בכל המקומות עכ"ל, ועיין בשו"ת משיב דבר לגאון הנצי"ב זצ"ל (סי' י"ג) שדן במנהג הגר"א (ומנהג הישיבה בוולאזין) שלא לומר פיוטים בברכות ק"ש ובשמ"ע מלבד בר"ה ויה"כ שאומרים יוצרות בשמונה עשרה (עיין במעשה רב אות קנ"ט ואות ר"ח). וביאר שם שאין לומר פיוטים בברכות ק"ש משום שמקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר. ולגבי פיוטים בשמונה עשרה העלה דרך בר"ה ויה"כ דהויין ימי דין ועת צרה התירו לאפושי רחמי כשם שמתריעים בשבת בעת צרה. ולכן נמי התירו לומר זכרנו בג' ראשונות, ואע"פ דקיי"ל (ברכות לד.) לעולם אל ישאל אדם צרכיו לא בג' ראשונות ולא בג' אחרונות, בר"ה ויה"כ דהויין ימי דין ועת צרה התירו.

**דף יא ע"ב. גמ'. וז"ל מאי היא אמר ר' יהודה** אמר שמואל אהבה רבה וכו' ורבנן אמרי אהבת עולם וכן הוא אומר ואהבת עולם אהבתך על כן משכתך חסד עכ"ל. עיין בתוס' (ד"ה ורבנן) וז"ל הלכך תקינו לומר בשחרית אהבה רבה ובערבית אהבת עולם עכ"ל. ודבריהם צ"ב.

**ובדרך** דרוש נראה לבאר, דבגמ' שבת (דף נה.) איתא "ושמואל אמר תמה זכות אבות", ובתוס' (ד"ה ושמואל) כתבו וז"ל אומר ר"ת דזכות אבות תמה אבל ברית אבות לא תמה דהא כתיב וזכרתי את בריתי יעקב אף לאחר גלות, ואנן אין אנו מזכירין זכות אבות אלא הברית וכו' עכ"ל. ונראה דברכת אהבה רבה מקבילה לזכות אבות וע"כ היא נאמרת ביום שהוא בחינת גאולה וזמן של הארת פנים בבחינת זכות אבות. ובלילה שהיא בחינת גלות נוסח הברכה היא אהבת עולם דזהו בחינת ברית אבות שלעולם קיימת, דאע"פ שזכות אבות תמה ברית אבות לא תמה. וזה ענין הפסוק "להגיד בבוקר חסדיך" כלומר דבוקר ויום דהויין בחינת גאולה והארת פנים, הקב"ה מתייחס

ופירוש הדברים שלא לחסר שום דבר מן הדברים שראוי להזכירם באמת ואמונה ולא להוסיף שום דבר על אותם שנתחדו לומר בהשכיבנו ומ"מ להוסיף במלות לפי ענין הברכה או לפי ענין היום בפיוטים שהם שבח לשם מעין הברכה אין לחוש עכ"ל. ונראה דלרש"י ולמאירי האיסור להאריך בברכה קצרה היינו להוסיף ענינים לברכה, אך ליכא איסור להוסיף מילים גרידא, ומשום כך ליכא איסור באמירת פיוטים בהשכיבנו כשהם מענין ברכת השכיבנו. ולפי"ז נמי מיושב מה שמקצרים באמת ואמונה למ"ד אין אומרים פרשת ציצית בלילה ואומרים מודים אנחנו לך שהוצאתנו ממצרים וכו' (עיין בגמ' יד:), דבאמירת מודים אנחנו לך וכו' כולל את כל הענינים של אמת ואמונה ואינו נחשב למקצר.

**והנה** בסידור הגאונים הראשונים נחלקו האם אמרינן קדושה דסידרא בברכת יוצר אור ביחיד. ולמ"ד דאינו נאמר אלא בציבור יחיד מדלג בברכת יוצר אור עד "לקל ברוך נעימות יתנו וכו'", ואי נימא דהאיסור להאריך ולקצר היינו במילים, צ"ע איך יחיד מקצר מנוסח הברכה, משא"כ אי נימא שהאיסור לקצר חל כשמקצר בעניני הברכה אינו נחשב לקיצור, וכמש"נ בשיטת רש"י.

**אמנם** שיטת התוס' היא שאומרים בהשכיבנו את הפיוט דאור יום הנף ואע"פ דאינו מענין הברכה, ומוכח דס"ל דמותר להוסיף אפילו ענינים אחרים לברכה. וע"כ פירש ר"ת אחת ארוכה ואחת קצרה דמיירי באמת ואמונה כלומר בין יאריך בה בין יקצר בה. לר"ת האיסור להאריך ולקצר היינו בפתיחת וחתימת הברכה אבל באמצע הברכה מותר להוסיף ולגרוע. דלר"ת עיקר טופס הברכה שאסור לשנותו הוא בפתיחת וחתימת הברכה, משא"כ לרש"י כל נוסח הברכה הוי מעיקר הברכה, אמנם רש"י סובר דהאיסור אינו חל אלא כשמוסיף או מגרע בעניני הברכה. ונמצא דלר"ת אין איסור באמירת פיוטים בברכות ק"ש, ולרש"י ג"כ אין איסור באופן שאינו מוסיף עוד ענינים לברכה. ועיין בשו"ע (או"ח סימן סח סעיף א')



(בפסחים דף קב.) דלא שנו כן אלא בברכת המצות  
דהברכות אינן מעכבות, אבל בברכת הנהנין אסור  
לאכול בלא ברכה ולא הוי כאן חשש ברכה לבטלה  
דאם לא יברך יהא אסור לו לשתות עכ"ל.

**ולפי"ד** הגרע"א זצ"ל תוס' מחלקים בין ספק  
ברכות הנהנין דקיי"ל לחומרא וחוזר ומברך, משום  
דאסור לאדם ליהנות מעוה"ז בלי ברכה והוי ליה ספק  
איסור דאזלינן לחומרא, לבין ברכת המצות דהויין רק  
חיוב מצוה דרמי על קרקפתא דגברא, ובספק אם בירך  
ברכת המצוה אזלינן לקולא דהוי ספק חיוב דרבנן  
לקולא. דיש לעיין בדין מי שעושה מצוה מבלי לברך  
עליה האם עובר על איסור, וכמו מי שנהנה מבלי  
לברך. ולפי הגרע"א זצ"ל בדעת התוס' חלוקות ברכות  
הנהנין מברכת המצוות ביסוד דיניהן, דברכות הנהנין  
הויין חלות מתיר להתיר הנאה, דאם אוכל מבלי לברך  
ברכת הנהנין עובר על איסור דאסור לאדם ליהנות  
מעוה"ז בלי ברכה. משא"כ בברכות המצוות דיסוד  
דינן אינו אלא חיוב ברכה גרידא, ואם לא בירך ועשה  
את המצוה מבלי לברך עליה, רק ביטל את מצות  
הברכה, אבל לא עבר על איסור.

**אמנם** עיין ברמב"ם (פ"א מהל' ברכות הל'  
ב'-ג') וז"ל ומדברי סופרים לברך על כל מאכל תחילה  
ואח"כ יהנה ממנו וכו' וכל הנהנה בלא ברכה מעל  
וכו' וכשם שמברכים על ההנייה כך מברכים על כל  
מצוה ומצוה ואח"כ יעשה אותה עכ"ל, וצ"ב בהשוואת  
הרמב"ם "וכשם שמברכים על ההנייה כך מברכים על  
כל מצוה ומצוה ואח"כ יעשה אותה", דמהי כוונת  
השוואה זו, והרי הרמב"ם פסק (בפי"א הל' ב'-ג')  
דמברכים ברכות המצות קודם לעשיית המצוה, ומה  
חידש לן הרמב"ם במש"כ (בפ"א ה"ב) דכשם  
שמברכים על הנאה קודם שיהנה כך מברכים על  
המצות עובר לעשייתה. ואשר נראה להוכיח מזה  
דלשיטת הרמב"ם חל איסור לעשות מצוה מבלי לברך  
עליה קודם עשייתה וכמו שחל איסור ליהנות מעוה"ז

לכלל ישראל בבחינת חסד דהיינו בזכות אבות,  
שמשום שהבנים דומים לאבות מועילה להם זכות  
האבות וזהו בחינת "חסדיך". "ואמונתך בלילות"  
מורה על זמן הגלות דהלילה מורה על הגלות, ובגלות  
קיימת ברית אבות לעולם, דברית אבות היא בבחינת  
"אמונתך" דהיינו שקיימת לעולם, וע"כ נוסח הברכה  
בערבית הוא אהבת עולם.

**דף יא ע"ב.** גמ'. וז"ל אמר ר' יהודה אמר  
שמואל השכים לשנות עד שלא קרא ק"ש צריך לברך  
משקרא ק"ש א"צ לברך שכבר נפטר באהבה רבה  
עכ"ל. מבואר בגמ' דאסור ללמוד תורה לפני שמברך  
ברכה"ת. ועיין ברמב"ן (בספר המצות מצות עשה ט"ו  
ששכח הרב למנות) שתמה על הרמב"ם שלא מנה  
מ"ע לברך ברכת התורה וז"ל שנצטוינו להודות לשמו  
ית' בכל עת שנקרא בתורה על הטובה הגדולה שעשה  
לנו בתתו תורתו אלינו והודיענו המעשים הרצויים  
לפניו וכו' ובפרק ג' דברכות (דף כא.) אמרו מנין  
לברכת התורה לפנייה מה"ת שנא' כי שם ה' אקרא הבו  
גודל לאלוקינו וכו' והעולה מזה שברכת התורה לפנייה  
מצות עשה מדאורייתא עכ"ל. ונראה דהרמב"ם סובר  
דחיוב ברכת התורה היא מדרבנן, וע"כ לא מנאה  
כמצוה בפ"ע במנין המצות, (ועיין במגילת אסתר שם  
שביאר בדעת הרמב"ם דס"ל שהפסוק כי שם ה' אקרא  
הוא אסמכתא). ולכאורה יש נפ"מ בספק בירך  
ברכה"ת אם חוזר ומברך, דאי חיוב ברכה"ת  
מדאורייתא וכשיטת הרמב"ן, הו"ל ספיקא דאורייתא  
לחומרא וחוזר ומברך. משא"כ אי נימא כשיטת  
הרמב"ם דחיוב ברכת התורה הוא מדרבנן כשאר  
ברכות המצות אינו חוזר ומברך דספק דרבנן לקולא.

**אמנם** יעויין בתוס' לקמן דף יב. (ד"ה לא)  
שפסק הר"י בספק ברכות הנהנין לחומרא, כגון  
בדפתח בחמרא וסיים בדשכירא דחוזר ומברך. ועיין  
בגליון הש"ס להגרע"א זצ"ל וז"ל ולא שייך הכא  
לומר ספק ברכות לקולא דכבר כתב המהרש"א

ומברך וכדין ספק ברכת הנהנין, משום דיש איסור ללמוד תורה מבלי לברך. ועוד נראה לבאר את סברת התוס' עפ"י ד הגר"ח זצ"ל שביאר דנשים מברכות ברכת התורה (עי' בשו"ע סימן מ"ז סעיף י"ד) ואע"פ שאינן חייבות במצות ת"ת, ואף לשיטת הרמב"ם דס"ל דאין מברכות על מצות עשה שהזמן גרמא, ומשום דאין ברכת התורה ברכה על קיום מצות ת"ת אלא דתורה עצמה טעונה ברכה והברכה חלה על החפצא של תורה. ולפי"ז נמי מיושבת קושיית הטורי אבן (במגילה דף כג.) שהקשה איך נשים עולות למנין ז' והא אינן מצוות במצות ת"ת ואיך מברכות ברכה"ת, ות"י הגר"ח זצ"ל דהברכה חלה על החפצא של תורה ונשים פטורות רק מהמצוה של תלמוד תורה אבל אינן מופקעות מעצם החפצא של תורה ולימודם הוא חפצא דלימוד תורה לברך עליה<sup>86</sup>). ויתכן עפ"י הנ"ל שכוונתו דברכות התורה הוי"ן מעין ברכת הנהנין שמברכים אותן על ההנאה והשמחה דבלימוד התורה ולא על עצם קיום מצות ת"ת, ומשום"ה אף נשים מברכות ברכה"ת. ומוכח מסוגיין דברכה"ת הויא מתיר ללמוד תורה, דאסור ללמוד תורה בלי ברכה

בלי ברכה. דהרמב"ם השווה הנאת הנפש להנאת הגוף דבתרווייהו אסור ליהנות בלי ברכה, ודלא כשיטת תוס' הנ"ל.

**והנה** בשלמא לשיטת הרמב"ם ניחא הא דמבואר בגמ' דידן דאסור ללמוד תורה מבלי שיברך, דהרמב"ם סובר דברכת התורה הוי ברכת המצוה, ובכל מצוה חל איסור לעשות המצוה בלי ברכה והברכה חלה בתורת מתיר לעשיית המצוה, וכמו"כ בת"ת אסור ללמוד תורה מבלי שיברך עליה ברכה"ת. אמנם צ"ע בשיטת התוס' דמ"ש ת"ת משאר מצות, דבשאר מצות ס"ל דדין ברכת המצוה אינה אלא קיום מצוה בעלמא, ואם עבר ולא בירך ביטל מצות ברכה אבל לא עבר על איסור, משא"כ לגבי ת"ת דמבואר בסוגיין דאסור ללמוד תורה בלי ברכה. ומוכח דלשיטת תוס' ברכת התורה אינה ברכת המצוה בעלמא כשאר ברכות המצות אלא דהוי חלות ברכת הנהנין, ולגבי תורה דוקא חל איסור ללמוד מבלי לברך, ככל ברכת הנהנין דעלמא דאסור ליהנות בלי ברכה<sup>85</sup>). ולפי"ז נראה דלתוס' אף אי ברכת התורה הוי רק חיוב דרבנן מ"מ בספק בירך ברכה"ת חוזר

של תורה טעונה ברכה, ולכן אין להוכיח מהא דנשים מברכות ברכה"ת דיברכו נמי על מעשהז"ג. ולפי"ד הגר"ח זצ"ל מיושב שפיר המנהג לקרוא בתורה בליל שמחת תורה ולברך עליה ברכה"ת דאע"פ שאין חיוב לקרות בתורה בליל שמחת תורה, דאינו מברך ברכה"ת על החיוב וקיום מצות ת"ת אלא על החפצא של תורה דטעונה ברכה. ועיין בשו"ע (או"ח סימן מ"ז סעיף ד') שפסק דהמהרהר בד"ת אינו צריך לברך, וצ"ע דהרי בודאי מקיים מצות תלמוד תורה ע"י הרהור (וכדקשה הגר"א שם ס"ק ד'). ולפי דברי הגר"ח זצ"ל ניחא, דברכות התורה חלה על החפצא של תורה ובהרהור ליכא חפצא של תורה לברך עליו. ועל פי דברי הגר"ח נמי ניחא פסק המחבר (שם בסעיף ה') דנוסח הברכה הוא אקב"ו "על דברי תורה", משום דהברכה קאי על החפצא של תורה. ומבוארת נמי שיטת הטור (הובאה בשו"ע סימן מ"ו סעיף ט') שלא יקרא פסוקים קודם ברכות התורה ואע"פ שהוא אומרם בדרך תחנונים, די"ל דאע"פ שנאמרים בתורת תפלה ותחנונים ואינו מקיים מצות ת"ת מ"מ הויין חפצא של תורה, והחפצא של תורה בעי ברכה. וע"פ

85) ועיין בהקדמה לס' אגלי טל שכתב וז"ל כי זה היא עיקר מצות לימוד התורה להיות שש וששמח ומתענג בלימודו ואז ד"ת נבלעין בדמו, ומאחר שנהנה מד"ת הוא נעשה דבוק לתורה וכו' הלומד לשם מצוה ומתענג מלימודו הרי זה לומד לשמה וכולו קדש כי גם התענוג מצוה עכ"ל. אך בר"ן (דף לה:) ביאר דההיתר דמודר הנאה ללמד מדרש והלכות הוא משום דמצוות לאו להינות ניתנו, ומשמע דאף בת"ת ליכא הנאה ואין ההנאה חלק מעצם המצוה. ועיי"ש בגליון הש"ס. 86) ועיין בחידושי מרן רי"ז הלוי פ"א מהל' ברכות ה"טז. ועיין בתוס' (ר"ה דף לג. ד"ה הא) שהביאו ראייה שאשה מברכת על מ"ע שהז"ג ואע"פ שאינן מצוות בהן מהא דנשים עולות למנין ז' אע"ג שאינן מצוות בת"ת. ור"ת דחה ראייתם דברכה"ת לפניה ולאחריה לאו משום מצות ת"ת שאפילו בירך ברכת הערב נא חוזר ומברך, תדע דבמקום שאין לוי כהן קורא במקום לוי ומברך כהן פעם שנית ברכה"ת אע"פ שכבר בירך בקריאה ראשונה. ונל"ב דברי ר"ת עפ"י ד מרן הגר"ח זצ"ל דר"ל דברכה"ת אינה חלה על קיום מצות ת"ת אלא דהחפצא

ורבא אמר אף לתלמוד צריך לברך דאמר ר' חייא בר אשי זימנין סגיאין הוה קאימנא קמיה דרב לתנויי פירקין בספרא דבי רב הוה מקדים וקא משי ידיה וברך ומתני לן פירקין עכ"ל. יש לעיין בשיטות האמוראים מהי סברתם ויסוד פלוגתתם. ונראה דישי לפרש את שיטת רב הונא דמברכים ברכה"ת רק על מקרא בב' אופנים: א) דסובר שעיקר תקנת ברכה"ת נתקנה על תורה שבכתב דקורין בציבור וכמש"כ (נחמיה ח', ה'-ו') "וכפתחו עמנו כל העם ויברך עזרא

והויא כעין ברכת הנהנין, ולכן אף נשים מברכות ברכה"ת דלימודן הוי לימוד חפצא של תורה ובעי מתיר וע"כ מברכות ברכה"ת, דאסור ללמוד תורה מבלי לברך מקודם(87).

**שם.** גמ'. ז"ל אמר רב הונא למקרא צריך לברך ולמדרש אינו צריך לברך ור"א אמר למקרא ולמדרש צריך לברך למשנה אין צריך לברך ור' יוחנן אמר אף למשנה נמי צריך לברך אבל לתלמוד אין צריך לברך

בנוגע למצות ת"ת משמע מהסוגיא דלכו"ע קיים איסור ללמוד תורה בלי ברכה, והאיסור ללמוד תורה בלי ברכה הוי איסור חמור מאד דמפני זה אבדה הארץ וכדאיתא בגמ' נדרים (דף פ"א.) "על עזבם את תורתי - שלא ברכו בתורה תחילה". ולרמב"ן ברכה"ת מצוה מדאורייתא היא שנמנית בתרי"ג מצוות, ומשמע דהאיסור ללמוד תורה בלי לברך תחילה נמי הוי איסור דאורייתא וא"כ בספק בירך ברכה"ת חייב לברך דספק דאורייתא לחומרא, ושאיני ברכה"ת מברכת המצוות (דלפי הגרע"א זצ"ל לא מברכין ברכת המצוות מספק). ולכאורה האיסור ללמוד תורה בלי לברך עליה הוי איסור גזל, דהתורה היא תורת ה' אלא דהקב"ה נתנה לישראל בכמה תנאים, וא' מן התנאים הוא שיברכו עליה תחילה, ובלי ברכה לימוד התורה הו"ל גזל. ולפי"ז יל"ע בעכו"ם הלומד תורת שבע מצוות דידיה דאמרינן בסנהדרין (דף נט.) דהריהו ככ"ג האם צריך הוא לברך תחילה דהא עכו"ם מצווין על הגזל. ומסתבר דיברכו בנוסח אחר דאי אפשר לעכו"ם לומר אשקבו"ו או אשר בחר בנו. או"ד דעכו"ם הלומד תורה אינו צריך לברך לפניה כי היכי דאינו מברך ברכת הנהנין על אכילה. דאע"פ דעכו"ם מצווין על הגזל ואסור ליהנות מעוה"ז בלי ברכה מ"מ י"ל דהאיסור ליהנות תלוי בחיוב מצות ברכה, ומאחר דליכא לעכו"ם מצות ברכה דאינה מז' מצוות ה"ה דליכא להם איסור ליהנות בלי ברכה. וכדין אונן דאינו מברך ברכת הנהנין לפני האכילה אע"פ שאונן נאסר באיסורים, ועל כרחק דהטעם משום שהאיסור ליהנות בלי ברכה חל רק על מי שמצווה במצות ברכה, והאיסור תלוי בחיוב מצוה לברך ומאחר דאונן פטור ממצות ברכה לא חל עליו נמי האיסור ליהנות מעוה"ז בלי ברכה. ויתכן דה"ה בעכו"ם שלומד תורה דמכיון שאינו מצווה במצות ברכה"ת ליכא עליו איסור ללמוד בלי ברכה ואינו מברך.

דברי הגר"ח זצ"ל מבואר נמי שיטת היש אומרים (סימן מ"ז סעיף ט') שאם הפסיק בין הברכות ללימודו איך בכך כלום דהברכה חלה על החפצא של תורה ולא על קיום מצות תלמוד תורה, ומשום הכי לא דמי לשאר מצוות שאסור להפסיק בין הברכה למצוה. ויתכן דברכות המצוות חלין מדין מתיר ומשו"ה אין להפסיק בין הברכה לעשיית המצוה, משא"כ ברכה"ת חלה על החפצא של תורה והוי חלות ברכת השבח ולכן חלה אף כשהפסיק בין הברכה ללימוד התורה. (מדברי רבינו זצ"ל בשיעוריו לשו"ע ה"ל ברכת התורה בשנת תשמ"ב)

87) עיין בב"ח (או"ח סימן מ"ז) דקבע דברכת אקב"ו לעסוק בדברי תורה היא ברכת המצוה ואילו ברכת אשר בחר בנו הריהי ברכת השבח. ולפי"ז נשים מברכות ברכת אשר בחר בנו, וברכת לעסוק בד"ת תלויה האם מברכות על מעשהו"ג. אך הב"ח עצמו הסיק דנשים מברכות ברכה"ת, דמקבלות שכר על לימוד דידהו ושייכות בלימוד מצוות דידהו דלא גרעי מעכו"ם שעוסק בת"ת דשבע מצוות דהרי הוא ככה"ג, ומשמע דס"ל דמברכות כל ברכה"ת. ולפי"ז יל"ע האם עבדים נמי מברכין ברכה"ת ובאיזה נוסח יברכו. ועיין בצל"ח לקמן (לה). ד"ה לפניו) דדחה סברת הפנ"י דס"ל דברכת הנהנין היא מה"ת משום דסברא הוא דאסור ליהנות מעוה"ז בלי ברכה דא"כ אף עכו"ם יתחייבו לברך ברכת הנהנין דמצווין על הגזל. ומשמע איפוא דלפי הפנ"י עכו"ם חייבים לברך ברכת הנהנין. והנה מהשיעורים מבואר דיתכן דליכא איסור לעשות מצוה בלי ברכה ושאיני ברכת המצוות מברכות הנהנין, וכן נקט הגרע"א זצ"ל בגליון הש"ס (בדף יב.) שכתב דבספק ברכות הנהנין אזלינן לחומרא משום דאסור ליהנות מעוה"ז בלי ברכה, ואילו בספק ברכת המצוה אזלינן לקולא. וזוהי שלא כשיטת הרמב"ם דס"ל דברכת המצוות נמי חלין בתורת מתיר, ואסור לעשות מצוה בלי לברך עליה מקודם, בדומה לברכת הנהנין. ברם

בלב. וע"כ תושב"כ קרויה מקרא דיש בה דין קריאה, ואילו משנה דהויא תושבע"פ באה מלשון שינון דהיינו הבנה<sup>88</sup>). ועיין בגמ' לקמן (דף טו:): תני רב עובדיה קמיה דרבא ולמדתם שיהא לימודך תם שיתן ריוח בין הדבקים עני רבא בתריה כגון על לבבך על לבבכם וכו' ע"כ. והקשה הגר"ח זצ"ל דלשיטת הראשונים שסוברים דרק פרשה ראשונה של ק"ש הוי מדאורייתא ופסוק זה דולמדתם שבפרשה שנייה של ק"ש הוי רק מדרבנן, איך נלמד ממנו דין ולמדתם שיהא לימודך תם ליתן ריוח בין הדבקים לגבי הפרשה הראשונה דק"ש שהיא מה"ת. וביאר הגר"ח זצ"ל דדין לימודך תם דין הוא במצות ת"ת שבכתב דמתקיימת ע"י קריאה בפה, וחל בה דין לימודך תם ליתן ריוח בין הדבקים לומר המילים באופן ברור. ומכיון דק"ש הויא קיום מצות ת"ת שבכתב ממילא חל בה דין לימודך תם. ומוכח מזה דחלוק דין ת"ת דתושב"כ דנאמר בו דין קריאת הפסוקים בפה וחל ביה דין לימודך תם, מדין ת"ת בלימוד תושבע"פ המתקיימת ע"י הבנה ואין בה דין קריאה ודין לקרותה בלשון מסוים. ולפי"ז י"ל דלשיטת רב הונא מברכים רק על מקרא משום דמצות ת"ת דתושב"כ יש בו דין מעשה מצוה המתקיימת ע"י קריאה בפה, משא"כ בלימוד תושבע"פ דקיום מצותו היא ע"י הבנה שבלב וליכא בו חלות מעשה מצוה ולפיכך אין מברכים עליה. ובסברת ר' אליעזר דאף על מדרש מברכים ברכה"ת י"ל דס"ל דמברכים על תושב"כ הכלול במדרש דחל בלימודה דין מעשה מצוה, ואע"פ שלומד מדרש דהוי לימוד תושבע"פ אבל מכיון דמזכיר פסוקים דהויין חפצא דתושב"כ חל ביה דין ברכה. אמנם בלימוד משנה ותלמוד אינו צריך לברך דמתקיים לימודם

את ה' האלוקים הגדול ויענו כל העם אמן אמן", שנלמד מזה ברכה"ת על קריאת התורה בציבור. רב הונא סובר דרק על תושב"כ דהויא חפצא של תורה שנקראת בציבור חל דין ברכה, משא"כ במדרש ומשנה ותלמוד דאין בהם דין קריאה בציבור ולפיכך אין מברכים עליהם. (ב דברכה"ת נתקנה רק על תושב"כ משום דיש בלימודה דין מעשה מצוה, דבעי מעשה קריאה לצאת יד"ח לימוד תושב"כ בשלימותה. משא"כ בתושבע"פ ליכא מעשה מצוה, דקיום מצות לימוד תושבע"פ אין בה תורת מעשה משום שתלויה היא בהבנה בלבד, ולפיכך אין מברכים עליה. ויש להביא ראייה דתושב"כ אית בה דין מעשה קריאה מהא דאיתא בגמ' לעיל (דף ה') "וא"ר לוי בר חמא וכו' מאי דכתיב ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם לוחות אלו עשרת הדברות תורה זה מקרא והמצוה זו משנה אשר כתבתי אלו נביאים וכתובים להורותם זה גמרא מלמד שכולם נתנו למשה בסיני". ועיין ברש"י שם ד"ה זה מקרא שכתב וז"ל חומש שמצוה לקרות בתורה, ובד"ה זו משנה כתב וז"ל "שיתעסקו במשנה", ובד"ה זה גמרא כתב וז"ל סברת טעמי המשניות שממנו יוצאת הוראה עכ"ל. ומבואר ברש"י דמצות לימוד תורה שבכתב חלוק ביסוד דינו ממצות לימוד תורה שבעל פה, דבתושב"כ נאמר דין קריאה ואית בלימוד תושב"כ דין מעשה מצוה מסוים דיוצא רק ע"י קריאה בתורה בלבד, ואינו יוצא יד"ח מצות לימוד תושב"כ בשלימות במהרהר פסוקים בלבד. משא"כ לגבי לימוד תושבע"פ דקיום מצות לימוד תושבע"פ תלויה בהבנת הלב וכלשון רש"י "שיתעסקו במשנה", ויוצא דאין מעשה מצוה בלימוד תושבע"פ דמתקיימת ע"י הבנה

דין מסוים של קריאה בקיום מצות לימוד תושב"כ דיוצא בקריאה אפילו בלי הבנה. משא"כ בתושבע"פ אינו יוצא מצות ת"ת א"כ מבין מה שלומד וכן מבואר מדברי המג"א או"ח סימן ז' ס"ק ב'. ועיין בשיעורים לזכר אבא מרי ח"א עמ' קע"ח-ק"פ.

88) ועיין בשו"ע הגר"ז הל' ת"ת (פ"ג הי"ב וי"ג) וז"ל וכל אדם צריך ליהדר להוציא בשפתיו להשמיע לאזנים כל מה שלומד וכו' אך אם מוציא בשפתים אע"פ שאינו מבין אפי' פירוש המלות מפני שהוא ע"ה ה"ז מקיים מצות ולמדתם וכו' במה דברים אמורים בתורה שבכתב אבל בתושבע"פ אם אינו מבין הפירוש אינו נחשב לימוד כלל עכ"ל. ומבואר דס"ל דחל

תושבע"פ דאית בה חלות שם הוראה כמו המשנה המהוה הוראה ממש, ותלמוד חשיב להוראה משום שמבאר את יסודות ההלכה. אולם מדרש דהיינו דרשות הפסוקים ב"ג מדות אינו קובע הוראה והלכה אלא שרק מגלה מקור דההלכה ולכן אין מדרש בכלל הוראה ואין מברכין עליו.

**ונראה** דנפ"מ בין גירסת רש"י להרי"ף אליבא דמ"ד דמברכין על מדרש בלבד הויא האם מברכים ברכה"ת על מדרש שאין בו הזכרת פסוק, דלרש"י אינו מברך משום דיסוד הברכה בלימוד מדרש הוא משום החפצא דתושב"כ דאית ביה, משא"כ לרי"ף דמברכים עליו, דסובר דמברכים ברכה"ת אף על הי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן, אע"פ שאינם אלא גילוי מילתא למקורות ההלכה. דהברכה חלה על קיום לימוד תורה שבע"פ ולא על לימוד חפצא של תורה שבכתב, ומשו"ה סובר שאף על מדרש אגדה שאין בו הזכרת פסוק צריך לברך ברכת התורה.

### בענין ברכות התורה

**דף יא ע"ב.** תוס' ד"ה שכבר נפטר באהבה רבה וכו'. וז"ל בירושלמי יש הא דאמרינן שכבר נפטר באהבה רבה והוא ששנה על אתר פירוש לאלתר שלמד מיד באותו מקום ונשאל להרב ר' יצחק כגון אנו שאין אנו לומדים מיד לאחר תפלת השחר שאנו טרודין והולכים כך בלא לימוד עד אמצע היום או יותר אמאי אין אנו מברכים ברכה"ת פעם אחרת כשאנו מתחילין ללימוד והשיב ר"י דלא קי"ל כאותו ירושלמי הואיל וגמרא שלנו לא אמרו ואין צריך לאלתר ללימוד ועוד אפ' לפי הירושלמי דוקא אהבה רבה דלא הוי עיקר ברכה לברכת התורה דעיקר אהבה רבה לק"ש נתקן

ע"י הבנת הלב בלבד, ולפיכך אין בהם מעשה מצוה כלל לברך עליו.

**ובסברת** ר' יוחנן דאף למשנה צריך לברך אבל לתלמוד אינו צריך לברך יתכן לומר דס"ל דאף בלימוד תורה שבע"פ שקיומה היא רק בהבנת הלב מ"מ חל בלימוד משנה חלות שם מעשה מצוה משום שלומד ע"מ לעשות<sup>89</sup>. ולשיטתו מברכים על משנה משום דאית בה חלות הוראה ונחשב ללימוד ע"מ לעשות. משא"כ בתלמוד דאינה הוראה פסוקה ומשום הכי אין מברכים עליה. ורבא סובר דאף לתלמוד צריך לברך משום דאף בתלמוד חל דין ללמוד ע"מ לעשות, דע"ז חשיב הלימוד למעשה מצוה שמברכים עליו<sup>90</sup>.

**ועוד** נראה לבאר סוגיין ע"פ יסוד הגר"ח זצ"ל דברכה"ת אינה ברכה על קיום מצות ת"ת אלא דתורה עצמה טעונה ברכה והויא ברכה על החפצא של תורה. ולפי"ז י"ל דנחלקו האמוראים איזה חפצא של תורה טעון ברכה, חפצא דתושב"כ או אף חפצא דתושבע"פ, ואף תושבע"פ שאינה הוראה אלא שקלא וטריא, דהרי מצד קיום מצות ת"ת אין שום חילוק בין לימוד תושב"כ לבין לימוד תושבע"פ ובין הוראה לשקלא וטריא ואי ברכה"ת חלה על קיום מצות ת"ת אין מקום לחלק ביניהם לגבי חיוב ברכה<sup>91</sup>.

**ועיין** ברי"ף שגרס וז"ל אמר רב הונא למקרא צריך לברך למשנה ותלמוד א"צ לברך, ור' יוחנן אמר למשנה צריך לברך לתלמוד אינו צריך לברך, ור"א אמר אפ' לתלמוד צריך לברך למדרש אינו צריך לברך, ורב אמר אפילו למדרש נמי צריך לברך וכו' עכ"ל. וצ"ב לגירסת הרי"ף מהי סברת ר"א דמברכים על תלמוד ולא על מדרש. ונראה דסובר דמברכים רק על

דהמצוה היא והגית בו יומם ולילה וחדשה התורה דבת"ת מחשבה בלימוד התורה מהווה מעשה, ומשו"כ ס"ל לרבא דמברכין אף על תלמוד.

(91) ועיין בס' עמק ברכה בענין ברכת התורה.

(89) כלומר, שלימוד תורה ע"מ לעשות הוי דין בת"ת, ובכך י"ל דעצם הלימוד ע"מ לעשות נחשב כתחילת עשיית המצוה והו"ל משו"ה מעשה מצוה ואינו כלימוד בהרהור בלבד דאינו נחשב למעשה.

(90) ויתכן דחל מעשה מצוה דת"ת אף בלימוד בהרהור

תורה מיד אחרי הברכה, דאינה אלא ברכת השבח. ולפי"ז יוצא דהצרפתים ס"ל דברכה"ת חלה מדין ברכת המצוה. ואילו להר"י ברכה"ת הויה ברכת השבח.

**אך** עיין בביאור הגר"א בשו"ע (או"ח סי' מ"ז ס"ק ז') שכתב וז"ל דיש לפרש ב' פירושים בדברי הירושלמי: (א) שאינו פוטר אלא מה ששנה על אתר, אבל אח"כ אינו פוטר אף אם שנה לאלתר משום הפסק וא"כ הוא הדין בברכת התורה, (ב) שאינו פוטר כל היום אלא אם שנה על אתר ואז פוטר כל היום עכ"ל. והנה לפי הפירוש הראשון בגר"א, הירושלמי ס"ל דדין ברכה"ת כדין ברכת המצוה דעלמא, דהברכה חלה עובר לעשיית המצוה דת"ת ואינה פוטרת אלא הך מעשה המצוה דת"ת שבירך עליה. ומשו"ה אם אחרי שבירך ולמד תורה הפסיק מלימודו והסיח דעתו ממנה כשחוזר ולומד תורה פעם אחרת חייב לברך עוד פעם על מעשה המצוה השני דת"ת. דדומה למי שבירך לישב בסוכה בבקר ויצא והסיח דעתו ממנה דלכשחוזר אחה"צ לאכול עוד סעודה בסוכה הריהו חייב לברך עוד פעם ברכת המצוה על מעשה המצוה השניה שעושה, כי הברכה שבירך בבקר אינו מצטרף לשיבתו בסוכה אחה"צ, והוא הדין במצות ת"ת.

**אך** צ"ע לפי הפירוש השני בגר"א, דס"ל להצרפתים דחייב ללמוד על אתר ואזי אפילו אם הפסיק אינו מברך עוד פעם על מעשה לימוד שני שבמשך היום, דמ"ש מברכת לישב בסוכה דאם הפסיק והסיח דעתו חייב לברך על מעשה הישיבה השנייה.

**והנה** עיין בתוס' בחולין (דף פז. ד"ה ומכסי) שדנו האם מי ששח בין שחיטה לשחיטה צריך לברך עוד פעם כמו מי ששח בין תפילין לתפילין, או דאינו צריך לברך וכדין השח באמצע סעודה שאינו חוזר ומברך, דבברכת הנהנין רק היסח הדעת ממש מחייב לברך עוד ברכה ולא שיחה בעלמא. וכתבו התוס' שם "ואין ראייה מתפילין דהתם היא מצוה אחת ואין לו

ובשביל היא אינו נפטר מברכת התורה אלא אם ילמוד מיד וגם לא יעשה היסח הדעת וכו' אבל ברכת אשר בחר בנו וברכת לעסוק בדברי תורה פוטרת כל היום. וא"ת מ"ש מסוכה שצריך לברך על כל סעודה וסעודה לישב בסוכה. וי"ל דשאני תורה שאינו מייאש דעתו דכל שעה אדם מחוייב ללמוד דכתיב והגית בו יומם ולילה והוי כמו יושב כל היום בלא הפסק וכו' והיה אומר ר"ת כשאדם עומד ממטתו בלילה ללמוד שאינו צריך לברך ברכה"ת מפני שברכה"ת של אתמול שחרית פוטרת עד שחרית אחרת, ולא נהירא. והצרפתים נהגו לומר פסוקים וברכת כהנים וגם אלו דברים שאין להם שיעור שהיא משנה ואלו דברים שאדם אוכל פירותיהן שהיא ברייתא מפני הירושלמי דבעי שילמוד על אתר אבל א"צ כמו שכתבתי כבר עכ"ל.

א

#### בשיטת הירושלמי שצריך ללמוד על אתר ובביאור שיטת הר"י והצרפתים

**מבואר** בתוס' דפליגי הר"י והצרפתים האם פוסקים כירושלמי "והוא ששנה על אתר" בברכה"ת דעלמא או לא. דהצרפתים פסקו כדעת הירושלמי ומש"ה נהגו לומר פסוקים וברכת כהנים, וגם אלו דברים שאין להם שיעור שהיא משנה, ואלו דברים שאדם אוכל פירותיהן שהיא ברייתא, מיד אחרי ברכה"ת. והר"י דחה דבריהם וס"ל שאין צריך ללמוד תורה לאלתר לאחר ברכה"ת דהבבלי לא אמרו. וצ"ב ביסוד פלוגתתם.

**ולכאורה** פליגי ביסוד דין ברכה"ת, האם הויה ברכת המצוה או דאינה אלא ברכת השבח. דאם ברכה"ת חלה מדין ברכת המצוה אזי חייבים ללמוד מיד לאחר הברכה, כדין ברכת המצוות דעלמא דמברכין אותן עובר לעשייתן (סוכה דף לט.), ומשו"ה חייב ללמוד מיד אחרי הברכה כדי לקיים מצות ת"ת ושתחול הברכה עובר לעשייתן. אמנם אם ברכה"ת חלה מדין ברכת השבח בעלמא אזי אינו חייב ללמוד

מעשה מצוה בפני עצמה צריכא מעשה ברכה עובר לעשייתה, ובכן אפילו שיחה בעלמא מהווה הפסק ומבטלת הצירוף בין מעשה הברכה הראשונה לבין כל מעשה שחיטה ושחיטה. ואילו הדעה השניה סוברת דרק מעשה המצוה הראשונה מחייבת מעשה ברכה עובר לעשייתה ואילו בשאר השחיטות מספיק חלות פטור דברכה, ושיחה בעלמא אינה מפסיקה את חלות הפטור כ"ז דליכא היסח הדעת. ומשו"ה מותר לשוח בין שחיטה לשחיטה ואינו חוזר ומברך. ולפי"ז י"ל דהצרפתים ס"ל דצריך ללמוד על אתר כדי שיחול הברכה על מעשה לימוד. ואפילו אם הפסיק אח"כ בדברים אחרים אינו צריך לחזור ולברך כשלומד שנית, מכיון שלא הסיח דעת מללמוד. והצרפתים סברי כשיטת תוס' הנ"ל בחולין (פז. ד"ה ומכסי) דכששוחט כמה בהמות ושח בין שחיטה לשחיטה אינו חוזר ומברך דברכת המצוה פוטרת מעשה המצוה שיעשה אח"כ א"כ הסיח דעתו מהמצוה, ושיחה בטילה אינה מפסקת חלות פטור הברכה על המצוה שחוזר ועושה עוד פעם ובתנאי דליכא היסח הדעת. וכן מבואר מדברי הגר"א (בביאור הגר"א סימן מ"ז ס"ק ז') וז"ל אבל בין ברכה"ת ללימוד אין שום הוה אמינא וכו' שיכול להפסיק אלא צריך לחזור ולברך דבזה אין מועיל אם אין מסיח דעתו כמו בברכת המוציא וכן בכל הברכות של מצות או הנהנין דדוקא באמצע המצוה או הסעודה אין הפסק מפסיד ומועיל שאין מסיח דעתו, משא"כ בין ברכה למצוה כיון שאין עדיין על מה לחול וכו', וכן הוא דברי הטור וכו' דוקא שלמד מיד אז פוטרת וכו', והצרפתים וכו' משמע שהיו פוטרין בזה כל היום, דאי אמרת שהיו מברכים כל פעם שהיו יושבין ללמוד הוה ליה למימר יותר והצרפתים מברכים בכל פעם וכו' עכ"ל, ומבואר דביאר את שיטת הצרפתים דס"ל דצריכים ללמוד מיד כדי שתחול הברכה על מעשה לימוד דברכה"ת הויא ברכת מצוה, ברם אין מברכים כל פעם שלומדים במשך היום מכיון דליכא היסח הדעת, וכפירוש השני שהביא הגר"א (שם) לפרש את הירושלמי.

להפסיק אבל שחיטה אי בעי שחיט אי בעי שביק ליה. ונראה בכוננת דבריהם דהנחת תפילין של יד ושל ראש מצטרפות למצוה אחת, ולכן עצם מעשה הברכה שבירך לפני שהניח את התפילין של יד חייבת לחול ולהצטרף אף למעשה הנחת תפילין של ראש, דהנחתה היא גמר המצוה, דכל המצוה דהנחת תפילין צריכא ברכה עובר לעשייתה, ומשו"ה שיחה בין הנחת תפילין של יד להנחת תפילין של ראש מהווה הפסק בצירוף הברכה עובר לעשייתה כל המצוה. משא"כ בשחיטה דכל מעשה שחיטה מהווה מעשה מצוה שלימה בפני עצמו, ומשו"ה ליכא דין שמעשה הברכה שבירך תצטרף מדין עובר לעשייתן לכל מעשה שחיטה ושחיטה בפני עצמה, דהצטרפה מעשה הברכה מלכתחילה לשחיטה הראשונה והתקיים בזה דין עובר לעשייתן. ומאחר שלא הסיח דעתו משחיטה חל פטור דהברכה הראשונה לכל השחיטות הנוספות. והשיחה ששח בין שחיטה לשחיטה אינה מהווה הפסק בחלות הפטור דהברכה הראשונה לשאר השחיטות. ובזה דומה ברכת המצוות לברכות הנהנין, דבברכת הנהנין הדין הוא שהברכה תצטרף לאכילה הראשונה בלי הפסק ושיחה בטילה כלל. אך אם כבר בירך ואכל אכילה ראשונה בלי הפסק ושיחה אזי מותר לו לשוח שיחה בטילה בעלמא ולהמשיך ולאכול, דשאר האכילות הותרו ע"י פטור הברכה דחל עליהן מהברכה הראשונה, ולא שעצם מעשה הברכה הראשונה מצטרף לאכילות הנוספות. דמאחר שיש סעודה אחת כל האכילות מצטרפות ביחד ושיחה בינתיים אינה מהווה הפסק לחלות הפטור שחל ע"י הברכה הראשונה. ורק אם הסיח דעתו לגמרי מלאכול אזי הוי הפסק גמור והפטור דהברכה הראשונה אינה חל על האכילות שאכל אח"כ.

**ובשו"ע** (יו"ד סימן י"ט סעיף ה') הביא המחבר ב' דעות בדין מי ששח בין שחיטה לשחיטה, די"א שחוזר ומברך משום דשיחה הויא הפסק ואע"פ שלא הסיח דעתו מלשחוט, וי"א דשיחה אינה הפסק ואינו חוזר ומברך. ונראה דהדעה הראשונה סוברת דכל

## ב

## ביאור שיטת הר"י והתוס'

**והנה יש לעיין** בשיטת הר"י והתוס', דס"ל דאינו צריך ללמוד מיד על אתר משום דלא קי"ל כירושלמי, ולכאורה סברי דברכה"ת הוי ברכת השבח ומשו"ה אינו צריך ללמוד תורה על אתר בכדי שהברכה תהיה עובר לעשיית המצוה מדהויא ברכת השבח דעלמא. אמנם ביאור זה קשה להולמו דא"כ קשה המשך דברי התוס' דהקשו דמ"ש ברכה"ת מברכת לישב בסוכה שמברך ברכה בפני עצמה על כל סעודה שאוכל בסוכה. ואי נימא דברכה"ת הויא ברכת השבח י"ל דמשו"ה מברך ברכה"ת רק פעם אחת ביום וברכתו שבבקר חלה לכל היום ולא דמי לברכת לישב בסוכה דהויא ברכת המצוה. וע"כ מוכח דס"ל דברכה"ת נמי הויא ברכת המצוה וא"כ קשה מדוע ס"ל דאינו חוזר ומברך כשלומד אח"כ בהמשך היום, והרי הברכה הראשונה לא חלה על מעשה לימוד, וצ"ע.

**ועיין** בהמשך התוס' שתירצו את קושייתם דמ"ש ברכה"ת מברכת לישב בסוכה וז"ל וי"ל דשאני תורה שאינו מייאש דעתו דכל שעה אדם מחוייב

ללמוד דכתיב והגית בו יומם ולילה והוי כמו יושב כל היום בלא הפסק עכ"ל, ודבריהם צ"ב במש"כ דמכיון שאין אדם מייאש דעתו מללמוד דחשיב כאילו לומד כל היום בלי הפסק, והרי בפועל הפסיק ללמוד ואע"פ שרצונו ללמוד, מ"מ הסיח דעתו מגוף הלימוד, וא"כ אמאי אינו חוזר ומברך בכל פעם שלומד.

**ונראה** דאף לשיטת התוס' והר"י ברכה"ת הויא ברכת המצוה, אולם ברכה"ת אינה ברכת המצוה על עצם מעשה המצוה דלימוד התורה דא"כ היה צריך ללמוד על אתר כדי שהברכה תהא עובר לעשייתן וכשאר ברכות המצוות. אך ברכה"ת הויא ברכה על המצוה לעסוק בתורה, דהיינו על ענין העסק בתורה ואין הברכה תלויה במעשה לימוד תורה. ונראה דזוהי כוונת נוסח הברכה אשקב"ו לעסוק בד"ת, דאילו היתה הברכה על עצם מעשה הלימוד הו"ל לברך אשקב"ו ללמוד תורה, ומוכח מנוסח הברכה דהברכה חלה על ענין ההתעסקות בתורה בכלל ולא על עצם מעשה לימוד התורה בפרט<sup>92</sup>).

**ועוד** נראה להוסיף דיש ב' דינים במצות ת"ת: (א) מצות עשה ללמוד תורה, (ב) לאו דהשמר לך פן תשכח וכו' ופן יסורו מלבבך כל ימי חיך והודעתם לבניך ולבני בניך יום אשר עמדת לפני ה' אלוקיך

מינות ופירשו בתוס' (שם ד"ה יברוך) משום דמחזי כשתי רשויות, וקיימא לן (ברכות כט). "דטעה בכל הברכות כולן אין מעלין אותו, בברכת הצדוקים מעלין אותו חיישינן שמא מין הוא". ונראה דהך דינא מיירי אפילו בשליח ציבור שמוחזק כצדיק ומאמין (כשמאל הקטן עיי"ש) דבאמת אין חשש שהוא מין, אלא דמבואר מהלכות אלו יסוד דבמקום שמצד עשיית המעשה יש חשש מינות נפסל מעשה המצוה, ומכיון דמאן דחזי יכול לחשוש שמא הוא מין נפסל השמונה עשרה וצריך להעמיד ש"צ אחר במקומו. דבכדי שיתקיים מעשה המצוה בעינן שיהא מוכח מתוכו שאין כאן חשש מינות. ולפי זה י"ל דמשום הכי אבדה הארץ מפני שלא בירכו בתורה תחילה, דחסרון ברכות התורה המהווה מעשה וקיום דקבלת עול מלכות שמים מחיל חשש מינות - ובמקום חשש מינות נפסל מעשה המצוה - וממילא לא עלתה להן באותו הדור זכות

92) ובשיעוריו לשולחן ערוך הל' ברכות הוסיף רבינו זצ"ל שעפ"ז יש לבאר את מה שפסק המחבר (או"ח ריש סימן מ"ז) "ברכות התורה צריך לזוהר בה מאד" דלא מצינו בשאר דינים שדקדק המחבר לומר דצריך לזוהר בה מאד. וי"ל דהטעם הוא משום שברכת התורה אינה ברכה על מעשה לימוד התורה גירדא, אלא דמהווה הודאה על חשיבות עסק התורה שהיא תכלית החיים דיהודי והערך העליון שבכל המצוות שבתורה. וחל בברכת התורה קיום דקבלת עול מלכות שמים ולכן החמירו בה חז"ל מאד, דאמרינן בגמ' (נדריים פא.) על מה אבדה הארץ על שלא ברכו בתורה תחילה. ונראה שהטעם בזה משום שהמבטל ברכת התורה ביטל קיום דקבלת עול מלכות שמים. [ובמאמר המוסגר אמר רבינו דיש לפרש בטעם הגמ' שאבדה הארץ מפני שלא בירכו בתורה תחילה דבמשנה (מס' מגילה דף כח.) מבואר דהאומר יברוך טובים הרי זו דרך



ברכת המצוה דחלה על עצם מעשה מצות לימוד התורה ופוטרת רק את מה שלומד על אתר, ואם הפסיק אינה פוטרת את מה שלומד אח"כ, וצריך לברך שנית. וכן מבואר בדברי הרשב"א בסוגיין (ד"ה השכים) וז"ל אבל לספרים דגרסי והוא ששנה על אתר אין הברכה מוציאתו אלא ידי אותה קריאה הסמוכה לחברתה האם הפסיקו וחזרו וקרא צריך הוא לחזור ולברך עכ"ל. ונראה דהרשב"א סובר דברכה"ת הויא ברכת המצוה שחלה על מעשה מצות לימוד תורה שמקיים מיד אחרי הברכה, ואם הפסיק מללמוד חל דין הפסק וכשחוזר ללמוד צריך לברך פעם שנית.

ג

**ביאור דברי התוס' דשאני תורה שאינו מייאש דעתו**

**התוס'** הקשו דמ"ש בסוכה דמברך בכל פעם שיושב לאכול סעודה ואילו ברכה"ת מברך רק פעם אחת ביום ותירצו וז"ל וי"ל דשאני תורה שאינו מייאש דעתו דכל שעה אדם מחוייב ללמוד דכתיב והגית בו יומם ולילה והוי כמו יושב כל היום בלא הפסק עכ"ל. ודבריהם צ"ב, דמה כוונתם במש"כ "דשאני תורה שאינו מייאש דעתו דכל שעה אדם

בחורב. ונראה דגדר הלאו הוא דאסור להסיח דעתו מענין העסק בתורה, דהיינו שאסור להסיח דעת מחשיבות העסק בתורה דהיא תכלית חיי אדם מישראל - "כי הם חיינו ואורך ימינו", וע"ז מברכים ברכה"ת. ולפי"ז יש ליישב שיטת התוס' דסברי דמאחר דאין הברכה חלה על מעשה הלימוד אלא על יסוד הענין של העסק בתורה ולכן ס"ל דאינו צריך ללמוד מיד אחר שמברך. וכמו כן סברי דכ"ז שלא הסיח דעתו מענין ההתעסקות בתורה אינו חוזר ומברך. ולפי"ז נראה לפרש במש"כ התוס' "שאינ אדם מייאש דעתו מן התורה", דכוונתם שיהודי אינו מייאש דעתו מחשיבות ענין העסק בתורה, אע"פ שבפועל מפסיק ללמוד, וע"כ אינו חוזר ומברך<sup>93</sup>. ויתכן לומר דאף לשיטת הצרפתים ברכה"ת חלה על ענין ההתעסקות בתורה ולא על עצם המעשה דלימוד התורה, והא דמצרכי שיקרא פסוקים על אתר, היינו משום דסברי דצריך שהברכה תחול על הפצא של תורה, דאי אפשר לברך על הענין של עסק התורה בעלמא, וע"כ צריכים ללמוד על אתר.

**מאיך** לשיטת הירושלמי לפי פירוש הראשון שבביאור הגר"א הנ"ל יסוד הדין דברכה"ת הויא

את ה' המבורך לפני קריאת התורה כדי לקבל עול מלכות שמים קודם תלמוד תורה, שת"ת הוא מעשה של קבלת עול מלכות שמים. ודין זה נלמד מסדר קריאת התורה של עזרא שכתוב (נחמיה ח', ה'-ו') ויפתח עזרא הסופר לעיני כל האם וגו' ויברך עזרא את ה' האלוקים הגדול ויענו כל העם אמן וגו'. ונראה דמשום הקיום דקבלת עול מלכות שמים שבתלמוד תורה אנו מברכים "ונהיה אנחנו וצאצאינו וצאצאי צאצאינו כולנו יודעי שמך ולומדי תורתך לשמה ברוך אתה ה' המלמד תורה לעמו ישראל", שאנו מכירים שה' הוא המלמד תורה לעמו ישראל ומקבלים על עצמנו למסור את התורה לדורות הבאים וזה מהווה חלות קיום דקבלת עול מלכות שמים. (משיעורי רבינו לשו"ע הלכות ברכות שנת תשמ"ב)

93) וע"ע לקמן באות ג' שהרחיב רבינו זצ"ל בביאור סברת התוס'.

לימוד התורה שלמדו. (ועיין בר"ן שם בנדרים מש"כ בשם רבינו יונה) ולפי"ז נמי י"ל דמשום כך פסק המחבר דנשים מברכות ברכות התורה אע"פ שאינן חייבות במצות תלמוד תורה, די"ל דברכות התורה אינה ברכת המצוה על עצם מעשה לימוד התורה, אלא דברכה"ת מהווה ברכת הודאה על התורה (וכדפירש הרמב"ן בספר המצוות מ"ע ט"ו) ומהווה חלות קיום דקבלת עומ"ש, ומשום הכי אף נשים צריכות לברך ברכת התורה. דאף הן חייבות בקבלת עול מלכות שמים שנכלל בלימוד התורה, וחייבין להודות על חשיבות התורה והעסק בתורה. ונראה לומר דמשו"ה ברכת אהבה רבה פוטרת ברכת התורה, כי באהבה רבה חל קיום קבלת עול מלכות שמים, וכדמשמע מנוסח הברכה "ותן בלבנו בינה להבין ולהשכיל וכו' לשמור ולעשות את כל דברי תלמוד תורתך וכו' ודבק לבנו במצוותיך ויחד לבבנו לאהבה וליראה את שמך" וע"כ היא פוטרת ברכת התורה שיסודה חלות קיום קבלת עול מלכות שמים לפני תלמוד תורה. ונראה עוד דמשום הכי מברכים ברכו

מחוייב ללמוד", דלכאורה משמע דמכיון שרצונו של אדם ללמוד תורה אין כאן היסח הדעת ממצות ת"ת, ולכן אינו צריך לחזור ולברך. וצ"ע דהרי בפועל הריהו עוסק בענינים אחרים במשך היום, ובאותו שעה הסיח דעתו מגוף הלימוד, ואמאי אינו חוזר ומברך, דהרי לא מיירי ברשב"י שתורתו אומנתו ולומד כל שעה אלא בכל איש ישראל.

**ונל"ב** בכוונת התוס' דיש ב' דינים במצות ת"ת: (א) מצות לימוד, (ב) איסור לשכח דברי תורה, שנלמד מקרא פן יסורו מלבבך כל ימי חייתך וכמבואר במשנה באבות (פרק ג' מ"ח) וז"ל כל השוכח דבר אחד ממשנתו מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו שנאמר רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך וכו' ת"ל ופן יסורו מלבבך כל ימי חייתך הא אינו מתחייב בנפשו עד שישוב ויסירם מלבו עכ"ל. והנה יל"ע בגדר האיסור לשכוח ד"ת, וכי יתכן שאדם שאין לו כח הזכרון עובר בלאו דפן יסורו. ונראה דיש ב' ענינים במצות ת"ת: (א) מעשה מצות לימוד, (ב) שיהא האדם קשור בדעתו ובלבו לתורה, דהיינו שהוא מרגיש תמיד כי הם חיינו ואורך ימינו, שהתורה היא עצם מהותו של כל איש מבני ישראל, וזהו ענין העסק בתורה. ונראה דיסוד האיסור דפן יסורו מלבבך אינו משום ששכח דין א' שבתורה ומסיח דעתו מגוף המעשה דלימוד התורה, אלא דעובר כשמסיח את לבו מן התורה, ועי"ז שכח הלכה אחת, ועובר משום שמתנהג כאילו ח"ו שאין התורה מהווה יסוד חייו של יהודי. ונראה דזוהי כוונת התוס' במה שכתבו "דשאני תורה שאינו מסיח דעתו דכל שעה אדם מחוייב ללמוד", דאפילו אם אדם עוסק בדברים אחרים ומסיח דעתו מדברי תורה שלמד בבקר וחל היסח הדעת ממעשה הלימוד, מ"מ אין בזה חלות היסח הלב מן התורה, כי בלבו ובמחשבתו מרגיש כל היום שהתורה ולימודה היא תכלית חייו, ושלימוד התורה הוא הערך העליון בחיי היהודי. ונראה דזוהי

כוונת התוס' במש"כ "דכל שעה אדם מחוייב ללמוד דכתיב והגית בו יומם ולילה", דמצות והגית שבקרא לא מיירי דוקא מענין עצם מעשה לימוד התורה, אלא דנלמד מקרא ד"והגית בו יומם ולילה" דחל חיוב להיות קשור בלבו ובדעתו לתורה, דוהגית הוא מלשון "והגיון לבי לפניך", דת"ת היא תשוקתינו ועצם חיינו. ולכן אנו מברכים אקב"ו לעסוק בד"ת, ולא אקב"ו ללמוד תורה, דאין הברכה חלה על עצם מעשה הלימוד, אלא על ענין העסק בתורה, דאין יהודי מסיח דעתו ולבו מענין העסק בתורה כל היום, ומשו"ה נחשב כמו שיושב ולומד כל היום בלי הפסק, ומשום כך אינו חוזר ומברך 94).

**והנה** יש להעיר דלפי מש"ב בשיטת התוס' דברכה"ת חלה על ענין ההתעסקות בתורה, צ"ע במחלוקת האמוראים שבסוגיין האם מברכים ברכה"ת רק על מקרא, או אף על מדרש משנה ותלמוד, דבשלמא לשיטת הצרפתים דס"ל דמברכים על מעשה לימוד, יש סברא לחלק בין תורה שבכתב לתושבע"פ, וכדביארנו לעיל. אמנם לשיטת תוס' דס"ל דהברכה חלה על ענין העסק בתורה מהי הסברא לחלק בין תושב"כ לבין תושבע"פ.

**ונראה** דלכו"ע ברכה"ת חלה על ענין העסק בתורה בין כשלומד תושב"כ ובין כשלומד תושבע"פ, ולא נחלקו האמוראים אלא לענין האיסור ללמוד תורה בלי ברכה, דלשיטת רב הונא דמברכים על לימוד מקרא ולא על מדרש, האיסור ללמוד בלי ברכה חל במקרא דוקא משום דאית בה מעשה מצוה. דהאיסור ללמוד תורה בלי ברכה חל רק על מעשה לימוד, ובלמוד מקרא חל דין דחייב לעשות מעשה קריאה, וכמבואר ברש"י (דף ה. ד"ה מקרא) וז"ל זה חומש שמצוה לקרות בתורה עכ"ל. משא"כ במדרש ותושבע"פ שקיום מצותן חל ע"י הבנת הלב ואין

בתורה שבכתב ובין קרא בתורה שבעל פה נוטל ידיו תחילה ומברך שלש ברכות ואחר כך קורא ואלו הן אשקב"ו על דברי תורה והערב נא וכו', ובהמשך (הל' י"א) ז"ל בכל יום חייב אדם לברך שלש ברכות אלו ואח"כ קורא מעט מדברי תורה ונהגו העם לקרוא ברכת כהנים וכו' עכ"ל. ומבואר מדבריו שפסק כדעת הירושלמי שצריך ללמוד על אתר, וסובר כשיטת הצרפתים דאף כשמברך ברכה"ת צריך ללמוד על אתר ולא רק באופן שבירך ברכת אהבה רבה. ולכאורה משמע דסובר דברכה"ת הוי ברכת המצוה שחלה על מעשה מצות לימוד התורה ולכן מצריך ללמוד מיד. אלא דלפי"ז צ"ע אמאי אינו חוזר ומברך על כל לימוד תורה שלומד אח"כ במשך היום, ואמאי סגי בברכה"ת בבוקר לפטור את כל לימוד התורה דאותו יום. ועוד יש לדקדק בדברי הרמב"ם הנ"ל דצ"ע מדוע כפל ההלכה שמברכים ברכה"ת ואח"כ ילמוד בהלכה י' ובהלכה י"א, ודבריו צ"ב.

**ונראה** דלשיטת הרמב"ם יש ב' דינים בברכת התורה: (א) איסור ללמוד קודם ברכה"ת וכמבואר בגמ' דהשכים לשנות עד שלא קרא ק"ש צריך לברך. (ב) חובת מצוה לברך ברכה"ת כחלק ממצות תלמוד תורה דכל יום ויום, דמצות תלמוד תורה בכל יום ויום מחייבת שיברך ברכה"ת ואח"כ ילמוד בכדי לשלב ולצרף ברכה"ת ותלמוד תורה, דחל קיום אחד של תלמוד תורה עם ברכותיה. ונראה דיסוד האיסור ללמוד תורה בלי ברכה דמי לאיסור ליהנות מן העולם הזה בלי ברכה, דלשיטת הרמב"ם לא רק הנאת הגוף אסורה בלי ברכה אלא אף הנאת מצות תלמוד תורה אסורה בלי ברכה. דעיין ברע"א זצ"ל בגליון הש"ס

בלימודן תורת מעשה מצוה, ולכן אין איסור ללמוד מדרש ותושבע"פ בלי ברכה, דלא נאסרה קיום תלמוד תורה שבלב שאין בו חלות שם מעשה מצוה.

**ועיין** בשו"ע (או"ח סי' מ"ז סעיף ד') שפסק שהמהרהר בד"ת אינו צריך לברך. והגר"א הקשה ע"ז (ע' בביאור הגר"א שם ס"ק ד') וז"ל צ"ע דכאן מברך על המצוה וכי ליכא מצוה בהרהור והלא נאמר והגית בו יומם ולילה ר"ל בלב וכו' עכ"ל (95). וי"ל דהמחבר סובר דאע"פ דאיכא קיום מצות ת"ת בהרהור הלב, מ"מ אין איסור ללמוד תורה בהרהור בלב בלי ברכה, משום שאין בהרהור חלות שם מעשה, והאיסור ללמוד תורה בלי ברכה חל רק על חלות שם מעשה לימוד ומאידך לשיטת הגר"א דאף בהרהור אסור ללמוד קודם שיברך, חל איסור ללמוד בלי ברכה"ת בכל לימוד תורה דהאיסור הוא לקיים מצות ת"ת בלי ברכה. ועיין בשאלתות להגאון ר' חיים מוולאז'ין (אות ק"ו) שפעם אחת גילו לגר"א בחלום כמה סודות בשם י"ב בפסוק עלו זה בנגב, ואמר שבאופן אחד ידע בו כל הכחות של כל חיה ובהמה, ובהקיצו שמח וחשב בהם קודם ברכה"ת, ונעלמו ממנו והיה שרוי בצער גדול ואח"כ נזכר הכל על נכון עכ"ד, ונראה דהיינו לשיטתו דאסור ללמוד תורה בהרהור קודם שיברך ברכה"ת.

ד

### שיטת הרמב"ם בדין ברכת התורה

**כתב** הרמב"ם (פ"ז מהל' תפלה ה"י) המשכים לקרוא בתורה קודם שיקרא קריאת שמע בין קרא

כשיטת הבה"ג שמנאן לב' מצוות נפרדות - מצות ללמוד ומצוה נפרדת ללמד. ולפי"ז י"ל דמשו"ה פסק המחבר שאין מברכים על הרהור בד"ת דאינו מקיים אלא חלק ממצות ת"ת דהיינו דין לימוד תורה אמנם אי אפשר ללמד ע"י הרהור, ועל עשיית חלק מן המצוה לא תיקנו לברך.

95) ובשיעוריו לשו"ע הלכות ברכות תירץ רבינו זצ"ל את קושיית הגר"א עפי"ד הרמב"ם בטה"מ (מצוה עשה י"א) וז"ל היא שצינונו ללמד תורה וללמדה וזהו הנקרא תלמוד תורה והוא אמרו ושנתם לבניך וכתוב ספרי לבניך אלו התלמידים עכ"ל. ומבואר דיש ב' חלקים למצות ת"ת: (א) מצוה ללמוד, (ב) מצוה ללמד, ושניהם הן חלקי המצוה ממצות תלמוד תורה. דלא

מברך ג' ברכות ואח"כ קורא עכ"ל, כלומר שאסור ללמוד תורה בלי ברכה. וכן מבואר בירושלמי (ברכות פרק ז' ה"א) וז"ל כתוב בתורה ברכה לפניו ואין כתוב בתורה ברכה לאחריה מה כתיב לאחריו ואכלת ושבעת וברכת, ומנין ליתן את האמור בזה ואת האמור בזה בזה וכו' וכו' ר' יוחנן בשם ר' ישמעאל ב"י מה אם מזון שאין טעון ברכה לפניו טעון ברכה לאחריה עד כגון תורה מנין מה אם תורה שאינה טעונה ברכה לאחריה טעונה ברכה לפניו מזון שטעון ברכה לאחריו אינו דין שטעון ברכה לפניו עכ"ל, ומבואר בהירושלמי השווה דין ברכה"ת לדין ברכת הנהנין<sup>97</sup>. ונראה דבה"א הביא הרמב"ם את ההלכה השנייה דברכה"ת דבכל יום ויום חייב אדם לברך שלש ברכות ואח"כ קורא מעט מדברי תורה, לומר שבכל יום ויום חל חובה לברך ברכה"ת ולצרף את הברכות לתלמוד תורה, דברכה"ת ולימוד תורה מצטרפים ביחד לקיום אחד של תלמוד תורה בברכותיה. ומקור החיוב שחייב בכל יום לברך ברכה"ת ולצרף את הברכות לקיום תלמוד תורה בברכותיה נלמד מהסוגיא לקמן (דף כא.) וז"ל מנין לברכה"ת לפניו שנאמר כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלוקינו ע"כ. ועיין ברמב"ן בסה"מ (מ"ע ט"ו ששכח הרב למנות) שמנה מצוה דאורייתא לברך ברכה"ת, ומקורו מהסוגיא הנ"ל (בדף כא.) מקרא דכי שם ה' אקרא וגו', וכתב הרמב"ן שם וז"ל ואין ראוי למנותה מצוה אחת עם הקריאה כמו שמקרא ביכורים אינו נמנה אחת עם הבאתם וסיפור יצ"מ עם אכילת הפסח עכ"ל. ונראה שהרמב"ן סובר דברכה"ת מהוה מצוה בפ"ע ואינה חלה רק בתורת מתיר למצות תלמוד תורה. וכן נמי מוכח מהסוגיא לקמן (בדף כא.) דס"ד

(ברכות דף יב. בתוס' ד"ה לא) שחילק בין ברכת הנהנין שספקן לחומרא משום שאסור ליהנות מן העוה"ז בלי ברכה, לבין ברכת המצוה דספקן להקל משום שאין איסור לעשות מצוה בלי ברכה. דיסוד דין ברכת המצוה הוי חובת ברכה ומהוה קיום בפני עצמו, משא"כ בברכת הנהנין דיסוד דין הברכה הוא דחלה כדי להתיר את ההנאה. אמנם מלשון הרמב"ם (פ"א מהל' ברכות ה"ב) נראה לדייק שסובר דאף ברכות המצות חלין מדין מתיר כברכות הנהנין, שכתב (שם) וז"ל ומדברי סופרים לברך על כל מאכל תחילה ואח"כ יהנה ממנה וכו' וכל הנהנה בלא ברכה מעל וכו' וכשם שמברכים על ההנייה כך מברכים על כל מצוה ומצוה ואח"כ יעשה אותה עכ"ל. ויש לדקדק דהרי הדין שבעשיית מצות מברכים עובר לעשייתן הביא הרמב"ם בפ"א מהל' ברכות (ה"ג) ובפ"ג מהל' אישות (הכ"ג), ומדוע הביא הרמב"ם דין זה אף בפרק א' מהל' ברכות דמיירי בהל' ברכות הנהנין. ועוד צ"ב בלשון הרמב"ם "כשם שמברכים על ההנייה כך מברכים על כל מצוה ומצוה ואח"כ יעשה אותה", דמהי כוונתו כשם וכו', ומהי ההשוואה בין ברכות הנהנין ובין ברכות המצות.

**ונראה** דלשיטת הרמב"ם ברכות המצות חלין מדין מתיר בדומה לברכות הנהנין, ואם יעשה מצוה בלי לברך עליה תחילה הריהו עובר על האיסור ליהנות מן העולם בלי ברכה<sup>96</sup>. ולכן לשיטת הרמב"ם ברכה"ת חלה מדין מתיר דהויא נטילת רשות מהקב"ה ללמוד תורתו, ומקורו מסוגיין דהשכים לשנות עד שלא קרא ק"ש צריך לברך. וי"ל דבה"י הרמב"ם פסק דחל איסור ללמוד תורה בלי ברכה, וז"ל המשכים לקרוא בתורה קודם שקרא ק"ש וכו'

דהויא חפצא דהנאה חל עליה איסור ליהנות מן העולם בלי ברכה.

97) ועיין בספר לקח טוב להגר"י ענגיל כלל י"א שהאריך להוכיח דהגדר דברכת המצוות הוי כגדר ברכת הנהנין דתרווייהו חלין בתורת מתיר ע"ש.

96) דלא רק הנאת הגוף אסורה בלי ברכה אלא אף הנאת הנשמה בעשיית מצוות אסורה דנכללת באיסור ליהנות מן העוה"ז בלי ברכה. ברם צ"ע דהא הרמב"ם פסק (פ"א מהל' שופר ה"ג) דמצוות לאו ליהנות ניתנו. וי"ל דסובר דבעשיית מצוה ובקיומה יש חפצא דהנאה אלא דמותר ליהנות מהנאה זו מאיסורי הנאה משום דאינה אלא הנאה רוחנית, ומ"מ מאחר

שכבר נפטר באהבה רבה דו"ל (בפ"ז מהל' תפלה ה"י) המשכים לקרוא בתורה קודם שיקרא קריאת שמע בין קרא תושב"כ ובין קרא בתושבע"פ נוטל ידיו תחילה ומברך שלש ברכות ואח"כ קורא עכ"ל, ובגמ' איתא דו"ל אמר ר' יהודה אמר שמואל השכים לשנות עד שלא קרא ק"ש צריך לברך משקרא ק"ש אין צריך לברך שכבר נפטר באהבה רבה עכ"ל, וצ"ע אמאי השמיט הרמב"ם את הדין דברכת אהבה רבה פוטרת מחיוב ברכה"ת. ועיין בהגהות מיימונית שם דזה נכלל במש"כ הרמב"ם שאם עדיין לא קרא ק"ש צריך לברך, דמשמע שאם כבר קרא ק"ש א"צ לברך שנפטר באהבה רבה, ולכאורה זה קצת דחוק ברמב"ם, דא"כ קשה מדוע לא הביא הרמב"ם דין זה להדיא. ועוד יש להעיר דמלשון הרמב"ם (פ"ז הי"א מהל' תפלה) "בכל יום חייב אדם לברך שלש ברכות אלו ואח"כ קורא מעט מדברי תורה", משמע דלגבי חובת ברכה"ת שבכל יום ויום אינו יוצא בברכת אהבה רבה וצריך דוקא לומר ג' ברכות אלו, וצ"ע.

**ונראה** ליישב עפ"י"מ שביארנו דלרמב"ם יש ב' דינים בברכות התורה: (א) חלות דין מתיר, (ב) קיום ת"ת בברכותיה. והרמב"ם סובר דדינו דר' יהודה אמר שמואל דכבר נפטר באהבה רבה מיירי רק לענין האיסור ללמוד קודם שמברך. דלגבי האיסור ללמוד קודם ברכה"ת חידש ר' יהודה אמר שמואל שכבר נפטר באהבה רבה, כלומר דברכת אהבה רבה מהווה חלות דין מתיר שמפקיע את האיסור ללמוד תורה בלי ברכה. אמנם לגבי הדין שחל חיוב בכל יום ויום לברך ברכה"ת ולצרף הברכות לת"ת להוות קיום אחד דת"ת בברכותיה, סובר הרמב"ם שקיום זה חל רק בג' ברכות דברכה"ת ואינו חל בברכת אהבה רבה לבדה. ומשום הכי השמיט הרמב"ם את הדין שנפטר בברכת אהבה

למיליף מק"ו מברכהמ"ז דמברכים ברכה"ת לאחריה. ואי נימא דיסוד דין ברכה"ת הוא שחל רק בתורת מתיר, צ"ע איך יועיל מתיר אחרי הלימוד, והרי מתיר דעלמא צריך לחול קודם המעשה. ומוכח שאין ברכה"ת חלה רק מדין מתיר, אלא דיש חיוב מצוה לברך ברכה"ת ולצרף את הברכות עם לימוד התורה, והוי קיום אחד ד"כי שם ה' אקרא" - דהיינו לימוד התורה - "הבו גודל לאלוקינו" ביחד עם ברכותיה. ומשו"ה סד"א שיברך אחרי הלימוד ויחול צירוף דת"ת עם ברכותיה<sup>98</sup>.

**ולפי"ז** יוצא דהרמב"ם פסק כשיטת הירושלמי שצריך ללמוד על אתר ואעפ"כ סובר שאינו חוזר ומברך כשלומד פעם שנית בהמשך היום, וכשיטת הצרפתים בתוס' וכפירוש אחד בגר"א, משום דהרמב"ם סובר דיש ב' דינים בברכה"ת: (א) חלות דין מתיר - דאסור ללמוד תורה בלי ברכה, (ב) קיום ברכה"ת ות"ת ביחד. ברם הרמב"ם סובר דלגבי חלות דין המתיר אינו צריך לברך כל פעם שלומד כי כשבירך ברכה"ת בבקר חל המתיר לכל היום. והביאור בזה משום שהברכה חלה כמתיר על עסק התורה ולא כמתיר על עצם מעשה הלימוד, ומכיון שאינו מתייחס מללמוד תורה חל המתיר לכל היום כולו. והרמב"ם סובר כשיטת התוס' דהברכה חלה על ענין העסק בתורה ולא על עצם מעשה מצות לימוד התורה. והא דהרמב"ם מחייב ללמוד תורה מיד הוא משום הדין השני דבברכה"ת, דהיינו דחל חיוב בפ"ע לצרף ת"ת עם ברכותיה. ודין זה נלמד מקרא ד"כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלוקינו", דפעם אחת ביום חל חיוב לברך ברכה"ת ולצרפן ביחד לת"ת לקיום ת"ת בברכותיה.

**והנה** הרמב"ם השמיט את דינו דר' יהודה אמר שמואל שבסוגיין דאם קרא ק"ש אינו צריך לברך

קיום מצוה אחת של ת"ת עם ברכותיה ונמנה כמצוה אחת. ולרמב"ן יש מצוה בפנ"ע לברך ברכה"ת בכל יום ות"ת וברכה"ת נמנים כשתי מצוות. אמנם לכו"ע ברכה"ת אינן חלין מדין מתיר בלבד.

98 ונראה דאף לשיטת הרמב"ן חל חיוב מן התורה לברך ברכה"ת וללמוד ד"ת מיד כדי לצרף את הברכות לקיום אחד של ת"ת עם ברכותיה, וכדמוכח מסוגיית הגמ', והרמב"ן והרמב"ם פליגי לענין מנין המצוות בלבד. דלפי הרמב"ם יש

רבה, ורק מרמז עליו וכדפירש ההגהות מיימוניות, מכיון דאפילו אם בירך ברכת אהבה רבה, דהויה חלות דין מתיר להתירו ללמוד תורה, מ"מ עדיין חסר לו את הקיום דתלמוד תורה עם ברכותיה, דקיום ת"ת עם ברכותיה מתקיים דוקא בג' ברכות התורה ולא בברכת באהבה רבה. וצריך לברך ג' ברכות התורה כדי לקיים את חובת היום לצרף תלמוד תורה לברכותיה<sup>99</sup>.

ה

### בניאור שיטת רש"י בברכה"ת

**עיין** בחידושי הרשב"א (דף יא: ד"ה השכים לקרות וכו') שכתב וז"ל ובשם רש"י ז"ל שאמרו תלמידים כשהיה משכים לקרות היה מברך לקרות בתורה וכשהיה הולך לבית הכנסת חוזר ומברך וכו'. ונותן טעם לדבריו כמו שהקורא בתורה מברך ברכה"ת ולא חשיבא ברכה לבטלה, ואע"פ שכבר בירך קודם פרשת הקרבנות ואיזהו מקומן ור' ישמעאל, הוא הדין דהכא לא חשיבא ברכה לבטלה. והשיבו עליו בתוספות דלא דמי לקורא בתורה דהתם אפילו אם בירך על עסק התורה שעסק בפני עצמו צריך הוא לחזור ולברך על קריאתו בציבור שכך תיקנו לברך שם אשר בחר בנו כו' שנתקנה ברכה לאחריה עכ"ל, (ועיין בהגהות מיימוניות פ"ז מהל' תפלה אות כ'). וצ"ע בשיטת רש"י דמדוע חזר ובירך בביהכ"נ והרי ברכה"ת שברך בבוקר פוטרת לימודו כל היום. ועוד צ"ע דמהו הדמיון לברכות התורה שלפני קריאת התורה בציבור דהויין תקנה וחיוב בפ"ע, דהרי מברכים ברכה"ת אף לאחריה. ועוד יש להוכיח דברכה"ת בקריאת התורה הוי דין בפנ"ע, מהא דמברכים לכל עולה בכל פעם שקורין עולה לקרה"ת, ואילו בברכה"ת דעלמא אין מברכים על כל מעשה לימוד ברכה"ת בפני עצמו.

**ונראה** דרש"י סובר כשיטת הרמב"ם הנ"ל דיש

ב' דינים בברכה"ת: א) דין מתיר משום דאסור ללמוד תורה לפני שיברך, ב) חלות קיום בפ"ע ממצוות היום לצרף ברכות התורה לת"ת, דבכל יום ויום חל חיוב לצרף לימוד תורה לברכותיה וכמו שביארנו ברמב"ם (פ"ז מהל' תפלה הי"א) וז"ל בכל יום חייב אדם לברך שלש ברכות אלו ואח"כ קורא מעט מדברי תורה עכ"ל. ונראה דדברי רש"י מיירי באופן שהשכים לשנות בלילה קודם שהאיר היום, וע"כ אין ברכתו חלה בתורת קיום מצות היום לצרף ברכה"ת ביחד עם ת"ת דהא עדיין לא הגיע זמן היום, והברכה שבירך כשהשכים חלה רק מדין מתיר וכדי להתיר את האיסור ללמוד תורה בלי ברכה. דאין לומר שחל היתר ללמוד מחמת הברכה שבירך אתמול בתחילת היום, דהרי הסיח דעתו בשינת הלילה. ולכן כשהגיע רש"י לביהכ"נ משהאיר היום חזר ובירך ברכה"ת כדי לקיים את חובת היום לצרף ברכות התורה לת"ת לחד קיום דת"ת בברכותיה מדין כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלוקינו. ולפי"ז מיושב נמי הא דרש"י מדמה לה לברכה"ת שלפני קריאת התורה, דהרי כבר בירכו ברכה"ת, ועל כרחך צריך לומר דהא דשוב מברכים ברכה"ת בקריאת התורה אינו כדי להתיר קריאת התורה בציבור, אלא דהא דמברכין ברכות התורה בקריאת התורה הוא מדין קיום בפני עצמו לצרף קריאת התורה לברכות, דמהווה קיום דת"ת בברכותיה בציבור. וה"נ ס"ל לרש"י לגבי ברכה"ת בכל יום, דבנוסף לדין מתיר חל נמי קיום מצוה בפני עצמה לצרף את הברכות ללימוד התורה בכל יום ויום. וע"כ מנהגו של רש"י היה לחזור ולברך כשהגיע לבית הכנסת.

ו

### בענין חלות דין דבר שבקדושה בקרה"ת

**ויש** להביא סמך ליסודו של רש"י דברכת התורה בקריאה בציבור מהווה חלות קיום אחד דברכות

התורה עמ' ז' ט'.

99) עיין בשיעורים לזכר אבא מרי ח"ב בענין ברכת

דמשו"ה תיקנו לומר "ברכו את ה' המבורך" בקרה"ת, דקרה"ת בציבור מהווה קיום דקבלת עול מלכות שמים ברבים עי"ז שמצורף ברכו והברכות לתלמוד תורה ברבים, משא"כ ביחיד המברך רק על עצם מעשה הלימוד ולא על הקיום דקבעמ"ש דבת"ת ולכן אינו אומר ברכו את ה' המבורך.

**ועיין** בסדר קרה"ת שהותקנה ע"י עזרא בפסוקים בנחמיה (ח', ה'-ו') "ויפתח עזרא הסופר לעיני כל העם וכו' וכפתחו עמדם כל העם ויברך עזרא את ה' האלוקים הגדול ויענו כל העם אמן וכו'". ומבואר להדיא דמתקנת עזרא הוא דמברכים ואומרים ברכו את ה' המבורך לפני קרה"ת וכדכתיב "ויברך עזרא את ה' האלוקים הגדול ויענו כל העם אמן ואמן", דמסדר קרה"ת לסדר דברי שבח דדברים שבקדושה לפני הקריאה, וחל קיום בגוף מצות קרה"ת עצמה לצרף הברכות ודברי שבח לקרה"ת. ועיין בגמ' לקמן (דף כא.) "מנין לברכת התורה לפני מן התורה שנאמר כי שם ה' אקרא ה' גודל לאלוקינו", וברש"י שם (ד"ה כי שם) כתב וז"ל אני אברך תחילה ואתם ענו אחרי אמן עכ"ל, דאף בתקנת קרה"ת דמשה רבינו הותקן שמתחילה יברך הקורא בציבור והקהל יענו אחרי אמן. ומבואר כנ"ל דאמירת ברכה"ת לפני קרה"ת מהווה דין בסדר דקרה"ת עצמה, והוא קיום בעצם מצות קרה"ת, דמהווה חד קיום דתלמוד תורה וברכותיה.

**והגר"ח** זצ"ל והגרי"ז זצ"ל נקטו דאמירת "ברכו את ה' המבורך" היא חלק ממצות קרה"ת עצמה ומעכבת בקרה"ת. והגרי"ז זצ"ל החמיר פעם אחת כשבא לביהכ"נ באיחור ולא שמע אמירת ברכו מהעולה לתורה לפני שהתחילו קריאת התורה עצמה, אך שמע את קרה"ת עצמה, ואמר לרבינו זצ"ל, שהיה אז איתו, שצריכים ללכת לבית כנסת אחר לשמוע שוב

התורה עם קריאת התורה, וחלה מדין תלמוד תורה בברכותיה, מדתנן במשנה (במגילה דף כג:): דאין קורין בתורה בציבור פחות מעשרה. וצ"ע דבשלמא בנוגע לפורסין על שמע וחזרת הש"ץ בעינן עשרה משום דהויין דבר שבקדושה, ואין דבר שבקדושה פחות מעשרה (כמבואר שם בסוגיא). אמנם צ"ע מדוע קרה"ת נחשבת לדבר שבקדושה. וי"ל דאמירת ברכו את ה' המבורך מהווה דבר שבקדושה. אמנם במשנה מבואר דאף קרה"ת עצמה בעי עשרה, וצ"ע דלכאורה קרה"ת עצמה אינה דבר שבקדושה. וע"כ צ"ל כנ"ל דחל בקרה"ת קיום דברכות וקרה"ת ביחד, שמצטרפות הברכות וקרה"ת לקיום דת"ת בברכותיה ברבים. ומכיון שחל דין לצרף ברכו את ה' המבורך וברכה"ת לקרה"ת והברכות הויין קיום בקרה"ת עצמה משו"ה חשיבא קרה"ת עצמה לדבר שבקדושה.

**ונראה** עוד דיסוד דין תקנת קרה"ת בציבור אינה מצות לימוד תורה ברבים גרידא, אלא דמהווה חלות שם קיום דקבלת עול מלכות שמים ברבים. דהנה איתא במשנה (דף יג.) למה קדמה שמע ליהיה אם שמוע אלא כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחילה. ועיין ברמב"ם (פ"א ה"ב מהל' ק"ש) וז"ל ומקדימין לקרות פרשת שמע מפני שיש בה יחוד ה' ואהבתו ותלמודו שהוא העיקר הגדול שהכל תלוי בו עכ"ל. ומבואר שפרשת שמע מהווה קבלת עול מלכות שמים משום שיש בה ג' דברים, א) יחוד ה', ב) אהבתו, ג) ותלמודו. ומבואר שע"י קיום ת"ת שבק"ש - דהיינו תלמודו, חלה קיום של קבלת עול מלכות שמים. ומוכח שבת"ת יש קיום של קבלת עול מלכות שמים. ונראה עוד דלכן תיקנו חז"ל לומר קדיש דרבנן לאחר תלמוד תורה, דתלמוד תורה מהווה חלות קיום דקבלת עול מלכות שמים, וע"כ בציבור מקבלים עול מלכות שמים אחרי ת"ת בקדיש דרבנן. ולפי"ז י"ל דמשום הכי מהווה קרה"ת בציבור דבר שבקדושה, דהוא קיום דקבלת עול מלכות שמים בעשרה. ונראה

קרה"ת משום דהברכות מעכבות בקריאת התורה<sup>100</sup>.)

ז

### עוד ביאור בגדר דין דבר שבקדושה בקרה"ת

**ועוד** נראה לומר דקרה"ת הוי מעין מעמד מתן תורה בהר סיני, וכן מוכח מן הירושלמי (מגילה פ"ד ה"א) ר' שמואל בר יצחק עאל לבי כנישתא חזי בר אינוש דקאי ומתרגם סמוך לעמודא א"ל אסור לך כשם שניתנה תורה באימה כך אנו צריכים לנהוג בה באימה וכן דין כשם שניתנה תורה ע"י סרסור וכו', ומבואר שדיני קרה"ת נלמדים ממעמד הר סיני, דקרה"ת הוי מעין מעמד הר סיני. וכן מבואר מדברי הרמב"ם (פ"ג מהל' חגיגה ה"ו) וז"ל וגרים שאינם מכירים חייבין להכין לבם ולהקשיב אזנם לשמוע באימה ויראה וגילה ברעדה כיום שניתנה בו בסיני. אפילו חכמים גדולים שיודעים כל התורה כולה חייבים לשמוע בכוונה גדולה יתירה. ומי שאינו יכול לשמוע מכוון לבו לקריאה זו שלא קבעה הכתוב אלא לחזק דת האמת, ויראה עצמו כאילו עתה נצטוה בה ומפי הגבורה שומעה, שהמלך שליח הוא להשמיע דברי האל עכ"ל. ומבואר דקרה"ת שבהקהל הוי מעין

מעמד הר סיני. ונראה דבאמת כל קרה"ת בציבור הוי מעין מעמד הר סיני, אלא דהחיוב מה"ת לעשות מעין מעמד הר סיני חל פעם בשבע שנים בהקהל, אמנם י"ל שבכל קרה"ת בציבור חל קיום זה מה"ת. ודומה לתפלה לדברי הרמב"ן דמה"ת החיוב להתפלל הוא רק בעת צרה, ומ"מ אף לרמב"ן חל קיום מה"ת בכל עת שמתפלל. ולפי"ז נמי מבואר חומרת המהר"ם מרוטנברג (שהובא ברמ"א או"ח סי' קמ"ו סעיף ד') לעמוד בקרה"ת, דקרה"ת הוי מעין מעמד הר סיני. ולפי"ז נראה דמשום הכי חל בקרה"ת דין לסדר מלכתחילה דברי שבח ברכה והמלכת ה', משום דקרה"ת עם ברכותיה מהווה קיום דקבלת עול מלכות שמים ברבים כמעמד הר סיני, ולכן הויא דבר שבקדושה, וחל בה דין דאין קורין בתורה אלא בציבור דאין דבר שבקדושה פחות מעשרה.

**ולפי** היסוד הנ"ל יש ליישב נמי את שיטת הרמב"ם שפסק (בפ"ב ה"ז מהל' מגילה) שאין קורין לכתחילה המגילה בציבור בישיבה מפני כבוד הציבור. ואילו בגמ' מגילה (דף כ"א.) איתא שעומדים רק בקריאת התורה. ובלחם משנה שם ביאר דלשיטת הירושלמי לכתחילה קורין המגילה בישיבה ואין בה

חייבים לענות אמן גם לברכה שלאחרי קרה"ת, וכדפסק הרמב"ם (פ"א מהל' ברכות הי"ג) וז"ל דכל השומע אחד מישראל מברך ברכה מכל הברכות כולן וכו' חייב לענות אמן עכ"ל. אמנם כאן קבע הרמב"ם דיש דין מסוים בקרה"ת שהציבור יענה לברכו את ה' המבורך ויענו אמן לברכה ראשונה דקרה"ת דעי"ז מצטרפים הברכות לקיום דקרה"ת בציבור בברכותיה, דהוי קיום בקרה"ת עצמה. אך שאני הברכה אחרי קריאת התורה שאינה קיום וחלות בגופה דקריאת התורה עצמה אלא מהווה קיום בפני עצמה. ובהתאם לכך לא הדגיש הרמב"ם שחייבים לענות אמן אחרי הברכה שמברכין אותה לאחר קרה"ת משום דאינה חלק מקריאת התורה עצמה. ואמר רבינו זצ"ל שהרמב"ם הנ"ל מקור להנהגת דודו הגרי"ז זצ"ל. ולפי"ז אם שמע את הברכות הראשונות לפני קרה"ת עם הקריאה בתורה ולא שמע את הברכה האחרונה אחרי קרה"ת אין להקפיד, דקיום מצות קרה"ת שלימה היא אפילו בלי הברכה האחרונה.

100 ועיין בשו"ע או"ח סי' קל"ז סעיף ג' שפסק שאם דילג פסוק אחד בשבת חוזר וקורא, וכתב ע"ז המגן אברהם בס"ק ה' דמשמע שצריך לחזור ולברך כשחוזר וקורא. וע"ש בהגהות הגרע"א זצ"ל על המג"א וז"ל לכאורה נראה דמתחיל ברוך אתה שהוא עיקר בה"ת אבל ברכו לא יאמר שכבר יצאו בזה אלא דמסתפינא כיון שהפוסקים סתמו בזה עכ"ל. ונראה דהגרע"א זצ"ל נקט מסברא דלא כדברי הגר"ח זצ"ל דאין ברכו דין בעצם ברכה"ת, משא"כ ברכה"ת הויין חלק מעצם קרה"ת ולכן חוזר ומברך אותן. ורבינו זצ"ל דייק בלשון הרמב"ם (פ"ב מהל' תפלה ה"ה) וז"ל ואחד מן הקורין פותח ס"ת וכו', ואח"כ אומר ברכו את ה' המבורך וכל העם עונין ברוך ה' המבורך לעולם ועד, וחוזר ומברך ברוך אתה ה' וכו' אשר בחר בנו וכו' וכל העם עונין אמן ואח"כ קורא וכו' ומברך ברוך אתה ה' וכו' נותן התורה עכ"ל, דהרמב"ם מזכיר שהציבור עונים לאמירת ברכו ולברכה ראשונה של העולה לתורה והשמיט עניית אמן לברכה שלאחרי קרה"ת. ונראה דבדואי



משמש כנותן התורה, וכדמשמע מלשון הרמב"ם (פ"ג מהל' חגיגה ה"ו) וז"ל ויראה עצמו כאילו עתה נצטווה בה ומפי הגבורה שומעה שהמלך שליח הוא להשמיע דברי האל עכ"ל, דהמלך שהוא הקורא בתורה הוי שליח להשמיע דברי האל. ונ"ל דדין עמידת התורגמן מדין קרה"ת הוי מעין מעמד הר סיני, וכלשון הירושלמי (פ"ד ה"א מגילה) ז"ל ר' שמואל בר יצחק על לבי כנישתא חזא בר אנש דקאי ומתרגם סמוך לעמוד א"ל אסור לך כשם שניתנה תורה באימה כך אנו צריכים לנהוג בה באימה עכ"ל. משא"כ דין עמידת הקורא בקרה"ת אינו חל אלא משום כבוד הציבור וכבקריות המגילה, וע"כ השמיטה הרמב"ם דאינו מדיני קרה"ת עצמה, וצ"ע בזה.

ח

### בגדר דין ברכה"ת בקריאת התורה

**א** עיין בירושלמי (סוף פרק ה' דברכות והובא ברי"ף במגילה (דף יא: בדפי הרי"ף) וברא"ש (מס' מגילה פ"ג אות ג') וז"ל היה קורא בתורה ונשתתק זה שעומד תחתיו יתחיל ממקום שהתחיל הראשון ואם תאמר ממקום שפסק הראשון הראשונים נתברכו לפנייהם ולא לאחרייהם והאחרונים נתברכו לאחרייהם ולא לפנייהם וכתב תורת ה' תמימה משיבת נפש שתהא כולה תמימה עכ"ל. ודברי הירושלמי צ"ב, דאי נימא דיסוד תקנת ברכה"ת בקרה"ת הוי לברך ברכה על מצות מעשה הקריאה ולימוד תורה וכברכת המצות, צ"ע מ"ש ברכה"ת משאר ברכת המצות דקיי"ל שאינן מעכבות בקיום המצוה, ואינן אלא חובת גברא לברך קודם המצוה, ואמאי צריך לחזור ולקרוא ממקום שהתחיל הראשון משום תורת ה' תמימה, והרי אם ימשיך ממקום שפסק הראשון עצם קרה"ת הויא תמימה ורק דחסר קיום ברכות לפנייה ולאחרייה, וצ"ע.

**ונראה** דמבואר בירושלמי כנ"ל דיסוד דין ברכה"ת בקרה"ת אינו מדין ברכת המצוה דעלמא אלא דהוי חלות דין וקיום בקריאת התורה עצמה.

דין כבוד הציבור, משא"כ בתורה לכתחילה צריך לעמוד משום כבוד הציבור. אמנם צ"ע בדעת הרמב"ם דסובר דאף במגילה לכתחילה צריך לעמוד משום כבוד הציבור דמ"ש מגילה מקרה"ת. ועיין ברמב"ם (פ"ב מהל' תפלה הי"א) שהביא דין עמידה לגבי המתורגמן וז"ל ואין התורגמן נשען לא לעמוד ולא לקורה אלא עומד באימה ויראה עכ"ל. וצ"ע אמאי השמיט הרמב"ם את דין העמידה בבעל קורא, (וע' בכס"מ דכ"ש שאסור לקורא לישען בעת קריאת התורה). ומבואר שהרמב"ם סובר שקריאת התורה בעמידה מעכבת וצריך לחזור ולקרות. ועיין במגן אברהם (סי' קמ"א ס"ק א') שפסק בשם הטור שהבעל קורא צריך לעמוד ואם קרא מיושב לא יצא אפילו בדיעבד וצריך לחזור ולקרות. ומשמע שלרמב"ם כבוד הציבור מעכב בקרה"ת משא"כ בקריאת המגילה. וצ"ע דמהו הסברא לחלק בדין כבוד הציבור בין קרה"ת למגילה. ונראה לומר דבקה"ת חל חלות שם ודין דבר שבקדושה, דהוי קיום דקבלת עול מלכות שמים, משום דהוי מעין מעמד הר סיני, ומשו"ה פסק הרמב"ם דעמידה דבעל קורא מעכבת בקרה"ת דדבר שבקדושה נאמר בעמידה (כמבואר ברמ"א סי' נ"ו סעיף ג' וע' במגן אברהם שם ס"ק ד' דנלמד ק"ו מעגלון שעמד כששמע שם ה'). ולפי"ז דין עמידה בקרה"ת הוי דין בהל' קרה"ת עצמה, משא"כ בקריאת המגילה דלא הוי חלות דבר שבקדושה, ודין עמידה שבה אינו אלא מפאת כבוד הציבור ומשו"ה פסק הרמב"ם דבדיעבד יוצא בקורא את המגילה בישיבה. ולפי"ז נראה דכיון דאנו נוהגים שכל הקהל עומד כשאומרים קדיש ודבר שבקדושה דצריך נמי להחמיר שהקהל יעמדו בשעת קרה"ת וכחומרת המהר"ם מרוטנברג שברמ"א (סי' קמ"ו סעיף ד' וכן פסק שם הט"ז).

**ועוד** יתכן ליישב את השמטת הרמב"ם דין העמידה דבעל קורא, דהרמב"ם סובר דיש לחלק בין דין עמידת התורגמן דעומד משום שקרה"ת הוי מעין מתן תורה, והתורגמן נחשב כמקבל התורה משום דהוי שליח הציבור לקבל את התורה. ואילו הקורא

במצות קרה"ת עצמה, ומשו"ה הרמב"ם השמיט לגבה דין עניית אמן, שכבר כתב דין עניית אמן לברכות דעלמא (בפ"א מהל' ברכות ה"ג), וכאן חידש הרמב"ם דיש דין מסוים בקרה"ת שהציבור יענה ל"ברכו את ה' המבורך" ולברכת אשר בחר בנו מדין קרה"ת. ובאמת זה מדוייק בפסוקים בס' נחמיה (ח', ה'-ו') בסדר תקנת קרה"ת של עזרא שמוזכר רק הברכה לפנייה ולא שלאחריה.

**ג** והנה בגמ' פסחים (דף קד:) איתא "כל הברכות כולן פותח בברוך וחותרם בהן בברוך חוץ מברכת מצות וברכת הפירות וברכה הסמוכה לחבירתה וברכה אחרונה שבקריאת שמע". ובתוס' (שם ד"ה חוץ) הקשו אמאי אין ברכת יהללוך שלאחר הלל וברכת יראו עינינו וישתבח פותחות בברוך, ותירצו דיהללוך הוי ברכה הסמוכה לברכת לקרוא את ההלל ויראו עינינו סמוך להשכיבנו וברכת ישתבח סמוכה לברוך שאמר והפסוקים שקורא בינתיים אינם הפסק כמו שק"ש אינה הפסק לברכה אחרונה שבק"ש. ולפי"ז יש לעיין מדוע הברכה האחרונה שבקרה"ת ובקריאת המגילה פותחת בברוך דנימא דקריאת התורה וקריאת המגילה אינה הפסק כי היכי דקריאת פסוקי דזמרה, הלל, וק"ש, לא הוי הפסק. ונראה דשאני ברכות ק"ש וברכת יהללוך וישתבח מברכות שאחרי קרה"ת וקריאת המגילה, דברכות ק"ש הויין קיום בעצם מצות ק"ש, והוא הדין לגבי ברכות הלל, והברכות דפסוקי דזמרה, דהברכות מצטרפות ביחד עם קריאת הפסוקים לקיום אחד. דבק"ש הברכות והפסוקים ביחד מהויין קיום דקבלת עול מלכות שמים. ובפסוקי דזמרה והלל הברכות דלפניהם ולאחריהם מצטרפות עם הפסוקים לקיום אחד של שבח וריצוי לה'. ומשו"ה אין קריאת הפסוקים מהווה הפסק, והברכה האחרונה הויא ברכה הסמוכה לחברתה. משא"כ הברכות שלאחרי קרה"ת וקריאת המגילה, דקיום מצוה בפני עצמן הן בדומה לשאר ברכות המצוות דעלמא דאינן קיום בעצם

דמעצם התקנה דקריאת התורה וסדר קרה"ת דעזרא חייב לצרף את הברכות לקריאת התורה והויין ביחד חד קיום דת"ת בברכותיה. ואם לא בירך לפנייה ולאחריה חל חסרון בעצם הקיום דקריאת התורה דאינה "תורת ה' תמימה שתהא כולה תמימה", ולכן השני חוזר ומברך ומתחיל לקרוא ממקום שהתחיל הראשון. ועיין ברא"ש (מגילה פרק ג' אות ג') וז"ל ומכאן דקדק רבינו אבי העזרי התוקע ועף ועומד אחר לתקוע מתחיל ממקום שפסק ואינו מברך דדוקא בתורה דכתיב בה תמימה הוא דמתחיל בראש ומברך אבל שאר מצות לא עכ"ל. ומבואר דחלוקת ברכה"ת דבקה"ת מברכות המצוות דעלמא ביסוד דינן, דברכת המצוות הויין חלות דין וקיום בפני עצמן, משא"כ ברכה"ת הריהן חלות קיום בעצם תקנת קרה"ת דחלין בגוף המצוה דקריאת התורה. ומשו"ה הראב"ה מחלק בין דין התוקע ועף שהשני ממשיך ממקום שפסק ואינו מברך, משא"כ בקריאת התורה דחל בה דין תורת ה' תמימה, דהיינו דהברכות מהוות חלות וקיום בגוף מצות קריאת התורה עצמה, ולכן חוזר ומתחיל בראש ומברך.

**ב** כתב הרמב"ם (בפי"ב מהל' תפלה ה"ה) וז"ל כל אחד ואחד מן הקורין פותח ס"ת ומביט במקום שהוא קורא בו ואח"כ אומר ברכו את ה' המבורך וכל העם עונין ברוך ה' המבורך לעולם ועד וחוזר ומברך בא"ה אמ"ה אשר בחר בנו וכו' וכל העם עונין אמן ואח"כ קורא עד שישלים לקרות, גולל הספר ומברך בא"ה אמ"ה אשר נתן לנו וכו' בא"ה נותן התורה עכ"ל. ויש לדקדק בדבריו דבברכה הראשונה שלפני קרה"ת קבע שכל העם עונין אמן, ואילו בברכה שלאחרי קרה"ת השמיט הרמב"ם את חובת עניית אמן. ונראה דלשיטת הרמב"ם אמירת ברכו וברכת אשר בחר בנו חלין כקיום במצות קרה"ת עצמה, ומשו"ה מדיני סדר קרה"ת חל חיוב שהציבור יענה אמן לברכות אלו. משא"כ ברכת אשר נתן לנו שלאחר קרה"ת דאינה מעיקר תקנת קרה"ת, ואינה קיום

## ט

ביאור שיטת הרמב"ם שהסמיך ההלכות דברכה"ת  
ופסוקי דזמרא ונט"י

**כתב** הרמב"ם (פ"ז מהל' תפלה ה"י-י"א) וז"ל המשכים לקרוא בתורה קודם שיקרא קריאת שמע בין קרא בתורה שבכתב בין קרא בתושבע"פ נוטל ידיו תחילה ומברך ג' ברכות ואח"כ קורא וכו' בכל יום חייב אדם לברך שלש ברכות אלו ואח"כ קורא מעט בדברי תורה וכו' עכ"ל, ובהל' י"ב הביא דין אמירת פסוקי דזמרה, וז"ל ושבתו החכמים הראשונים למי שקורא זמירות מספר תהלים בכל יום והן מתהילה לדוד עד סוף הספר עכ"ל. ויש לדקדק בסדר ההלכות שברמב"ם מהו ההמשך בין הלכה י' והלכה י"א דמיירי בדין ברכה"ת לדין אמירת פסוקי דזמרה. ועוד צ"ב מש"כ הרמב"ם כאן דנוטל ידיו תחילה ומברך ג' ברכות, דהרי הרמב"ם מיירי לגבי עיקר דין וחיוב ברכה"ת ומאי שייאטה דנטילת ידים לדין ברכה"ת. דהתניח בגמ' איתא דרב הוה מקדים וקא משי ידיה ובריך ומתני לן פירקין דהוי עובדה הכי, אמנם צ"ע מדוע הזכיר הרמב"ם דין נטילת ידים בהלכות ברכת התורה.

**ונראה** לבאר את הרמב"ם בהקדם דברי הגמ' לקמן (דף לא.) "ת"ר אין עומדים להתפלל וכו' אלא מתוך הלכה פסוקה". ובהמשך הסוגיא שם איתא "ת"ר אין עומדים להתפלל לא מתוך עצבות ולא מתוך עצלות ולא מתוך שחוק ולא מתוך שיחה וכו' אלא מתוך שמחה של מצוה". וברש"י שם (ד"ה אלא מתוך) פירש וז"ל כגון דברי תנחומים של תורה כגון סמוך לגאולת מצרים או סמוך לתהילה לדוד שהוא של שבת ותנחומים וכו' עכ"ל. ובתוס' שם (ד"ה רבנן כתבו) וז"ל וכוותייהו קי"ל ולכן אין מתפללים מתוך קלות ראש אלא מתוך כובד ראש ושמחה של מצוה כגון שעסק בדברי תורה ולכן נהגו לומר פסוקי דזמרה ואשרי קודם תפלה עכ"ל. ומבואר בסוגיא שצריך אדם לסדר דברי תורה קודם שיתפלל, וכן פסק הרמב"ם (פ"ד הי"ח מהל' תפלה) וז"ל וכן אין

המצוה. ומשו"ה קריאת הפסוקים דקרה"ת וקריאת המגילה מהווה הפסק והברכה האחרונה אינה נחשבת לברכה הסמוכה לחברתה ופותחין בברוך.

**והחילוק** הנ"ל מבואר להדיא בריטב"א (במס' מגילה דף כא: ד"ה לאחריה מאי מברך) וז"ל ותמיה לן למה פותחת ברכה זו בברוך שהיא סמוכה לחבירתה לברכה קודם מגילה וכו', וכי תימא כיון דתליא במנהג פותחת בברוך והרי ברכה אחרונה של הלל שתלוי במנהג כדאיתא במס' סוכה ואפילו הכי אינה פותחת בברוך מפני סמוכה לברכה ראשונה שלפני הלל וכו', ונראה דכל שיש הפסק ושנון אחר בין ברכה לברכה כמו אלו שהברכות והקריאה אינם מענין אחד כגון פסוקי דזמרה שהכל ענין שבת וזמרה, וכן ברכות הלל וההלל שהכל לשבח וכו', וכן ברכות ק"ש וקריאת שמע שהכל ענין קריאה ושינון וקבלת עול מלכות שמים והוי מין במינו ואינו חוצץ של אחריהם אינם פותחות בברוך דחשיבי סמיכות מעין שבת והודאה. וכשהקריאה ענין אחר חלוק לעצמו וסיפור מאורע כגון מגילה וקריאה בתורה ומפטיר בנביא הרי הוא הפסק שהרי ענין אחר הוא, וגם אפשר להפסיק בנתיים לשיחה או לתרגום או כיוצא בהם משא"כ באידך, ולפיכך לא חשיבה סמוכה והרי הוא כברכת מזון שפותחת בברוך אע"פ שקדמה לה ברכת הלחם וכן ברכת כיסוי אע"פ שקדמה לה ברכת שחיטה עכ"ל. ומבואר דהברכות שלאחרי ק"ש ופסוקי דזמרה והלל חלוקות מהברכה שלאחר קרה"ת, דהויין סמוכות לחברתה דקריאת הפסוקים אינה הפסק דהוי ענין אחד. ושאני הברכות שלאחרי קרה"ת וקריאת המגילה דשם הפסוקים הויין הפסק, דרק הברכה לפני קרה"ת חלה כקיום במצות קרה"ת עצמה, אולם הברכה שלאחרי קרה"ת מהווה קיום ברכה בפ"ע, ומשו"ה הפסוקים דקרה"ת הויין הפסק ואינה ברכה הסמוכה לחברתה. ומוכח מדברי הריטב"א כמש"כ בביאור הרמב"ם דיש לחלק בין הברכה הראשונה דקרה"ת דהויא קיום במצות קרה"ת עצמה לבין הברכה האחרונה דהויא תקנה וחלות קיום בפני עצמה.

"דנוטל ידיו תחילה ואח"כ מברך", דהרי שיטת הרמב"ם היא דתפלה בעי נטילת ידים וכמו שפסק (בפ"ד מהל' תפלה הל' א'-ג') וז"ל חמשה דברים מעכבין את התפלה אע"פ שהגיע זמנה טהרת ידים וכו' טהרת ידים כיצד רוחץ ידיו עד הפרק ואח"כ יתפלל וכו' במה דברים אמורים שאינו מטהר לתפלה אלא ידיו בלבד בשאר תפלות חוץ מתפלת שחרית אבל שחרית רוחץ פניו ידיו ורגליו ואח"כ יתפלל עכ"ל. ונראה דהרמב"ם סובר דכיון דברכה"ת ות"ת חלים בתורת מתיר לתפלה משום דהויין חד קיום דעבודה שבלב משום הכי צריך ליטול ידיו תחילה להיות ראוי להתפלל, דבכדי שצירוף דברכה"ת ות"ת יחול להתיר התפלה צריך שיהא הגברא ראוי להתפלל, וע"כ נוטל ידיו תחילה ואח"כ מברך ברכה"ת וקורא מעט דברי תורה.

ע"כ ענין ברכה"ת

**דף יא ע"ב.** תוס' ד"ה שכבר. בא"ד. וא"ת מאי שנה מסוכה שצריך לברך על כל סעודה וסעודה לישב בסוכה וי"ל דשאני תורה שאינו מייאש דעתו דכל שעה אדם מחוייב ללמוד וכו' אבל אכילה בסוכה יש מצוה קבועה עכ"ל.

א

**ענין בט"ז** (סי' תרל"ט ס"ק כ') שדייק מדברי התוס' דאפילו אם אדם יושב בסוכה כל היום ואינו מסיח דעתו ממצות סוכה צריך לברך בכל סעודה קבועה ברכת לישב בסוכה, דכל סעודה מהווה ענין אחר, דהיינו כל סעודה הוי מעשה מצוה בפ"ע. ונראה דלשיטת הט"ז אם אחד אכל סעודה שאינה קבועה, אינו מברך לישב בסוכה, ואם ברך הוי ברכה לבטלה, דחייב לברך רק על סעודה קבועה דהוי מעשה מצוה קבועה של ישיבה בסוכה. ועוד יש להעיר בדברי הט"ז דיעויין בתוס' במס' חולין (דף פז. ד"ה מכסי) שדנו בדין השוחט כמה בהמות ושח בין שחיטה לשחיטה אם צריך לברך על כל שחיטה ושחיטה, או"ד ברכה

עומדים להתפלל לא מתוך שחוק ולא מתוך קלות ראש וכו' אלא מתוך דברי תורה. וצ"ב בגדר הך דינא.

**ונראה** ליישב עפ"י המתבאר מדברי הרמב"ם בספר המצות (מ"ע ה') וז"ל היא שציונו לעבדו וכבר נכפל זה הציווי פעמים באמרו ועבדתם את ה' אלוקיכם ואמר ואתו תעבודו ואע"פ שזה הציווי הוא ג"כ מהציוויים הכוללים כמו שביארנו בשורש ד' הנה יש בו יחוד אחר שהוא ציווי לתפלה ולשון ספרי ולעבדו זו תפלה ואמרו ג"כ ולעבדו זו תלמוד ובמשנתו של ר' אליעזר בנו של ריה"ג אמרו מנין לעיקר תפלה מצוה מהכא את ה' אלוקיך תירא ואתו תעבוד ואמרו עבדוהו בתורתו ועבדוהו במקדשו ר"ל הכוון אליו להתפלל שם עכ"ל. ומבואר מדבריו דתורה ותפלה תרוויהו הויין קיום של מצות "ועבדתם את ה' אלוקיכם" דמהוים קיום מצות עבודה שבלב. ולפי"ז נראה דיסוד הדין דאין עומדים להתפלל אלא מתוך דברי תורה הוא דחל דין לצרף תלמוד תורה ותפלה לחד קיום דעבודה שבלב, והקיום עבודה שבלב שבלימוד תורה חל בתורת מתיר להכשיר את האדם להתפלל, דהרי תפלה צריכא מתיר, ויסוד הדין שאין עומדים להתפלל אלא מתוך ד"ת הוא כדי לצרף תורה לתפלה דבכך חל קיום מצות עבודה שבלב גמורה דזה מהווה חלות מתיר להתפלל.

**ונראה** דזה אף יסוד ההלכה לצרף בכל יום ברכות התורה לת"ת לחד קיום דת"ת בברכותיה, וכמו שביארנו בשיטת הרמב"ם (פ"ז הי"א מהל' תפלה) וז"ל בכל יום חייב אדם לברך ג' ברכות אלו ואח"כ קורא מעט מדברי תורה עכ"ל, כלומר דיש חיוב לצרף הברכות ות"ת לחד קיום דעבודה שבלב ע"י אמירת דברי שבח ודברי תורה. ולפי"ז י"ל דמשו"ה הביא הרמב"ם הדין דפסוקי דזמרה (בהי"ב שם) בהמשך לחיוב ברכה"ת (שהביא בהל"א) משום דמי שעבדו בתלמודו ראוי והוכשר לעבדו בתפלה, דחל דין לצרף ברכות התורה ות"ת בכל יום לחד קיום דעבודה שבלב, ועי"ז חל חלות דין מתיר להתפלל וכדין פסוקי דזמרה. ולפי"ז מיושב נמי מש"כ הרמב"ם (בה"י)

כשירה ב) קיום מצוה לאכול בסוכה. ובאכל בסוכה גזולה שנפסלה מדין מצוה הבאה בעבירה אינו מקיים מצות ישיבה בסוכה אבל מ"מ אינו עובר באיסור אכילה מחוץ לסוכה. דמצוה הבאה בעבירה מפקיע את קיום המצוה בלבד ואינה פוסלת את החפצא דסוכה. ומגזה"כ דלך ולא הגזולה נלמד דחל פסול הגוף בסוכה גזולה דפקע ממנה חלות שם סוכה כשירה והאוכל בה הריהו כאוכל מחוץ לסוכה דעובר באיסור אכילה מחוץ לסוכה.

**אמנם** הגר"ח זצ"ל חלק על סברת המנ"ח וטען שאין איסור בפ"ע לאכול מחוץ לסוכה, דיסוד האיסור לאכול מחוץ לסוכה אינו אלא מפני שעי"ז מבטל את קיום העשה לאכול בסוכה. ולפי"ז אמר הגר"ח זצ"ל שאסור לאכול בסוכה גזולה שנפסלה מדין מהב"ע, משום דמצוה הבאה בעבירה מפקיע את קיום מצות הגברא, ומבטל בכך קיום מצות עשה דישיבה בסוכה ואסור לו לאכול באופן שמבטל את קיום העשה דסוכה. והנה מלשון הרמב"ם "ואסור לאכול סעודה חוץ לסוכה כל שבעה" בפשטות משמע כדברי המנ"ח, דיש איסור בפני עצמו לאכול מחוץ לסוכה, וצ"ע בדברי הגר"ח זצ"ל.

**ונראה** דיש לחלק בין ביטול עשה בידים לביטול עשה בשב ואל תעשה. למשל בשילוח הקן כשלוקח האם על הבנים מבטל את העשה בידים, אמנם מי שאינו נוטל לולב כל ז' מבטל את העשה בשב ואל תעשה. ונראה שביטול עשה בידים מהווה מעשה איסור, משא"כ בביטול עשה בשב ואל תעשה ליכא מעשה איסור משום דלא עשה מעשה כלל, ואינה אלא חסרון שביטל את העשה ולא קיים את המצוה. ולפי"ז י"ל דיש לחלק בין אכילה מחוץ לסוכה ושאר ישיבות כמו שינה מחוץ לסוכה, דיתכן דאכילה מחוץ לסוכה היא מעשה איסור, משום

ראשונה שבירך פוטרנו וכדין בירך על הפת דפטר את הפרפרת שאפילו שח באמצע סעודה אינו חוזר ומברך כיון שלא הסיח דעתו מן האכילה. ולפי"ז צ"ע בדברי הט"ז בגוונא שלא הסיח דעתו ממצות סוכה וישב בסוכה כל היום אמאי צריך לחזור ולברך על כל סעודה וסעודה ומ"ש משוחט כמה בהמות בזה אחר זה שאפילו אם שח בינתיים אינו חוזר ומברך משום שלא הסיח דעתו ממצות שחיטה, וצ"ע(101).

## ב

**מדברי** התוס' מבואר דאין מברכים ברכת לישיב בסוכה אלא על האכילה בלבד, וסברתם צ"ב דהרי מקיימים מצות ישיבה בסוכה אף בשינה ובטיוול בסוכה ואמאי ס"ל שאין מברכים אלא על אכילה בסוכה. ובאמת הרמב"ם חולק על שיטת התוס' ופסק (בפ"ו מהל' סוכה הי"ב) דמברכים כל זמן שנכנס לישיב בסוכה (ויבואר להלן). ועיין ברא"ש (מס' סוכה פרק ד' אות ג') וז"ל ורבינו תם פירש לפי שעיקר הקבע שאדם עושה בסוכה היא אכילה אבל שאר טיוול ושינה שעושין בסוכה טפילין לגבי האכילה והיא פוטרתן עכ"ל, וסברתו צ"ב.

**והנה** עיין ברמב"ם (פ"ו מהל' סוכה ה"ו) וז"ל אוכלין ושותין וישנים בסוכה כל שבעה בין ביום ובין בלילה ואסור לאכול סעודה חוץ לסוכה כל שבעה עכ"ל. ויש לחקור האם אכילת סעודה חוץ לסוכה מהווה איסור עשה, דכשאוכל חוץ לסוכה עובר באיסור עשה, או"ד דאינו אלא ביטול קיום מצות עשה. ונראה דנחלקו בזה המנ"ח והגר"ח זצ"ל, דהתוס' (בסוכה דף ט. ד"ה הוא) הקשו למה לן קרא ד"לך" למעוטי סוכה גזולה תיפוק ליה משום דה"ל מצוה הבאה בעבירה. ותירץ המנ"ח דיש ב' דינים במצות ישיבה בסוכה: א) איסור לאכול מחוץ לסוכה

בסוכה דברכהמ"ז אחרי הסעודה מפסיקה ומבטלת את הצירוף לברכת לישיב בסוכה.

(101) יתכן לחלק דמשום שלא הסיח דעתו משחיטה כל השחיטות מצטרפות ונפטר בברכה אחת. משא"כ הסעודות

לאכול או לישן בסוכה, ומבואר דס"ל דשינה נמי הוי מעשה מצות ישיבה מסוים דומיא דאכילה, ואינו רק קיום מצוה כללית דשיבה בסוכה בעלמא, וכן משמע מלשון רש"י (סוכה דף כ: ד"ה הישן) וז"ל ועיקר ישיבת הסוכה אכילה ושתייה ושינה עכ"ל. אמנם מתוס' בסוגיין (ברכות דף יא: ד"ה שסבר) משמע שמברכים רק על האכילה משום דהוי מעשה מצוה מסוים דשיבה בסוכה ולא על שינה, שלא כרש"י ותוס' במס' סוכה.

**והנה** עיין ברמב"ם (פ"ו מהל' סוכה הי"ב) וז"ל כל זמן שיכנס לישב בסוכה כל שבעה מברך קודם שישיב אשר קדשנו במצותיו וציונו לישב בסוכה, ובלילי יו"ט הראשון מברך על הסוכה ואח"כ על הזמן ומסדר כל הברכות על הכוס. נמצא מקדש מעומד ומברך לישב בסוכה ויושב ואח"כ מברך על הזמן, וכזה היה מנהג רבותי ורבני ספרד לקדש מעומד בליל ראשון של חג הסוכות כמו שביארנו עכ"ל. וכתב הראב"ד בהשגות ז"ל א"א לא דייק וכו' מנהג מקומנו לא היה מעולם כזה והטעם כי הישיבה אינה אלא על דעת האכילה וכל זמן שאינו אוכל הברכה עובר למצוה הוא באמת עכ"ל. וצ"ב בשיטת הרמב"ם, דלכאורה מקיים מצות ישיבה בסוכה כשעומד בסוכה והו"ל לברך קודם שיכנס לסוכה ואמאי מברך על הישיבה, דבשלמא לראב"ד דס"ל שאינו מברך אלא על האכילה בסוכה שפיר הו"ל עובר לעשייתן כשמברך קודם לאכילה. אמנם לפי הרמב"ם דס"ל דמברך על עצם הישיבה בסוכה צ"ע מהי מעליותא דמעשה ישיבה דהו"ל לברך על הכניסה ועמידה בסוכה. ונראה דלשיטת הרמב"ם מברכים רק על קביעות בסוכה, דהקביעות בסוכה היא המחייבת ברכה, וכשדעתו לישב בסוכה הקביעות בסוכה נעשתה ע"י הישיבה, וע"כ צריך לברך עובר לעשייתן לפני הישיבה שקובעתו בסוכה. אמנם אה"נ בגוונא שאין דעתו לשבת בסוכה הקביעות חלה ע"י כניסתו ועמידתו בסוכה וצריך לברך עובר לעשייתן לעמידתו ושהייתו בסוכה. וכדעת הראב"ד נראה דכשאין דעתו לאכול בסוכה חלה הקביעות בסוכה ע"י ישיבה

שמבטל בכך את העשה דשיבה בסוכה בידיים. משא"כ בשינה ושאר ישיבות מחוץ לסוכה דאע"פ שביטל את העשה דשיבה בסוכה, מ"מ הואיל וביטלו בשב ואל תעשה אינו אלא חסרון שלא קיים את העשה ואעפ"כ לא עשה מעשה איסור מכיון שלא עשה מעשה בידיים. ולפי"ז יל"ב את דברי הרמב"ם אליבא דהגר"ח זצ"ל, דמש"כ "ואסור לאכול חוץ לסוכה כל שבעה" כוונתו דרק באכילה מחוץ לסוכה עובר על איסור, ומשום שביטל את העשה בידיים, דביטול עשה בידיים מהווה מעשה איסור. משא"כ בשינה מחוץ לסוכה דאינה אלא ביטול קיום העשה דשיבה בסוכה בשב ואל תעשה אך לא עשה מעשה איסור.

**ולפי** מש"כ בביאור הרמב"ם אליבא דהגר"ח זצ"ל נראה לבאר את כוונת ר"ת והתוס' דאין מברכים אלא על מעשה אכילה בסוכה ולא על שאר ישיבות בסוכה, דכיון דאכילה מחוץ לסוכה מהווה מעשה איסור שמבטל מצות ישיבה בסוכה בידיים, י"ל דהאכילה היא עיקר הישיבה בסוכה וע"כ נקבעה הברכה על האכילה וברכתו פוטרת את שאר הישיבות. אמנם בשאר הישיבות מחוץ לסוכה כשינה וטיול כיון דאינן אלא ביטול חובת ישיבה בסוכה בשב ואל תעשה, דלא הויין אלא ביטול קיום העשה בלבד אין מברכים עליהן כיון דאינן עיקר ישיבה בסוכה.

**ועוד** נראה לבאר בסברת ר"ת (ותוס' בברכות יא: ד"ה שכבר) דאין מברכים אלא על מעשה האכילה בסוכה ואע"פ שמקיים מצות ישיבה בסוכה גם בשאר ישיבות כשינה וטיול, והוא משום דרק אכילה בסוכה מהווה מעשה מצוה מסוים דשיבה בסוכה, משא"כ שאר הישיבות דאינן אלא קיום מצות ישיבה בסוכה דעלמא. ותוס' סוברים שהברכה נתקנה על מעשה מצוה מסוים דשיבה בסוכה. ומברך על אכילה בסוכה משום דהוי מעשה מסוים של מצות ישיבה, משא"כ שאר הישיבות שאינן אלא קיום מצות ישיבה בסוכה דעלמא לא נתקנה עליהן ברכה. ועיין בתוס' בסוכה (דף מה: ד"ה אחד) דסברי שמברכים כל זמן שנכנסים

**ונראה** לתרץ דביום השמיני למילואים נתחנך אהרן להיות כהן גדול ע"י העבודה, והוצרך לברך את ברכת הכהנים כחלק מעצם עבודת הקרבנות דמילואים. דכשבירך וירד מהמזבח גמר את כל העבודה, ובכך נתקדש לכ"ג. וע"כ במילואים הסדר היה ברכת כהנים ואח"כ ברכת ריצוי העבודה. ולפי"ז נראה דמכיון דמשה רבינו שימש בז' ימי המילואים לכן בירך ביחד עם אהרן את ברכת ריצוי העבודה.

**אמנם** במקדש לדורות מברכים הכהנים ברכת הריצוי אחרי שגומרים את הקרבת הקרבן ואח"כ מברכים ברכת כהנים. דבמקדש ברכת כהנים אינה קיום בהקרבת הקרבן אלא קיום היא בסדר עבודת היום בעלמא ולא בקרבן, שלא כבמילואים דהמשכן. ומשו"ה במקדש הסדר הוא דמברכים ברכת הריצוי על עבודת הקרבן ואח"כ מברכין ברכת כהנים. ואילו במשכן בז' ימי המילואים אהרן בירך ברכת כהנים ואח"כ ירד מהמזבח, דבז' ימי המילואים ברכת כהנים היה חלק וקיום בעצם הקרבת קרבנות המילואים.

**דף יא ע"ב.** גמ'. וז"ל מאי ברכה אחת וכו' אתו שיילוהו לרב יהודה אמר להו הרי אמר שמואל אהבה רבה ואמר רבי זריקא אמר ר' אמי אמר ר' שמעון בן לקיש יוצר אור וכו' לעולם אהבה רבה הווי אמרי וכי מטא זמן יוצא אור הווי אמרי ליה ומאי ברכות אין מעכבות זו את זו סדר ברכות עכ"ל. כתב הרמב"ם (פ"ו ה"ד מהל' תמידים ומוספים) וז"ל ואחר שמעלין איברים לכבש מתכנסין כולן ללשכת הגזית והממונה אומר להם ברכו ברכה אחת והן פותחין וקורין אהבת עולם ועשרת הדברות שמע והיה אם שמוע ויאמר אמת ויציב רצה ושים שלום עכ"ל. ויש לעיין אמאי פסק דמברכים ברכת אהבת עולם ולא ברכת יוצר אור. ומשמע דסובר דעדיין לא הגיע זמן דיוצר אור, וצ"ע דלא הזכיר הרמב"ם בשום מקום דיש איזה שיעור לזמן דברכת יוצר אור ובפשטות זמנה הוא בעה"ש כמו ק"ש וברכת אהבת עולם, ואי

גרידא. והראב"ד סובר דהקביעות בסוכה תלוי באכילה רק באופן שדעתו לאכול, וכמבואר ממש"כ "כי הישיבה על דעת האכילה וכל זמן שאינו אוכל הברכה היא עובר למצוה באמת". ונמצא דלתרווייהו, המחייב דברכת לישיב בסוכה היינו הקביעות בסוכה, אלא דלרמב"ם כשדעתו לישיב הקביעות חלה ע"י ישיבה ממש, ולראב"ד כשדעתו לישיב ולאכול הקביעות חלה ע"י האכילה ומברך עובר לעשייתן דאכילה.

**והגר"ח** זצ"ל היה נוהג לברך בכל פעם שנכנס לישיב בסוכה כשיטת הרמב"ם והגר"א (מעשה רב אות י"ד) ודלא כשיטת התוס' דס"ל דאין מברכים אלא על האכילה בלבד.

**דף יא ע"ב.** גמ'. תנן אמר להם הממונה ברכו ברכה אחת והם ברכו וקראו עשרת הדברות שמע והיה אם שמוע ויאמר וברכו את העם ג' ברכות אמת ויציב ועבודה וברכת כהנים עכ"ל. בסדר עבודת המילואים בפרשת שמיני כתוב (ויקרא ט, כ"ג-כ"ד) "וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם וירד מעשות החטאת והעולה והשלמים ויבא משה ואהרן אל אהל מועד ויברכו את העם וירא כבוד ה' אל כל העם". וצריך עיון דמבואר בפסוקים שאהרן בירך ברכת כהנים ואח"כ ירד מהמזבח, ואח"כ משה ואהרן ביחד ברכו ברכת ריצוי שיתקבלו הקרבנות (ע' בפרש"י שם). דהיינו דסדר הברכות היה ברכת כהנים ואח"כ ברכת ריצוי ד"ויהי נועם ה' אלוקינו עלינו ומעשה ידינו כוננהו יה"ר שתשרה שכינה במעשה ידיכם". ואילו במקדש מקודם ברכו ברכת עבודה דהיינו תפלת ריצוי שהעבודה תתקבל וכמש"כ רש"י (ד"ה ועבודה) "בשביל העבודה שעשו רצה ה' אלוקינו עבודת עמך ישראל ואשי ישראל ותפלתם תקבל ברצון ברוך המקבל עבודת עמו ישראל ברצון א"נ שאותך לבדך ביראה נעבוד" ואח"כ ברכת כהנים. ועוד צ"ע מדוע אהרן לבדו בירך את ברכת הכהנים ואילו ברכת הריצוי ברכו משה ואהרן יחדיו.

באמת הגיע הזמן דיוצר אור משום שאין חילוק בין זמן ברכת אהבת עולם לבין זמן דברכת יוצר אור, צ"ע אמאי פסק דמברכים אהבת עולם והא קי"ל דאין מעבירין על המצות.

**והנה** עיין בתוס' במגילה (דף ו: ד"ה מסתבר) דהקשו על הגמרא בזבחים (דף נא.) שקובעת דשירי הדם היה שופך על יסוד מערבי של המזבח משום דאמר קרא אל יסוד מזבח העולה אשר פתח אוהל מועד ההוא דפגע ברישא, וז"ל וקשה התם למה לי קרא תיפוק ליה דאין מעבירין על המצות וכשהוא יוצא מפתח ההיכל שהוא מערב ביסוד מערבי פגע ברישא עכ"ל. ותירצו דיש מפרשים דלא שייך למימר אין מעבירין על המצות אלא היכא שיש לפניו שתי מצוות, דאז יש לו לעשות את המצוה דפגע ברישא. אך לא במצוה אחת וכשהנדון הוא באיזה מקום לעשות את המצוה כמו בשפיכת שירי הדם על יסוד המזבח. וכן כתבו התוס' בזבחים (דף נא. ד"ה אשר) וז"ל דלא שייך אין מעבירין אלא כשיש שתי מצוות לפניו כגון דישון מזבח פנימי ומנורה, ועיין בגמ' יומא (לג.) דקיי"ל דישון מזבח הפנימי קודם להטבת חמש נירות מ"ט וכו' דאמר ר"ל אין מעבירין על המצוות עכ"ל. ומבואר דדין אין מעבירין על המצוות הוי דין קדימה בסדר עשיית ב' מצוות נפרדות המוטלות עליו, דמדין אין מעבירין חל חיוב לעשות מקודם את המצוה שפוגע בה תחילה. משא"כ בשפיכת שיריים על היסוד המהווה מצוה אחת והנידון הוא רק באיזה יסוד לשפוך עליו בזה לא אמרינן אין מעבירין על המצוות. אמנם התוס' במגילה דחו תירוץ זה דהרי בסוגיא במגילה מיירי לענין מצוה אחת, דהיינו אי קורין המגילה באדר ראשון או באדר שני, ולראב"י קורין באדר ראשון משום דאין מעבירין על המצוות. ומוכח דאף במצוה אחת חל דין אין מעבירין על המצוות. ועוד תירצו בתוס' בזבחים הנ"ל וז"ל או כגון מצוות קרנות שאינו יודע מהיכן יתחיל אבל לקבוע מקום אשפיכת שיריים לא קבעינן מהאי טעמא אי לאו דגלי לן קרא בהדיא עכ"ל.

**ובביאור** דבריהם נראה דיש דין אין מעבירין על המצוות בקיום מצוה אחת כשיש שתי חפצא של מצוה לפניו וצריך לבחור באיזה חפצא לעשות המצוה, וכמו למשל אם יש לפניו ב' אתרוגים אחד סמוך לו ואחד רחוק ממנו, אמרינן אין מעבירין על המצוות להשתמש בחפצא של מצוה וישתמש באתרוג הקרוב יותר. ובוזא מבואר דינו של ראב"י (מגילה ו:) דקורין המגילה באדר ראשון דכל חודש וחודש של אדר נחשב לחפצא של מצוה בפ"ע, דאדר ראשון אית ביה חלות שם חפצא דחדש אדר ושפיר שייך לקיים בו מצות מגילה. וכן אדר שני אית ביה חלות שם אדר דשייך לקרות בו המגילה. ולפי"ז יש לבאר את דברי התוס' בזבחים דבקרנות כל קרן הוי חפצא של מצוה בפני עצמה, דהרי בחטאת זורקין הדם על כל ד' קרנות וכל קרן נידון לחפצא של מצוה בפ"ע, וע"כ אמרינן ביה אין מעבירין על המצוות. משא"כ בשפיכת שיריים על היסוד דאיכא חפצא אחת של יסוד המזבח אלא שיכול לשפוך מצד מערב של היסוד או מצד דרום, י"ל דמכיון שאין לפניו ב' חפצא של מצוה נפרדים לא חל בזה הדין דאין מעבירין על המצוות. ודמי למי שמוטל לפניו לולב אחד וצד אחד רחוק ממנו שיכול ליטול את הלולב מהצד הקרוב או הרחוק דאין שום נפ"מ מאיזה צד יטול משום דנוטל אותו חפצא של מצוה, וע"כ אין בזה דין אין מעבירין על המצוות. וקמ"ל הקרא דאיכא שני מקומות בפ"ע של יסוד, וכ"א הויא חפצא של יסוד בפ"ע - חפצא של יסוד דרומי - וחפצא של יסוד מערבי. ומשו"ה חל בזה דין אין מעבירין על המצוות.

**ונראה** דהדין דאין מעבירין על המצוות כשיש לפניו ב' חפצאי מצוה מיוסד במשנה במנחות (דף סד:) "מצות העומר להביא מן הקרוב" ובגמ' שם פירש: מ"ט וכו' איבעית אימא משום דאין מעבירין על המצות ע"כ. ומתבאר דיש ב' דינים דאין מעבירין על המצות: א) דין קדימה כשיש ב' מצוות נפרדות בפניו, וכמבואר בסוגיא ביומא דישון מזבח הפנימי קודם להטבת חמש נרות, ב) דין בחירה, דהיינו כשיש



**והנה** עיין בתשובות הרמב"ם (סימן ס') שנשאל אם ראוי לעמוד בשעת קריאת עשרת הדברות, דכמו שמבואר בגמ' שביטלו קריאת עשרת הדברות מפני תערומת המינים שהיו אומרים יש יתרון להם על שאר התורה וא"כ ראוי נמי לגעור במי שיעמוד בעת קריאת העשרת הדברות שמעשה זה מדרכי המינים. והשיב הרמב"ם וז"ל זה שזכר החכם הא' מהשיבה בעת הקריאה הוא הראוי וראיותיו כולם אמיתיים וכו' וכן ראוי לעשות בכל מקום אשר מנהגם לעמוד, ראוי למונעם מזה בהיות שמגיע מזה הפסד האמונה, שיבאו לחשוב בתורה שיש לה יתרון קצתה על קצתה וזה קשה עד מאד וראוי לסתום כל הפתחים המביאים לזאת האמונה הרעה עכ"ל.

**אמנם** בישוב מנהג העולם לעמוד דוקא בעת קריאת עשרת הדברות ודלא כתשובת הרמב"ם נ"ל דבקריאת עשרת הדברות אפשר לקרותן בשני טעמים: א) בטעם עליון שמחלק את הקריאה לדברות ולא לפסוקים, למשל, דקורין כמה פסוקים בדבור דשבת כחד פסוקא, ואילו הפסוק דלא תרצח לא תנאף לא תגנוב ולא תענה קורין בטעם העליון כד' פסוקים, ב) בטעם תחתון שמחלק את הקריאה לפסוקים דעלמא. ונראה דבכל קרה"ת דעלמא דיסוד קיומו מצות לימוד ת"ת שבכתב ברבים, וקורין את הקריאה בטעם תחתון משום דצריך לקרות בתורת פסוקים, דכל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן. אמנם כשקורין עשרת הדברות בטעם עליון בנוסף לקיום מצות לימוד תושב"כ ברבים מהווה הקריאה מעין זכר למעמד הר סיני, וע"כ קורין בטעם העליון שעי"ז הקריאה מתחלקת לדברות ולא לפסוקים. ולפי"ז י"ל דהמנהג לעמוד בקריאת עשרת הדברות נוהג במקום שקורין את הדברות בטעם עליון, דאזי קורין בתורת קריאת דברות והקריאה חלה מדין זכר למעמד הר סיני, וליכא

מצוה אחת בפניו ויש לפניו ב' חפצאי מצוה, וכמו בקצירת העומר דיכול לקצור מכאן או מכאן, דצריך להביא מן הקרוב משום דאין מעבירין על המצות. וצ"ע דבסוגיין הו"ל כב' מצות נפרדות המוטלות עליו, ולכאורה מדין קדימה דאין מעבירין היה צריך לברך בראשונה ברכת יוצר אור, ולמה פסק הרמב"ם שמברך ברכת אהבה רבה.

**ונראה** דדין אין מעבירין על המצות חל רק היכא דממה נפשך יקיים הגברא את שתי המצוות המוטלות עליו וכל הנידון הוי רק לגבי סדר עשיית המצוות. אמנם בסוגיין מיירי דהכהנים אינם יכולים לקיים את ב' המצוות דברכות ק"ש מפאת קוצר הזמן. וע"כ ס"ל להרמב"ם דמכיון דצריך לדחות ברכה אחת ולאחרה, עדיף לברך את ברכת אהבה רבה משום דיש בה חלות קיום ברכת התורה המיוחדת לק"ש<sup>102</sup>, ולדחות את ברכת יוצר אור. ולא שייך למימר דיברך ברכת יוצר אור משום דאין מעבירין על המצות משום דמיירי דמברכין רק ברכה אחת, והדין דאין מעבירין חל רק היכא שאין שום חסרון בקיום הגברא שיקיים שתי המצוות שעליו. ובאמת לשיטת הרמב"ם אין שיעור מסוים לזמן יוצר אור, וברכת אהבה רבה וברכת יוצר אור זמניהם שווים, אלא דבמקדש ברכו ברכת אהבה רבה בלבד שהיא עדיפא, ומ"מ מוכח שאין סדר הברכות מעכב.

**דף י"ב ע"א.** גמ'. ז"ל וקורין עשרת הדברות שמע והיה אם שמוע וכו' א"ר יהודה אמר שמואל אף בגבולין בקשו לקרות כן אלא שכבר ביטלום מפני תערומת המינים עכ"ל. וברש"י (ד"ה מפני תערומת המינים) כתב וז"ל שלא יאמרו לעמי הארץ אין שאר תורה אמת ותדעו שאין קורין אלא מה שאמר הקב"ה ושמעו מפיו בסיני עכ"ל.

ואילך, ובשיעורים לדף ב. ד"ה מאימתי את א'.

102) ומוכח דחלות מצות קריאת שמע הוי קיום תלמוד תורה וכמו שנתבאר לעיל בשיעורים דף י: ד"ה הקורא מכאן

דתורה שבכתב, ופשיטא דליכא איסור דלא תשא אם אומר פסוק זה כמה פעמים, משום דנאמר בתורת קריאת פסוק ולימוד תושב"כ. אמנם לפי הך גירסא שחותמין ברכת התורה בלמדני חוקיך, נראה פשוט דאם בריך ברכות התורה פעם אחת וחתם ברוך אתה ה' למדני חוקיך, ושוב בריך אותה הברכה פעם שנית הויא ברכה שאינה צריכה ועבר משום לא תשא. דחלות שם תורה או ברכה במילים "ברוך אתה ה' למדני חוקיך" נקבע ע"י כוונתו. ואם כיוון לשם ברכה חל במילים אלו דין ברכה, ובפעם השנית הוי ברכה שאינה צריכה. ומוכח דחלות שם ברכה אינו נקבעת ע"י עצם נוסח הברכה אלא שחל חלות שם ברכה ע"י כוונתו לברך.

**והראשונים** (ע"י בתוס' ד"ה לא וברבינו יונה) הקשו מאי קא מיבעיא לן בגמרא אי אזלינן בתר פתיחה או בתר חתימה והא קיימא לן דמצוות אין צריכות כוונה. ונראה לומר דאפילו אי ס"ל דמצוות אין צריכות כוונה, מכל מקום חל בברכות דין מסוים דכוונה. ודין כוונה בברכות לא דמי לדין כוונה במצוות, דבמצוות הכוונה היא תנאי בקיום המצוה, משא"כ בברכות הכוונה היא חלק מעצם מעשה המצוה, כי הכוונה קובעת את עצם חלות שם חפצא דברכה.

**ונראה** שדין כוונה בברכות דמי לדין כוונה בתפלה, דהגר"ח זצ"ל ביאר בספרו (פ"י מהל' תפלה) דדין הכוונה בתפלה הוי דין בעצם מעשה המצוה והחפצא דתפלה, דבלי כוונה להתפלל הוי כמתעסק בעלמא וליכא חפצא ומעשה תפלה כלל. וכמו כן י"ל אליבא דרש"י דחל דין מסוים דכוונה בברכות, שהכוונה קובעת החלות שם ברכה. ומבואר בסוגיין שמדין כוונה בברכות צריך לכוון לברכה המיוחדת של המאכל שאוכל, ומספקא לן אי צריך לכוון בהך הכוונה המיוחדת רק בחתימת הברכה או דלמא אף בעיקר הברכה דהיינו באמירת שם ומלכות. דיש להסתפק אם באמירת שם ומלכות - דשוה לכל הברכות מועילה כוונה כללית לשם ברכה, או"ד דשם

בזה משום תערומת המינים. והרמב"ם מיירי באופן שקורין בטעם תחתון בתורת קריאת פסוקים דאזי אין לעמוד בעשרת הדברות מפני תערומת המינים.

**ובאמת** יש מנהגים לקרוא בטעם עליון רק בשבעות דאז הוי הקריאה זכר למתן תורה. אמנם הגר"ח זצ"ל נהג לקרוא את עשרת הדברות בטעם תחתון אף בשבועות משום דכל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן.

### בענין נקט כסא דשכרא

**דף יב ע"א.** וז"ל אלא היכא דקא נקיט כסא דשכרא בידיה וקסבר דחמרא הוא פתח ובירך אדעתא דחמרא וסיים בדשכרא מאי בתר עיקר ברכה אזלינן אי בתר חתימה אזלינן וכו' דתמרי נמי מיזן זייני עכ"ל.

**נחלקו** הראשונים בביאור הסוגיא ונשנו כמה שיטות:

#### שיטת רש"י

**עיינן** ברש"י (ד"ה פתח בדשיכרא וד"ה אלא) שכתב וז"ל תחלת הברכה אמר ע"מ שהכל וכיון שהגיע למלך העולם נזכר שהוא יין ואמר פרי הגפן וכו' אלא קא מיבעיה לן פתח אדעתא דחמרא כדי לסיים בפה"ג וכשהגיע למלך העולם נזכר שהוא שכר וסיים שהכל מהו בתר עיקר ברכה אזלינן ועיקר ברכה אדעתא דיין נאמרה והוי כמו שסיים ביין ואין ברכת היין מוציאה ידי ברכת שכר שאין השכר מן הגפן עכ"ל. ונראה דלרש"י יש דין מסוים דכוונה בברכות, והכוונה מעכבת בחלות הברכה. ורש"י סובר דהכוונה קובעת חלות שם חפצא של ברכה, ואין הנוסח עצמו קובע חלות שם חפצא של ברכה. וראייה לזה דיעויין בתוס' (דף יא: ד"ה ה"ג) וז"ל ה"ג ברוך אתה ה' המלמד תורה לעמו ישראל אבל לא גרס למדני חוקיך שאין זו ברכה אלא בקשה שאמר דוד עכ"ל. והנה פסוק זה "ברוך אתה ה' למדני חוקיך" הוי חפצא

זה שלפניו, צע"ק אמאי יצא בציור זה, שהרי לא כיוון בתחילת הברכה לברך בפה"ג אלא שהכל, וגם לא סיים בשהכל וחסר לו כוונה לברכת בפה"ג, ואיך מועילה כוונת שהכל לברכת בפה"ג, וצ"ע אמאי יצא דלכאורה כוונה מעכבת בחלות הברכה.

**ועיין** בהמשך הגמ' "ת"ש שחרית פתח ביוצר אור וסיים במעריב ערבים לא יצא פתח במעריב ערבים וסיים ביוצר אור יצא ערבית פתח במעריב ערבים וסיים ביוצר אור לא יצא וכו' כללו של דבר הולך אחר החיתום אלא כיון דאמר רבה בר עולא כדי להזכיר מדת יום בלילה ומדת לילה ביום כי קאמר ברכה ומלכות מעיקרא אתרוויהו קאמר". ונראה דהגמ' מתרצת דאע"פ שלא כיוון לעצם נוסח הברכה הנכונה, מכל מקום מכיון דצריך להזכיר מדת יום בלילה ולילה ביום כיוון שפיר לתוכן הברכה, ויצא בכך משום דנחשב שנתכוון לברכה הנכונה. ולפי"ז י"ל דבנקט כסא דחמרא בידיה ופתח בדשיכרא נמי יצא, דכיון שיוצא אם מברך שהכל על היין, כוונתו לברך שהכל נחשבת לכוונה לתוכן ברכת היין ושפיר איכא חלות כוונה דברכות. דכוונת הברכות המעכבת בברכות אינה כוונה לנוסח הברכה אלא לתוכן הברכה. ותוכן ברכת שהכל המהווה ברכה כוללת שוה לתוכן ברכת היין, ומשו"ה יצא.

**אמנם** עיין בהמשך הגמ' וז"ל "אילימא דאכל נהמא וקסבר דתמרי אכל ופתח אדעתא דתמרי וסיים בנהמא היינו בעיין". ולכאורה צריך ביאור בגמ', שהרי בפתח אדעתא דתמרי דהיינו שכיוון לברך ברכת מעין שלש וסיים בנהמא כלומר שבירך בנוסח דברכת המזון הנידון הוא לגבי כוונת נוסח הברכות, דהרי שינה בנוסח הברכה, אולם מצד תוכן הברכות לכאורה ברכת המזון וברכת מעין שלש הרי הן שוות. דברכת מעין שלש הוי הודאה על המזון ועל הארץ ועל ירושלים כמו ברכת המזון. וא"כ לא דמי לבעיין בפתח בדחמרא וסיים בדשיכרא דהתם לא נתכון לתוכן הברכה הנכונה ולא רק שהתכוון לנוסח ברכה שאינה נכונה. ונראה מכאן דמכיון דברכת מעין שלש הויא

ומלכות חלוק בכל ברכה וברכה בפני עצמה, וצריך לכוון בהזכרת שם ומלכות לברכה המסוימת שמברך.

**והנה** בתוס' לסוגיין (ד"ה לא לאתויי) הקשו מאי קא מיבעי לן והרי מצוות אינן צריכות כוונה. ותירץ הר"י וז"ל דהיינו בשומע תפלה אחורי בית הכנסת ולא נתכוון לצאת אבל היכא דנתכוון לברך על היין ונמצא שכר לא מהני עכ"ל, ודבריהם צריכים ביאור. ולכאורה היה נראה לפרש ע"פ מה שכתבו התוס' בסוכה (דף לט. ד"ה עובר) דאפילו למ"ד מצוות אינן צריכות כוונה מכל מקום במתכוון שלא לצאת לא יצא יד"ח (וכ"כ רבינו יונה בסוגיין דף ו. בדפי הרי"ף בשם הרשב"ם), וה"ה בסוגיין בנתכוון לשם יין לא יצא אף למ"ד מצוות אינן צריכות כוונה. אלא דלכאורה ביאור זה קשה, דהרי בסוגיין מיירי דנתכון לצאת יד"ח ברכות הנהנין ורק דטעה בכוונת איזו ברכה. ולכאורה אין בזה ב' מצוות מיוחדות, דהיינו מצוה אחת לברך על שכר ומצוה אחרת בפ"ע לברך על יין, אלא שחלה מצוה אחת לברך ברכת הנהנין על כל אכילה ומשום דאסור ליהנות מועה"ז בלי ברכה. וא"כ אע"פ שטעה בכוונת איזו ברכה לברך מ"מ עכ"פ הרי נתכוון לצאת מצות ברכת הנהנין. ולא דמי למי שהתכוון להדיא שלא לקיים את המצוה דלא יצא אף למ"ד מצוות אינן צריכות כוונה משום דאין אדם מקיים מצוה בעל כרחו. ולפי מש"כ בביאור שיטת רש"י דיש דין מסוים דכוונה בברכות יתכן לפרש שאף זה הביאור במש"כ התוס', דר"ל דיש דין מסוים שצריך לכוון לברכה המיוחדת למאכל זה שאוכל. וחל דין כוונה בברכות אף למ"ד מצוות אינן צריכות כוונה. ולפיכך אם נתכוון לברך על היין ונמצא שכר לא יצא.

**אלא** דיש להעיר על זה מהא דאיתא בגמ': "פשיטא היכא דקא נקיט כסא דחמרא בידיה וקסבר דשכרא הוא ופתח ומברך אדעתא דשכרא וסיים בדחמרא יצא דאי נמי אמר שהכל נהיה בדברו יצא", ולפי מש"כ בביאור שיטת רש"י ותוס' דיש דין מסוים דכוונה בברכות שצריך לכוון לברכה המיוחדת למאכל

שהקב"ה ברא זה וזה אלא פתח אכסא דשיכרא בדשכרא וטעה וחזר בו וסיים בדחמרא כגון שאמר שהנ"ב בורא פרי הגפן מאי בתר עיקר ברכה אזלינן ויצא שכבר השלים ברכתו כהלכה וחזרה בטעות שחזר וסיים שלא כראוי לא הוא חזרה לפסלה או דילמא אפילו בזו בתר חתימה אזלינן ולא יצא וכו' עכ"ל. לשיטת הרמב"ן היכא דנקיט כוס שכר בידו ופתח בורא פרי הגפן וסיים שהכל נהיה בדברו פשיטא דיצא דחזר ותיקן ברכתו תוך כדי דיבור, ומיבעיא לן בפתח ואמר שהכל נהיה בדברו ותוך כדי דיבור חזר ואמר בורא פרי הגפן אי אזלינן בתר עיקר ברכתו ויצא או בתר החתימה ולא יצא. ומספק"ל האם אמרינן דכמו שיכול לתקן דיבורו בתוך כדי דיבור כמו כן יכול לקלקל דיבורו בתוכ"ד או לא. וצ"ב דמאי שנא, והרי חזר בו תוך כדי דיבור, ולכאורה כי היכי דיכול לתקן דיבורו בתוכ"ד כמו כן יכול לקלקל דיבורו בתוכ"ד.

**ולכאורה** היה נראה לפרש דיש ב' דינים בתוך (כדי דיבור: א) דין תוכ"ד דמוסיף על מה שאמר כגון בעדות, דתוך כדי דיבור מועיל להוסיף עדות ולצרף שלשה עדים לכת אחת של עדות (עיי' ברמב"ם פ"כ מהל' עדות ה"ג). (ב) דין תוכ"ד דחזרה, וכגון בעדות דיכולים העדים לחזור מהגדתם בתוכ"ד (עיי' ברמב"ם פ"ג מהל' עדות ה"ה ובכס"מ שם), וכן במקח וממכר שיכול המקנה לחזור מההקנאה בתוך כדי דיבור. ודין חזרה תוכ"ד חל מדין עקירה, דבתוך כדי דיבור עוקר הדיבור הראשון. והיכא דפתח בברכה מוטעת ותוכ"ד סיים כהוגן כגון דנקט כסא דשיכרא ובירך בורא פרי הגפן שהכל נהיה בדברו פשיטא דיצא, דתוכ"ד מועיל לתקן ברכה, דחל דיבורו מדין תוכ"ד המוסיף, שמוסיף דברים (שהנ"ב) לדיבור הראשון (בפה"ג). ונראה דהא דמועיל בכהאי גוונא חתימת שהנ"ב בתוכ"ד אינו משום שחל דין עקירה בתוכ"ד, דמכיון שאי אפשר לברך בפה"ג על השכר ליכא לבפה"ג חלות שם ברכה, ולא בעי עקירה. ואין הברכה פסולה משום שהפסיק וחתם בפה"ג בין שם ומלכות וחתמת שהנ"ב, דלא חשיבא כהפסק, אלא הרי הוא כמי

רק ברכה אחת וברכהמ"ז היא ג' ברכות, ברכת מעין שלש היא חפצא של ברכה בפני עצמה, וחלוקין הן עפ"י דין מהדדי אף בתוכן ברכותיהן, ושפיר מדמינן לבעיין בפתח בדחמרא וסיים בדשיכרא.

**אלא** דלפי"ז קשה מהא דאיתא במסקנת הגמ' וז"ל דאכל תמרי וסבר נהמא אכל ופתח בדנהמא וסיים בדתמרי יצא דאפילו סיים בדנהמא יצא מ"ט דתמרי נמי מיזן זייני עכ"ל. שהרי ביארנו דברכת מעין ג' וברכהמ"ז הויין שני חפצי ברכה בפ"ע, וחלוקין הן עפ"י דין בתוכן ברכותיהן וא"כ אמאי יצא, דהרי לא כיון כשפתח בכוונת ברכהמ"ז לתוכן הברכה הנכונה דתמרי.

**ונראה** דמכיון דכשמברך ברכת המזון אחרי שאכל תמרי יצא, מוכח מזה דברכת המזון מהווה חלות שם ברכה כוללת - שבתוך ברכהמ"ז נכלל עפ"י דין התוכן דברכת מעין שלש. ולפיכך כשפתח בכוונה לברך ברכהמ"ז על תמרי יצא דנחשב שהתכוון לתוכן הברכה הנכונה. משא"כ להיפך בנתכוון לברכת מעין שלש לא נחשב שהתכוון לתוכן דברכת המזון, דברכת מעין שלש אינה חלות שם ברכה כוללת כמו ברכת המזון.

**והוא** הדין לברכת שהכל דהוא חלות שם ברכה כוללת - דנכלל בה תוכן כל הברכות הראשונות שמברכין על האוכלים, דכלול בה נמי התוכן דברכת היין.

#### שיטת הרמב"ן

**ז"ל** הרמב"ן במלחמות ה' (דף ו: בדפי הרי"ף) וכך היא הצעה של שמועה פשיטא היכא דנקט כסא דחמרא בידיה וקסבר דשיכרא הוא ובירך ברוך אתה שהכל נהיה בדברו בורא פרי הגפן לפי שהרגיש מיד שכוס של יין הוא יצא בין דניזיל בתר פתיחה בין בתר חתימה שאפילו סיים בדשיכרא נמי יצא, אי נמי נקט כסא דשיכרא בידיה ופתח ובירך בפ"ה שהכל נהיה בדברו יצא שהרי חזר בו מיד תוך כדי דיבור וסיים ברכתו כראוי ומפני שהוסיף בה לא פסל אלא שאמר

## נקט כסא דשכרא

נגמר המעשה ואינו חל עד לאחר תוכ"ד. ולפי"ז י"ל דהוא הדין נמי לגבי ברכות דלא חלה הברכה עד לאחר תוכ"ד וממילא מועילה חזרה בתוכ"ד אף בברכות. אמנם יתכן דהא דע"פ דין לא נגמר המעשה עד לאחר כדי דיבור הוא משום שיכול להמשיך ולהוסיף בעשיית המעשה - ולמשל בעדות יכול להוסיף עוד הגדת עדות על דבריו, וכן בקריעה, דיכול להמשיך ולקרוע את בגדו עוד יותר על מתו, ומשום הכי אמרינן שלא נגמר המעשה עד לאחר תוכ"ד, ושפיר יכול לעוקרו ולחזור בו תוכ"ד. אולם כשבירך על שכר ברכת שהנ"ב כהוגן נגמר מעשה הברכה מיד וחל חלות שם ברכה, ואי אפשר להוסיף לה, ולכן אין חתימת בפה"ג שלבסוף בתוכ"ד עוקרת את הברכה דשהנ"ב. אלא דמספק"ל להש"ס דאולי אעפ"כ אמרינן דיכול לחזור ולעקור בתוכ"ד את הברכה הראשונה. דאע"פ שכבר חלה מעשה ברכה גמורה, דין עקירת מעשה בתוכ"ד מועיל אפילו לעקור מעשה גמור שכבר חל. דיש לחקור בדין עקירת מעשה תוכ"ד אי מועיל מדין זכות חזרה, וא"כ מועיל אפילו לעקור מעשה שכבר חל כגון מעשה ברכה. או"ד שדין עקירת מעשה תוכ"ד מועיל רק במעשה שעדיין לא נגמר ועוד לא חל, כגון בהגדת עדות וקריעה על המת, משא"כ במעשה ברכה שכבר נגמרה הברכה לגמרי ליכא דין עקירה וחזרה.

**ובביאור** השקלא וטריא שבגמ' כתב הרמב"ן וז"ל, ת"ש דאמרינן שחרית פתח ביוצר אור וסיים במעריב ערבים לא יצא פי' שבירך הברכה כולה ביוצר אור וחתם בא"י המעריב ערבים דהו"ל נקט כסא דשכרא ופתח בדשכרא וסיים בדחמרא כו' קתני מיהת

שאמר שהקב"ה ברא זה וזה, והוא ברכה אחת ארוכה שחתם בה כהוגן. אלא דמספקא לן היכא דפתח הברכה כהוגן וסיים תוכ"ד שלא כהוגן וכגון דנקט כסא דשכרא ובירך שהנ"ב בפה"ג אי מהני לקלקל את הברכה.

**ובביאור** הספק בגמ' יש לפרש בב' אופנים: (א)

דמספקא לן האם חל בברכות דין עקירה וחזרה בתוכ"ד, כמו שחל עקירה וחזרה תוכ"ד בהגדת עדות ובמקח וממכר, ודין עקירה בתוכ"ד בברכות הוא דין עקירה בתוכ"ד דכהת"כ. או"ד דליכא כלל חלות דין עקירה תוכ"ד בברכות בדומה לקידושין, גירושין, מגדף, וע"ז דאין במ דין חזרה בתוכ"ד מחמת חומר ענינים 103).

**(ב)** אי נמי י"ל דמספקא לן ספק בפ"ע אי חל בברכות דין חזרה ועקירה תוך כדי דיבור לעקור את הברכה הראשונה משום דמספק"ל האם מאחר שנשלמה הברכה כהוגן וחל מעשה וחלות שם ברכה גמורה אינו חל דין עקירה תוכ"ד, או דאעפ"כ חל. ובביאור הסברא דליכא בברכות דין עקירה תוך כדי דיבור לאחר שנגמר מעשה הברכה י"ל דקיימא לן (נדרים דף פז.) דמי שקרע על חולה ואח"כ מת דיצא ידי קריעה כשמת בתוכ"ד מהקריעה. ומבואר דיסוד הדין דמועילה קריעה לפני המיתה בתוכ"ד היינו שלא חל מעשה הקריעה עד לאחר תוכ"ד מהקריעה, ומשו"ה מצטרפת הקריעה עם המיתה תוכ"ד. דיסוד הדין דתוכ"ד היינו שהמעשה אינו חל עפ"י דין אלא עד לאחר תוכ"ד. ומשו"ה חלה חזרה ממקח ומעדות בתוכ"ד של מעשה המקח והגדת עדות משום שלא

לחזור בו. ועוד יתכן דדין תוכ"ד דחל מדין עקירה חל רק כשיש חלות דין בעלים דברשותו וכחו לחזור בו ולעקור את המעשה הראשון כגון עד המעיד דהוי בעלים על הגדת עדותו והמוכר והקונה בקניני ממון. משא"כ בברכות, דליכא דין בעלים בברכה - דהויא חיוב מצוה בעלמא וליכא דין בעלים במצוות (וכדביאר הגר"ח זצ"ל דמשו"ה ליכא דין תנאים במצוות), ומשו"ה אינה נתפסת בעקירה וחזרה תוכ"ד.

103) ועיין בר"ן (נדרים דף פז. ד"ה והלכתא) וז"ל דבשאר מילי דלא חמירי כולי האי כשאדם עושה אותם לא בגמר דעתו הוא עושה אלא דעתו שיכול לחזור בו תוך כדי דיבור אבל הני כיון דחמירי כולי האי אין אדם עושה אותם אלא בהסכמה גמורה ומשום הכי חזרה אפילו בתוך כדי דיבור לא מהני עכ"ל. ויתכן שאף בברכה נמי אמרינן הכי דמשום חומר ענין ברכה לבטלה והזכרת שם שמים לבטלה, כשבירך גמר בדעתו שלא

ואינה דומה לבעיית הגמ' בשכרא משום ששם הברכה נגמרה וחלה, ומשום הכי י"ל שדין עקירה בתוכ"ד לא חל ואי אפשר לקלקלה.

**והרמב"ן** המשיך בביאור הגמ' וז"ל ואקשינן הא ניחא לרב י"ל הכל הולך אחר החתום שיש בו ברכה, אלא לר' יוחנן מאי איכא למימר, כלומר הלא עיקר ברכה בפותח ואי איכא לאיפלוגי משום ברכה דפתיחא איפכא מסתברא רישא יצא סיפא לא יצא, והכל הולך אחר הפותח שיש בו מלכות, אלא ע"כ לר"י ברכה שבחתימה אינה אלא כשאר טופסי ברכות והו"ל כאומר בא"י אמ"ה יוצר אור ומעריב ערבים דהוא דומיא דשכרא וחמרא, א"כ לר' יוחנן מאי פתח ומאי סיים דקתני אחתימה, כלומר שפתח בחתימה בא"י יצר המאורות המעריב ערבים דקתני לא יצא דהיינו בעיין עכ"ל.

**ובביאור** דבריו נראה, דהגמרא שואלת על הנ"ל, דבברכה ארוכה הברכה לא נגמרה בפתיחה לבדה וכשיש סתירה בין הפתיחה לבין החתימה אמרינן שהחתימה קובעת, דהניחא לרב דס"ל דכל ברכה שאין בה הזכרת השם אינה ברכה י"ל דהחתימה שיש בה שם נחשבת לעיקר הברכה, והולכין אחריה בברכה ארוכה בין לקלקל ובין לתקן. אך אליבא דר"י דס"ל דעיקר הברכה הוא בשם ומלכות, א"כ בברכה ארוכה שיש שם ומלכות בפתיחה עיקר הברכה היא הפתיחה, ולכן הפתיחה צריכא לקבע את חלות הברכה ולא החתימה. ולמה איתא בברייתא שהכל הולך אחרי החתימה.

**ולפיכך** קובעת הגמרא דאליבא דר"י חייבים לפרש את הברייתא דהכל הולך אחרי החתימה דמיירי בחתימה עצמה, שחתם בא"י יוצר המאורות ומעריב ערבים, ואמרינן דהולך אחר החתימה ולא יצא, והיינו בעיין דאע"פ שחתם וגמר כל נוסח הברכה כדת וכדין מכל מקום חלה עקירה תוכ"ד לקלקל.

**ובביאור** דחיית הגמ' כתב הרמב"ן וז"ל ומפרקינן כדרכה בר עולא דאמר כדי להזכיר מדת יום

רישא לא יצא ש"מ בתר חתימה אזלינן כו' ופריק התם איכא ברכה בחתימה כלומר לעולם אימא לך בפתח בדשכרא אדשכרא אע"ג דסיים בדחמרא יצא לפי שכבר נשלמה ברכתו לגמרי ומאי דאמר בתר הכי מילי דכדי נינהו אע"ג דטעי בהו לית לן בה אבל בברייתא כיון שיש בה חתימה עדיין מתורף הברכות הוא וכל זמן ששינה לא יצא עכ"ל. לפי הרמב"ן הגמ' מוכיחה מהרישא דאע"פ שפתח ואמר הנוסח של יוצר אור עד שהגיע לחתימת הברכה מכיון שסיים במעריב ערבים לא יצא ומזה מוכח דחל דין עקירה תוכ"ד בברכות.

**ונראה** דההוה אמינא שבגמרא נקטה כביאור הראשון דמספקא לן אי חל דין חזרה תוך כדי דיבור בברכות או לא, דדלמא דין תוכ"ד לא חל בברכות כלל משום חומר ענין הברכה כמו בע"ז וגיטין וקידושין. ולכן הביא ראייה מברכת ק"ש. דהנה, הרמב"ן בהמשך דבריו קבע שהדין שכל מקום שאמרו להאריך אי אפשר לקצר הריהו דין רק לכתחילה. אך בדיעבד יצא אפילו בברכה קצרה. ואם כן בשחרית כשפתח ביוצר אור וסיים במעריב ערבים הרי יצא בדיעבד משום שבירך ברכה קצרה דיוצר אור בפתיחה. והא דאיתא בברייתא דלא יצא צ"ל שהוא משום שחלה עקירה תוכ"ד אף בברכות ולכן החתימה במעריב ערבים עוקרת ופוסלת. ומכאן ראייה שאף בברכות יש תוכ"ד.

**והרמב"ן** מבאר דהגמ' מתרצת דאיכא ברכה בחתימה - כלומר דמכיון שעדיין צריך לחתום לא נגמרה הברכה וע"כ אמירת מעריב ערבים בתוכ"ד חלה לקלקל את הברכה, משא"כ בסוגיין שכבר נגמרה החפצא של הברכה כשאמר שהכל נהיה בדברו, ומשום כך הוספת בפה"ג אינה כלום, ואינה מקלקלת את הברכה דשהנ"ב. ונראה דכאן הגמרא נוקטת כביאור השני הנ"ל דמספקא לן בעקירה תוכ"ד אי חלה לקלקל ברכה אחרי שהברכה כבר חלה ונגמרה. דשאני הכא בברכת יוצר אור דבעצם הוא ברכה ארוכה דצריכא פתיחה וחתימה, ולא נגמרה בפתיחה בלבד, ולכן החתימה שבטעות מקלקלת ופוסלת.

**לפי** רבינו יונה הרמב"ם מפרש דמספקא לן אם יכול לתקן ברכה בתוך כדי דיבור או לא. ונראה לומר דפשיטא דכשחלה חלות ברכה כדין וכהכשר דא"א לעוקרה ולקלקלה, מאחר שכבר חלה הברכה. ולכן בפתח שהנ"ב אשיכרא הוספת בפה"ג אינה מקלקלת ועוקרת את הברכה שחלה כדינה. ואילו הספק בגמרא הוא להיפך, דהיינו האם יכול לתקן ברכה תוכ"ד.

**ונראה** דלשיטת הרמב"ם מספקא לן אי חל דין תוכ"ד להמשיך את מעשה הברכה לאחר שנגמר וכבר בירך מעשה ברכה שלמה. דאע"פ שפתח ובירך בטעות בורא פרי הגפן על שכרא מ"מ כבר חל מעשה ברכה גמורה מחמת שבירך בנוסח וטופס של ברכה, ושוב אינו יכול לתקנה באמירת שהנ"ב בתוכ"ד. דהרמב"ם סובר דיש לחלק בין דין תוכ"ד בהגדת עדות לתוכ"ד בברכה, דבעדות דליכא מטבע מסוים נמשך מעשה הגדת העדות עד לאחר כדי דיבור. ואם העידו עוד עדות בתוכ"ד לעדות הראשונה אזי עדותם מצטרפת למעשה הגדה אחת. משא"כ בברכה י"ל דנגמר וחל מעשה הברכה מיד כשגמר לומר מטבע של ברכה, ואע"פ דליכא חלות והכשר ברכה - דהויא ברכה לבטלה דבירך על שכר בורא פרי הגפן - מ"מ מעשה הברכה נגמר משום שבירך עכ"פ מטבע של ברכה, ולכן אי אפשר לתקנה תוכ"ד. ומאידך הרמב"ם סובר שיכול לתקן ברכה לבטלה בתוכ"ד, משום דס"ל דכשבירך שלא כהוגן לא חל דין מעשה ברכה כלל, דדין מעשה ברכה אינו תלוי במטבע ונוסח של ברכה אלא בחלות הכשר הברכה. ולשיטתו ספק הגמ' הוא אדרבא האם חל דין קלקול לברכה בתוכ"ד, ומיירי דבירך כהוגן וחל מעשה והכשר ברכה, ומספקא לן אם חל דין תוכ"ד לחזור בו ולקלקל את הברכה או לא (וכדנתבאר לעיל באריכות).

#### שיטת הראב"ד

**עיינן** בראב"ד (השגות על הרי"ף דף ו: בדפי הרי"ף אות ד') וז"ל מעתה יש לנו לתפוס פירוש הגאונים שפירשו היכא דנקט כסא דחמרא וסבר

בלילה כלומר לעולם כדשנינן דעיקר ברכה בחתימה היכא דמלכות שבפתיחה אינו מעין חתימה, בכולהו בתר חתימה אזלינן ושאיני הכא שאינו אלא כמזכיר מדת לילה ביום ומדת יום בלילה, הלכך רישא לא יצא דעיקר ברכה דערבית היא, וסיפא יצא דשחרית היא עכ"ל.

**ובביאור** דבריו נראה, דבדרך כלל אליבא דר' יוחנן פתיחת הברכה קובעת את חלות הברכה אפילו כנגד החתימה משום שיש שם ומלכות בפתיחה. משא"כ בברכות יוצר אור ומעריב ערבים דאין פתיחתן קובעת משום דרבה בר עולא, שיש בפתיחתן מדת יום ומדת לילה, ודוקא בברכות האלו החתימה קובעת, אע"פ שאין בה מלכות, ולא הפתיחה שיש בה מלכות. ובכך הגמרא חוזרת לפירוש הראשון בכרייתא אפילו אליבא דר' יוחנן דמיירי שיש סתירה בין הפתיחה לבין החתימה ובברכות יוצר אור ומעריב ערבים אזלינן בתר החתימה. אך אין זה מטעם עקירת ברכה תוכ"ד בברכה שכבר נגמרה ושחלה, דבברכה ארוכה הברכה לא נגמרה אלא עם חתימתה, ודוקא בברכה ארוכה אמרינן שהכל הולך אחרי החתימה, אך לא בברכה קצרה כגון במברך שהנ"ב - בפה"ג, ומשום שאחרי חלות ברכת שהנ"ב אי אפשר לעוקרה ולקלקלה.

#### שיטת הרמב"ם אליבא דרבינו יונה

**עיינן** ברבינו יונה (דף ו' בדפי הרי"ף) וז"ל והרמב"ם ז"ל מפרש בענין אחר שפתח בדשיכרא וסיים בדחמרא יצא ר"ל שגמר כל הברכה כמו אם היה שכר ואח"כ סיים ואמר בפ"ה קודם שישתה כגון שאמר שהכל נהיה בדברו בורא פרי הגפן יצא כיון שסיים כראוי וכו' אלא היכא דנקט כסא דשיכרא בידיה ופתח בדחמרא וסיים בדשיכרא כגון שאמר בא"י אמ"ה בורא פרי הגפן שהכל נהיה בדברו מאי בתר פתיחה אזלינן כלומר אחר מה שאמר בתחילה בפ"ה ולא יצא שהברכה לא היתה כלום או אחר מה שאמר בסוף שהכל והברכה נאמרה כראוי עכ"ל.

מעשה והכשר ברכה גמור שוב אינו מועיל עקירה בתוכ"ד.

**ולשיטת** הראב"ד הגמ' מוכיחה מסיפא דברייתא דפתח בשחרית במעריב ערבים וסיים ביוצר אור יצא, דמוכח דאין אמירת מעריב ערבים הפסק וחל הזכרת שם ומלכות על חתימת הברכה. ודחינן בגמ' דשאני התם דאיכא הזכרת השם בחתימה והחתימה היא ברכה בפ"ע. ושוב דחינן דהניחה לרב, אלא לר"י דבעי הזכרת שם ומלכות מאי איכא למימר. ותירץ הגמ' דכיון שמזכיר מדת יום ולילה כל תוכן הברכה אחד הוא ולכן אין הפתיחה מהוה הפסק משא"כ בעובדא דידן, יש להסתפק דשמא הפתיחה דבפה"ג מהוה הפסק.

#### שיטת הרמב"ם במשנה תורה

**כתב** הרמב"ם (פ"ח מהל' ברכות הי"א) ז"ל לקח כוס של שכר בידו והתחיל הברכה על מנת לומר שהכל וטעה ואמר בורא פרי הגפן אין מחזירין אותו וכו' מפני שבשעה שהזכיר שם ומלכות שהן עיקר הברכה לא נתכוין אלא לברכה הראויה לאותו המין והואיל ולא היה בעיקר הברכה טעות אע"פ שטעה בסופה יצא ואין מחזירין אותו עכ"ל. ובפשטות ס"ל דאם פתח ואמר בא"י אמ"ה בכוונה נכונה אע"פ שטעה בלשונו בחתימת הברכה מ"מ יצא. ועיין בראב"ד שהשיג עליו וז"ל כל מה שכתב באלו הענינים הכל הבל שאין הולכים אלא אחר הפירוש שהוציא בפיו עכ"ל. ועיין ברמב"ם (פ"א מהל' ק"ש ה"ח) שפסק וז"ל בשחרית פתח יוצר אור וסיים מעריב ערבים לא יצא, פתח במעריב ערבים וסיים ביוצר אור יצא. ובערב פתח במעריב ערבים וסיים ביוצר אור לא יצא. פתח ביוצר אור וסיים במעריב ערבים יצא שכל הברכות הולכות אחר חתימתו עכ"ל. ועיין בכסף משנה שהאריך בביאור שיטת הרמב"ם ובתשובתו לחכמי לונל, וצע"ג.

ע"כ ענין נקט כסא דשכרא

דשיכרא הוא דפתח בדשכרא וסיים בדחמרא כגון שאמר בא"י אמ"ה שהכל בפ"ה שאפילו סיים בדשכרא נמי יצא, אלא היכא דנקיט כסא דשיכרא ופתח בדחמרא דאמר בא"י אמ"ה בורא פרי שהכל מאי בתר פתיחה אזלינן כלומר ההזכרה והמלכות אינן אלא בורא פרי שהוא ברכת היין אבל לשהכל אין לו הזכרה ולא מלכות או"ד אחתימה נמי קיימי עכ"ל.

**ונראה** דלשיטתו פשיטא דאינו דיכול לקלקל ברכה בתוך כדי דיבור דלא חל דין עקירה לעקור מעשה ברכה בהכשר. ואדרבא מספקא לן בגמ' אם יכול לתקן ברכה בתוכ"ד, משום דבעינן דהזכרת שם ומלכות תחול על חתימת הברכה ולא שיהא הפסק בין החתימה לבין השם ומלכות. והיכא דפתח בטעות בפ"ה וסיים כהוגן בתוכ"ד שהנ"ב, אע"פ שחל דין עקירה שעוקרת חתימת בורא פרי הגפן וחל במקומה חתימת שהכל נהיה בדברו, מ"מ יתכן שלא סמך את הברכה לחתימה, ד"ל דאמירת בורא פרי הגפן עדיין מהוה הפסק בין הזכרת שם ומלכות לדין חתימת שהכל נהיה בדברו. דדין עקירה בתוכ"ד היינו שחל עקירת חלות ודין, כמו בחזרה מחלות קנין בתוך כדי דיבור. אמנם דין עקירה תוכ"ד אינו עוקר את גוף המעשה הראשון למפרע, והוא ברכה ארוכה דבפ"ה שהנ"ב. דאף שחתימת הברכה היא עכשיו שהנ"ב מכל מקום יש להסתפק דאמירת בורא פרי הגפן תהיה הפסק. או"ד אמרינן דחל צירוף בין הזכרת שם ומלכות וחתימת הברכה, ואמירת בורא פרי הגפן אינו אלא דברי שבח בעלמא דמי שברא את זה ברא נמי את זה ונכלל הכל בברכה אחת ואינו נחשב להפסק. ולפי"ז נמצא דהראב"ד והרמב"ן פליגי בסברות הפוכות, דפשיטא ליה להראב"ד דעקירה תוכ"ד אינה מועילה לקלקל ברכה, ומספקא לן רק אם יכול לתקן ברכה בתוכ"ד, דאולי מה שאמר שלא כהוגן הוי הפסק. ומאידך אליבא דהרמב"ן פשיטא דמועיל תוכ"ד לתקן ברכה, דאין פתיחה מוטעת מהוה הפסק וודאי חל צירוף בין הזכרת שם ומלכות וחתימת הברכה, והספק הוי אדרבא אם יכול לקלקל ברכה תוכ"ד או לא, דאולי מכיון דכבר בירך כהוגן וחל



ויאמר, דמדרבנן הברכה דאמת ויציב הוי חלק מעצם קריאת הפרשה דויאמר, דמעיקר חובת זכירת יציאת מצרים בפרשת ויאמר צריך לומר נמי ברכת אמת ויציב וברכת אמת ואמונה, ובלעדיהן מדרבנן חסרה לו קיום קריאת פרשת ויאמר וזכירת יציאת מצרים (104).

### דף יב ע"ב. גמ'. ואמר רבה בר חיננא סבא

משמיה דרב כל שאפשר לו לבקש רחמים על חבירו ואינו מבקש נקרא חוטא שנאמר גם אנכי חלילה לי מחטוא לה' מחדול להתפלל בעדכם עכ"ל. לשיטת הרמב"ם יש מצוה מה"ת להתפלל בכל יום, וכמו שכתב (פ"א מהל' תפלה ה"א) וז"ל מצות עשה להתפלל בכל יום שנאמר ועבדתם את ה' אלוקיכם מפי השמועה אמרו שעבודה זו היא תפלה ונאמר ולעבדו בכל לבבכם אמרו חכמים איזו היא עבודה שבלב זו תפלה עכ"ל.

### מאידין הרמב"ן בסה"מ (מ"ע ה') השיג על

הרמב"ם וס"ל שאין חיוב מה"ת להתפלל בכל יום, דתפלה בכל יום היא מצוה מדרבנן דרק תפלה בעת צרה היא מצוה מדאורייתא. וז"ל ואם אולי יהיה מדרשם בתפלה עיקר מה"ת נמנה אותו במנינו וכו' ונאמר שהיא מצוה לעת הצרות שנאמין שהוא יתברך ויתעלה שומע תפלה והוא המציל מן הצרות בתפלה וזעקה עכ"ל. אמנם נראה דאף לשיטת הרמב"ם יש מצוה מיוחדת להתפלל בעת צרה דהנה כתב הרמב"ם (פ"א מהל' תענית הל' א'-ג') וז"ל מצות עשה מה"ת לזעוק ולהריע בחצוצרות על כל צרה שתבוא על הציבור שנא' על הצר הצורר אתכם והרעותם בחצוצרות וכו' ודבר זה מדרכי התשובה הוא שבזמן שתבוא צרה ויזעקו עליה ויריעו ידעו הכל שבגלל מעשיהם הרעים הורע להן וכו' וזהו שיגרום להסיר הצרה מעליהם, אבל אם לא יזעקו ולא יריעו אלא יאמרו דבר זה ממנהג העולם אירע לנו וצרה זו נקרה

### דף יב ע"א. גמ'. ז"ל אמר רבה בר חיננא סבא

משמיה דרב כל שלא אמר אמת ויציב שחרית ואמת ואמונה ערבית לא יצא ידי חובתו שנאמר להגיד בבוקר חסדיך ואמונתך בלילות עכ"ל. עיין בכסף משנה (פ"א מהל' ק"ש ה"ז) וז"ל וכתבו ההגהות בשם הרמ"ך דלא יצא יד"ח היינו שלא יצא ידי חובת ברכה זו אבל ידי ק"ש יצא אפילו לא אמר הברכות כלל וכו' ואני אומר שא"כ פשיטא הוא שמי שלא אמר אותה ברכה שלא יצא י"ח אותה ברכה לכן י"ל דכיון דברכות אלו שאנו מאמינים שכשם שעשה בגאולת מצרים כן יעשה בגאולה העתידה מעין ק"ש הם ואם לא אמרן נהי דידי ק"ש יצא ידי ק"ש כראוי לא יצא עכ"ל.

### ונראה דמבואר מדברי הכסף משנה דס"ל

דברכות ק"ש הויין קיום במצות ק"ש עצמה דהויין ביחד חד קיום דקבלת עומ"ש, ואם לא אמר אמת ויציב לא קיים מצות ק"ש עצמה כראוי. והנה נחלקו הראשונים בפירוש הדין דכל שלא אמר אמת ויציב שחרית אמת ואמונה ערבית לא יצא יד"ח, דהרמ"ך סובר דמיירי שלא אמרן כלל (הובא דבריו בכס"מ הנ"ל). ויש מפרשים (רבינו מנוח שהובא בכס"מ הנ"ל) דהחליף, שבערב אמר אמת ויציב ובבוקר אמת ואמונה, ולא יצא יד"ח משום ששינה ממטבע שטבעו חכמים. והנה הכסף משנה הקשה על פירוש הרמ"ך דפירש דמיירי דלא בירך את הברכות בכלל, דא"כ פשיטא דלא יצא ידי הברכות, ואם כדבריו דיצא ידי מצות ק"ש (שלא כדעת הכסף משנה) א"כ מה קמ"ל, דפשיטא.

### ונראה לפי הרמ"ך דפירש דמיירי שלא אמר

הברכות בכלל, קמ"ל בסוגיין דשאני פרשת ויאמר משאר פרשיות דק"ש, דבשאר הפרשיות אם לא בירך וקרא ב' הפרשיות דשמע יצא יד"ח ק"ש, דחסרה לו רק את הקיום דברכות. משא"כ בפרשת ויאמר אם לא אמר ברכת אמת ויציב לא יצא יד"ח אמירת פרשת

גוונא החרטה היא על עצם המעשה שעשה, ולא רק שמתחרט משום תוצאות המעשה. וסמוכים לשני דיני חרטה הנ"ל יש להוכיח מהל' נדרים דיש ב' דינים בהתרת נדרים: א) דין נדר שהותר ע"י פתח וחל ההיתר מדין נדרי טעות, ב) דין נדר שהותר מדין חרטה דחל היתר מסוים מדין חרטה. וכן מבואר ממש"כ הר"ן בשם הרמב"ן, (נדרים דף כז.) וז"ל וכתב עוד הרמב"ן ז"ל וכו' דוקא בנדר שהותר ע"י פתח שדומה קצת לנדרי טעות וכיון שיש טעות בנדר בטל כולו אבל התירוהו בחרטה אין כל הנדר נותר אלא מה שהוא מתחרט בו בלבד עכ"ל. ולכאורה צ"ע דלמה חל ההיתר דפתח דוקא מדין טעות ולא חל בו ההיתר המסוים דחרטה, שהרי גם כשמתירין בפתח צריכים שהנודר יתחרט מעיקרו (עיי' בר"ן נדרים כא: ד"ה אמר ליה). והרי יש כמה ענינים דאין פותחין בהם, כמו בנולד (נדרים דף כג.), ואע"פ דהנודר מתחרט על נדרו מעיקרא, מ"מ לא מתירים לו את נדרו מדין חרטה. וקשה דלמה אין מתירין לו מדין חרטה בלי דין פתח שהרי מתחרט על נדרו מעיקרא.

**ונראה** דחלוקים דין פתח ודין חרטה ביסוד דין החרטה שבהם ובחלות דין היתר הנדר. דכשחכם מתיר בפתח אין הנודר מתחרט על עצם המעשה הנדר, אלא שמתחרט משום דטעה בשיקול דעתו בתוצאות הנדר, דאילו היה יודע את תוצאות הנדר מראש לא היה נודר, ומשו"ה מתחרט בו. משא"כ בנדר שהותר מדין חרטה אין החרטה מחמת תוצאות הנדר אלא שמתחרט על עצם מעשה הנדר. באופן שבהיתר מדין פתח ההיתר מיוסד בטעות בשיקול דעתו במשמעות ותוצאות הנדר, ואילו בהיתר דחל מדין חרטה יסוד ההיתר הוי משום שמתחרט על עצם מעשה הנדר. ומשום הכי בפתח דליכא בו החרטה הגמורה על עצם מעשה וענין הנדר, לא חל ההיתר המסוים דחרטה, ואע"פ שמתחרט מעיקרא על נדרו מחמת פתח, חל רק ההיתר דפתח ולא דחרטה.

נקרית הרי זו דרך אכזריות וגורמת להם להדבק במעשיהם הרעים ותוסיף הצרה צרות אחרות, הוא שכתוב בתורה והלכתם עמי בקרי והלכתי עמכם בחמת קרי, כלומר שאביא עליכם צרה כדי שתשובו אם תאמרו שהוא קרי אוסיף לכם חמת אותו קרי עכ"ל. ומבואר מדברי הרמב"ם דיש דין מסוים להתפלל בעת צרה, שזהו מדרכי התשובה דמראה שבגלל מעשיהם הרעים הורע להם, ואם אינו מתפלל בעת צרה הרי זה חסרון באמונה בה' דהוי כאומר שהכל מקרה. ולפי"ז נ"ל דמבואר בסוגיין דאף כשחבירו בצרה חשיב עת צרה וחלה עליו חובת תפלה על חבירו ואם אינו מתפלל עבורו נקרא חוטא משום שמבטל מצות תפלה בעת צרה שזהו מיסודי האמונה וכדמבואר מדברי הרמב"ן והרמב"ם הנ"ל. ונראה לפי"ד דס"ל להרמב"ם דמי שאינו מתפלל בעת צרה הוי בכלל "והלכתם עמי בקרי" משום דמראה שלדעתו הכל טבע ומקרה, שאינו יכול להשתנות ע"י תפלה, וחסר לו בעיקר יסוד האמונה בהשגחת ה' יתברך - ומשום כך נקרא חוטא 105).

**גמ'.** ואמר רבה בר חיננא סבא משמיה דרב כל העושה דבר עבירה ומתבייש בו מוחלין לו על כל עונותיו שנאמר למען תזכרי ובשת ולא יהיה לך עוד פתחון פה מפני כלמתך בכפרי לך לכל אשר עשית נאם ה' אלוקים עכ"ל. ונראה לכאן דיש ב' עניני חרטה: א) יש חרטה כשאדם מתחרט על המעשה שעשה משום תוצאותיו והשלכותיו, שאילו היה יודע מראש את התוצאות ואת ההשלכות של המעשה לא היה עושהו. אמנם בחרטה זו אין בושה משום שאינו מתחרט מחמת עצם חומר המעשה שעשה, אלא רק משום דאילו היה יודע מראש את תוצאות המעשה לא היה עושהו. ב) ועוד אשכחן חרטה כשהחוטא מביין שהמעשה שעשה היה שטות וסכלות ומתחרט בעצם על שעשהו. ומחמת שמביין שהמעשה שעשה היה שטות וסכלות הרי הוא מתבייש ממעשיו. ובכהאי

(וכדמבואר ברמב"ם פ"ג מהל' תשובה ה"א).

105) ויתכן נמי דעובר על איסור חמור שאינו משתתף בצרתן של ישראל, דע"ז נאמר דאין לו חלק לעוה"ב

ועוד צ"ע דמלשון הרמב"ם (בפ"א ה"א) "כיצד מתודה אומר אנה ה' חטאתי עויתי פשעתי לפניך ועשיתי כך וכך והרי נחמתי ובשתי במעשי ולעולם איני חוזר לדבר זה, זה הוא עיקרו של וידוי", משמע דסדר התשובה הוא מקודם חרטה ואח"כ קבלה להבא.

**ונראה** דמש"כ הרמב"ם (פ"א ה"א מהל' תשובה) "והרי נחמתי ובשתי במעשי ולעולם איני חוזר לדבר זה", ר"ל דהקבלה להבא היא תוצאת חרטתו ובושתו מהעבירה, דהוא מתבייש כ"כ דממילא מקבל על עצמו "לעולם איני חוזר לדבר זה". ולפי"ז י"ל דבאמת בסוגיין נמי מיירי דאיכא קבלה להבא, והקבלה להבא היא תוצאה דממילא מבושתו על העבירה, וע"כ היא תשובה מעלייתא ומוחלין לו על עונותיו.

**ובישוב** השינוי בסדר התשובה שבדברי הרמב"ם נראה דבפ"ב מהל' תשובה הרמב"ם מבאר את סדר התהליך של מעשה התשובה ושינוי הנהגת הבעל תשובה במעשיו, דעיקר מעשה התשובה היינו שמשנה התנהגותו מכאן ולהבא וגומר בלבו שלא לחטוא עוד. ולכן הרמב"ם מתחיל בעזיבת החטא ובקבלה להבא שלא לחטוא מכאן ולהבא ואח"כ מזכיר חרטה לשעבר. אמנם בפ"א מהל' תשובה (ה"א) בנוגע לוידוי, הרמב"ם מתאר את התהליך התשובה בנפש החוטא, והרמב"ם משמיענו שתהליך התשובה בנפש החוטא מתחיל בחרטה לשעבר ועי"ז בא לידי קבלה להבא, דחרטה על העבירה מביאה ממילא לקבלה להבא שלא ישוב לחטוא עוד וכמש"כ נחמתי ובשתי במעשי - ולעולם איני חוזר לדבר זה", ולפיכך הקדים חרטה לשעבר לקבלה להבא.

**ועוד** יש לתרץ בישוב שינוי הסדר דתשובה אי חרטה קודמת או קבלה להבא קודמת, דלכאורה קשה דבפ"א מהל' תשובה (ה"א) הביא מקודם את החרטה ואח"כ הקבלה להבא, ואילו בפ"ב מהל' תשובה (ה"ב) הפך את הסדר דשם קבלה להבא לפני החרטה. וי"ל דיש ב' דרכים של חרטה ותשובה:

**ובדומה** לזה נמצא בחרטה על חטא. יש ב' עניני חרטה: א) חרטה מחמת תוצאות העבירה, דהיינו שמבין שטעה בחטאו מחמת תוצאות של העבירה, ב) חרטה מחמת שמתבייש מעצם מעשה העבירה. ובסוגיין מבואר דרק כשמתחרט באופן שמתבייש ממעשה העבירה שעשה מוחלין לו על כל עונותיו, דכשמתבייש מוכח דמתחרט על גוף המעשה שעשה מצד התועבה שבחטא, וחרטה כזו עוקרת את עצם המעשה למפרע, והו"ל כגברא אחר ומשו"ה מוחלין לו על כל עונותיו.

**והנה** בדין וידוי כתב הרמב"ם (פ"א מהל' תשובה ה"א) וז"ל כיצד מתודה אומר אנה ה' חטאתי עויתי פשעתי לפניך ועשיתי כך וכך והרי נחמתי ובשתי במעשי ולעולם אינו חוזר לדבר זה, זה הוא עיקרו של וידוי עכ"ל. וצ"ב מדוע בנוגע לוידוי כולל הרמב"ם גם בושה כחלק מחרטה, וכמש"כ "והרי נחמתי ובשתי במעשי". אולם כשהגדיר הרמב"ם את מהות התשובה השמיט את ענין הבושה, דכתב (פ"ב מהל' תשובה ה"ב) וז"ל ומה היא התשובה הוא שיעזוב החוטא חטאו ויסירונו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשהו עוד וכו' וכן יתנחם על שעבר וכו' ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה לעולם עכ"ל.

**ונראה** דמסוגיין מוכח דלגבי תשובה רק חרטה שכוללת גם בושה מהווה חרטה מעלייתא לתשובה, וע"כ צ"ל דאה"נ דהרמב"ם (בפ"ב מהל' תשובה ה"ב הנ"ל) מיירי באופן שהחוטא מתחרט ומתבייש מהעבירה. אך הרמב"ם שם בא להגדיר רק את הסדר של תשובה דהיינו עזיבת החטא, קבלה להבא, וחרטה. ואילו בדין וידוי (בפ"א ה"א) הגדיר הרמב"ם את התשובה המכפרת, ולכן הדגיש דהחרטה הנצרכת לתשובה היא חרטה שיש בה בושה, שהבושה היא עיקר המכפר.

**והנה** יש להעיר עוד בדברי הרמב"ם (פ"ב מהל' תשובה ה"ב) הנ"ל דהדגיש דסדר התשובה היא קבלה להבא ואח"כ חרטה וז"ל ויסירונו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשהו עוד וכו' וכן יתנחם על שעבר עכ"ל, וצ"ע דבסוגיין לא מוזכר קבלה להבא כלל.

התשובה מתחיל בחרטה על העבר ואח"כ קבלה להבא, דמירי בתשובה שיסודה בהרגשת הלב משום שמתבייש ממעשיו, והחרטה לשעבר מביאתו ממילא לקבלה להבא (106).

**דף יב ע"ב. גמ'. ז"ל** אמר רב אבהו בן זוטרתא אמר רב יהודה בר זבידא בקשו לקבוע פרשת בלק בקריאת שמע ומפני מה לא קבעוה משום טורח ציבור מ"ט אילמא משום דכתיב בה קל מוציאם ממצרים לימא פרשת ריבית ופרשת משקולות דכתיב בהן יציאת מצרים אלא וכו' משום דכתיב בה האי קרא כרע שכב כארי וכלביא מי יקימנו וכו' פרשת ציצית מפני מה קבעוה א"ר יהודה בר חביבא מפני שיש בה חמשה דברים, מצות ציצית יציאת מצרים עול מצות ודעת מינות הרהור עבירה והרהור עבודה זרה וכו' עכ"ל. הפרי חדש (ס' ס"ז) הוכיח מלשון הגמ' "מפני מה קבעוה" דאין חיוב מה"ת לקרוא פרשת ציצית. וצידד עוד דפרשת ציצית אינה מה"ת משום דלא כתיב בה ודברת במ או לדבר במ בשכבך ובקומך, ויוצא יד"ח זכירת יציאת מצרים בהזכרת יציאת מצרים בעלמא, וכדמבואר בגמ' (יג): דרבי הוה קמהדר על שמעתתא דאית בה יציאת מצרים. אמנם עיין ברמב"ם (פ"א מהל' ק"ש הל' א'-ג') וז"ל פעמיים בכל יום קוראין ק"ש בערב ובבוקר שנאמר בשכבך ובקומך בשעה שדרך בני אדם שוכבים וזה הוא לילה ובשעה שדרך בני אדם עומדים וזה הוא יום. ומה הוא קורא שלשה פרשיות אלו הן שמע, והיה אם שמוע, ויאמר וכו' וקריאת שלש פרשיות אלו על סדר זה היא הנקראת קריאת שמע עכ"ל. ומבואר מדבריו דג' פרשיות אלו

(א) חרטה ותשובה משום פתח וטעות דהיינו תשובת השכל, (ב) חרטה ותשובה מחמת הרגשת תועבת החטא דמתבייש בעצם המעשה שעשה, דהיינו תשובת הלב, דהוי תשובה מחמת הרגשת התיאוב שבחטא, וכלשון תפלת זכה ביוה"כ "תמהים אנו על נפשותינו איך נעשתה התועבה הזאת". ונראה דבתשובה וחרטה משום טעות דהיינו תשובת השכל מתחילה תשובה בקבלה להבא, משום שהחוטא מבין הטעות שבחטא ומקבל על עצמו שלא יעשהו עוד, ואח"כ בא לידי חרטה לשעבר. משא"כ בחרטה ותשובת הלב, התהליך מתחיל מהרגשת מיאוס ותועבת החטא ומזה בא לידי קבלה להבא. ונראה דבפ"ב מהל' תשובה מיירי הרמב"ם בתשובת השכל, שהרי כתב (בפ"ב מהל' תשובה ה"א) וז"ל איזו היא תשובה גמורה זה שבא לידו דבר שעבר בו ואפשר בידו לעשותו ופירש ולא עשה מפני התשובה ולא מיראה ולא מכשלוך כח. כיצד הרי שבא על אשה בעבירה ולאחר זמן נתייחד עמה והוא עומד באהבתו בה ובכוח גופו וכו' ופירש ולא עבר זהו בעל תשובה גמורה עכ"ל. ונראה ממש"כ "והוא עומד באהבתו ופירש ולא עבר מפני התשובה", דמיירי בתשובת השכל והתגברות השכל על רגשותיו ותאותיו. ועפ"ז מבואר המשך דברי הרמב"ם שם (בפ"ב מהל' תשובה ה"ב) וז"ל ומה היא התשובה הוא שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשהו עוד שנאמר יעזב רשע דרכו ואיש און מחשבותיו וכן יתנחם על שעבר עכ"ל. דהרמב"ם ביאר דהמהלך של תשובת השכל מתחיל בעזיבת החטא וקבלה להבא עד שמגיע לבסוף להרגשת חרטה על העבר. ומאידך בפ"א מהל' תשובה ה"א סדר

דהוא דין במעשה התשובה המועלת להפקיע שם רשע מהגברא החוטא, ומדין וידיי כמעשה תשובה צריך הוידוי לכלול חרטה וקבלה להבא (וכמו שפסק הרמב"ם בפ"א מהל' תשובה ה"א), (ב) דין וידוי כמעשה מכפר בפ"ע שאינו כולל חרטה וקבלה להבא והוי רק וידוי על החטא וכדפסק הרמב"ם (פ"ב מהל' תשובה ה"ח) דעיקר הוידוי לומר אבל אנחנו חטאנו אע"פ שאינו מזכיר חרטה לשעבר וקבלה להבא.

(106) ובשיעורים אחרים ביאר רבינו זצ"ל דבפ"ב מהל' תשובה מיירי הרמב"ם במהות התשובה ולכן הרמב"ם מתחיל עם קבלה להבא דוהוי עיקר תכלית התשובה שהחוטא ישנה את מעשיו מכאן ולהבא. ואילו בפ"א מיירי מדין וידוי דחל כמכפר על החטא שעבר ומשו"ה הדגיש הרמב"ם החרטה לשעבר. ברם עיין באגרות הגרי"ד הלוי פ"א מהל' תשובה ה"א שביאר שם רבינו זצ"ל דיש ב' דינים בוידוי: (א) וידוי

לכתחילה להזכירה בזמן ק"ש מדרבנן.

### ולפי"ז? מבואר הא דהשמיט הרמב"ם את מצות

זכירת יציאת מצרים ממנין המצוות שלו, והוא משום דסובר דמצות זכירת יצ"מ נכללת במצות קבלת עומ"ש דק"ש. ומשום כך הרמב"ם הביאה דוקא בהל' ק"ש, דזכירת יציאת מצרים מהווה קיום במצות ק"ש עצמה.

### ונראה דמכיון דאליבא דהרמב"ם זכירת יציאת

מצרים אינה חובה וקיום בפ"ע אלא דהויא חלק ממצות קבלת עול מלכות שמים דק"ש, אי אפשר לצאת יד"ח זכירת יציאת מצרים בזכירה בעלמא בלשונו ובמילי דיליה, דזכירת יציאת מצרים מתקיימת רק ע"י קריאת פרשה הכתובה בתורה ככתבה כק"ש עצמה. ולפי"ז נראה דאע"פ שלשיטת הרמב"ם כל ג' פרשיות הן מה"ת, מ"מ חלוקות פרשת שמע ופרשת והיה אם שמוע מפרשת ויאמר. דבב' פרשיות הראשונות נאמר דין מסוים שב' פרשיות אלו מעכבות בקיום מצות ק"ש, ומשום דנאמר בהן "ודברת בס" ו"לדבר בס", ואם יקרא במקומן פרשה אחרת שבתורה שיש בה ענין יחוד ה' וקבלת עול מצוות לא יצא יד"ח מצות ק"ש. משא"כ בפרשת ויאמר, שאין דין מסוים לומר דוקא פרשה זו, כי יסוד הדין הוא שצריך לקרות פרשה בתורה שיש בה זכירת יציאת מצרים כחלק וקיום במצות קבלת עול מלכות שמים דקריאת שמע. ומשו"ה סד"א דאפשר לצאת חובת זכירת יצ"מ גם בקריאת פרשת בלק ופרשת ריבית ופרשת משקולות. דבאמת מן התורה יוצא בקריאת איזה פרשה בתורה שמוזכרת בה יציאת מצרים, וקביעות פרשת ויאמר היא דין מדרבנן משום שיש בה חמשה דברים. אך הקיום של פרשת ויאמר הוי קיום דאורייתא של קבלת עומ"ש ע"י זכירת יצ"מ והיא קיום במצות קריאת שמע עצמה (107).

הן מצות ק"ש מה"ת. וצ"ע לשיטתו דמהו ההוה אמינה בסוגיין "דבקשו לקבוע פרשת בלק בקריאת שמע", דהרי פרשת ויאמר היא מדאורייתא.

### והנה הקשו האחרונים (עיין במנחת חינוך מצוה

כ"א, ובצל"ח דף יב: ובפרי מגדים בהקדמה לאו"ח) אמאי השמיט הרמב"ם ממנין המצוות שלו את מצות זכירת יציאת מצרים, ואע"פ שהביאו בפ"א מהל' ק"ש (ה"ג), וז"ל ומצוה להזכיר יציאת מצרים ביום ובלילה שנאמר למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך עכ"ל. ותירץ הגר"ח זצ"ל דהרמב"ם סובר שמצות זכירת יציאת מצרים אינה חובה וקיום מצוה בפני עצמה אלא דהויא קיום במצות קבלת עול מלכות שמים דק"ש, דיש דין מסוים שיקבל עול מלכות שמים ע"י זכירת יציאת מצרים. ויסוד לזה מהגמ' במס' ר"ה (דף לב.) "מנין שאומרים מלכיות, תניא רבי אומר אני ה' אלוקיכם וכו' זו מלכיות". ומבואר דאמירת "אני ה' אלוקיכם" מהווה קבלת עול מלכות שמים. וכעין זה י"ל דאמירת "אני ה' אלוקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלוקים אני ה' אלוקיכם" שבסוף פרשת ויאמר ג"כ מהווה קבלת עול מלכות שמים. ועיין בגמ' לקמן (דף יג:): "דמהדר רבי אשמעתתא דאית בה יציאת מצרים וכו' כדי להזכיר יציאת מצרים בזמנה". ופרש"י (ד"ה בזמנה) "בזמן ק"ש", ולכאורה מוכח דס"ל דזכירת יציאת מצרים הויא קיום במצות ק"ש עצמה ולכן הקפיד רבי להזכיר יציאת מצרים בזמן ק"ש. ומבואר כדברי הגר"ח זצ"ל אליבא דהרמב"ם דמה"ת זכירת יצ"מ מהווה קיום במצות ק"ש ותלויה בזמן ק"ש. אמנם בשיטמ"ק (דף יג: ד"ה חוזר וגומרה) כתב וז"ל דאע"ג דאפשר כוליה יומא מכל מקום כיון שקבעוה בקריאת שמע היה רוצה לאומרה תכף שהיה קורא ק"ש עכ"ל. ומבואר דס"ל דבדיעבד מקיים זכירת יציאת מצרים כל היום דהויא קיום מצוה בפני עצמה, ורבי היה מהדר

מצרים" דמשמע דהזכיר הלכות תושבע"פ דיש בהן זכירת יצ"מ ולא קרא פרשה שבתורה, וצ"ע.

(107) יש להעיר דמשמע דלצאת יד"ח זכירת יצ"מ צריך לקרות פרשה בתורה שמוזכר בה יציאת מצרים, וצ"ע דבגמ' (דף יג:) איתא "דרבי קמהדר אשמעתתא דאית בה יציאת

ואסור לקרותה אלא ככתבה. ברם איסור זה חל דוקא בפסוקים ולא בפרשיות. וכדמוכח מהא דקיי"ל דבימים שיחיד גומר בהם את ההלל אסור להפסיק באמצע הפרק, ובימים שאין היחיד גומר בהם את ההלל מפסיק באמצע הפרק (כדמבואר לקמן יד.). ואי נימא דחל איסור להפסיק באמצע פרשה משום שקוראה שלא ככתבה צריך היה לחול איסור להפסיק בקריאת הפרק אף בימים שאין גומרין בהם את ההלל, דאע"פ שאין חיוב בר"ח לגמור את ההלל מ"מ קורא פרקים ואם מפסיק באמצע הויא קריאה שלא ככתבה. ועל כרחק צ"ל דחלוק דין אמירת הלל שלם מאמירת חצי הלל, דבהלל שלם המצוה חלה מדין מצות קריאת פרשיות, ומשום הכי אסור להפסיק באמצע הפרק כדי לקיים את המצוה כדינה. משא"כ כשאומר חצי הלל בדילוג יסוד המצוה היא מצות קריאת פסוקים, וע"כ אין איסור להפסיק באמצע הפרק<sup>108</sup>, מפני דקורא הפסוקים כצורתם וחל איסור להפסיק רק באמצע פסוק ולא באמצע פרשה.

**אמנם** נראה דחלות קיום מצות קריאה ככתבה חלה בין בקריאת פרשיות ובין בקריאת פסוקים, דחל קיום קריאה ככתבה כשקורא או פרשה שלימה או פסוק שלם. ונראה דבזה חלוקה מצות ק"ש ממצות קריאת התורה, דק"ש מהווה מצות קריאת פרשיות, וכדמבואר בגמ' דידן דקבעה דאין לומר הפסוק "כרע שכב כארי וכלביא מי יקימינו" משום דכל פרשה דלא פסקה משה אנן לא פסקינן. ומבואר דלקיום קריאת שמע ככתבה חייב לקרות פרשה שלימה, והך פסוק אינו פרשה שלימה. אמנם במס' במגילה (דף כב.) מיירי הגמ' לענין מצות קריאת התורה, דיסוד דינה הוי קיום קריאת פסוקים, וכדמבואר נמי בגמ' (ב"ק דף פב.) דמעיקרא תקנו חד גברא ותלתא פסוקי א"נ תלתא גברי ותלתא פסוקי וכו' תלתא גברי ועשרה פסוקי, ומוכח דהקיום הוי קריאת פסוקים. ומשו"ה

**דף יב ע"ב. גמ'. וז"ל ולימא האי פסוקא ותו לא גמירי כל פרשה דפסקה משה רבינו פסקינן דלא פסקה משה רבינו לא פסקינן עכ"ל.** והנה איתא בגמ' (מגילה כב.): "ותני עלה בראשית בשנים יהי רקיע באחד, והוינן בה בשלמא יהי רקיע באחד דתלתא פסוקי הוו, אלא בראשית בשנים חמשה פסוקי הוו, ותניא הקורא בתורה לא יפחות משלשה פסוקים. ואתמר עלה רב אמר דולג ושמואל אמר פוסק. רב אמר דולג מ"ט לא אמר פוסק, קסבר כל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן ליה. ושמואל אמר פסקינן ליה והא אמר רב חנינא קרא צער גדול היה לי אצל ר' חנינא הגדול ולא התיר לי לפסוק אלא לתינוקות של בית רבן הואיל ולהתלמד הן עשוין, התם טעמה מאי משום דלא אפשר ה"נ לא אפשר". ויש לדקדק בשינוי לשון ההלכה דבסוגיין נאמר "כל פרשה דפסקה משה רבינו פסקינן דלא פסקה משה רבינו לא פסקינן" - שהאיסור חל בפסוק פרשה. ואילו התם תני "כל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן", דמשמע שהאיסור חל בפסוק פסוקים, וצ"ב. ועוד צ"ע דמדברי הגמ' בסוגיין משמע שאסור להפסיק באמצע פרשה שבתורה, ולא מצינו שחוששין לזה בקריאת התורה דאין מדקדקין אלא שלא להתחיל פרשה בפחות מג' פסוקים ושלא לשייר פחות מג' פסוקים.

**ונראה** דיש ב' דינים בדין כל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן: (א) דין איסור להפסיק באמצע פסוק, (ב) דין קיום קריאת תורה ככתבה דהיינו לקרות את כל הפסוק כפי שכתוב בתורה ולא להפסיק בו. ושני דינים אלו חלים בקריאת פסוקי התורה. אך נראה שהאיסור להפסיק באמצע חל דוקא בקריאת פסוקים, ולא בקריאת פרשיות. דאיסור זה מיוסד באיסור דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם על פה, דנלמד מיניה שאסור לקרות תושב"כ שלא כצורתה

דהוי קיום של קריאת פסוקים.

108) ועפ"ז ביאר רבינו דברי תוס' סוכה מד: ד"ה כאן דמברכים על הלל בראש חודש דלא גרע מקורא בתורה דר"ל

טעמים: א) בטעם עליון שמחלקן לדברות, ולמשל את הפסוק "לא תרצח לא תנאף לא תגנוב לא תענה ברעך עד שקר" נחלק לד' דיברות דכל דיבור ודיבור נקרא כמו פסוק בפ"ע. ב) בטעם התחתון המחלק את קריאת עשרת הדברות לפסוקים כקריאת התורה דעלמא (111). ויש נוהגים לקרות את עשרת הדברות כשקוראין בפרשת יתרו ופרשת אתחנן בטעם התחתון, ובשבועות קוראין אותן בטעם העליון. ובביאור מנהג זה נראה דבשבת קורין את עשרת הדברות כמצות קריאת התורה דעלמא דמהווה חלות קיום דקריאת פסוקים, וע"כ קורין אותן בטעם תחתון שמחלק את עשרת הדברות לפסוקים. ואילו בשבועות חל בקריאת עשרת הדברות קיום קריאה בתורת דברות משום דהויא זכר למעמד הר סיני. ומשו"ה נוהגים לקרותן בטעם העליון שמחלקן לדברות. ולכאורה צ"ע במנהג לקרותן בטעם העליון דהא כל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן (112). ולהנ"ל מיושב שפיר, דבקריאת טעם העליון אין הקיום מצות קריאת פסוקים אלא קיום דקריאת דברות, ומשו"ה מותר להפסיק אף באמצע הפסוק. אמנם הגר"ח זצ"ל הקפיד לקרות את עשרת הדברות תמיד בטעם התחתון בלבד ואף בשבועות, משום דסבר דאין בקריאתן קיום דקריאת דברות אלא קיום של קריאת פסוקים בלבד, ולכן סבר דחל דין דכל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן (113).

אמרינן דאין להפסיק בקריאת התורה באמצע פסוק משום דכל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן. ועפ"ז מיושב דרק בק"ש דמהווה מצות קריאת פרשיות אמרינן כל פרשה דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן, משא"כ בקרה"ת דקיומה חל כמצות קריאת פסוקים חל רק האיסור שלא להפסיק באמצע פסוק, ואין מדקדיקין כלל בקרה"ת שלא להפסיק באמצע פרשה.

**והנה** האחרונים העירו על המנהג לומר י"ג מדות בעת פתיחת הארון ביו"ט דפוסקים ב"ונקה" שבאמצע הפסוק, וצ"ע דהא כל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן. ונראה דרק כשחל חיוב אמירת פסוקים אז חל איסור לומר חצי פסוק. אמנם הי"ג מדות אינן נאמרות בתורת פסוקים אלא בתורת י"ג מדות, וחל היתר מיוחד לאמרם בתורת י"ג מדות (עפ"י הגמ' ר"ה יז: "יעשו לפני כסדר הזה ואני מוחל להם" (109)). וע"כ מותר להפסיק באמצע הפסוק בשעה שמסיים י"ג מדות. וכן בחליצת אשה כשהיא אומרת "מאן יבמי לקחתי" אינה אומרת הדברים בתורת פסוק משום דאין בחליצה חלות קיום קריאה ככתבה (110), ומשום הכי לא חל איסור ואין בזה חסרון דכל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן.

**והנה** בקריאת עשרת הדברות ניתן לקרותן בב'

הקרא ולא כל הפסוק ככתבו.

(111) ועיין בביאור הלכה סי' תצ"ד ד"ה מבחודש.

(112) ועיין בשיעורים לגמ' דלעיל דף יב. ד"ה וקורין עשרת הדברות וכו'.

(113) וצ"ל דהמנהג לקרוא קרה"ת בשבועות ובפרשת יתרו בטעם עליון כדברות ס"ל דאע"פ דקיי"ל דכל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן שאני קריאת הפסוקים דעשרת הדברות דניתנו ליקרא בתורת דברות, ומשו"ה אע"פ שקורא את הפסוקים כדברות ומפסיק באמצע הפסוק מ"מ חל קיום קריאת פסוקים כדינם ויצא יד"ח קרה"ת.

(109) ועיין במגן אברהם ריש סי' רפ"ג דדרך תחינה ובקשה מותר.

(110) לכאורה צ"ע בדברי רבינו זצ"ל דמלשון הרמב"ם בנוסח גט חליצה (פ"ד מהל' יבום ה"ל) משמע דחל בחליצה דין קריאה ככתבה שכתב וז"ל מיד אקריננה לפלונית דא "מאן יבמי להקים לאחיו שם בישראל לא אבה יבמי", ואף להאי פלוני אקריננהו ליה "לא חפצתי לקחתה" וכו' ותוב אקריננה לפלונית דא "ככה יעשה לאיש אשר לא יבנה את בית אחיו ונקרא שמו בישראל בית חלוץ הנעל" וכו' עכ"ל. ומשמע דחל בחליצה דין קריאה ככתבה שבתורה אלא דמותר מגזה"כ דבפרשת חליצה שהחולץ והחולצת יאמרו דוקא מקצת לשון

## מצות זכירת יציאת מצרים

למען תזכר את יום צאתך וגו' עכ"ל. ואילו מצות סיפור יציאת מצרים הנוהגת רק בליל ט"ו בניסן, מקורה הוא מהקרא שבפרשת בא, דכתיב (שמות י"ג, ג), זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים וגו', וכמו שכתב הרמב"ם (פ"ז הלכות חמץ ומצה ה"א) וז"ל מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו בליל ט"ו בניסן שנאמר זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים וגו' עכ"ל. וכן מבואר בספר המצוות (מצוה קנ"ז) שהביא הרמב"ם שם את דברי המכילתא (שם) דיליף את מצות סיפור יציאת מצרים בליל פסח מקרא דזכור את היום הזה.

**אולם** עיין ברש"י בפירושו על הפסוק זכור את היום הזה (שמות יג, ג) שכתב וז"ל: למד שמזכירין יציאת מצרים בכל יום עכ"ל. הרי דסובר רש"י דילפינן מצות זכירת יציאת מצרים שבכל יום מזכור את היום הזה, שלא כדברי הרמב"ם. ודברי רש"י צ"ע, דבמשנתנו מבואר דבן זומא דרש זכירת יציאת מצרים בלילות מ"למען תזכר" ולא מ"זכור את היום הזה", וכדברי הרמב"ם. (וכבר הקשה כן המנחת חינוך, מצוה כ"א).

**ובאמת** דברי רש"י מפורשים במכילתא (שם י"ג, ג), וז"ל ויאמר משה אל העם [זכור את היום הזה וגו'] אין לי אלא שמזכירים יציאת מצרים בימים, בלילות מנין שנאמר למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך ע"כ. ומבואר להדיא במכילתא כדברי רש"י דילפינן מצות זכירת יציאת מצרים מהקרא של זכור את היום הזה. ברם דברי המכילתא עצמם צריכים ביאור, דהרי המכילתא נמי יליף את מצות זכירת יציאת מצרים בלילות מהקרא ד"למען תזכר".

**ונראה** דהמכילתא יליף מצות זכירת יציאת מצרים מהקרא ד"זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים" שהוא נאמר בלשון צווי. אלא דעדיין לא נתבאר מהו זמן המצוה של זכירת יציאת מצרים, האם המצוה נוהגת רק ביום או אפילו בלילה. וזמן המצוה

**ועיין** בשו"ע (סי' תכ"ח סעיף ה') וז"ל "פרשת האזינו מחלקים פרשיותיה כדרך שהיו מחלקים אותה במקדש שהיו קורין השירה פעם אחת לששה ימי השבוע וסימן הזי"ו ל"ך, האזינו, זכור, ירכיבהו, וירא, לו חכמו, כי אשא אל שמים עד סוף השירה, והשביעי קורא מסוף השירה עד סוף הפרשה". וכתב ע"ז הרמ"א "ודוקא בשבת מחלקים הפרשיות אבל במנחה בשבת ב' וה' אין לחוש". ועיין במחצית השקל (שם ס"ק ז') שהביא דעת הפרי חדש שגם בקריאה בשבת וגם בקריאת מנחה ב' וה' יקראו כסדר הזי"ו ל"ך. ונראה דלפי הפרי חדש דין קריאת פרשת האזינו הוא דנקראת בתורת שירה וכקריאת הלויים במקדש. ומשו"ה נחלקת לסדר הזי"ו ל"ך, דחל בסדר זה קיום שירה. ומשו"ה ס"ל שיש להקפיד שלא לשנות את הסדר אף בקריאה דשבת מנחה ובב' וה', שאם יפסיק במקום שלא פסקו הלויים לא יחול בה חלות שם וקיום של קריאת שירה. ושיטת הרמ"א היא דדוקא בקריאת התורה דשבת שחרית חל קיום שירה ובשאר הקריאות הקיום הוי קיום קריאת פסוקים כקריאת התורה דעלמא.

**דף יב ע"ב. משנה:** מזכירין יציאת מצרים בלילות א"ר אלעזר בן עזריה הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא שנא' למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך ימי חיך הימים כל ימי חיך הלילות וחכמים אומרים ימי חיך העוה"ז כל ימי חיך להביא לימות המשיח עכ"ל.

## בענין מצות זכירת יציאת מצרים

א

**הנה** בפשטות המשנה מבואר דמקורה של מצות זכירת יציאת מצרים הנוהגת בכל יום הוא הקרא (דברים ט"ז, ג) למען תזכר את יום צאתך וגו', וכן כתב הרמב"ם (פ"א הלכות קריאת שמע ה"ג) וז"ל: ומצוה להזכיר יציאת מצרים ביום ובלילה שנאמר



## מצות זכירת יציאת מצרים

רש"י שם (בד"ה אמת) וז"ל שמזכיר בה יציאת מצרים דחיובא דאורייתא היא עכ"ל. וכן מבואר ברמב"ם בפ"א מהלכות קריאת שמע (ה"ג) שכתב וז"ל ומצוה להזכיר יציאת מצרים ביום ובלילה שנאמר למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים וגו' עכ"ל. ומפורש בדבריו דמצות זכירת יציאת מצרים מצוה מן התורה היא. וא"כ צ"ע למה לא מנה הרמב"ם מצוה זו במנין המצוות.

**ותירץ** הגר"ח זצ"ל דבמשנתנו (דף יב:) נחלקו ר' אלעזר בן עזרי' וחכמים אם מזכירין יציאת מצרים בלילות. ויסוד מחלוקתם הוא כיצד לדרוש את הפסוק כל ימי חיך, לראב"ע דרשינן לרבות את הלילות. וחכמים דורשים להביא לימות המשיח. וא"כ לחכמים ליכא דרשה לרבות את הלילות, ולכן לדעתם אין מזכירין יציאת מצרים בלילות. וא"כ יוצא דלראב"ע הדורש כל לרבות את הלילות, ליכא דרשה דמצות זכירת יציאת מצרים נוהגת לימות המשיח, דהלא חזינן מהחכמים דצריך ילפותא שתהא זכירת יציאת מצרים נוהגת לימות המשיח, א"כ לראב"ע דליכא דרשה לימות המשיח, דהוא דרשה לרבות את הלילות, אין מצוה זו נוהגת בימות המשיח.

**ולפי"ז** מיושב למה לא מנה הרמב"ם מצות זכירת יציאת מצרים במנין המצוות, דהרמב"ם כתב בספר המצוות (שרש ג') דמצוה שעתידה ליבטל אינה נמנית במנין המצוות, ומצות זכירת יציאת מצרים עתידה ליבטל בימות המשיח.

**ועוד** תירץ הגר"ח זצ"ל דאליבא דהרמב"ם מצות זכירת יציאת מצרים אינה קיום מצוה בפנ"ע, אלא דמהווה קיום במצות קבלת עול מלכות שמים דקריאת שמע, דמצות קבלת עול מלכות שמים היא לקבל עליו עול מלכות שמים ע"י זכירת יציאת מצרים, וזכירת יצ"מ הוא חלק ממצות קריאת שמע. ויסוד דבר זה הוא מהקרא (במדבר ט"ו, מ"א) אני ה' אלוקים אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלוים אני ה' אלוקים. ובמס' ר"ה: (דף ל"ב)

לפינן מהקרא שבפרשת ראה, "לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני וגו' למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך". דבפסוק זה כתוב טעם לאיסור אכילת חמץ וחיוב אכילת מצה בשבעת ימי הפסח, דצריך לזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך, דהיינו בין ביום ובין בלילה. ומזה אפשר למילף דגם המצוה של זכירת יציאת מצרים בכל יום מצותה היא בין ביום ובין בלילה, דחזינן דיציאת מצרים טעונה זכירה ביום ובלילה. אמנם מקור המצוה דזכירת יציאת מצרים הוא מהקרא דזכור את היום הזה.

**והנה** עיין בפירושו רש"י על הפסוק למען תזכור את יום צאתך וגו' שכתב, וז"ל על ידי אכילת הפסח והמצוה את יום צאתך עכ"ל. ומבואר דרש"י מפרש דפסוק זה הוא טעם לאכילת מצה ומיירי בליל ט"ו, ואינו מדובר במצות זכירת יציאת מצרים. והיינו משום דאזיל רש"י לשיטתו דסובר דמצות זכירת יציאת מצרים ילפינן מזכור את היום הזה, ולכך כתב דהקרא דלמען תזכור הוא רק טעם לאכילת מצה.

**אלא** דיש לעיין לפי רש"י היכן כתובה מצות סיפור יציאת מצרים. וצריך לומר דסובר רש"י דמצוה זו מקורה הוא מהקרא (שמות י"ג, ח') דוהגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים, וכדאיתא בהגדה של פסח.

ב

## ביאור שיטת הרמב"ם במצות זכירת יציאת מצרים

**הרמב"ם** לא מנה את מצות זכירת יציאת מצרים במנין המצוות. והקשו האחרונים דצ"ע אמאי השמיטה, דהרי מצות זכירת יציאת מצרים היא מצוה מן התורה, וכדאיתא לקמן בברכות (דף כ"א) ספק אמר אמת ויציב ספק לא אמר, חוזר ואומר אמת ויציב, כיון דאמת ויציב מצוה דאורייתא. ומבואר שם בסוגיא דמצוה דאורייתא זו שמקיים אותה כשאומר אמת ויציב היא מצות זכירת יציאת מצרים, וכן כתב

## מצות זכירת יציאת מצרים

דמקיים קיום דקבלת עומ"ש בשתי הפרשיות האחרות של קריאת שמע.

**והנה** עיין בגמ' לקמן (דף י"ג:) "אלא לדידך דאמרת חוזר וגומרה למה ליה לאהדוריה כדי להזכיר יציאת מצרים בזמנה" ופירש רש"י ד"ה בזמנה ז"ל בזמן קריאת שמע עכ"ל. ומבואר שצריך להזכיר יציאת מצרים בזמן ק"ש, וביום צריך לקיים מצוה זו קודם שלש שעות. ולפום ריהטא צ"ע, אמאי מצות זכירת יציאת מצרים אינה כשירה כל היום כשאר המצוות הנוהגות ביום, וכדמבואר במגילה (דף כ:): דנוהגות כל היום. ועיין בשטמ"ק (שם ד"ה חוזר) דכתב דבאמת מצות זכירת יציאת מצרים כשירה כל היום אלא דמדרכנן לכתחילה צריך לקיימה בזמן ק"ש. וכן כתב השאגת אריה (סי' י'). אמנם לפי דברי הגר"ח זצ"ל נראה דדין דאורייתא הוא דצריך לקיים מצות זכירת יציאת מצרים בזמן ק"ש, דכיון דמצות זכירת יציאת מצרים חלק ממצות ק"ש, לכן זמנה גם כן בזמן ק"ש. והנה איתא בגמ' לעיל (יב.) "כל שלא אמר אמת ויציב שחרית ואמת ואמונה ערבית לא יצא יד"ח". ומבואר שצריך להזכיר קריעת ים סוף כחלק ממצות זכירת יציאת מצרים. ומשום דזכירת יצ"מ היא חלק וקיום במצות ק"ש, וע"כ צריך להזכיר את קריעת ים סוף בברכות ק"ש, ומשום שהיתה קבלת עול מלכות שמים בשעת קריעת ים סוף וכששרו בני ישראל "ה' ימלוך לעולם ועד". ומבואר לפי"ז נמי דברי המג"א (סי' ס"ז סק"א) דיוצא י"ח זכירת יצ"מ בהזכרת שירת הים בכל יום. והקשה עליו הגרע"א זצ"ל בגליון לשו"ע דצ"ע איך יוצא, והרי אינו מזכיר יציאת מצרים בשירת הים. ולפי"ד י"ל דכיון דעיקר הקיום דזכירת יצ"מ הוא חלות קבלת עומ"ש ע"י זכירת יצ"מ, שפיר יוצא במה שמזכיר את קבלת עול מלכות שמים שבקריעת ים סוף 116).

לפינן חיוב אמירת מלכות בר"ה מקרא דאני ה' אלוקים. הרי דאני ה' אלוקים ר"ל קבלת מלכותו יתברך. וזהו נמי יסוד מצות זכירת יציאת מצרים לקבל עליו עול מלכות שמים ע"י זכירת יציאת מצרים, ולכן היא קיום אחד עם ק"ש.

**ולפי"ז** יש ליישב למה לא מנה הרמב"ם את מצות זכירת יציאת מצרים במנין המצוות, דהרי כלולה היא במצות ק"ש וחלק ממנה, ומצות ק"ש הרי מנה אותה הרמב"ם. וכן מוכח נמי ממש"כ הרמב"ם בפ"א מהלכות ק"ש (הל' ב' ג') שהביא את מצות זכירת יציאת מצרים ביחד עם מצות קריאת שמע וחלק ממצות ק"ש, עכ"ד הגר"ח זצ"ל 114).

**ונראה** להוסיף, דהנה הרמב"ם בהלכות ק"ש (הל' א' ג') כתב וז"ל פעמיים בכל יום קוראים ק"ש וכו' ומה הוא קורא שלש פרשיות אלו והן שמע והיה אם שמוע וויאמר עכ"ל, ומשמע מדבריו דכל שלשת הפרשיות של קריאת שמע הן מצוה מדאורייתא 115). ולכאורה צ"ע דבשכבך ובקומך כתוב רק בשתי הפרשיות הראשונות, ואמאי היא פרשת ציצית חלק מק"ש דאורייתא. ואילו מהרמב"ם משמע דהכל חלק ממצות ק"ש, וכמו שכתב נמי (בה"ג) וז"ל וקריאת שלש פרשיות אלו על סדר זה היא הנקראת קריאת שמע עכ"ל. אולם לפי דברי הגר"ח זצ"ל דברי הרמב"ם מתפרשים היטב, דפרשת ציצית דאורייתא כדי לקיים בה מצות זכירת יציאת מצרים, דיסוד מצות זכירת יצ"מ הוא שיקבל עליו עול מלכות שמים ע"י זכירת יציאת מצרים, ומשום הכי הוי קיום אחד עם ק"ש וחלק ממנה. ולפיכך כתב הרמב"ם דשלש פרשיות של ק"ש הן מדאורייתא, דצריכים לקרוא מדאורייתא אף פרשת ציצית כדי לקיים קבלת עול מלכות שמים דק"ש בזכירת יציאת מצרים וכמו

116) כלומר דעיקר קבלת עומ"ש בזמן יציאת מצרים היתה בשירת הים, ובכך ה"ה לדורות מתקיימת קבלת עומ"ש דזכירת יצ"מ בק"ש בשירת הים עצמה.

114) ועיין בשיעורים לעיל דף יב: ד"ה אמר רב אבהו וכו' בקשו לקבוע פרשת בלק בקריאת שמע.

115) וכן דקדק הפרי מגדים בהקדמה להלכות קריאת שמע.

## מצות זכירת יציאת מצרים

קריאת שמע (כמו שביארנו לעיל בארוכה), ואילו מצות סיפור יציאת מצרים מצוה בפני עצמה היא.

**ונראה** להוסיף דבמצות סיפור יציאת מצרים נכלל גם חיוב להודות ולהלל לקב"ה על זה שהוציאנו ממצרים, ולכן אנו קורים הלל בליל הסדר. אך מצות זכירת יציאת מצרים היא רק הזכירה בעצמה. ויש להביא ראיה לזה מדברי הר"ן במגילה (סוף פרק שני) שכתב דלראב"ע הסובר דהפסח נאכל עד חצות, צריך לקרות אף ההלל לפני חצות. הרי להדיא נכלל במצות סיפור יציאת מצרים והוא חלק ממנה, ואפשר לקרותה רק בזמן שיוצא ידי חובת מצות סיפור. וזמן סיפור יצ"מ הוא רק באותו זמן דאכילת פסח מצה ומרור וכדדרשין בעבור זה וכו' בשעה שפסח מצה ומרור מונחים לפניך, ולכן הזמן דסיפור יצ"מ נגמר לראב"ע בחצות כמו קרבן פסח. ועוד יש להביא ראיה לזה, דהנה דרשין בפסחים (דף ל"ו) דמצה היא לחם עוני - שעונין עליו דברים הרבה, וכתב רש"י (ד"ה שעונין) דדברים הרבה אלו הם ההלל והגדה. הרי דסובר רש"י שצריך לקרות את ההלל על המצה, ומזה מוכח דהלל הוי חלק מההגדה וסיפור יציאת מצרים, דאם מצותה היא ככל קריאת הלל דעלמא שנאמר בשביל החג א"כ למה צריך לקרות את ההלל על המצה.

**ובאמת** הדברים מפורשים בספר המצוות להרמב"ם (מצוה קנ"ז) וז"ל וכל מי שיוסיף במאמר ויארץ הדברים בהגדלת מה שעשו לנו המצרים מעול וחמס ואיך לקח ה' נקמתנו מהם ולהודות לו יתעלה על כל טוב שגמלנו יהי יותר טוב וכו' עכ"ל. וכן מפורש בספר החינוך (מצוה כ"א) וז"ל לספר בענין יציאת מצרים בליל ט"ו בניסן כל אחד כפי צחות לשונו ולהלל ולשבח השם יתברך על כל הנסים שעשה לנו שם עכ"ל.

**ובאמת** מה שחז"ל קורים את סיפור יציאת מצרים הגדה (פסחים דף קט"ו: ואין עוקרין את השלחן אלא לפני מי שאומר הגדה, דף קט"ו: מאן

**והנה** התוס' לעיל (דף ב. ד"ה מאימתי) הביאו את שיטת הר"י דיכול לקרות ק"ש של ערבית מבעוד יום לפני צאת הכוכבים, משום דקיי"ל כהנך תנאים הסוברים דזמן קריאת שמע הוא משעה שקדש היום או משעה שבני אדם נכנסים להסב. ולכאורה צ"ע דהלא זמנים אלו הם רק למצות ק"ש דכתיב בה בשכבך דהריהן זמן שכיבה, אבל כשקורא את שמע מקיים נמי מצות זכירת יציאת מצרים, ומצוה זו אינה תלויה בזמן שכיבה אלא בלילה, וכמו שכתב השאגת ארי' (סי' ח' עיי"ש), וא"כ איך יכול לקרות ק"ש וברכות' מבעוד יום והרי לא יצא ידי חובת מצות זכירת יציאת מצרים. אולם לפי דברי הגר"ח זצ"ל אתי שפיר, דמצות זכירת יציאת מצרים הוא חלק ממצות ק"ש ולכן זמנה היא בזמן ק"ש, ויכול לקרות ק"ש מבעוד יום, ולצאת גם ידי חובת מצות זכירת יציאת מצרים, ואין צריך לקרותה שנית כשתחשך, משום דק"ש וזכירת יצ"מ הריהן קיום מצוה אחת.

ג

## בגדר מצות זכירת יצ"מ וסיפור יציאת מצרים

**ישנן** שתי מצוות בענין יציאת מצרים: מצות זכירת יציאת מצרים הנוהגת בכל יום, ומצות סיפור יציאת מצרים הנוהגת בליל חמשה עשר בניסן בלבד כמצוה בפני עצמה. וכבר דנו האחרונים (עיין במנחת חינוך מצוה כ"א שם) בשאלה מה ניתוסף במצות סיפור יציאת מצרים שבליל חמשה עשר שאינו נוהג בכל יום.

**והגר"ח** זצ"ל ביאר ששתי מצוות אלו חלוקות הן בשלושה דברים: א) מצות זכירת יציאת מצרים היא רק לומר בקצרה שיצאנו ממצרים, ואילו מצות סיפור יציאת מצרים היא לספר בארוכה את כל מה שאירעו לאבותינו במצרים. ב) מצות זכירת יציאת מצרים היא בינו לבין עצמו ואילו מצות סיפור יציאת מצרים היא לספר לבנו ולאחרים. ג) מצות זכירת יציאת מצרים מצותה היא לקבל עליו מלכות שמים ע"י זה שמזכיר יציאת מצרים, והוא חלק ממצות

אין אומרים פרשת ציצית בלילה, מכיון דציצית אינה נוהגת בלילה. וכדי לקיים את מצות זכירת יציאת מצרים צריך לומר, מודים אנחנו לך ה' אלוקינו שהוצאתנו מארץ מצרים ופדיתנו מבית עבדים ועשית לנו נסים וגבורות על הים ושרנו לך. ומבואר בגמרא שצריך לומר מודים אנחנו לך, והיינו הודאה, הרי דגם במצות זכירת יציאת מצרים צריכים להודות על יציאת מצרים, ובאמת שוות בזה מצוות סיפור יציאת מצרים ומצות זכירת יציאת מצרים, וצ"ע 117).

ע"כ ענין מצות זכירת יציאת מצרים

דאמר אגדתא בי רב יוסף) הוא משום דהגדה הוא לשון של שבח והודאה, כמו (דברים כ"ו, ג') הגדתי היום לה' אלוקיך, שתרגם בתרגום ירושלמי אודינן ושבחינן יומא הדין (בתרגום יונתן אודינן יומא דין), וכבר העיר בזה האבודרהם בסדר ההגדה. והיינו משום דהלל והודאה הם חלק ממצות סיפור יציאת מצרים. משא"כ במצות זכירת יציאת מצרים לא מצינו שיהיו הלל והודאה חלק ממצוה זו.

**אלא** דעיינן לקמן (דף י"ד) דאיכא מ"ד הסובר דאף דמצות זכירת יציאת מצרים נוהגת בלילה אבל

---

נאמרו רק בביאור שיטת הרמב"ם, ואילו המ"ד שסובר דאומרים "מודים אנחנו לך ה' אלוקינו שהוצאתנו מארץ מצרים ופדיתנו מבית עבדים ועשית לנו נסים וגבורות על הים ושרנו לך" ובכך לקיים מצות זכירת יצ"מ, ס"ל דזכירת יצ"מ היא מצוה בפנ"ע.

---

117) ועוד קשה דמבואר אליבא דהך מ"ד דמצות זכירת יציאת מצרים מצוה בפני עצמה היא, דמקיימין אותה בהודאה בעלמא בלי קריאת פרשה שבתורה, והרי נתבאר לעיל בשיעורים דזכירת יצ"מ חלק ממצות ק"ש, ומצות ק"ש זקוקה לקריאת פרשיות שבתורה ככתבה. וצ"ל דדברי הגר"ח זצ"ל

## פרק היה קורא

בקריאתן בביהכ"נ קודם צאת הכוכבים. וביאור הדברים משום דאע"פ דזמן ק"ש מה"ת חל בצאת הכוכבים, מ"מ חל קיום ברכות ק"ש מפלג המנחה ואילך, דלשיטת רש"י קיום ברכות ק"ש מדרבנן אינו תלוי בזמן ק"ש מה"ת אלא בזמן תפלה, ומפלג המנחה ואילך דהוי זמן תפלת ערבית חל חלות קיום ברכות ק"ש. וסמוכים לכך דלגבי ק"ש של שחרית אמרינן (לעיל דף ט:): הקורא מכאן ואילך לא הפסיד הברכות, ופירשו הראשונים (עיין ברשב"א שם ד"ה הקורא) דהיינו עד זמן תפלה. ומבואר דדין ברכות ק"ש אינו תלוי בזמן ק"ש אלא בזמן תפלה, וע"כ רש"י סובר דהוא הדין לגבי ברכות ק"ש בערבית דאינן תלויות בצאת הכוכבים וקיום מצותן הוא מפלג המנחה ואילך. ויסוד הך דינא הוא משום דברכות ק"ש אינן ברכות המצוה, אלא קיום מיוחד עם תפלה מדרבנן, וע"כ אינן תלויין בזמן ק"ש דאורייתא, אלא חלות קיומן תלוי בזמן תפלה בלבד. ונראה דזוהי נמי כוונת הרשב"א (שו"ת הרשב"א ס' מ"ז) שכתב וז"ל דברכות של ק"ש אינן ברכות של ק"ש ממש כברכת התורה וכברכת המצות, שאם כן היה לנו לברך לקרוא את שמע כמו שמברכים על קריאת התורה וכו' אלא ברכות הן שנתקנו בפני עצמן, אלא שתיקנו לאומרן לפני ק"ש ולאחריו עכ"ל. ומבואר מדבריו דברכות ק"ש אינן ברכות המצוה אלא הן קיום מצוה מדרבנן בפ"ע - שתיקנו לאומרן יחד עם ק"ש, דחל קיום מיוחד מדרבנן דק"ש עם ברכותיה. ונראה לומר דקיום ק"ש עם ברכותיה מדרבנן הוי חלות קיום תפלה, וע"כ זמנן תלוי בזמן תפלה, ויוצאין יד"ח ק"ש עם ברכותיה דערבית מדרבנן מפלג המנחה ואילך<sup>1</sup>). ויש

**דף יג ע"א.** תוס' ד"ה היה קורא. וז"ל בירושלמי אמרינן זאת אומרת ברכות אינן מעכבות, דאע"פ שלא אמר שתים לפניה ושתים לאחריה יצא דאם לא כן תיקשי מאי מהני אם כוון לבו הרי לא בירך תחילה. וא"ת הא בפ"ק מסקינן סדר ברכות אין מעכבות הא ברכות מעכבות עכ"ל. ועיין בחידושי הגר"א (אמרי נועם ד"ה תוס' היה קורא) שהקשה על דברי התוס' דפשיטא שאם קרא ק"ש בלא ברכות יצא יד"ח ק"ש, והא דאמרינן לעיל דסדר ברכות אינו מעכב הא ברכות מעכבות, איירי בחיוב הברכות בלבד, ור"ל שאם ברך ברכה אחת והשנייה לא אמר לא יצא ידי חובת ברכות ק"ש עד שיאמר אף הברכה השנייה, אלא דקי"ל דסדרן אינו מעכב, דהיינו שיכול לברך את הברכה השנייה דאהבה רבה לפני הברכה הראשונה דיוצר אור. ברם הברכות אינן מעכבות במצות ק"ש, וצ"ע בקו' התוס'.

**והנה** בתוס' לעיל דף ב' (ד"ה מאימתי) הקשו על שיטת רש"י (ד"ה עד סוף האשמורה הראשונה) דסובר דזמן ק"ש מצאת הכוכבים ואילך ויוצאין יד"ח בק"ש שעל המטה, (ומה שקורין ק"ש בביהכ"נ קודם צאת הכוכבים היינו כדי לעמוד לתפלה מתוך ד"ת), דהרי בק"ש שעל המטה אין קורין אלא פרשה ראשונה ולפי רש"י היה צריך לקרות כל ג' פרשיות. ועוד הקשו על שיטת רש"י דצריך לברך בקריאת שמע שתיים לפניה ושתיים לאחריה, ובק"ש שעל המטה אינו מברך ברכות ק"ש. ונראה לתרץ דרש"י סובר דפרשה ראשונה היא מדאורייתא וזמנה בצאת הכוכבים, משא"כ ב' פרשיות דק"ש דהויין מדרבנן יצא יד"ח

(שו"ת ח"א סימן מ"ז ושי"ט), והרי הם כמו תפלה, לפיכך דינם כמו בתפלה עכ"ל.

(1) וכן מבואר מדברי הגר"א בביאור דעת הרשב"א שכתב (בביאור הגר"א סימן נ"ח ס"ק ט"ו) וז"ל דטעם מה שכתוב לא הפסיד הברכות, דברכות לא שייכא לק"ש כמו שכתב הרשב"א

מבלי לקיים מצות ק"ש מדרבנן. ונראה שהגר"א נקט בקושייתו שחל קיום ברכות ק"ש מבלי לקיים מצות ק"ש עצמה דהויין ב' קיומים נפרדים בפ"ע. אמנם סברת התוס' היא דאי אפשר לקיים מצות ברכות ק"ש בלי ק"ש, וק"ו הוא שאם ברכות ק"ש מעכבות זא"ז לקיום ברכות ק"ש אזי כ"ש שק"ש עצמה מעכבת בחלות קיום ק"ש עם ברכותיה מדרבנן. וזוהי כוונת קושיית התוס' דהקשו דבמשנה איתא שיצא יד"ח ק"ש, ומשמע שיצא אף ק"ש מדרבנן, והקשו דלמ"ד ברכות מעכבות זו את זו לא יצא ידי מצות ק"ש מדרבנן מבלי לומר אף את הברכות.

**ויש** להעיר דמדברי התוס' משמע דלמ"ד ברכות ק"ש אינן מעכבות זו את זו ויוצא באה"ר בלבד, גם ק"ש עצמה מדרבנן לא בעי ברכות והוי קיום בפ"ע מדרבנן של ק"ש בלי ברכות, ולכן לא קשה ממתניתין. אמנם לכאורה יתכן לומר דלמ"ד ברכות אין מעכבות זו את זו היינו בדיעבד, ומ"מ בלי ק"ש וברכותיה עדיין חסר קיום מצות ק"ש מדרבנן, ואף למ"ד ברכות אין מעכבות זו את זו לכתחילה צריך לברך ברכות ק"ש ביחד עם ק"ש בכדי לצאת קיום מצות ק"ש מדרבנן, ולפי"ז קשה ממתניתין אף לדידיה, וצ"ע.

**בא"ד.** וז"ל וי"ל דהתם איירי בציבור דיקא נמי דקתני אמר להם הממונה עכ"ל. ודבריהם צ"ב דמאי שנא בציבור דאמרינן ברכות מעכבות זו את זו מיחיד דאין מעכבות. ועוד צ"ע דנהי דמעכבות בקיום הציבור מ"מ לא יהא גרע ציבור מעשרה יחידים דכל אחד ואחד יוצא בתורת יחיד. ועוד צ"ב דהיכן נאמר דהמשנה בתמיד "אמר להם הממונה וכו'" מיירי בציבור.

**ונראה** לתרץ דהתוס' סברי כשיטת הרמב"ן והרי"ף (עיי' בר"ן למס' מגילה דף יג: בדפי הרי"ף ד"ה אבל הגאונים ז"ל פירשו וכו') דפורס על שמע מוציא את הרבים יד"ח בברכות ק"ש, כלומר דהש"ן אומר ברכות ק"ש בציבור ובכך כל הציבור יוצאין

להוסיף דקיום מצות ברכות ק"ש מדרבנן אינו קיום בפ"ע שחל באמירת הברכות גרידא, דאם יאמר הברכות מבלי לקרוא ק"ש אינו מקיים מצות ברכות ק"ש מדרבנן, דהקיום דברכות ק"ש מדרבנן היינו קיום דק"ש וברכותיה, ומהא דחל חלות קיום ברכות ק"ש מפלג המנחה מוכח דחל נמי קיום ק"ש מדרבנן מפלג המנחה.

**ולפי"ז** י"ל דרש"י סובר שב' פרשיות של ק"ש שהן מדרבנן נתקנו להאמר דוקא ביחד עם ברכות ק"ש, והויין חלות קיום אחד דק"ש עם ברכותיה. ולפיכך לרש"י חלוק זמן קיום קריאת ב' פרשיות דק"ש מזמן קריאת פרשה ראשונה, דפרשה ראשונה של ק"ש שחלותרה מצות ק"ש מדאורייתא זמנה בצאת הכוכבים. משא"כ בב' פרשיות האחרונות של ק"ש שהן קיום ק"ש מדרבנן והויין קיום אחד מדרבנן של ק"ש ביחד עם ברכות ק"ש דזמנה מפלג המנחה ואילך, דקיום ק"ש עם ברכותיה תלוי בזמן תפלה, ומשום דהויין קיום תפלה. ונראה לומר שזוהי כוונת רש"י במש"כ שקוראין ק"ש בביהכ"נ קודם צאה"כ כדי לעמוד בתפלה מתוך ד"ת, דר"ל דחל בקריאת שמע בביהכ"נ קיום מצות ק"ש עם ברכותיה מדרבנן. (וי"ל דמשו"ה נמי מקיים סמיכת גאולה לתפלה ע"י שמקיים מצות ק"ש מדרבנן ומיד מתפלל שמו"ע). ולפי"ז יוצא דכשהציבור קורא ק"ש בביהכ"נ עם ברכותיה לאחר פלג המנחה חל חלות קיום ק"ש עם ברכותיה דהוי קיום ק"ש מדרבנן, ומה שקורא ק"ש על מטתו לאחר צאה"כ אינו אלא כדי לקיים חלות קיום ק"ש מדאורייתא, ולכן בפרשה ראשונה בלבד סגי.

**ולפי"ז** נראה ליישב את דברי התוס' בסוגיין, דס"ל דלמ"ד ברכות מעכבות זו את זו, ברכות ק"ש מעכבות בקיום מצות ק"ש מדרבנן, דהויא חד קיום של ק"ש עם ברכותיה, וכי היכא דלמ"ד ברכות מעכבות זא"ז אי אפשר לקיים קיום ברכות ק"ש מדרבנן מבלי לברך את שתי הברכות דאהבה רבה ויוצר אור, הוא הדין דליכא קיום ברכות ק"ש מדרבנן

דכתיב איש אמו ואביו תיראו ותנן מורא רבך כמורא שמים עכ"ל.

**ובישוב** שיטת רש"י והרמב"ם נ"ל דאין כוונתם שמתירא שיהרגנו עכשיו, דפשיטא שיפסיק משום פקו"נ, אלא דמיירי באדם שיש לו כח ושררה שיוכל להרגו אם לא יפסיק. ועיין בכס"מ שם שפירש שהרמב"ם סובר דמיירי שמתירא שמא יצערנו ודלא כרש"י שפירש שמתירא שמא יהרגנו.

**ונראה** דפשיטא שהגזיה"כ ד"ודברת במ" אינה מחדשת רק היתר בעלמא לשאול מפני היראה, אלא אף מחדשת שבשאלת שלום רבו ליכא חלות שם הפסק כלל, וכאילו נקראת הק"ש כהלכתה בלי הפסק. ונמצא שאם שואל באמצע ק"ש מפני יראת רבו – "שלום עליך מורי ורבי" (וכשיטת הרא"ש) ליכא הפסק בק"ש, וחלה כאן ההלכה שתוך כדי דיבור כדיבור דמי שהוא דין של צירוף ואחדות המעשים, וחל קיום ק"ש ככתבה, ואע"פ ששאל באמצע. אולם כשאין לו היתר להפסיק, כגון אם שואל שלא מפני היראה, נראה שמחמת האיסור להפסיק חל נמי הפסק בצירוף של הק"ש ואף שאינו מפסיק כי אם בתוך כדי דיבור.

**ומשמע** מפירוש הרא"ש שההיתר לשאול מפני היראה מוגבל לשיעור של בתוך כדי דיבור ולא יותר<sup>(3)</sup>. ומבואר לפי"ז שגזיה"כ "ודברת במ" הוא מקור נכון לדין תוך כדי דיבור כדיבור דמי בכהת"כ,

יד"ח מדין מיוחד דברכות הציבור<sup>(2)</sup>. ובדין זה דפורס על שמע - להוציא את הציבור יד"ח בברכות ק"ש מדין ברכות ק"ש דהציבור הוא דסברי התוס' דברכות מעכבות זו את זו, דמתקנת פורס על שמע צריך הש"ץ לומר ב' ברכות ואם לא אמרן לא הוציא את הציבור כלל. ונראה דהתוס' פירשו "אמר להם הממונה" דהיינו שהממונה פרס על שמע להוציא אנשי משמר ידי חובתן.

**דף יג ע"א.** תוס' ד"ה ובאמצע שואל מפני וכו'. וז"ל ובירושלמי קאמר אפילו באמצע הפסוק, רב הונא בשם ר' יוסף אמר ודברת במ" מכאן שיש לך רשות לדבר במ", והיינו דאמרין בפ"ק דיומא ודברת במ" ולא בתפלה פירוש שאין משיבין בה מפני הכבוד עכ"ל. בגמ' ביומא דרשינן מגזיה"כ ודברת במ" שמותר לשאול באמצע ק"ש מפני היראה וז"ל (דף יט:): ת"ר ודברת במ" ולא בתפלה עכ"ל, וכתבו תוס' שם (ד"ה במ") וז"ל במ" שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד ולא בתפלה עכ"ל.

**והנה** נחלקו הראשונים בהגדרת מפני היראה, דהרמב"ם (פ"ב הט"ז מהל' ק"ש) קבע דהיינו "מי שהוא מתירא ממנו כגון מלך או אנס וכיוצא בהן", ואילו הרא"ש סובר דמיירי באביו ואמו או רבו, וז"ל פרש"י אדם שהוא מתירא ממנו שמא יהרגנו ולא נהירא לי דפשיטא שאין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש ונראה דאביו ואמו ורבו חשיב מפני היראה

(2) עיין לעיל בשיעורים דף ב. ד"ה מאימתי קורין - בענין שומע כעונה בקריאת שמע ותפלה אות ב'.

(3) דהרי הרא"ש מפרש דאומר "שלום עליך מורי ורבי" דהוי השיעור דתוכ"ד דכהת"כ. אמנם יתכן דלפי רש"י והרמב"ם דשואל מפני היראה היינו מפני מי שהוא מתירא ממנו שיהרגנו או יצערנו, ההיתר לשאול מפני היראה חל אף אם מפסיק יותר מכדי דיבור ולא חשיב הפסק לגבי ק"ש. ולפי"ז

אע"פ שלרא"ש מותר לשאול מפני היראה מ"מ ההיתר הוא רק אם מפסיק שיעור דתוכ"ד משום דהחפצא דק"ש אינה מצטרפת אא"כ הפסק הוי רק תוך כדי דיבור. ואילו לפי רש"י והרמב"ם חל צירוף בחפצא דק"ש אף ביותר מכדי דבור מכיון דשאלה מפני היראה לא הוי הפסק. אך יל"ע בזה דבגמ' (ר"ה לד:): מבואר דשיעור הפסק בק"ש הוא אם מפסיק בכדי לגמור את כולה או דאין שיעור הפסקה כלל ואפילו כל היום כולו אינו הפסק, וצ"ע.

להגיה את הספר אם יש בו טעות דאפילו לקריאה נמי לא מתכוון עכ"ל. ומשמע דמיירי שמעיין בספר לראות אם יש בו טעות והוציא המילים בפיו בלי כוונה לקרות ונחשב למתעסק ולא יצא. והקשו עליו התוס' (ד"ה בקורא להגיה) "תימא דאכתי הא קא קרי". ונראה דנחלקו רש"י ותוס' בגדר דין מתעסק, דרש"י סובר דאע"פ שיודע שעושה את המעשה אם אינו רוצה לעשות המעשה חשיב למתעסק, דלרש"י דין מתעסק תלוי ברצון. משא"כ להתוס' דין מתעסק תלוי בידיעה, וחל באופן שאינו יודע שעושה את המעשה, ולכן הקשו שכאן אכתי קא קרי, דהיינו שיודע שקורא ולא חשיב למתעסק.

**והנה** התוס' פירשו וז"ל ע"כ נראה בקורא להגיה שאינו קורא התיבות כהלכתן וכנקודתן אלא ככתיבתן קרי כדי להבין בחסרות ויתרות כמו לטטפות ומזוזות ואם כיון לבו לאו דוקא אלא כלומר לקרות כדין נקודתן וכהלכתן עכ"ל. ודבריהם צ"ב דפסקינן (טו:) קרא ולא דקדק באותיותיה יצא. ונראה דהתוס' סוברים דבסוגיין מיירי בטעות המשנה את פירוש המילים, וע"כ לא יצא דלא חשיב קריאה ככתבה, משא"כ לקמן מיירי בטעות שאינה אלא טעות בביטוי ואין בה חסרון בקיום קריאה ככתבה. ויש להביא ראיה לחילוק זה מדברי הירושלמי (פ"ג מגילה) "דתרי תלמידי הוו יתבי קמיה דרב חד קרי יהודים וחד קרי

וקובע שבתוך כדי דיבור אין המעשים מובדלים ומופרדים, אלא המעשים משלימים אחד את השני ומצטרפים למעשה אחד. ועיין ברמב"ן למס' ב"ב (דף קכט: ד"ה והילכתא תוכ"ד כדיבור דמי) שמוכיח מהא דשואלין בק"ש מפני היראה דהוי מקור לדין תכ"ד כדיבור דמי אך הוא מבארו כתקנת חכמים, ואילו לפי"ד דין דאורייתא הוא.

**והנה** מבואר בפי' תלמידי רבינו יונה (מס' ברכות דף ז: על הרי"ף ד"ה ר' יהודה אומר וכו') שמותר לענות ברכו באמצע ק"ש (כשיטת הרא"ש), וז"ל כיון שהיא הפסקה מועטת לענות ברוך ה' המבורך מותר דאין בו כדי שאילת תלמיד לרב דתוך כדי דיבור כדיבור דמי, ואפילו למודים נמי מפסיק אבל נראה למורי הרב דבמודים די בשישחה בלבד שאם יאמר יוצרנו יוצר בראשית וכו' ה"ל הפסקה גדולה עכ"ל. ומוכח שההיתר לשאול מפני היראה מיוסד בדין תוך כדי דיבור כדיבור דמי וכמבואר לעיל(4).

**גמ'.** וז"ל ש"מ מצות צריכות כוונה מאי אם כיוון לבו לקרות לקרות והא קא קרי בקורא להגיה עכ"ל.

א

#### שיטת רש"י ותוס'

**כתב** רש"י (ד"ה בקורא להגיה) וז"ל בקורא

ועיין ברמב"ם (פ"ב מהל' ק"ש הל' י"ב) דקראה סירוגין יצא ואפילו שקרא כל היום כולו "והוא שיקרא על הסדר", ומשמע דר"ל דמיירי שלא הפסיק הקורא בדיבור דאז חל צירוף אף כשקרא במשך כל היום. אך בהגהות מיימוניות (שם אות ס') כתב דאין לחלק בין הפסק ששותק להפסק דדיבור דאף דיבור לא הוי הפסק. וכן פסק השו"ע (או"ח סימן ס"ה:א), ועיי"ש בהגהות הגר"א אות ב'). ולשיטת ההג"מ והשו"ע צ"ל דבסוגיין יכול לשאול מפני היראה אף אם יפסיק יותר מכדי דיבור, וחל קיום ק"ש ככתבה אף אם הפסיק לשאול מפני היראה ביותר מכדי דיבור, דמכיון שחל היתר לשאול מפני היראה הדיבור אינו הפסק וחל קיום מצות קריאת שמע ככתבה.

(4) אך קשה מהגמרא בר"ה (לד: דשיעור הפסק בק"ש הוי השיעור דכדי לגמור את כולה או דליתא בק"ש דין הפסק כלל ויכול לקרותה ולצאת יד"ח במשך ט' שעות ביום. ונראה דשאני היכא דהפסיק בק"ש בדיבור אחר מהיכא דהפסיק ולא דיבור. דהא אף לענין תקיעת שופר נקטינן הכי, דבשמע ט' תקיעות בט' שעות ביום יצא (ר"ה לד:), ואילו אם תקע באמצע הסדר בקול שופר מסדר אחר הוי הפסק ופסול (וכדמבואר בגמ' שם לד.), כי קול השופר שאינו מן הסדר מהווה הפסק. וי"ל דה"ה בקריאת שמע הפסק בלי דיבור אינו הפסק, ואילו הפסק ע"י דיבור הוי הפסק. וכששואל מפני היראה הרי הפסיק בדיבור ומשו"ה בעינן צירוף דתוכ"ד לצרף החפצא דק"ש.



זו דקבלת עומ"ש ומשו"ה לא יצא יד"ח, אפילו למ"ד מצות אין צריכות כוונה. ועיין בשיטה מקובצת (דף יג. ד"ה בקורא להגיה) שקבע די ש' מיני כוונות, א) כוונה לדבר שלא יהא כמתעסק, ב) כוונה לחובת המצוה, וקיימא לן כמ"ד דאין צריך כוונה לצאת חובת המצוה, ג) שיכוון לבו בכל תיבה ותיבה ויעיין בענין ויבין אותו, וזו היא כוונה רק בק"ש בלחוד. אמנם הרמב"ן במלחמות ה' בר"ה (דף ז. בדפי הרי"ף) דחה שיטתם והוכיח מסוגיין דקיי"ל כמ"ד מצות צריכות כוונה מהא דצריכים כוונה בפסוק הראשון, דאילו למ"ד מצות אין צריכות כוונה אפילו בפסוק הראשון לא היה צריך כוונה כלל. וכתב הרמב"ן לדחות את דברי הרשב"א "ומאן דמפרש תרי גווני בכוונה לא זהיר ולא בהיר".

**ונראה** דנחלקו בגדר מצות ק"ש, דלשיטת הרשב"א והשיטמ"ק, כוונת קבלת עול מלכות שמים היא מעצם מעשה המצוה דק"ש, ואם חסרה כוונת קבלת עומ"ש ליכא מעשה מצוה דק"ש כלל. משא"כ לשיטת הרמב"ן מצות ק"ש היא מצות אמירה דקריאת הפסוקים כמו בהלל ומקרא מגילה וק"ש אינה צריכה כוונה מיוחדת דקבלת עול מלכות שמים.

**ויש** לעיין בשיטת הרשב"א היכא דקרא ק"ש בכוונת קבלת עומ"ש אמאי לא ניבעי נמי כוונה לצאת יד"ח המצוה - וככל שאר המצוות שבתורה למ"ד מצות צריכות כוונה. ונראה לתרץ דהיכא דכוונה היא חלק מעצם מעשה המצוה - ומתכוון - לא בעי שום כוונה נוספת לצאת ידי חובה. ונ"מ לגבי מצות אחרות שקיומן הוא בלב כמצות אמונה בה' ואהבת ה' שמקיימן היכא שמאמין בה' ואוהב את ה', ואע"פ שאינו מכוון להדיא לצאת ידי חובת המצוה.

#### שיטת הרמב"ם

**כתב** הרמב"ם (פ"ב מהל' ק"ש הי"א) וז"ל הקורא את שמע ולא כיון לבו בפסוק הראשון שהוא שמע ישראל לא יצא ידי חובתו והשאר אם לא כיון

יהודיים ולא אהדר חד מינייהו", ומבואר דטעות בביטוי אינה פוסלת הקיום דקריאת המגילה ככתבה, משא"כ בטעות המשנה את פירוש המילים ליכא קיום קריאה ככתבה. (וכן פסק השו"ע או"ח סי' תר"צ סעיף ד' לגבי קריאת המגילה).

**אולם** יש להעיר על דברינו דלגבי קריאת התורה פסק הרמב"ם (פ"ב ה"ו מהל' תפלה) "קרא וטעה אפילו בדקדוק אות אחת מחזירין אותו עד שיקראנה בדקדוק", ומשמע דאפילו אם טעה בביטוי האותיות בלבד מחזירין אותו, ודקדוק אותיות מעכב בקיום קרה"ת ככתבה, ומ"ש ק"ש מקריה"ת. ונראה דקרה"ת שאני דחל בה דין מסוים דיקראנה בדקדוק, וביטוי האותיות מעכב בקרה"ת. ועיין בהגהות מיימוניות (פ"ב ה"ו) שציין דמקורו של הרמב"ם מיוסד הוא בקרא (נחמיה ח) "ויקרא בספר בתורת אלוקים מפורש ושם שכל ויבינו במקרא, ובירושלמי (מגילה פ"ד) דריש "ויקראו בספר זה מקרא מפורש זהו תרגום ושום שכל אלו הטעמים ויבינו אלו המסורת וכו' טעה מחזירין אותו". וכתב ההגהות מיימוניות דכ"ש דילפינן נמי לדקדוק מהאי קרא. ומבואר שחל דין מסוים בקרה"ת שיקראנה בדקדוק. ומשו"ה י"ל דאפילו ביטוי האותיות מעכב. ומרן הגר"ח זצ"ל סבר דלשיטת הרמב"ם מחזירין בקריאת התורה אף כשטעה בניגון הטעמים. (ועיין בכס"מ בשם ר' מנוח, והגר"ח זצ"ל החמיר אף בקריאת ההפטרות בטעות בטעמים). משא"כ בקריאת שמע ובקריאת המגילה דחל קיום קריאה ככתבה אלא אם כן טעה באופן ששינה את פירוש המלים.

#### שיטת הרשב"א

**עיין** ברשב"א (דף יג:) (ד"ה שמע ישראל וכו') עד כאן צריך כוונת הלב דברי רבי מאיר) דפירש דבפסוק הראשון של ק"ש בעי כוונה מיוחדת של כוונת הענין, ושלא יהרהר בדברים אחרים כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים, ובקורא להגיה חסרה כוונה

שיתכוון לצאת ידי חובת המצוה, ומוכח כמ"ד מצות צריכות כוונה.

**ונראה** דהרמב"ם פירש את השקלא וטריא שבגמ' דס"ד דאם כיון לכו יצא היינו שכיון לצאת יד"ח, ומזה מוכח דמצות צריכות כוונה. ובהוה אמינא ס"ד דהגמ' דדין כוונה בק"ש תלוי בדין מצות צריכות כוונה. והגמ' מתרצת דזה אינו, אלא שיש דין מסוים של כוונה בק"ש - דהיינו כוונת קבלת עומ"ש ואין ראייה לדין מצות צריכות כוונה. דדין כוונה לצאת ודין כוונה בק"ש הם שני דינים שונים, דכוונה בעשיית המצות היא שיכוון לצאת במעשה וקיום מצוה זו, משא"כ כוונת ק"ש אינה כוונה לצאת ידי חובת המצוה אלא כוונת קבלת עול מלכות שמים, דכוונת קבלת עול מלכות שמים היא חלק מעצם המעשה וגוף המצוה דק"ש. דקריאת שמע וקבלת עול מלכות שמים הויה חד מצוה. והרמב"ם מפרש כשיטת הרשב"א דהחסרון בקורא להגיה הוא דליכא כוונת קבלת עול מלכות שמים דאינו קורא הפרשה בתורת ק"ש, ודין הכוונה אינו חל אלא בפסוק הראשון כשיטת ר"מ בברייתא.

**אלא** דעדיין צ"ע בשיטת הרמב"ם שפסק (פ"א מהל' ק"ש הל' א'-ג') דג' פרשיות של שמע הן מדאורייתא וא"כ צ"ע אמאי לא בעינן כוונה בכל ג' הפרשיות, דאע"פ שדין כוונה דקבלת עול מלכות שמים המיוחדת לק"ש חל רק בפסוק הראשון לשיטת הרמב"ם, מ"מ דין כוונת מצות חל בק"ש כמו בכל המצות, וא"כ למ"ד מצוות צריכות כוונה ניבעי כוונה לצאת יד"ח המצוה בכל ג' הפרשיות, ואיך פסק הרמב"ם דאם קרא פסוק ראשון בכוונה והשאר קרא להגיה יצא. ויש לדחות דהרמב"ם פסק כמ"ד מצות אין צריכות כוונה.

**אמנם** לכאורה מצינו סתירה בדברי הרמב"ם לגבי מצות אי צריכות כוונה או לא, דבהלכות חמץ ומצה (פ"ו ה"ג) פסק "אכל מצה בלא כונה כגון שאנסוהו עכו"ם או לסטין לאכול יצא ידי חובתו".

לכו יצא אפילו היה קורא בתורה כדרכו או מגיה את הפרשיות האלו בעונת קריאה יצא והוא שכיון לכו בפסוק הראשון עכ"ל. והנה הרמב"ם פסק דאם כיון לכו בפסוק הראשון יצא אע"פ שקרא פרשיות דשמע להגיה, ומוכח דחולק על פרש"י והתוס' בביאור החסרון דקורא להגיה, דלשיטת רש"י דהקורא להגיה הוי מתעסק אף בקורא להגיה פרשיות אחרונות שבק"ש, לא יצא יד"ח דהוי מתעסק. ולשיטת התוס' דלא יצא משום דקורא שלא כהלכתה, יש חסרון בקורא להגיה אף בשאר פרשיות. ואילו הרמב"ם סובר דיש דין כוונה מיוחדת בפסוק הראשון דקריאת שמע, והפסול דקורא להגיה חל בפסוק הראשון בלבד.

**והנה** עיין בגמ' (דף יג-יג:) דנחלקו התנאים בברייתא עד היכן צריך כוונה, וצ"ע אמאי אין הגמ' מדקדקת מהך ברייתא דש"מ מצות צריכות כוונה, דאי מיירי בקורא להגיה הרי אינו יוצא יד"ח, דהא קריאה להגיה הוי חסרון אף בשאר פרשיות, ואיך סברי התנאים דאינו צריך לכוון בכל ק"ש.

**ונראה** דחלוק דין כוונה בק"ש להנך תנאים (בפסוק הראשון או בפרשה הראשונה מגז"כ דושמתם את דברי) מדין כוונה למ"ד מצות צריכות כוונה. דדין כוונה במצות היינו שמתכוון לצאת חובת המצוה - ואין הכוונה דין בעצם מעשה המצוה אלא דהוי דין בפני עצמו בקיום המצוה, דבכדי לצאת יד"ח המצוה בעינן כוונה. משא"כ בדין כוונה בק"ש הכוונה דקבלת עומ"ש היא חלק מעצם מעשה המצוה וקיום המצוה דק"ש. ונראה שנחלקו התנאים בברייתא בדין הכוונה דקבלת עומ"ש - דהויה דין כונה מסוימת בקריאת שמע עד היכן צריכים כוונה זו. ולפי"ז מיושבת אמאי לא דקדקה הגמ' מהברייתא דש"מ מצות צריכות כוונה. דהברייתא מיירי בדין כוונה דקבלת עול מלכות שמים - דהויה חלק מעצם מעשה המצוה דקריאת שמע, ואין לכוונת קבלת עומ"ש שום שייכות לדין כוונה במצות - שהיא כוונה לצאת יד"ח. והגמ' קא דייק ממשנתנו ד"אם כיון לכו יצא", דבפשטות מיירי שקרא כל ג' פרשיות וס"ד דבעי

אפילו שלא לשם מצוה ולעולם כוונת מצוה לא בעינן. אבל בעינן כוונה לשמוע ולהשמיע עכ"ל. (ולהלן באות ב' נבאר שיטת הרמב"ם והבעה"מ באריכות).

**ולפי"ד** הגר"ח זצ"ל יש לישיב שיטת הרמב"ם לגבי ק"ש דאע"פ שפסק (פ"א מהל' ק"ש הל' א'-ג') דג' פרשיות הן ק"ש מדאורייתא מ"מ אינו מצריך כוונה אלא בפסוק הראשון (וכדפסק פ"ב מהל' ק"ש ה"א), די"ל דהרמב"ם סובר דמצות אין צריכות כוונה, ובפסוק הראשון דק"ש נאמר דין מסוים דכוונה דקבלת עול מלכות שמים, ואין לזה שום שייכות לדין כוונה במצות.

**אלא** דיש להעיר על הגר"ח זצ"ל מדברי הרמב"ם (פ"ב מהל' מגילה ה"ה) וז"ל הקורא את המגילה בלא כוונה לא יצא כיצד היה כותבה או דורשה או מגיחה אם כיוון לבו יצא בקריאה זו יצא ואם לא כיוון לבו לא יצא עכ"ל, ומשמע דהרמב"ם פסק דמצות צריכות כוונה (ועיין במגיד משנה שם). ועוד צ"ב מדוע לא יצא בקורא המגילה להגיה והרי במגילה אין דין מיוחד של כוונה כמו בק"ש, ואי ס"ל מצות א"צ כוונה אמאי לא יצא יד"ח. וצריך לומר דהרמב"ם מפרש לגבי קריאת המגילה דהקורא להגיה לא יצא משום דהוי כמתעסק (כשיטת רש"י) או דקרא שלא כהוגן (כשיטת תוס') ומשו"ה לא יצא, ולא מיירי מענין כוונה לצאת כלל. אלא דלפי"ז קשה דדוחק לפרש בלשון הרמב"ם שמחלק בין הקורא ק"ש להגיה דלא יצא יד"ח משום חסרון בקבלת עול מלכות שמים, לבין הקורא מגילה להגיה דלא יצא משום מתעסק או שקורא שלא כהוגן.

**ונראה** דבאמת שיטת הרמב"ם היא דמצות צריכות כוונה (ודלא כדנקט הגר"ח זצ"ל), וכדמשמע מפשטות ההלכה (בפ"ב ה"ה מהל' מגילה) דהקורא את המגילה בלא כוונה לצאת לא יצא, וממה שפסק

ומשמע דסובר דקיי"ל כמ"ד מצות אין צריכות כוונה, וכן משמע מהרמב"ם הנ"ל בהל' ק"ש דס"ל דבעי כוונה רק בפסוק הראשון - דהיינו כוונת קבלת עומ"ש, ובקורא שאר הפרשיות להגיה יצא אע"פ שאינו מתכוון לצאת ידי חובתו. אמנם עיין ברמב"ם (פ"ב מהל' שופר ה"ה) וז"ל מי שתקע ונתכוון להוציא כל השומע תקיעתו ושומע השומע ונתכוון לצאת ידי חובתו אע"פ שאין התוקע מתכוון לזה פלוני ששמע תקיעתו ואינו יודע יצא שהרי נתכוון לכל מי שישמענו עכ"ל. ולכאורה מבואר ממש"כ דצריך השומע לכוון לצאת יד"ח דסובר מצוות צריכות כוונה, ואם לא כיון השומע לצאת יד"ח לא יצא. ועיין עוד ברמב"ם (פ"ב מהל' מגילה ה"ה) וז"ל הקורא את המגילה בלא כוונה לא יצא, כיצד היה כותבה או דורשה או מגיחה אם כיוון את לבו לצאת בקריאה זו יצא ואם לא כיוון לבו לא יצא עכ"ל, וממש"כ "אם כיוון את לבו לצאת בקריאה זו יצא ואם לא כיוון לבו לא יצא" משמע בפשטות דפסק כמ"ד מצוות צריכות כוונה (5).

**ומרן** הגר"ח זצ"ל נקט דשיטת הרמב"ם היא כמ"ד מצות אין צריכות כוונה, וכמבואר מפסקו בהל' חמץ ומצה (פ"ו ה"ג) דאכל מצה בלא כוונה יצא כגון שאנסוהו עכו"ם או לסטיין לאכול דיצא יד"ח. ועוד דהרמב"ם השמיט את הדין דתוקע לשיר לא יצא, ומוכח נמי שסובר דמצות אין צריכות כוונה. ואמר הגר"ח דאין להקשות ממה שפסק הרמב"ם בהל' שופר (שם) דבעי כוונת שומע ומשמיע - דמשמע דס"ל כמ"ד מצוות צריכות כוונה, דאמר הגר"ח זצ"ל די"ל דכוונת שומע ומשמיע הוי דין מסוים להוציא אחר יד"ח, דבעינן כוונה כדי שיצטרף ויתייחס מעשה התקיעה לשומע. והרמב"ם סובר דכוונת שומע ומשמיע שאני מכוונה במצוותו כדברי בעל המאור (בר"ה דף ז' בדפי הרי"ף ד"ה לפום סוגיא) וז"ל ויש שסבורים לומר דלא פליגא דר' זירא שופר כל דהו

מגילה ה"ה ובכס"מ פ"ו מהל' חמץ ומצה ה"ג שדנו בשיטת הרמב"ם.

(5) ועיין במגיד משנה פ"ג מהל' שופר ה"ה ובכס"מ פ"ב מהל' שופר ה"ד ובלח"מ שם, ועיין במגיד משנה פ"ג מהל'

ועיין במגיד משנה וז"ל אבל לענין מלקות או מיתה אין חיוב בלא מזיד והתראה וכו' וא"כ מה שנ' בספר רבינו וכן בחייבי לאוין ושניות הוא טעות סופר שהרי חייבי לאוין שוגגין פטורין מכלום וכו' וכן כתב בהשגות עכ"ל. והכס"מ שם תירץ "ולי נראה ליישב דהכי קאמר וכן בחייבי לאוין עבר על לאו כדין מי שהתרו בו ואע"ג שאינו לוקה הוא חייב לשמים". ונראה דמבואר מדברי הכס"מ דבמתעסק בחלבים ועריות עבר על מעשה עבירה שכן נהנה, משא"כ בשאר איסורים דמתעסק הוי הפקעה של עצם מעשה העבירה דלא עשה מעשה איסור כלל. ונראה דס"ל להר"ן דכשם שלגבי דין מתעסק באיסור - דהוי הפקעה בעצם מעשה העבירה אמרינן דהמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, דהנאתו משוייה ליה למעשה עבירה, ה"נ בנוגע למצות אכילה לא בעינן כוונה שכן נהנה וחל מעשה מצוה, ואע"ג דקיי"ל בעלמא דמצות צריכות כוונה ובלי כוונה ליכא מעשה מצוה כלל, הנאת האכילה משווה ליה למעשה מצוה. ואילו למ"ד מצות אין צריכות כוונה מיקרי מעשה מצוה אף בלי כוונה לצאת ידי חובתו.

**ועיין** ברבינו יונה (דף ו. בדפי הרי"ף ד"ה אמנם רבינו האי גאון וכו') שביאר דבמצוה דאמירה לכו"ע בעינן כוונה ואף למ"ד הסובר בעלמא דמצות אין צריכות כוונה. והנה אי נימא דדין מצות צריכות כוונה דין הוא בקיום המצוה צ"ע מהי הסברא דלכו"ע מצוה דאמירה בעי כוונה. אמנם לפי"ד מבואר היטב דדין כוונה נאמר בעצם מעשה המצוה, ולמ"ד מצות אין צריכות כוונה המעשה הויא מעשה מצוה מאליו ואינו כמתעסק אפילו בלי כוונה לצאת. ברם כ"ז נאמר במצוה שעשייתה במעשה. ואילו במצוה של אמירה דחסרה פעולה ממש לא מיקרי מעשה מצוה עד שיתכוון.

**ועוד** יש להוכיח דדין כוונה במצות חל בעצם מעשה המצוה מהא דבגמ' (בר"ה כח: ובעירובין צה:

פ"ב מהל' שופר הל' ד'-ה') דהתוקע והשומע צריכים כוונה לצאת. ונראה דמה שפסק (פ"ו ה"ג מהל' חמץ ומצה) דכשאנסוהו עכו"ם לאכול מצה יצא - הוא משום דאכילה שאני שכן נהנה, וכדביאר הר"ן (ר"ה דף ז: בדפי הרי"ף גרסינן בגמ' שלחו ליה וכו'). אלא דלפי"ז הדרא קושייתנו לדוכתא - למה אין הרמב"ם מצריך כוונה לצאת בכל הג' פרשיות דשמע שהן מצות ק"ש מדאורייתא.

**והנה** יש לחקור ביסוד הדין דמצות צריכות כוונה האם דין הוא בקיום המצוה, דבלי כוונה אי אפשר לקיים המצוה, או דהוי דין בעצם מעשה המצוה, דבלי כוונה לא נחשב למעשה מצוה. והנה שיטת הר"ן (ר"ה דף ז: בדפי הרי"ף ד"ה גרסינן) היא דאף אי קיי"ל דמצות צריכות כוונה מ"מ מצות אכילת מצה לא בעי כוונה ויצא יד"ח שכן נהנה, וכדאמרינן בעלמא דהמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה. ומוכח מדבריו דס"ל דיסוד הדין דמצות צריכות כוונה לא נאמר בקיום המצוה - דבלא כוונה לצאת אין אדם יוצא ידי חובתו ואינו מקיים המצוה שלא מדעתו וכונתו, דלגבי קיום המצוה מ"ש מצות אכילה משאר מצות. דמאי איכפת לן בזה שכן נהנה אם איכא דין דכדי לקיים את המצוה בעי כוונה. ועל כרחק מוכח מדברי הר"ן דיסוד הדין דמצות צריכות כוונה נאמר בעצם מעשה המצוה, דבלי כוונה לא מיקרי מעשה מצוה והוי כמתעסק ולא נחשב שהוא עושה את המצוה כלל, ובשכן נהנה חל מעשה המצוה.

**והנה** בדין מתעסק באיסורין הוכיח הגר"מ זצ"ל שמתעסק אינו רק פטור מקרבן בלבד (וכדנקט הגרע"א זצ"ל בשו"ת רע"א סי' ט), אלא דהוי הפקעת מעשה העבירה, וכדמתבאר מדברי הרמב"ם פ"א מהל' איסורי ביאה הי"ב וז"ל הבא על ערוה מן העריות כמתעסק אע"פ שאין כוונתו לכך חייב וכן בחייבי לאוין ובשניות עכ"ל. והשיג ע"ז הראב"ד (שם) "חייבי לאוין לא ידעתי למה קרבן אין כאן".

להדיא שלא לצאת מ"מ איכא מעשה מצוה, וע"כ עובר בבל תוסיף אף אם מתכוין שלא לצאת.

**ולפי"ז** נראה לומר דבק"ש מכיון דכוונת קבלת עול מלכות שמים הוי דין בעצם מעשה המצוה וקיום דק"ש, ממילא כוונה לצאת ידי חובת המצוה לא שייך בה כלל. דבשלמא אי נימא דדין כוונה במצות הוי דין בקיום המצוה, דליכא קיום מצוה בלי כוונה, אה"נ דאין לחלק בין קיום קבלת עול מלכות שמים דק"ש לבין שאר מצוות התורה כשופר וכו', דליכא קיום המצוה בלי כוונה. אמנם לפי מה שנתבאר דכוונה חלה לשווייה למעשה מצוה, נ"ל דזהו רק היכא שקיום המצוה הוא ע"י מעשה דאז בעינן כוונה לצאת בכדי לשווייה למעשה מצוה (למ"ד מצות צריכות כוונה). אמנם היכא שקיום המצוה מתקיים בלב כמו בק"ש שקיום המצוה הוי קבלת עול מלכות שמים חל חלות שם מעשה מצוה מאליו מחמת זאת הכוונה שבלב ולא בעינן כוונה נוספת לצאת יד"ח לשווייה למעשה מצוה. וה"ה למשל במצוות אמונה בה', אהבת ה', ויראת ה' כשנמצא החפצא של אמונה ואהבת ה' ויראתו בלבו דהגברא חל מעשי המצוות דאמונה בה', ואהבת ה' ויראתו ממילא, ולא בעינן כוונה נוספת לצאת יד"ח לשוויין למעשי מצוה. וכן נראה דה"ה במצות תלמוד תורה דאף למ"ד מצוות צריכות כוונה אינו צריך כוונה לצאת יד"ח בכדי לקיים מצות תלמוד תורה, דדין כוונה לצאת חל כדי לשווייה למעשה מצוה, ובת"ת חל מעשה מצוה מאליו ע"י שלומד החפצא של התורה. ותו לא בעינן כוונה נוספת שמתכוון לצאת ידי חובתו לשווייה למעשה מצות ת"ת. ואע"פ שבק"ש יש גם דין קריאה - דבעי מעשה קריאה, מ"מ מכיון שכוונת קבלת עול מלכות שמים הוי מגוף עצם מעשה המצוה וקיום

- צו.) תלו דין כוונה לצאת בדין כוונה לעבור בבל תוסיף<sup>6</sup>. ולכאור' צ"ב בהשוואת הגמ' דלכאורה לגבי לצאת יד"ח יש דין דכדי לקיים את המצוה בעי כוונה לצאת, אבל צ"ב דמהי הראייה מזה דבעי כוונה לצאת כדי לעבור בבל תוסיף. אלא דמוכח דדין כוונה חל בעצם מעשה המצוה, דלא מיקרי שעושה מעשה מצוה אא"כ נתכוון לצאת, ומשו"ה אי לא נתכוון לצאת אינו עובר בלאו דבל תוסיף - דאינו עובר על בל תוסיף אא"כ עושה מעשה מצוה.

**והנה** הטורי אבן הקשה (ר"ה דף כ"ח ד"ה מצות) על הסוגיא דעירובין (צה:): דאמרינן למ"ד מצות צריכות כוונה דמכניסין תפילין בשבת מרה"ר שנים שנים משום דגם לעבור בב"ת בעי כוונה, וליכא בל תוסיף אם מכניסין בלא כוונה לצאת, וקשה לשיטת הרשב"ם (שהובא ברבינו יונה דף ו. בדפי הרי"ף וכן משמע מתוס' דף יב. ד"ה לא) דאפילו למ"ד מצות אין צריכות כוונה אם נתכוון להדיא שלא לצאת אינו יוצא, א"כ אפילו למ"ד מצות אין צריכות כוונה יכול להכניסין שנים שנים וליכא בל תוסיף באופן שמתכוון להדיא שלא לצאת. ונראה לתרץ דהא דבל תוסיף תלוי בדין כוונה למ"ד מצות צריכות כוונה הוא משום דדין כוונה חל במעשה המצוה, דבלי כוונה לא מיקרי שעושה מעשה מצוה והוי כמתעסק, ועובר בבל תוסיף רק כשמוסיף במעשה המצוה עם כוונה. אמנם כ"ז למ"ד מצות צריכות כוונה, משא"כ למ"ד מצות אין צריכות כוונה דסובר דלא בעינן כוונה כדי לשווייה למעשה מצוה והוי מעשה מצוה מאיליו. ונראה דהא שכתבו התוס' (ורבינו יונה בשם הרשב"ם) דאף למ"ד מצות אין צריכות כוונה אם מתכוין להדיא שלא לצאת לא יצא יד"ח, זהו דין בקיום המצוה, דליכא קיום מצוה בעל כרחו שלא ברצונו. אמנם אף אם מתכוין

דלא מכיון להו למצוה איכא בל תוסיף כיון דזמן תפילין הוא, ור"ג סבר צריכות כוונה לצאת ידי חובתו הלכך בבל תוסיף נמי לא עבר עד דמתכוין למצוה עכ"ל.

6 עיין בפרש"י (עירובין דף צה: ד"ה ור"ג וכו') וז"ל ת"ק סבר מצות א"צ כוונה ולכ"ע הן תכשיט הלכך כיון דלענין מייפק ידי חובתיה נפיק בלא כוונה לענין בל תוסיף נמי אע"ג

לפום סוגיא) וז"ל דלא אמר ר' זירא איכוון ותקע לי למצוה אלא שצריך כוונה לשמוע ולהשמיע לשום תקיעת שופר כל דהו אפילו שלא לשום מצוה ולעולם כוונת מצוה לא בעינן אבל בעינן כוונה לשמוע ולהשמיע עכ"ל.

**הבעה"מ** מחלק בין כוונה לתקיעה לכוונת מצות, ובשומע ומשמיע חל דין שצריך לכוון לשום תקיעת שופר כל דהו אבל לא בעי כוונת מצוה. ונראה דסובר הבעה"מ דבכדי שיצטרף מעשה התקיעה של התוקע לשומע בעינן שיכוון התוקע להשמיע והשומע לשמוע, ואם לא נתכוונו לתקוע ולשמוע הו"ל השומע כמתעסק ולא יצא. וזוהי הלכה מסוימת של כונה שחלה באופן שמוציא אחר יד"ח.

**אולם** עיין ברמב"ם (פ"ב מהל' שופר ה"ה) וז"ל מי שתקע ונתכוון להוציא כל השומע תקיעתו ושמע השומע ונתכוון לצאת ידי חובתו אע"פ שאין התוקע מתכוון לזה פלוני ששמע תקיעתו ואינו יודעו יצא עכ"ל, ומבואר מדבריו דבשומע ומשמיע בעינן כוונה לצאת יד"ח המצוה, והרמב"ם חולק על הבעל המאור הנ"ל. דלדעת בעה"מ חל דין כוונה מסוימת בשומע ומשמיע דיכוונו לשם תקיעה בכדי לצאת מדין שומע כעונה. וצ"ב בשיטת הרמב"ם דהרי אי נימא כדברי הגר"ח זצ"ל שפסק כמ"ד מצות א"צ כוונה לצאת יד"ח<sup>(8)</sup>, מ"ש שומע ומשמיע מעושה המצוה בעצמו דלא צריך לכוון לשם מצוה. ונראה כנ"ל דהרמב"ם סובר דלמ"ד מצות צריכות כוונה דין כוונה במצות חל במעשה המצוה, דבעי כוונה לשוייה למעשה מצוה, ובלי כוונה לא מיקרי שעושה מעשה מצוה. והרמב"ם פסק כמ"ד מצוות א"צ כוונה (וכדנקט הגר"ח זצ"ל), וחל מעשה מצוה בלי כוונה לצאת. אך הרמב"ם סובר

המצוה דק"ש, י"ל דאם חלה כוונת קבלת עול מלכות שמים ממילא הוי מעשה מצוה דק"ש וקבלת עול מלכות שמים ויוצא בלי כוונה לצאת יד"ח. ומשום הכי פסק הרמב"ם דאע"פ דבמצוות בעלמא שיש בהן מעשה מצוות צריכות כוונה, מ"מ בק"ש דעיקר קיומה הוא בלב ובקבלת עומ"ש לא בעינן כוונה לצאת יד"ח המצוה, ורק בעינן כוונת קבלת עומ"ש בפסוק הראשון ותו לא.

**ונראה** עוד דלשיטת הרמב"ם, היכא שמתכוון לקבלת עומ"ש בפסוק הראשון דק"ש מתייחסת חלות קבלת עול מלכות שמים לכל הג' פרשיות דשמע. ודומה לדין כוונה בתפלה דקיי"ל דאם כיוון בברכת אבות יצא אע"פ שצריך לכוון בכל התפלה, די"ל דעי"ז שמכוון באבות מתייחסת כוונתו לכל התפלה וחלה חלות שם כוונה לכל התפלה. והראייה דבעי כוונה בכל התפלה והכוונה באבות מתייחסת לכל התפלה יוצאת מהדין שאם היה שיכור ב"שים שלום" דלא יצא, והביאור הוי דבעלמא כוונתו באבות מתייחסת לשאר הברכות, ושיכור מופקע מכוונה ואי אפשר שהכוונה תתייחס אליו ולכן לא יצא<sup>(7)</sup>. ולפי"ז מיושבת קושיא הנ"ל על הרמב"ם, דאע"פ שלשיטת הרמב"ם כל ג' פרשיות הן מדאורייתא, וגם סובר הרמב"ם דמצות צריכות כוונה, מ"מ לא בעינן כוונה לצאת חובת המצוה בק"ש אלא רק כוונת קבלת עומ"ש בפסוק הראשון, ומכיון דחל חלות שם קבלת עול מלכות שמים בפסוק הראשון ממילא חל חלות שם מעשה מצוה דק"ש בכל הפרשיות.

## ב

**כתב** בעל המאור (ר"ה דף ז. בדפי הרי"ף ד"ה

שם כוונה, דכוונה מעכבת בכל התפלה, ואף אם היה שכור רק ב"שים שלום" תפלתו תועבה. ועיין לקמן בשיעורים לדף לד: ד"ה המתפלל ובאגרות הגרי"ד הלוי עמ' כ"ט-ל'.

(8) עיין לעיל באות א'.

(7) עיין ברמב"ם (פ"ד מהל' תפלה הי"ז) וז"ל שכור אל יתפלל ואם התפלל תפלתו תועבה לפיכך חוזר ומתפלל כשיתרוקן עכ"ל, ומסתימת לשונו שכתב דשיכור שהתפלל תפלתו תועבה ולא חילק בין אם היה שיכור בברכה ראשונה בלבד או אף בשאר ברכות משמע דשכרות הויא הפקעה מחלות

רש"י פרק שני דמגילה לקרות בתורה. ולא נהירא דהא עזרא תיקן קריאת התורה ומקמי דאתא עזרא והיו למה לי. וי"ל דמיירי בפרשיות המחוייבין לקרות דאורייתא כמו פרשת זכור עכ"ל. הנה פליגי רבי וחכמים אי כל התורה בכל לשון נאמרה או בלשון הקודש נאמרה, ונחלקו אם ניתן לקרות התורה בתרגום. ונראה לכאורה דיש דין לקרות התורה ככתבה, דדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן על פה, והמחלוקת בגמ' אי כל התורה כולה בכל לשון נאמרה או בלשון הקודש נאמרה היינו אי נאמרה למשה מסיני בכל לשון דאזי תרגום ג"כ נחשב ככתבה, או"ד בלשון הקודש נאמרה ורק בלה"ק יש קיום קריאה ככתבה, ואסור לקרות התרגום דדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן על פה.

**והנה** במשנה מס' מגילה (דף ח:): נחלקו רשב"ג ורבנן לגבי ספר תורה ונ"ך, דלשיטת רבנן נכתבים בכל לשון ואילו רשב"ג סובר שנכתבים רק בלשון יונית. ויש להעיר דהרי מבואר להדיא דמותר לכתוב ס"ת בשאר לשונות וא"כ במה נחלקו רבי וחכמים אם כל התורה בלשון קודש נאמרה או בכל לשון נאמרה. ונראה לחלק דהסוגיא במגילה מיירי לענין היתר כתיבת ס"ת בשאר לשונות וכלשון רשב"ג במשנה "אף בספרים לא התירו שיכתבו אלא יונית", ויצא משם דכתיבת ספרים בלשון תרגום (לרבנן) וביוונית (לרשב"ג) מהווה חפצא דתורה שבכתב ואינו אסור מדין דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן בעל פה. ואילו בסוגיין נחלקו רבי וחכמים אי כל התורה בלשון קודש נאמרה ורק בלה"ק יש קיום קריאה ככתבה, או בכל לשון נאמרה ואף בתרגום חל קיום דין קריאה ככתבה. ולפי התוס' נ"מ לענין מצות פרשת זכור מדאורייתא.

דבשומע ומשמיע לכו"ע לא הוי מעשה מצוה אא"כ מתכוון לצאת יד"ח, דבשומע כעונה לכו"ע בעי כוונה לצאת יד"ח המצוה בכדי לשוייה למעשה מצוה בעד השומע. שהרי השומע אינו עושה פעולה בעצמו אלא דפעולת המשמיע מתייחסת אליו, וכדי להשוות לשמיעתו למעשה מצוה בעינן לכו"ע כוונה לצאת יד"ח.

**ומרן** הגר"מ זצ"ל אמר דהגר"ח זצ"ל הקשה דבשופר קיום המצוה היא עצם השמיעה, וכדכתב הרמב"ם (פ"א מהל' שופר ה"א) וז"ל מצות עשה של תורה לשמוע תרועת השופר עכ"ל, וא"כ צ"ע אמאי בעינן כוונת משמיע ושומע דלכאורה לא בעינן שתצטרף תקיעת המשמיע לשומע כלל. ותירץ הגר"ח בבי' אופנים: א) אף דקיום מצות שופר היא בשמיעה מ"מ מעשה המצוה היא התקיעה ולפיכך בעינן כוונת שומע ומשמיע כדי לצרף את התקיעה להשומע<sup>9</sup>. ב) דבלא כוונת שומע ומשמיע הוי השומע מתעסק בעלמא. ובביאור דבריו נראה דשמיעה בעצמה לא הוי מעשה מצוה כלל ובעינן תקיעה בכדי שיהא השומע יעשה מעשה מצוה, ואי ליכא תקיעה המצטרפת לשומע אין השומע עושה מעשה מצוה והוי מתעסק. ונמצא דבנוגע לקיום המצוה לא בעינן כוונת שומע ומשמיע כלל דהרי קיום המצוה היא בשמיעה, והא דבעינן כוונת שומע ומשמיע הוא רק שיהא חל מעשה מצוה לגבי השומע, ומשום הכי סובר הרמב"ם דבעינן נמי בשופר כוונת השומע ומשמיע לצאת יד"ח. ומכאן סמוכים להנ"ל שיסוד דין כוונה במצות למ"ד מצוות צריכות כוונה אינו דין בקיום המצוה אלא במעשה המצוה.

**תוס' ד"ה בלשון הקודש נאמרה.** וז"ל פירש

המצוה היא השמיעה מ"מ התקיעה מהווה מעשה המצוה, ונחלקו הראשונים אם מברכים על מעשה המצוה – דהיינו התקיעה, או על קיום המצוה – דהיינו השמיעה. (ובענין מצות צריכות כוונה וכוונת שומע ומשמיע בשופר עיין באגרות הגר"ד הלוי עמ' ל"ב-ל"ד).

9) ואמר רבינו זצ"ל דיש להביא ראייה לדברי הגר"ח זצ"ל דאע"פ שקיום מצות שופר הוא בשמיעה מ"מ מעשה המצוה היא התקיעה ממחלוקת הראשונים (עיין ברא"ש ר"ה פ"ד סימן י') אם מברכים לתקוע שופר או לשמוע קול שופר, וצ"ע דהרי קיום המצוה היא השמיעה. ונראה דאף אם קיום

וא"כ קשה היאך יוצאים בס"ת כזה שנכתב בשאר לשונות מצות קריאת פרשת זכור דהא קורא מספר שאין בו חלות קדושת ס"ת.

**ונראה** דלדעת התוס' בסוגיין אע"פ שצריך לקרות פרשת זכור מתוך הכתב, לא בעינן לקרות מספר שנתקדש בקדושת ס"ת, ועיקר ההלכה היא רק שיקרא קרה"ת מתוך הכתב ולא בעינן קדושת ס"ת. ובאמת מעיקר הדין קורין קרה"ת מתוך חומשין והא דאין קורין מחומשין הוא רק משום כבוד הציבור (כדמבואר בגמ' גיטין דף ס. 10). ומבואר דיסוד תקנת עזרה היתה רק שיקראו מתוך הכתב. אמנם לא בעינן לקרות מספר דאית ביה חלות קדושת ס"ת. ועיין ברמב"ם (פ"י מהל' ס"ת ה"א) וז"ל נמצאת למד שעשרים דברים הן שכל אחד מהן פוסל את ספר התורה ואם נעשה בו אחד מהן הרי הוא כחומש מן החומשים שמלמדים בהן התינוקות ואין בו קדושת

**אמנם** יש לעיין בדברי התוס' דלכאורה מיירי בס"ת שנכתב בשאר לשונות (לרבנן בכל לשון ולרשב"ג ביונית) דאי נכתב באשורית ומיירי דקרא בשאר לשונות הו"ל קורא על פה (כמבואר בתוס' במגילה דף ח: ד"ה עד ובתוס' בסוטה דף לג. ד"ה כל), ועל כרחק דמיירי שנכתב בשאר לשונות ופליגי אם חל קיום קריאה ככתבה. אמנם צ"ע דחלות קדושת ס"ת לכאורה תלויה בכתב אשורית וכמבואר בברייתא (מגילה ח:): "מקרא שכתבו תרגום ותרגום שכתבו מקרא וכתב עברי אינו מטמא את הידים עד שיכתבנו בכתב אשורית על הספר ובדיו", ואילו דין המשנה במגילה הוא רק היתר לכתוב ס"ת בשאר לשון וכלשון רשב"ג "אף בספרים לא התירו שיכתבו אלא יונית". וכן מבואר מלשון הרמב"ם (פ"א מהל' תפילין הי"ט) וז"ל אין כותבין תפילין ומזוזות אלא בכתב אשורית והתירו בספרים לכתוב אף ביוני בלבד עכ"ל. וס"ת שנכתב בשאר לשונות ליכא בו חלות קדושת ס"ת, ומאידך הו"ל דברי תורה שבכתב דמותר לקרות ממנו

"כל מי שישב לפני ס"ת ישב בכבוד ראש ובאימה ובפחד שהוא העד הנאמן על כל באי העולם שנאמר והיה שם בך לעד", ומבואר דחל דין אימה ופחד בפני ס"ת, וי"ל דמשו"כ חל דין ברכה"ת וקיום קבלת עומ"ש דוקא היכא שמברך על ס"ת כשר. אמנם המרדכי (מגילה סי' תשצ"ג) סובר שאם עדיין לא קרא ג' פסוקים קורא על פה עד ג' פסוקים ומברך לאחריה, ואם כבר קרא ג' פסוקים והוא במקום שיכול לסיים, מברך ברכה שלאחריה, ומביאים ס"ת כשר להשלים שאר העליות. ומבואר שהמרדכי סובר שמברכין ברכה"ת אף על ס"ת פסול. וצ"ב לשיטתו אמאי אינו ממשיך לקרות אף את שאר העליות מס"ת פסול, דהרי לשיטת המרדכי יוצאין יד"ח קרה"ת ואף מברכין ברכה"ת על ס"ת פסול. ואמר רבינו די"ל דלדעת המרדכי יש חילוק בין הברכה שלאחר קרה"ת לבין הברכה שלפני הקריאה, דהברכה לפני קרה"ת מהווה ברכות הציבור, וכמתבאר מדברי הרמב"ם (פ"י מהל' תפלה ה"ה) "ואח"כ אומר ברכו את ה' המבורך וכל העם עונין ברוך ה' המבורך לעולם ועד וחוזר ומברך בא"י וכו' אשר בחר בנו וכו' וכל העם עונין אמן ואח"כ קורא עד שישלים לקרות וכו' ומברך אשר נתן לנו תורת אמת וחי עולם נטע בתוכנו בא"י נתן התורה. ויש לדקדק בלשון הרמב"ם שמצריך הציבור לענות אמן לברכה שלפני קרה"ת וכמש"כ "וכל העם עונין אמן", והשמיט שעונין אמן לברכה

10) עיין בשו"ע או"ח סימן קמ"ג סעיף ב' ובהגהות רע"א (שם) שהביא דעת המרדכי שהציבור יכולים למחול על כבודם, ומשמע דאם מחלו מותר לכתחילה לקרות קרה"ת מחומשין. וס"ל דתקנת קרה"ת היינו לקרוא תושב"כ מתוך הכתב ולא בעינן לקרוא מחלות שם ספר תורה. ועיין בשו"ע שם סעיף ג' שפסק המחבר דבכפרים שאין להם ס"ת כשר אין מברכין על ס"ת פסול או על חומשין. אמנם בסעיף ד' פסק "אם נמצא טעות בס"ת בשעת קריאה מוציאין ס"ת אחרת ומתחילין ממקום שנמצא הטעות ומשלימין הקורים על אותם שקראו במוטעה", ובמג"א (ס"ק ה') ביאר שאם לא נודע הטעות עד לאחר שקראו ג' או ד' פסוקים מתחילין ממקום שפסקו דבדיעבד עלתה להם קריאה מספר תורה הפסול. וביאר הגר"מ זצ"ל דמוכח שהמחבר מחלק בין דין קריאה לברכה, וסובר דלא בעי לקרות מספר דאית ביה קדושת ס"ת בכדי לצאת יד"ח קרה"ת. ברם לשיטתו אין מברכין ברכה"ת אלא על קריאה מחלות שם ס"ת. וביאר רבינו סברת המחבר דס"ל דתקנת קרה"ת היינו לימוד תושב"כ, ומשו"כ יוצא יד"ח אף בס"ת פסול. אמנם דין ברכה"ת מהווה חלות קיום קבלת עומ"ש ודבר שבקדושה (ע"י אמירת ברכו את ה' המבורך) וקיום דבר שבקדושה וקבלת עומ"ש אינו חל אא"כ מברך על ס"ת כשר. והוסיף רבינו דכתב הרמב"ם (פ"י מהל' ס"ת ה"יא)



קריאת שמע ותפלה וברכהמ"ז ושבועת העדות ושבועת הפקדון". וכתבו התוס' (שם ד"ה אלו נאמרין בלשונם) וז"ל ופירוש כל אדם בלשונו שהוא שומע לאפוקי למדי שאינו אומר בלשון פרסי אם אינו שומעו, אבל בכל לשון משמע בין שומע בין אינו שומע ובגמרא לא משמע הכי עכ"ל. ודבריהם צ"ב דלכאורה פשיטא דאי מיירי באופן שאינו מכיר הלשון כלל ואינו יודע את תוכן הענין של דיבורו פשיטא דלא יצא בקריאת פרשת סוטה, וידוי מעשר, ק"ש, תפלה, וברכהמ"ז ושבועת העדים ושבועה"פ, דהרי מתעסק בעלמא הוא. וכן בתפלה נראה פשוט שהמתפלל ואינו מכיר כלל את תוכן וענין התפלה לא יצא יד"ח תפלה. וכן מבואר לפי"ד הגר"ח זצ"ל (עיין בספרו פ"ד מהל' תפלה ה"א) שביאר דדין כוונה שהוא עומד לפני ה' ומתפלל מעכבת בכל התפלה, ואם אין לבו פנוי ואינו רואה את עצמו שעומד לפני ה' ומתפלל אין זה מעשה תפלה כלל, והרי הוא בכלל מתעסק דאין בו דין מעשה ודינו כאילו לא התפלל כלל. ומסתבר דמיירי התוס' באופן שמכיר את תוכן הענין של הדיבור אלא שאינו מבין הפירוש דכל מלה שאומר, והתוס' סוברים דאם אינו מבין כל מלה לא יצא יד"ח<sup>13</sup>, וע"כ גרסו נאמרין בלשונם שמבין כל מלה שאומר.

ס"ת ואין קורין בו ברבים ואלו הן וכו'. ועיין בכסף משנה שם דביאר בכוונת הרמב"ם דאין קורין בו ברבים היינו לכתחילה אבל בדיעבד יצאו ועלתה להם ברכה שברכו על ס"ת פסול, ומבואר דלא בעינן קדושת ס"ת לצאת יד"ח קרה"ת. אמנם שאר ראשונים חולקים על הרמב"ם וסברי דאין לקרות קרה"ת ברבים מחומשין אפילו בדיעבד<sup>11</sup>, ומשמע דלדידהו בעי לקרות קרה"ת מספר דאית ביה קדושת ס"ת. וצ"ל דהנך ראשונים יפרשו בסוגיין דמחלוקת רבי וחכמים אי כל התורה בכל לשון נאמרה, או בלה"ק נאמרה אינו רק לגבי קיום קריאה ככתבה, אלא אף לגבי אי חלה קדושת ס"ת אף בס"ת שנכתב בשאר לשונות<sup>12</sup>.

**גמ'.** וז"ל ת"ר ק"ש ככתבה דברי רבי וחכמים אומרים בכל לשון מ"ט דרבי אמר קרא והיו בהוייתן יהו ורבנן מאי טעמייהו אמר קרא שמע בכל לשון שאתה שומע עכ"ל. והנה כתב הרמב"ם (פ"ב מהל' ק"ש ה"י) וז"ל קורא אדם את שמע בכל לשון שיהיה מבינה עכ"ל. ועיין בכס"מ שפסק כחכמים משום דאין הלכה כרבי מחביריו, ועוד דסתם לן תנא דמתני' כוותייהו בסוטה (פרק אלו נאמרין סוטה דף לב.) דתני ק"ש בהדי הנאמרין בכל לשון. ובמשנה בסוטה איתא "אלו נאמרין בכל לשון פרשת סוטה ויודוי מעשר

ברם אף המרדכי סובר שלכתחילה אין מברכין ברכה שלפני קרה"ת אלא על ס"ת כשר. דהמרדכי סובר שהברכה הראשונה מהווה קיום דבר שבקדושה וחל רק כשיש ס"ת כשר שמחייב אימה ופחד ולכן מביאין ס"ת כשר להשלים העליות. (משיעורי רבינו זצ"ל להל' קרה"ת)

(11) עיין בב"י סימן קמ"ג ד"ה וכתוב בתשובת הרשב"א.

(12) ולפי"ז המחלוקת בין רשב"ג ורבנן אזלא כמ"ד כל התורה כולה בכל לשון נאמרה.

(13) דכשאומר מלה בשפה אחרת חל בזה דין תרגום, ודין תרגום חל רק אם מבין את התרגום וכשאינו מבין את תרגום המלה שאמר כאילו לא אמרה כלל.

שלאחר קרה"ת (אע"פ שזה ברור דיש דין לענות אמן אף לברכה שלאחר הקריאה ככל מי ששומע ברכה (וכדפסק הרמב"ם פ"א מהל' ברכות ה"יג). ונראה דהברכה שלפני הקריאה היא ברכת הציבור והוי קיום דבר שבקדושה, ומשום"כ צריכים הציבור לענות אמן. ונראה עוד שהברכה שלפני הקריאה מצטרפת לקיום קרה"ת, והוי חלק מסדר קרה"ת ולכן קרה"ת חשיב דבר שבקדושה. משא"כ הברכה שלאחר קרה"ת הוי ברכת היחיד והיא חובת שבח והודאה לעולה בתורה בלבד. (והדין לענות אמן לברכה שלאחריה הוי דין עניית אמן כבכל ברכות דעלמא וע"כ השמיטה הרמב"ם. אולם הדין לענות אמן לברכה ראשונה היא דין מסוים בדין קרה"ת ולכן הדגיש הרמב"ם שהציבור עונין אמן לברכה שלפני קרה"ת). ולפי"ז י"ל דשיטת המרדכי מברכין לכתחילה על ס"ת פסול רק את הברכה שלאחרי קרה"ת, דהיא ברכת השבח על לימוד תורה.

משמע דברים הנכנסים בלבה שהתא מכרת בלשון עכ"ל, ובשבעת העדות דרשינן (סוטה לג.) מקרא "ונפש כי תחטא ושמעה קול אלה בכל לשון שהיא שומעת", ושבעת הפקדון נלמדת מגזירה שוה תחטא תחטא משבעת העדות, ומשמע דדרשינן בכל הני גווני בלשון שהוא שומע דבעינן שיבין שאר לשונות. אמנם בוידוי מעשר (סוטה לב:) דרשינן מקרא "ואמרת לפני ה' אלוקיך וילפינן אמירה מסוטה בכל לשון שהוא אומר". ונראה דילפינן מסוטה דוידוי מעשר נאמר בכל לשון אבל לא דבעינן הבנת הלשון - דרק בסוטה נאמר דין דהבנת הלב וכדפרש"י (סוטה לב: ד"ה אל האשה) "דברים הנכנסים בלבה שתהא מכרת בלשון". ולגבי ברכהמ"ז דרשינן (סוטה לג.) מ"ואכלת ושבעת וברכת בכל לשון שאתה מברך" וכתב רש"י (שם ד"ה בכל לשון) וז"ל לא קבע לו הכתוב לשון עכ"ל, ומשמע דברכהמ"ז אינה צריכה הכרת הלשון והבנת הלב. וכן בתפלה איתא בגמ' (שם לג.) "תפלה רחמי היא כל היכי דבעי מצלי", ולכאורה יוצא יד"ח תפלה אם מכיר ענין התפלה אע"פ שאינו מכיר ומבין כל מלה ומלה (14).

**אמנם** בנוגע לשבעת הדיינים מצריך הרמב"ם הבנת הלשון ואף בנשבע בלשון הקודש (וכדפסק בפ"א מהל' שבועות הי"ד) וז"ל הדיינים שהשביעו את הנשבע בכל לשון שהוא מכיר הרי זו כמצותה וכן הורו הגאונים אבל רבותינו הורו שאין משביעין אותו אלא בלשון הקודש ואין ראוי לסמוך על הוראה זו ואע"פ שנהגו בכל בתי דינין להשבע בלשון הקודש צריך להודיע את הנשבע עד שיהא מכיר לשון השבועה ששבועת הדיינים היא שבועת הפקדון בעצמה עכ"ל. ולכאורה זה פשוט דהנשבע צריך להכיר ענין השבועה דאל"כ לא חלה שבועתו דכתיב "האדם בשבועה" - וילפינן (שבועות דף כו.) פרט לאונס, וע"כ דמיירי באופן שידע את ענין השבועה.

**אמנם** נראה שהרמב"ם מחלק בין ההלכות שבמשנה הנאמרים בכל לשון, דלגבי ק"ש פסק (פ"ב מהל' ק"ש ה"י) "קורא אדם את שמע בכל לשון שיהיה מבינה", דמשמע שצריך להבין כל מלה ומלה. וכן פסק בסוטה (פ"ג מהל' סוטה ה"ז) וז"ל ואח"כ משביעה הכהן בלשון שהיא מכרת וכו' ואומר לה בלשון שמכרת עכ"ל. וכן כתב לגבי שבועת הפקדון (פ"ז מהל' שבועות ה"ז) וז"ל ואינו חייב בשבועת הפקדון עד שישביעו בלשון שהוא מכירה עכ"ל, ובשבועת העדות (פ"ט מהל' שבועות הי"ב) וז"ל ואין העדים חייבים עד שישביעם בלשון שהם מכירים אותה עכ"ל. ומשמע דבכל הני בעינן שיכיר ויבין פירוש כל מלה ומלה שאומר, וע"כ הרמב"ם מדגיש "בלשון שמבינה" ו"בלשון שמכירה". ומאידך לגבי וידוי מעשר כתב (פ"א מהל' מע"ש ה"ה) וז"ל וידוי זה נאמר בכל לשון שנאמר ואמרת לפני ה' אלוקיך בכל לשון שאתה אומר עכ"ל, והרי בוידוי מעשר הרמב"ם השמיט דצריך שיאמר בלשון "שהוא מכיר", ומשמע דס"ל שוידוי מעשר נאמר בכל לשון ואף כשאינו מכיר אותו הלשון. וכן יש לדייק בלשון הרמב"ם (פ"א מהל' ברכות ה"ו) וז"ל וכל הברכות כולן נאמרין בכל לשון והוא שיאמר כעין שתיקנו חכמים ואם שינה את המטבע הואיל והזכיר אזכרה ומלכות וענין הברכה אפילו בלשון חול יצא עכ"ל, דהרמב"ם אינו מזכיר שצריך לברך בלשון שמכיר ומבין, ומשמע דברכות נאמרים בכל לשון ואע"פ שאינו מכיר הלשון מ"מ יצא, וצ"ע בשיטת הרמב"ם דמ"ש ברכות ווידוי מעשר משאר ההלכות השנויות במשנה בסוטה (דף לב.).

**ונראה** דבק"ש לשון הגמ' הוא "בכל לשון שאתה שומע" דמשמע דבעינן הבנה, וכן בסוטה דרשינן מקרא ד"אל האשה" - בכל לשון שהיא שומעת, ופרש"י (סוטה לו: ד"ה אל האשה) וז"ל

של התפלה בעינן הבנת פירוש המילים כדי לצאת יד"ח תפלה.

(14) ברם עיין בחידושי רבינו חיים הלוי על הרמב"ם (פ"ד מהל' תפלה הי"א) שביאר הגר"ח זצ"ל דברכה ראשונה

(בפ"ב מהל' ק"ש ה"א) מיירי כשקורא ק"ש בלשון הקודש דצריך לכוון ולהבין רק בפסוק הראשון של "שמע ישראל וכו'" משום מצות קבלת עול מלכות שמים, ואילו בשאר הפסוקים יוצא בלי כוונה ואף אם אינו מבין, דלא נאמר דין הבנת הלשון אלא בשאר לשונות. ומשו"ה בפ"ב (ה"י) בדין קריאה בשאר לשונות פסק הרמב"ם דאינו יוצא א"כ מבין מה שאומר. ומבואר דחלוק דין קריאת שמע בלה"ק שיוצא אף כשאינו מבין אתהקריאה, מק"ש בשאר לשונות דבעינן הבנת הלשון. וצ"ע כנ"ל מ"ש משבועת הדיינים דבעינן הבנת הלשון אף כשנשבע בלשון הקדש.

**ונראה** ליישב דבק"ש חל דין קריאה ככתבה, כלומר דצריך לקרות ק"ש ככתבה וכלשונה הכתובה בתורה, ולפיכך הקורא ק"ש בלה"ק יוצא אע"פ שאינו מבין את הלשון דהוי עכ"פ קריאה ככתבה. משא"כ כשקורא ק"ש בשאר לשונות דהוי קריאה בתורת תרגום ופירוש דאינו יוצא א"כ מבין את הלשון דרק אז חלה הקריאה בתורת תרגום. ועיי' ברב"ד פ"ב מהל' ק"ש (ה"י) שהשיג על מש"כ הרמב"ם (שם) "דהקורא בכל לשון צריך להזהר מדברי שבוש שבאותו הלשון ומדקדק באותו הלשון כמו שמדקדק בלשון הקודש". וכתב ע"ז הרב"ד וז"ל אין זה מקובל על הדעת לפי שכל הלשונות פירוש הן ומי ידקדק אחר פירושו עכ"ל. ומבואר מדבריו דקריאה בשאר לשונות הוי קריאה בתורת פירוש, וע"כ אין בשאר לשונות דין דקדוק אותיות דהוי רק פירוש בעלמא. ומשו"ה צריך להבין מה שאומר דאל"כ לא הוי פירוש.

**ולפי"ז** מבואר נמי דין קריאת המגילה דכשקורא את המגילה בלה"ק הואיל והויא קריאה ככתבה יוצא יד"ח אע"פ שאינו מבין את הלשון. משא"כ כשקורא בשאר לשונות דאין כאן חלות וקיום קריאה ככתבה, אלא דהוי קריאה בתורת תרגום, ואינו יוצא א"כ מבין את הלשון, דלא הוי בשבילו חלות שם תרגום ופירוש א"כ מבין את מה שאומר.

והרמב"ם מחדש דבשבועת הדיינים חל דין נוסף שיהא מכיר ומבין לשון השבועה, דהיינו שיבין פירוש כל מלה ומלה שמוציא מפיו ולא רק שיבין ענין השבועה בכלל. הרמב"ם מחייב הבנת הלשון בשבועת הדיינים שכן "שבועת הדיינים היא שבועת הפקדון בעצמה" כלומר בשבועת הדיינים מצריכים שבועה כזו שאם ישקר יתחייב על ידה בשבועת הפקדון.

**והנה** בשבועת הדיינים הרמב"ם (פי"א הי"ד) מצריך הבנת הלשון ואף כשנשבע בלשון הקדוש ומתוך לשונו משמע דה"ה לגבי שבועת הפקדון ושבועת העדות. וצ"ע דלכאורה דין הבנת הלשון לא נאמר אלא בשאר לשונות, ברם בלה"ק יוצא אפילו אם אינו מבין הלשון וכדמבואר ברמב"ם לגבי קריאת המגילה (פ"ב מהל' מגילה הל' ג'-ד') וז"ל הלועז ששמע את המגילה הכתובה בלשון הקדש ושכתב הקדש אע"פ שאינו יודע מה הן אומרים יצא ידי חובתו וכו' היתה כתובה תרגום או בלשון אחרת מלשונות הגויים לא יצא יד"ח בקריאתה אלא המכיר באותו לשון בלבד עכ"ל, וצ"ב מ"ש מקרא מגילה משבועת הדיינים. ועוד צ"ע ברמב"ם שפסק (פ"ב מהל' ק"ש ה"י) "קורא אדם את שמע בכל לשון שהוא מבינה" ועוד פסק (שם בה"א) וז"ל הקורא את שמע ולא כיון לבו בפסוק ראשון שהוא שמע ישראל לא יצא יד"ח והשאר אם לא כיון לבו יצא עכ"ל. והנה אי בעינן הבנת הלשון בק"ש (וכדמבואר ברמב"ם שם ה"י) נמצא דכשקורא בהבנת הלשון ממילא הוי קריאה בכוונה, ולפי"ז צ"ע איך יצויר שקורא שאר הפסוקים בלי כוונת הלב (ה"א שם) דהרי בעינן הבנת הלשון בק"ש.

**ונראה** לתרץ דהרמב"ם מחלק בין קריאת ק"ש בלה"ק לבין קריאת שמע בשאר לשונות, דבקריאה בלה"ק יוצא גם בלי כוונת הלב ואינו צריך להבין מה שאומר, מלבד מבפסוק הראשון שנאמר בו דין מסוים דכוונת הלב משום מצות קבלת עול מלכות שמים. ומאידך כשקורא ק"ש בשאר לשונות חל דין הבנת הלשון דצריך להבין כל מה שאומר. ויוצא דהרמב"ם

הוזכרו במשנה כל הלשונות שוות. וצ"ע בביאור החילוק בין שבוה"ע ושבוה"פ לבין שבוה"ד ושבועות ביטוי. מ"מ בנוגע לנדריים, שאינם מוזכרים במשנה ניתן להסיק שכל הלשונות שוות שלא כר"י הנ"ל.

**ועדיין** צ"ב ליישב משמעות דברי הרמב"ם (פ"ג מהל' סוטה ה"ז) שאפילו משביע סוטה בלה"ק ככתבה בתורה חייבת היא להכיר את הלשון מלה במלה. ומ"ש מק"ש, שהקורא ככתבה אין צריך להבין את המילים. ונראה שק"ש הואיל והיא קריאת מצוה יוצאים בככתבה כדין עיקר לשון המצוה. לעומתה, שבועת הסוטה אינה מצוה כי אם חלות מכשיר בסדר ההשקאה, ובהכשר אינו מסתבר לחלק בין עיקר הלשון לבין תרגומו, אלא כל הלשונות שוות ובכולן צריכה הסוטה להכיר את הלשון, והכי משמע מפרש"י בסוטה שם, (ועיין למעלה) וז"ל דברים הנכנסים בלבה שתהא מכרת בלשון עכ"ל. וביתר ביאור נראה דבסוטה צריכה להבין את הלשון ופירוש כל מלה משום דנאמר בה דין שבועה כדאיתא בגמ' (סוטה יח.) ומדין "האדם בשבועה" בשבועת סוטה צריכה להבין כל מלה ומלה, וע"כ אף בלשון הקודש צריכה להבין כל מלה ולא מספיק הבנת הענין בכללות. ועיין בירושלמי בסוטה (פרק אלו נאמרין ה.) וז"ל בכל לשון שהיא שומעת דברי ר' יאשיה אמר ליה ר' יונתן ואם אינה שומעת ולמה היא עונה אחריו אמן וכו' עכ"ל. ומבואר דבעינן הבנת הלשון מדין שבועה, וצ"ע בסברת ר' יאשיה דהרי לכאורה מספיק שתבין תוכן השבועה ולא פירוש המלים, ומוכח דבסוטה נאמר דין מסוים שתבין פירוש המלים מדין שבועת סוטה.

**והנה** הרמב"ם (פי"א הי"ד מהל' שבועות) הביא את שיטת הר"י מגאש שאין נשבעין שבועת הדיינים אלא בלשון הקודש. ושיטתו צ"ע דלכאורה אין בשבועת הדיינים דין קריאה ככתבה הכתובה בתורה ואין בה מטבע מסוים דיצטרך לישבע בלשון הקודש. ומשמע שהר"י מגאש סובר דבעינן לישבע בלה"ק מדין הפלאה, ודומה איפוא לנדריים ושבועות אליבא

**אמנם** כ"ז במקרא מגילה וק"ש דנאמר במ דין קריאה ככתבה ולפיכך יוצא כשקורא בלה"ק אע"פ שאינו מבין את הלשון. מאידך בשבועות אין חלות דין ככתבה, דאין דין לישבע בנוסח שבועה הכתובה בתורה. ולכן לגבי שבועות אין שום מעליותא ללשון הקודש ואין חילוק בין לה"ק ושאר לשונות, וכיון דנאמר בשבועה דין "כל לשון שאתה שומע", וילפינן מזה דבעינן הבנת הלשון בשבועה, חל דין הבנת הלשון אף כשנשבע בלשון הקודש.

**ויש** להעיר כי על החילוק הזה חולק הר"י בתוס' בנדריים (דף ב. ד"ה כל כנויי נדרים וכו') וז"ל וקשה למ"ד לשון נכרים אמאי נקט הני לישני לימא בכל הלשונות שהם נודרים בלשונם יהא נדר, ואומר ר"י ודאי אם יהא כלשונם יהא נדר אחרי שהם מבינים והני דמתני' אפילו לא יבינו האי לשון הרי הוא נדר עכ"ל. והנה הר"י מדמה דין הנדרים לקריאת המגילה שדינה שהלועז הקורא את המגילה בלה"ק יוצא אף בלי שיבין. יוצא איפוא שלדעת הר"י לה"ק מהווה עיקר הלשון של נדרים ושבועות ואילו שאר לשונות חלין בתורת תרגום וכנ"ל. אך הכינויים המוזכרים שם במשנה חלים מדין לה"ק המהווה עיקר הלשון, וחל נדר אע"פ שאינו מבין את הלשון. שיטה אחרת נקטו התוס' במס' סוטה (דף ל"ב. ד"ה ק"ש ותפלה) וז"ל תימה אמאי שייר הלל וקידוש של שבת וברכת הפירות וברכת המצות וכו' ונראה דהני נאמרים בכל לשון אפי' אינו שומע, הלכך לא דמי להני דמתני' דנאמרין דוקא בלשונם עכ"ל. ומתירין התוס' מבואר שבדברים המוזכרים במשנה – פרשת סוטה, וודוי מעשר, ק"ש, תפלה, וברהמ"ז, שבוה"ע, ושבוה"פ – לה"ק מהווה עיקר הלשון ושאר הלשונות מועילות מדין תרגום. אולם בנוגע לדברים אחרים שאינם מוזכרים במשנה ושנאמרים בכל לשון אין צורך להבין כל מלה ומלה של הלשון, ודין שאר לשונות שוה לדין לה"ק, שכולן חלין מדין עיקר הלשון ולא בתורת תרגום. אך לפי התוס' יוצא שבנוגע לשבוה"ע ושבוה"פ שהוזכרו במשנה שאר לשונות מועילות בתורת תרגום, ואילו בשבועות ביטוי והדיינים שלא

המטבע הואיל והזכיר אזכרה ומלכות וענין הברכה אפילו בלשון חול יצא עכ"ל. לדעת הרמב"ם ישנן שתי הלכות בברכות: א) נוסח הברכה כעין שתקנו חכמים - והוא דין לכתחילה, אך אינו מעכב בדיעבד. ואם שינה מנוסחת הברכה יצא. ב) ענין הברכה שמעכב בדיעבד, ואם שינה את ענין הברכה אינו יוצא כלל. ומלשון הרמב"ם משמע שאף יוצא באזכרות הנאמרות בלשון חול. אמנם אמר הגר"מ זצ"ל שכ"ז אם יתרגם את השמות ללע"ז בלי לשנות את כוונת השם מכוונתה בלה"ק. ברם מאחר שיש מחלוקת בין הראשונים בכוונות השמות שבברכות (כגון בשם בן ד' אותיות שחלוקים הראשונים אם הכוונה של השם היא להוי"ה או לאדנות), קיים בכל תרגום ספק אם לא שינה את כוונת השם, ולפחות אין לעשות כן לכתחילה. ומשום כך היה פוסק עבור המתפללים ומברכים בלע"ז שלא ישנו את השם מקריאתו בלה"ק אלא יקראוהו ככתבו בלה"ק.

**ועפ"ז** אמר הגר"מ זצ"ל דאף למ"ד דק"ש נאמרת בכל לשון היינו דוקא הפסוקים אבל השמות יקרא בלה"ק.

**דף יג ע"א – יג ע"ב.** גמ'. ת"ר והיו שלא יקרא למפרע יכול תהא כל הפרשה צריכה כוונה ת"ל האלה עד כאן צריכה כוונה מכאן ואילך אין צריכה כוונה דברי ר"א א"ל ר"ע הרי הוא אומר אשר אנכי מצוך היום על לבבך מכאן אתה למד שכל הפרשה כולה צריכה כוונה אמר רבה בר בר חנא אמר ר' יוחנן הלכה כר"ע וכו' תניא אידך והיו שלא יקרא למפרע על לבבך ר' זוטרא אומר עד כאן מצות כוונה מכאן ואילך מצות קריאה ר' יאשיה אומר עד כאן מצות קריאה מכאן ואילך מצות כוונה וכו' ת"ר שמע ישראל ה' אלוקינו ה' אחד עד כאן צריכה כוונת הלב דברי ר"מ אמר רבא הלכה כר"מ עכ"ל. מבואר בברייתא דנחלקו התנאים עד היכן בעי כוונה. דלר"מ

דהר"י (הנ"ל) שלה"ק מהווה עיקר הלשון אף על פי שאין בהן חלות דין קריאה ככתבה בתורה.

**עוד** י"ל דגם הר"י מגאש מודה דמעיקר הדין נשבעין בכל לשון ואף בשבועת הדיינים, והא דמצריך לישיב דוקא בלה"ק הוא מפאת דין הזכרת השם, דצריך לומר השם בלה"ק. דאי מתרגם את השם ללשון אחר הו"ל כינוי, ובשבועת הדיינים צריך לישיב בשם מז' שמות שאינם נמחקים, ואין נשבעים בכינויים שנמחקים וע"כ אין נשבעין בשאר לשונות.

**וע"ע** שם במס' סוטה (לב). שמנה ברכת כה"ג בקרה"ת דיוה"כ בין אלו שנאמרים דוקא בלה"ק ואף שאינה קריאת פרשה ככתבה, וצ"ע דאי ליכא דין ככתבה אמאי בעינן דוקא לה"ק. ואולי נוסחתה היתה תקנת אנשי כנה"ג, ולפיכך דומה דינה לחלות דין ככתבה בפרשה שבתורה. אך צ"ע דמאי שנא ברכת כה"גביוה"כ משאר ברכות דעלמא שנתקנו ע"י אנשי כנה"ג הנאמרות בכל לשון.

**ונראה** לתרץ עפ"י"מ שפסק הרמב"ם לענין קריאת פרשת המלך בהקהל (פ"ג מהל' חגיגה הל"ה) וז"ל הקריאה והברכות בלשון הקודש עכ"ל. ויש לעיין למה מחייב הרמב"ם שהברכות תהיינה דוקא בלה"ק שלא כדין ברכות אחרות הנאמרות בכל לשון. ויתכן שהוא משום שקריאת התורה בהקהל זקוקה ללה"ק כדי שיהיה קיום קריאה ככתבה, ומשום כך גם הברכות של הקריאה צריכות נמי להיות בלה"ק דוקא כדי שתצטרפנה הברכות עם הקריאה להוות קיום אחד. וה"ה לענין ברכות כה"ג ביוה"כ, קריאת הפרשה וברכות כה"ג מהוות קיום אחד, ולכן אף הברכות נאמרות בלה"ק כקריאת התורה עצמה.

**ובנוגע** לברכות דעלמא פסק הרמב"ם (פ"א מהל' ברכות ה"ו) וז"ל וכל הברכות כולן נאמרים בכל לשון והוא שיאמר כעין שתקנו חכמים ואם שינה את

השלישי. ולר"ע כל חלק מחלות קבלת עומ"ש דהיינו יחוד ה', אהבת ה', ות"ת בעי מעשה כוונה בפני עצמו. והרמב"ם פסק כשיטת ר"מ, וע"כ אם מכוון בפסוק הראשון יצא דע"י כוונתו בפסוק הראשון חלה חלות כוונת קבלת עומ"ש ביחודו באהבתו ותלמודו (בכל הפרשה 15).

**ובדומה** לזה יש לפרש את המח' בברייתא בין ר' זוטרא ור' יאשיה, דלר' זוטרא כוונת הפרשה הראשונה מתייחסת לפרשה השנייה וע"כ קאמר דעד כאן מצות כוונה מכאן ואילך מצות קריאה. ואילו ר' יאשיה סובר דליכא חלות כוונה מפרשה ראשונה לשנייה, ופרשה שנייה צריכה כוונה בפ"ע. אמנם לר' יאשיה בפרשה ראשונה נאמר דין מעשה קריאה מקרא ודברת בם, ובפרשה שנייה הוי רק חלות דין כוונה וקבלת עול מלכות שמים בלבד. ומוכח משיטת ר' יאשיה דיסוד מצות ק"ש הוי קבלת עומ"ש בלב (וכסברת הרשב"א) דאי לאו הכי היאך יוצא מצות ק"ש בלי קריאה ורק בכוונה בעלמא.

**גמ'.** וז"ל אמר רב נתן בר מר עוקבא אר"י על לבבך בעמידה וכו' עד על לבבך בעמידה מכאן ואילך לא ור"י אמר כל הפרשה כולה בעמידה ואזדה ר"י לטעמיה דאמר רבה בר בר חנא אר"י הלכה כר' אחא משום ר' יהודה עכ"ל. ופירש רש"י (ד"ה בעמידה) וז"ל אפילו לב"ה דאמרי עוסקין במלאכתן וקורין ומהלכין וקורין מודים הם שצריך לעמוד במקום אחד עד המקרא הזה לפי שעד כאן מצות כוונה עכ"ל. ובתוס' (ד"ה על לבבך) כתבו וז"ל וכן הלכה דמהלך בדרך, מצוה לעמוד בפסוק ראשון ובעינן כונה בפסוק ראשון לבד וכן אי' בתנחומא ר' יהודה בשם שמואל אמר אסור לקבל עליו עול מלכות שמים כשהוא מהלך אלא יעמוד ויקרא וכשיגיע לואהבת ילך לדרכו עכ"ל, ומבואר מדבריהם דסברי דהמחלוקת לגבי דין עמידה תלויה במח' התנאים עד היכן צריך כוונה - דאם צריך

בעי כוונה רק בפסוק הראשון דשמע ישראל, ולר"א עד על לבבך, ולר"ע כל הפרשה. ואע"פ דנחלקו בדרשות צ"ב ביסוד פלוגתתם.

**והנה** הרמב"ם (פ"ב ה"א מהל' ק"ש) פסק כר"מ דצריך לכוון רק בפסוק הראשון וז"ל "הקורא את שמע ולא כיון לכוון בפסוק ראשון שהוא שמע ישראל לא יצא יד"ח והשאר אם לא כיון לכוון יצא אפילו היה קורא בתורה כדרכו או מגיה את הפרשיות האלו בעונת קריאה יצא והוא שכיון לכוון בפסוק הראשון עכ"ל. אמנם עיין ברמב"ם (פ"א מהל' ק"ש ה"ב) וז"ל ומקדימין לקרוא פרשת שמע מפני שיש בה יחוד ה' ואהבתו ותלמודו שהוא העיקר הגדול שהכל תלוי בו ואחריה והיה אם שמוע שיש בה ציווי על שאר כל המצוות עכ"ל, ומשמע שצריך לכוון ביחוד ה', אהבתו, ותלמודו ולכאורה זה מתקיים ע"י קריאת כל הפרשה הראשונה וכשיטת ר"ע, וצ"ע דסותר למה שפסק בה"א (שם) שצריך לכוון רק בפסוק הראשון.

**ונראה** דהרמב"ם סובר דלא נחלקו התנאים בחפצא ומהות ותוכן הכוונה, דלכו"ע חלות קבלת עומ"ש בעי כוונה ביחודו, ואהבתו, ותלמודו. וכל יסוד מחלוקתם אינו אלא בשיעור מעשה הכוונה, דלר"מ צריך לכוון רק בפסוק הראשון, ולר"א צריך לכוון עד על לבבך, ולר"ע בכל הפרשה. ונראה דלר"מ כוונת יחוד שהקורא מכוון בה בפסוק הראשון עפ"י דין כוללת בתוכה נמי כוונת אהבתו ותלמודו, וכשמכוון בפסוק הראשון חל חלות כוונה לגבי כל הפרשה הראשונה - דמתייחסת חלות הכוונה לכל הפרשה. ואילו לר"א בעי מעשה כוונה בפ"ע ביחודו בפסוק הראשון ומעשה כוונה בפ"ע באהבתו בפסוק השני. דלר"א כוונת יחוד ה' אינה כוללת בה כוונת אהבת ה', אמנם כוונת יחוד ואהבת ה' עפ"י דין כוללות בתוכן קבלת עול מלכות שמים ע"י תלמודו, ולכן לא בעי מעשה כוונה בפ"ע לתלמודו בפסוק

היינו דוקא לגבי עצם מעשה הכוונה. מ"מ צריך לעמוד עד על לבבך, דאף לר"מ חלות הכוונה היא עד על לבבך<sup>16</sup>).

**והנה** הרמב"ם כתב (פ"ב מהל' ק"ש הל' ג' ד') וז"ל מי שהיה מהלך על רגליו עומד בפסוק ראשון והשאר קורא והוא מהלך וכו' מי שהיה עוסק במלאכה מפסיק עד שיקרא פרשה ראשונה כולה וכן האומנים בטלים ממלאכתן בפרשה ראשונה כדי שלא יהא קריאת עראי והשאר קורא והוא עסוק במלאכתו עכ"ל. ובה"א (שם) פסק כר"מ דצריך לכוון בפסוק הראשון בלבד, ומשמע שהרמב"ם סובר דדין עמידה הוי דין במעשה הכוונה עצמה (כתוס'), ומשו"ה פסק דעומד בפסוק הראשון בלבד. אלא דלפי"ז צ"ע אמאי פסק דמי שהיה עוסק במלאכה יבטל ממלאכתו עד שיקרא פרשה ראשונה כולה דמאי שנא עשיית מלאכה מדין עמידה.

**ועוד** יש להעיר דבגמ' לקמן דף (טז). איתא "תנן האומנין קורין בראש האילן ובראש הנדבך אלמא לא בעי כונה ורמינהי הקורא את שמע צריך שיכוון את לבו וכו' א"ל הרי אמר רב ששת והוא שבטלין ממלאכתן וקורין והתניא בית הלל אומרים עוסקין במלאכתן וקורין לא קשיא הא בפרק ראשון הא בפרק שני". ופירשו בתוס' (שם ד"ה היא) וז"ל לאו דוקא נקט פרק א' דהיינו אליבה דרבא ורבא אמר לעיל פסוק ראשון לבד וכן הלכתא עכ"ל. אמנם הרי"ף כתב (דף ט. ט. בדפי הרי"ף) וז"ל אבל לרבא לאו משום דבעי כוונה בכליה פרק הוא דאמר דבטלין ממלאכתן אלא כי היכי דלא לשוי לה עראי עכ"ל, וצ"ב בשיטת הרי"ף דפסק כר"מ דצריך לכוון בפסוק הראשון בלבד, ואעפ"כ פסק דיבטל ממלאכה בכל הפרשה הראשונה כולה.

לכוון עד על לבבך כשיטת ר' אליעזר ה"ה דאינו קורא בהליכה עד על לבבך, ולר"מ דצריך לכוון רק בפסוק הראשון חל דין עמידה רק בפסוק הראשון.

**ועיין** ברא"ש (פ"ב אות ג' בא"ד) וז"ל והראב"ד ז"ל כתב משום גאון דמהלך צריך לעמוד עד על לבבך כדאמר פ"ק דיומא (י"ט): דבפרק ראשון אין לו לרמוז בעיניו וכן כתב ר' אלפס לקמן בפרקין דאסור לרמוז בכל הפרק משום דחשיב קריאת עראי וכן נמי צריך עמידה משום דלא ליחשב קריאת עראי והא דלא בעי עמידה בכל הפרשה משום דפסוק דבתריה כתיב ובלכתך בדרך אלמא דקורא מהלך עכ"ל. ומבואר דלשיטת הראב"ד אע"פ דקיי"ל כר"מ דצריך כוונה רק בפסוק ראשון בלבד, לגבי דין עמידה קיי"ל דצריך לעמוד עד על לבבך כי היכי דלא ליחשב קריאת עראי. ונ"ל בביאור סברת הראב"ד דהא דההלכה כר"מ דצריך לכוון בפסוק הראשון בלבד היינו דלר"מ בעינן עצם מעשה הכוונה רק בפסוק הראשון בלבד, ומ"מ אף לר"מ כוונת קעמ"ש חלה לכל הפרשה, דבכדי לקיים מצות קבלת עול מלכות שמים כדינה צריך שתחול קעמ"ש דיתחוד ה' אהבתו ותלמודו, אלא שמעשה הכוונה דיתחוד ה' בפסוק הראשון חלה ומתייחסת לכל הפרשה, ומשו"ה צריך לעמוד עד "על לבבך" כדי שתחול הכוונה לכל הפרשה, וכדמבואר בראב"ד וברא"ש.

**ונמצא** שלא נחלקו התוס' והראב"ד בגדר דין עמידה אי הוי דין בכוונה או דין בפ"ע שלא ליחשב עראי, דלתרווייהו דין עמידה תלוי בדין כוונה. ויסוד פלוגתתם הוא דלתוס' דין עמידה הוי דין במעשה הכוונה וכיון דקיי"ל כר"מ אין צריך לעמוד אלא בפסוק ראשון בלבד. ומאידך לשיטת הראב"ד דין עמידה הוי דין בחפצא וחלות הכוונה, וע"כ אע"פ דקיי"ל כר"מ דצריך כוונה בפסוק שמע ישראל בלבד

הפרשה כשהולך, ועיין ברא"ש.

16) ולא יותר, דהא כתיב "ובלכתך בדרך", דמשמע דאף כשהולך חלה כוונת תחילת הפרשה שהתכוון בה ועמד עד סוף

וכו' ונאנס בשינה יצא א"ל ר' נחמן לדרו עבדיה בפסוקא קמא צערן טפי לא תצערן עכ"ל. וצריך עיון דבגמ' (שבת יא.) איתא דחברים שהם עוסקים בתורה מפסיקין לקריאת שמע ואין מפסיקין לתפלה. וא"כ צ"ע אמאי לא הפסיק ר' יהודה הנשיא לקרות ק"ש. וצ"ל דר' יהודה הנשיא אזיל כשיטת הירושלמי (פרק א' ה) דאין מבטלין שינון מפני שינון. וברא"ש (אות ג') פ' דשאני ר' יהודה הנשיא שהיה לומד תורה ברבים ואין לו להפסיק, אלא דלפי"ז צ"ע אמאי הפסיק ואמר הפסוק הראשון. ועוד צ"ע אמאי מעירין אדם ישן לקרות הפסוק הראשון של ק"ש הרי ישן הוי כאונס ופטור ממצות. ומוכח דיש ב' דינים במצות ק"ש: א) חלות קיום קבלת עול מלכות שמים, ב) דין קריאת הפרשיות ככתבה. ולשיטת ר' יהודה הנשיא אע"פ שלגבי דין קריאת הפרשיות חל פטור דאין מבטלים שינון מפני שינון מ"מ לגבי חלות קיום קבלת עול מלכות שמים ליכא פטור, וע"כ הפסיק לימודו וקרא הפסוק הראשון. ומדויק בזה לשון הגמ' "בר פחתי בשעה שמעביר ידיו על פניו מקבל עליו עול מלכות שמים", דהפסיק כדי לקבל על עצמו עול מלכות שמים משום דאין שום פטור ליבטל ממצות קבלת עול מלכות שמים.

**והנה** הרמב"ם פסק (פ"ב מהל' ק"ש ה"א) וז"ל היה ישן מצערין אותו ומעירין אותו עד שיקרא הפסוק הראשון, ומכאן ואילך אם אנסתו שינה אין מצערין אותו עכ"ל. והנה שאר הראשונים (הרא"ש בסימן ג', ותרי"ז: בדפי הרי"ף ובש"מ ד"ה בפסוקא) פירשו דקורא השאר בלי כוונה ואם נתכון בפסוק ראשון יצא. אמנם מסתימת לשון הרמב"ם משמע דאם קרא הפסוק הראשון ונאנס בשינה אין מצערין אותו לקרות כלל ויצא יד"ח אע"פ שלא קרא כל ג' הפרשיות. ולכאורה משמע דרק הפסוק הראשון הוא מדאורייתא ושאר ק"ש אינו אלא מדרבנן, ולפיכך לא חייבוהו חכמים לצערו ולהעירו לקרות שאר ק"ש אם נאנס בשינה.

**ולפיש"כ** נראה לבאר את סברת הרי"ף והרמב"ם, דהמחלוקת בין ר"מ ור"א ור"ע אינה מחלוקת בחפצא וחלות הכוונה דק"ש, דלכו"ע החפצא וחלות הכוונה חלה לכל הפרשה, אלא דנחלקו עד היכן הוא עצם מעשה הכונה. דלר"מ מתייחסת וחלה חלות הכוונה לכל הפרשה הראשונה. אך היינו רק היכא דאפשר להכוונה להתייחס לכל הפרשה, ברם עשיית מלאכה מהווה הפקעה וביטול דחלות הכוונה, וע"כ פסקו הרי"ף והרמב"ם דהעוסק במלאכה יבטל ממלאכתו בכל הפרשה הראשונה כולה. ולשיטת הרמב"ם חלוק דין עמידה מדין ביטול מלאכה, דדין עמידה הוי דין במעשה הכוונה עצמה וחל בפסוק הראשון בלבד. ברם אם עמד בפסוק הראשון והשאר קרא כשהוא מהלך חלה חלות הכוונה לכל הפרשה ויצא יד"ח. משא"כ עשיית מלאכה דהוי ביטול והפקעה של כוונה, ואף אם כיון לבו בפסוק הראשון לא יצא אם עשה מלאכה בכל הפרק, וע"כ צריך ליבטל ממלאכתו בכל הפרשה הראשונה.

**ונראה** דהוא הדין לגבי תפלה דלכתחילה צריך לכוון בכל התפלה (עיין ברמב"ם פ"ד ה"א מהל' תפלה), אלא דאם כיון בברכת אבות חלה חלות כוונה בתפלתו שמתייחסת הכוונה לכל התפלה, וע"כ פסק הרמב"ם (פ"י הי"א מהל' תפלה) שאם כיון לבו בברכה ראשונה יצא. אמנם נראה פשוט דכ"ז נאמר רק כשאין הפקעה של כוונה, אמנם בגוונא דהתכוון בברכה ראשונה ונעשה שיכור אח"כ פשיטא דלא יצא ידי חובת תפלה דשכרות מהווה הפקעה של כוונה 17).

**דף יג ע"ב.** גמ' וז"ל ת"ר שמע ישראל ה' אלוקינו ה' אחד זו ק"ש של ר' יהודה הנשיא א"ל רב לר' חייא לא חזינא ליה לרב דמקבל עליה מלכות שמים א"ל בר פחתי בשעה שמעביר ידיו על פניו מקבל עליו עול מלכות שמים וכו' א"ר אילא בריה דרב שמואל בר מרתא משמיה דרב אמר שמע ישראל



יכולים להתחיל ולגמור את כולה אין אבל פרק א' לא ורימנהו וכו' אם יכולים להתחיל ולגמור אפילו פרק אחד או אפילו פסוק אחד עד שיגיעו לשורה יתחילו ואם לאו לא יתחילו", ומוכח דחל מקצת קיום ק"ש בפסוק אחד, דהיינו קיום קבלת עול מלכות שמים, וע"כ קורין פסוק ראשון קודם שיגיעו לשורה 18).

**ולפיכך** נראה, דלדעת הרמב"ם ישן הוי כאונס ופטור ממצות, אלא דישנה הלכה מיוחדת לצער אותו לק"ש, דהיינו להעירו לקבלת עול מלכות שמים. וזהו מה דאיתא בסוגיא דלא בעינן לצערו ולהעירו אלא לפסוק ראשון, והיינו משום דבפסוק ראשון יש קיום נפרד ומיוחד של ק"ש, אפי' אם שאר הפרשיות נמי הויין מה"ת. והיינו ק"ש דרבי יהודה הנשיא (ברכות דף י"ג), דהיה פטור ממצות קריאת שמע מדין עוסק במצוה פטור מן המצוה, ומ"מ סבר רבי שעדיין חייב בקבלת עול מלכות שמים המתקיימת בקריאת פסוק ראשון, וכמו שנתבאר 19).

**וכל** זה אתי שפיר לפי שיטת הרמב"ם שסובר דנאמר בק"ש דין מסוים דכוונה דקבלת עול מלכות שמים, דלדידיה איכא קיום מיוחד דקבלת עול מלכות שמים בק"ש. ברם פליג עליו הרמב"ן בר"ה (מלחמות ה' דף ז. בדפי הרי"ף ד"ה אמר) דהוכיח מהגמ' (יג). ש"מ מצות צריכות כוונה וכו', דלמ"ד מצות אין צריכות כוונה ליכא דין כוונה בק"ש כלל ואף בפסוק הראשון. ודחה הרמב"ן את שיטת הרשב"א והרמב"ם דס"ל דאיכא תרי דיני כוונה בק"ש - כוונת קבלת עומ"ש וכוונת מצוה. ונראה דהרמב"ן סובר דק"ש הויא מצות קריאה ואמירה בעלמא. ולכאורה כדי לקיים הקריאה ככתבה צריך לקרות כל ג' פרשיות, וא"כ קשה לשיטת הרמב"ן אמאי אין מצערין אותו אלא בפסוק הראשון בלבד. ומוכח דלרמב"ן רק הפסוק הראשון הוי מדאורייתא. וכן כתב שם הרמב"ן

אלא דקשה ע"ז מדברי הרמב"ם (פ"א הל' א'-ג') דמשמע שסובר דמדאורייתא חייבין לקרות כל ג' פרשיות דק"ש, ולפי"ז צ"ע מהי מעליותא של הפסוק הראשון משאר ק"ש.

**ונראה** דאפילו לשיטת הרמב"ם דכל ג' הפרשיות הויין מדאורייתא, מ"מ איכא בקריאת הפסוק הראשון הקיום של קבלת עול מלכות שמים דנכלל במצות ק"ש, דיש במצות ק"ש שני קיומים: א) קיום דקבלת עול מלכות שמים המתקיים בפסוק הראשון, דאם קרא פסוק זה יוצא ידי חובת קבלת עול מלכות שמים. וב) קיום מצות קריאת הפרשיות ככתבם, וכמו בודוי מעשר ומקרא בכורים וכו', וחלות מצוה זו וקיומה חלה ע"י קריאת כל ג' הפרשיות.

**והנה** נחלקו התנאים (שם) עד היכן צריך כוונה, ועיין ברשב"א (יג ד"ה שמע) דלא נחלקו לגבי כוונת המצוה, אלא דכוונה זו דפליגי בה פירושה כוונת קבלת עול מלכות שמים. ופסקינן הלכתא דחייב רק בפסוק הראשון. ונראה דהא דהפסוק הראשון שאני מכל ק"ש לא הוי הלכה מיוחדת בהלכות כוונה, אלא בעצם הקיום של קבלת עול מלכות שמים, דקיום זה מתקיים ע"י אמירת הפסוק הראשון. ולפי"ז נ"ל דשאני מצות קריאת שמע משאר מצות קריאת פרשיות ככתבן כמו מצוות וידוי מעשר ומקרא ביכורים, ברכת כהנים וכו', דבמצות קריאת פרשה ככתבה דעלמא צריך לקרות הפרשה כולה, ואם קורא מקצתה לא חל שום קיום כלל דהרי אינה ככתבה. משא"כ במצות קריאת שמע דאית בה קיום דקבלת עול מלכות שמים בלב, י"ל דעד היכן שמקבל בלבו חל קיום קבלת עומ"ש, וחל מקצת קיום בקריאת פסוק ראשון של "שמע ישראל ה' אלוהינו ה' אחד" אע"פ שלא קרא כל הפרשה. ונראה להוכיח דחל מקצת קיום דק"ש כשקורא מקצת ק"ש מהגמ' לקמן (יט.) דקיי"ל "אם

19) עיין באגרות הגרי"ד הלוי פ"ב מהל' קריאת שמע ה"א, ופ"ב מהל' ק"ש ה"ג.

18) עיין בספר שיעורים לזכר אבא מרי ח"א בקונטרס בעניני קריאת שמע עמ' ל"ב - ל"ז.

מצות אמונה בפ"ע, ואינה תלויה בזמן ק"ש ולא בקבלה בפה דהרי היא מצות אמונה שבלב. משא"כ הקיום של קבלת עול מלכות שמים בק"ש, שמתקיים ע"י שקורא את הפסוק הראשון בזמן ק"ש ומקבל עליו עול מלכות שמים. וקיום קבלת עול מלכות שמים בק"ש הוי קיום בעצם מצות ק"ש, ואם קרא אחר זמן ק"ש לא יצא. ונראה דהרמב"ם הוכיח דמכיון דחזינן דאיכא קיום של קבלת עול מלכות שמים במצות ק"ש והוא אחד מקיומיה, ממילא חזינן מזה דיש חלות שם עיקר ומצות אמונה בפ"ע של יחוד ה' וקבלת מלכותו (יתברך 22).

**דף יג ע"ב. גמ'.** ז"ל חוזר וגומרה או אינו חוזר וגומרה בר קפרא אומר אינו חוזר וגומרה ר' שמעון ברבי אומר חוזר וגומרה וכו' עכ"ל. יש להקשות אמאי סובר בר קפרא שאינו חוזר וגומרה, דאפילו אם כבר עבר זמן ק"ש מ"מ הרי לא קיים רבי עדיין חובת ברכות ק"ש, ואמרינן בגמ' (לעיל ט:): "הקורא מכאן ואילך לא הפסיד הברכות", ומבואר דחל קיום ברכות ק"ש אע"פ שעבר זמן ק"ש, ולכאורה נימא דממילא יצטרך לקרות הפרשיות דשמע כדי לצרפן להברכות ולקיים דין ברכות ק"ש כדינן. ואין לומר דמיירי קודם סוף זמן ק"ש ונחלקו בר קפרא ור' שמעון ברבי אם חוזר וקורא משום דפליגי אם חל קיום ברכות ק"ש אע"פ שכבר קיים מצות ק"ש מדאורייתא (וסובר ר"י דרק הפסוק הראשון הוי מדאורייתא), דהרי הקורא ומברך בשעה ד' מקיים

במלחמות ה' להדיא וז"ל שעיקר ק"ש פסוק ראשון וכו' יוצא יד"ח כדאמרינן התם שמע ישראל וכו' זו ק"ש של ר"י הנשיא וכו' אלמא אף מצות קריאה בדיעבד ליתא אלא בפסוק ראשון עכ"ל 20).

**אלא** דלפי"ז צ"ע בהא דקיי"ל דחתן פטור מק"ש בלילה הראשון (לקמן טז). דאמאי פטור מלקרות אף את הפסוק הראשון שיש בו חלות קיום דקבלת עול מלכות שמים. וצ"ל דשאני חתן דטרוד ואינו יכול לכוון אף בפסוק הראשון. אמנם עדיין יש להקשות לשיטת הרשב"א (דף יא. ד"ה בלכתך בדרך) דהכונס את האלמנה פטור מק"ש בשעת כניסה ממש אע"פ שאין לו טירדה משום דעוסק במצוה פטור מן המצוה, אמאי נפטר מק"ש לגמרי נימא שעכ"פ יקרא את הפסוק הראשון משום קיום קבלת עול מלכות שמים, דמ"ש חתן מק"ש דר' יהודה הנשיא, וצ"ע 21).

**ועוד** יש לעיין דכתב הרמב"ם בסה"מ (מ"ע ב') וז"ל היא הצווי שצונו בהאמנת היחוד וכו' ויקראו ג"כ זאת המצוה מלכות שמים כי הם אומרים כדי לקבל עליו מלכות שמים ר"ל ההודאה ביחוד והאמנתו עכ"ל. ומבואר שהרמב"ם מנה קבלת עול מלכות שמים כמצוה מיוחדת בפ"ע במנין תרי"ג, ולראייה לזה הביא הרמב"ם את דברי הגמ' (שם דף י"ג) למה קדמה פרשת שמע לזה"ו אם שמעו כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחלה וכו' ע"כ, ומפרש דקיום מצות קבלת עול מלכות שמים מתקיים בפסוק הראשון. ברם צ"ע דהא מצוה זו שמנה הרמב"ם הויא

אף ממצות קבלת עומ"ש דק"ש. ואילו ר' יהודה הנשיא היה מלמד תורה לרבים וחל דין קדימה להקדים ת"ת דרבים לק"ש. אמנם ליכא דין פטור דלא חל בת"ת הפטור דעוסק במצוה פטור מן המצוה (כדפסק הרמב"ם בפ"ג מהל' תלמוד תורה ה"ד), אלא דחל דין קדימה להקדים תלמוד תורה דרבים לפני שמקיים מצות קריאת שמע, אך י"ל דמצות קבלת עומ"ש קודמת אף למצות ת"ת דרבים, ומשו"ה הפסיק רבי ואמר את הפסוק הראשון דק"ש.

20) לכאורה כוונת רבינו זצ"ל היא דלרמב"ן מצות ק"ש מהווה מצות קריאת פסוקים ולא קריאת פרשיות, ומשו"ה מתקיימת קיום מצות ק"ש בדיעבד בקריאת הפסוק הראשון בלבד. ואילו הרמב"ם סובר דהמצוה היא קריאת פרשיות, וצריך לקרות הפרשה כולה כדי לקיים את הקיום דקריאה ככתבה, אולם ס"ל דחל קיום דקבלת עול מלכות שמים בפסוק הראשון דק"ש.

21) ואולי יתכן לומר דשאני חתן דפטור מדין עוסק במצוה פטור מן המצוה דהוי חלות פטור גמור ממצות ופטור

22) ועיין באגרות הגרי"ד הלוי עמ' כ"ח.

וקדושה באמצע ק"ש דאין לך מפני הכבוד גדול מזה עכ"ל. מדקדוק לשון התוס' משמע דדוקא משום דהלכה כר"י דבאמצע משיב מפני הכבוד מותר לענות לקדושה וקדיש באמצע ק"ש, וצ"ע דלכאורה יהא מותר אף לר"מ דסובר דבאמצע שואל ומשיב מפני היראה משום דאין לך יראה גדול מזה. ובאמת ההגהות מיימוניות (פ"ב מהל' ק"ש הט"ז אות ר') כתב דבאמצע ק"ש מפסיק לענות יהא שמייה רבה וקדושה דאין לך מפני היראה גדול מזה, ומבואר דס"ל דאף לר"מ מפסיק באמצע ק"ש לענות קדיש וקדושה, וצ"ע אמאי תלו התוס' הדין דמותר לענות קדושה באמצע ק"ש בזה שהלכה כר' יהודה, וצ"ע.

**ומשמע** נמי לפי שיטת התוס' דס"ל דחלוק דין הפסק מפני היראה - דהוי חיוב, מהדין הפסק מפני הכבוד - דהוי היתר ורשות בעלמא להפסיק. ונמצא דלר"מ דמפסיקין רק מפני היראה היינו משום שחל עליו חיוב יראה, ומפסיק משום חיוב. ואילו מפני הכבוד דאינו אלא רשות ס"ל דאין מפסיקין<sup>24</sup>. ולפי"ז משום דס"ל להתוס' דלענות לקדיש וקדושה חשיב רק כמשיב מפני הכבוד ע"כ דקדקו וכתבו דמשום שהלכה כר"י ולא כר"מ אזי מותר לענות לקדיש וקדושה באמצע ק"ש, דלשיטת ר' יהודה שמפסיק באמצע מפני הכבוד מפסיקין אע"פ שאינו אלא רשות, ועל כן מכיון דלר"י חל היתר להפסיק מפני הכבוד מותר נמי להפסיק לענות לקדיש וקדושה. וע"כ דקדקו התוס' וכתבו דמכיון שהלכה כר' יהודה ששואל ומשיב מפני הכבוד "שמותר לענות קדיש

חובת ברכות ק"ש ואע"פ שאינו מקיים מצות ק"ש מה"ת, ומוכח דברכות ק"ש עם קריאת שמע הויין קיום ק"ש מדרבנן בפ"ע, וא"כ צ"ע אמאי לא היה רבי חוזר וקורא ק"ש בברכותיה כדי לקיים חובת ברכות ק"ש כדין מדרבנן.

**ונראה** לומר דנחלקו בגדר המחייב דברכות ק"ש אי הברכות הויין מחייב בפ"ע, או דהמחייב של הברכות היא מצות ק"ש עצמה ורק היכא שחלה עליו חובת ק"ש חלה עליו נמי חובת ברכות. ויתכן דר' שמעון ברבי סובר דהברכות הויין מחייב בפני עצמו, ומכיון דהוי עדיין זמן ברכות חלה על רבי חובת הברכות, ולפיכך ס"ל דרבי היה חוזר וקורא ק"ש, ואע"פ שעבר זמן ק"ש דאורייתא כדי לצאת את חובת ברכות ק"ש. ואילו בר קפרא סובר שמצות ק"ש מהווה המחייב של הברכות, ומכיון שרבי היה פטור ממצות ק"ש משום שהיה עוסק בלימוד תורה ברבים ליכא נמי המחייב דברכות ק"ש, ומשום כך אינו חוזר וגומרה. ויתכן דתהיה עוד נפקא מינה באדם שמתו מוטל לפניו ונקבר לאחר זמן ק"ש אך קודם סוף זמן הברכות האם חלה עליו חובת ברכות ק"ש מאחר דהוי זמן הברכות וברכות הויין מחייב בפ"ע, או"ד מאחר שנפטר מחובת ק"ש עצמה ליכא מחייב דברכות ופטור אף מברכות ק"ש<sup>23</sup>.

**דף יג ע"ב.** תוס' ד"ה שואל מפני היראה וז"ל ר"מ ור' יהודה הלכה כר' יהודה דאמר אפילו באמצע משיב מפני הכבוד א"כ נראה שמותר לענות קדיש

מפני הכבוד דבשו"ע (או"ח סימן ס"ו סעיף א') כתב המחבר דמפסיקין עבור "אדם נכבד", ולכאורה היינו באיש מכובד בעלמא ואף שאין חיוב לכבודו. אמנם יעויי"ש במשנה ברורה (ס"ק ג' ועיין בביאור הלכה שם) שכתב "כגון שהוא זקן או ת"ח", וא"כ י"ל שחל חיוב לכבודו בשאלת שלום מדיני כבוד ת"ח וזקן, ומשום כך נקט החפץ חיים שהדין דמפסיקין מפני הכבוד אינו רשות בעלמא אלא חיוב וכמו הדין דמפסיקין מפני היראה.

23) ועוד נפ"מ אם יכול לברך ברכות ק"ש דערבית לפני שקיעה"ח כשמתפלל תפלת ערבית בביהכ"נ מבעוד יום, דהא עדיין לא נתחייב במצות קריאת שמע מדאורייתא. ועיין בשיעורים לעיל לתחילת מסכתין.

24) אולם אמר רבינו זצ"ל שמדברי החפץ חיים במשנה ברורה משמע דאף ההלכה דשואל ומשיב מפני הכבוד הוי חיוב. ולכאורה נידון זה תלוי באיזה אדם מיירי דמפסיקין עבורו

**תוס'** ד"ה שואל. בא"ד. וז"ל אבל באמצע שמונה עשרה אסור דמשמע לקמן וכו' דבין גאולה לתפלה אין לענות וכ"ש בתפלה עצמה עכ"ל. מבואר דלתוס' אין לענות לקדיש וקדושה בין גאולה לתפלה, וצ"ע למה יהא יותר חמור בין גאולה לתפלה מלהפסיק באמצע קריאת שמע. ונראה דיש ב' דינים בדין סמיכת גאולה לתפלה: (א) איסור להפסיק בין גאולה לתפלה, (ב) קיום להסמיך גאולה ולצרפה לתפלה. וי"ל דהא דמשיב מפני הכבוד הביאור בזה אינו דכשמשיב מפני הכבוד לא חל הפסק, אלא דחל היתר להפסיק באמצע ק"ש מפני הכבוד. ולפי"ז י"ל דאע"פ שמפני הכבוד חל היתר להפסיק, מ"מ אם יפסיק עכ"פ ליכא קיום סמיכת גאולה לתפלה, דכשמשיב מפני הכבוד הוא הפסק אלא דמותר להפסיק, ומשום כך סוברים תוס' שאין להפסיק בין גאולה לתפלה לענות לקדיש וקדושה בכדי לקיים מצות סמיכת גאולה לתפלה דעדיפא טפי ממצות דבר שבקדושה בעלמא. דסמיכת גאולה לתפלה מהווה קיום במצות תפלה עצמה דעדיפא ממצות דבר שבקדושה בעלמא.

**דף יד ע"א. גמ'. ז"ל** אמר רבה ימים שהיחיד גומר בהן את ההלל בין פרק לפרק פוסק באמצע הפרק אינו פוסק וימים שאין היחיד גומר בהן את ההלל אפילו באמצע הפרק פוסק אינו רב בר שבא איקלע לגביה דרבינא וימים שאין היחיד גומר בהן את ההלל היה ולא פסיק ליה שאני רב בר שבא דלא חשיב עליה דרבינא עכ"ל. כתב הרא"ש (סימן ה' בא"ד) וז"ל והלכתא כרבה וכו' משמע שאין לפסוק בו אלא מפני הכבוד דימים שהיחיד גומר בהן את

וקדושה באמצע ק"ש דאין לך מפני הכבוד גדול מזה". דאילו לר"מ דס"ל דמפסיקין מפני היראה היינו דחל חיוב להפסיק מפני היראה אינו חייב להפסיק לענות לקדיש וקדושה דהוי מפני הכבוד בעלמא. אך צ"ע מהי סברת התוס' דעניית קדיש וקדושה באמצע ק"ש הויא רק מפני הכבוד ולא מפני היראה, וצ"ע 25).

**אמנם** הרא"ש (פ"ב סוף סימן ה') כתב וז"ל ורוב המפרשים הסכימו שפוסק אפילו באמצע הפרק דלא גרע ממה שמפסיק מפני היראה ומשיב מפני הכבוד עכ"ל. ויש לדייק מלשון הרא"ש דלא כתב שמותר לענות, ומשמע דסובר דהוי חיוב להפסיק לענות לקדושה, ונראה דהרא"ש סובר שאף לר"מ שבאמצע מפסיק רק מפני היראה דמפסיקין באמצע ק"ש לענות לקדיש וקדושה דחשיב מפני היראה דאין לך יראה גדול מזה. ויוצא דנחלקו תוס' והרא"ש בדין דמפסיקין באמצע ק"ש לענות לקדיש וקדושה דלהתוס' נחשב למפני הכבוד והוי היתר ורשות להפסיק, וע"כ תלו זאת בשיטת ר' יהודה. ואילו להרא"ש חשיב מפני היראה וחייב להפסיק אף לר"מ. ועיין ברא"ש וברבינו יונה (דף ז': בדפי הרי"ף ד"ה ר' יהודה) ד"יש מי שאומר שאע"פ שפוסק מפני היראה ומשיב מפני הכבוד אפילו הכי אינו פוסק לקדיש וקדושה, דכיון שעוסק בשבחו של מקום אין לו לפסוק בעבור שבח אחר", ולשיטתם בין לר"מ ובין לר"י אינו מפסיק באמצע ק"ש לענות לקדיש וקדושה דכיון שעוסק בשבחו של מקום אין לו להפסיק עבור שבח אחר. ויתכן לבאר את שיטתם עפ"י מה דמבואר בשיעורים דאף ק"ש בציבור מהווה דבר שבקדושה, וזהו דין דפורס על שמע (מגילה דף כא:), ולכן אין להפסיק בה בשביל דבר שבקדושה דקדיש.

היינו משום יראה דשמא יהרגנו או יצערנו אם לא יענה (וכשיטת רש"י והרמב"ם וכדמבואר לעיל בשיעורים דף יג. בתוס' ד"ה ובאמצע וכו'), י"ל דקדושה הוי רק קיום דיראת ה' בתורת יראת הרוממות - ולא יראת העונש - ומשו"ה ליכא היתר לענות לקדושה מפני היראה, ורק אליבא דר"י דחל היתר מפני הכבוד י"ל דמותר לענות לקדושה דהויא קיום שבח וכיבוד לה' יתברך, וצ"ע.

25) ויתכן לפרש דעניית קדיש וקדושה מהווה קיום שבח ושירה כשירת המלאכים (וכדמבואר בתוס' בסנהדרין לו': ד"ה מכנף), ולכן חל בקדיש וקדושה קיום כבוד לה' ית' וכדאמרינן בקדושה "ברוך כבוד ה' ממקומו", ואין בעניית קדיש וקדושה קיום יראת ה'. אך מלשון נוסח הקדושה דיוצר "קדושה כולם כאחד עונים ואומרים ביראה" משמע דקדושה מהווה נמי קיום דיראת ה', ויתכן דאם ס"ל להתוס' דהיתר לשאול מפני היראה

ההלל פוסק בו כדין ק"ש אבל ימים שאין היחיד גומר בהם אפילו באמצע הפרק שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם הא לאו הכי אין לו לפסוק מכאן מדקדק ר"ת דצריך לברך עליו אפילו בימים שאין היחיד גומר בהן דאי אין מברכים עליו תחילה וסוף הוי כאדם הקורא בספר תהילים ולא שייך ביה הפסקה עכ"ל. שיטת הרא"ש היא דבכ"א יום שיחיד גומר בהן את ההלל פוסק בו כדין ק"ש, כלומר בין הפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם, ובאמצע הפרק שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד (וכשיטת ר' יהודה), ובימים שאין היחיד גומר את ההלל כגון ר"ח וחוה"מ פסח נחית חד דרגא, ובאמצע הפרק שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם וכדין בין הפרקים בקריאת שמע. (ועיין בחידושי הרשב"א ובחידושי הרא"ה שפירשו הכי להדיא).

**אמנם** עיין ברבינו יונה (דף ז: בדפי הרי"ף ד"ה אמר רבא) וז"ל ימים שהיחיד גומר בהן את ההלל בין פרק לפרק פוסק כמו בק"ש, באמצע הפרק אינו פוסק כלל וכו', דבאמצע הפרק לעולם אינו פוסק ואפילו מפני היראה כיון שאפילו היחיד חייב לגמור בהן את ההלל, ואע"פ שפוסק באמצע ק"ש אינו פוסק בהלל שאינו פוסק בשבחו של מקום, וימים שאין היחיד גומר בהן את ההלל וכו', אפילו באמצע הפרק פוסק כלומר מפני היראה ומפני הכבוד כמו בק"ש עכ"ל. לשיטת רבינו יונה בכ"א יום שגומרין את ההלל פוסק בין הפרקים כדין ק"ש, ובאמצע הפרק אינו מפסיק כלל ואפילו מפני היראה. ובימים שאין גומרים הלל כגון ר"ח וחוה"מ פסח מפסיק אפילו באמצע הפרק ושואל מפני היראה (כשיטת ר' יהודה בק"ש).

**ונראה** דיש להסתפק בדין שמותר להפסיק באמצע הפרק בימים שאין היחיד גומר בהם את ההלל, אם זה משום שכיון שאין גומרים בהם הלל וקורין אותו בדילוג, ודין קריאתו הוא רק משום מנהג משו"ה קל הוא ומותר להפסיק בו, או"ד י"ל דחלוק ביסוד דינו דין אמירת הלל בימים שגומרים בהם את הלל מימים שאין גומרים בהם את ההלל, דבהלל נאמר דין ככתבה, ובימים שגומרים את ההלל מצותו וקיומו הוי קריאת הפרשיות של הלל, וחל הקיום דקריאה ככתבה כשקורא כל הפרשיות של הלל, ולכן אינו מפסיק באמצע הפרק, דהפסק מפקיע קיום ככתבה. אבל כשמפסיק בין הפרקים עדיין הוי ככתבה דקרא פרשה שלימה. משא"כ בימים שאין גומרים בהם את ההלל לא נאמר בו דין קריאת פרשיות כלל, ויסוד דינו וקיומו הוא בקריאת הפסוקים, וחל קיום ככתבה בקריאת פסוקים בלבד, וכשמפסיק בין הפסוקים אין הפקעה מהקיום דככתבה, ודומה למפסיק בין הפרקים בימים שיחיד גומר בהן את ההלל. ולכאורה יוצא מזה נפקא מינה לדינא אם מותר להפסיק באמצע הפסוק, דאי משום שהלל בר"ח קל הוא אזי מותר להפסיק אף באמצע הפסוק, ואי משום דנאמר בו דין קריאת פסוקים ובין הפסוקים הוי כבין הפרקים, י"ל דבאמצע הפסוק אסור להפסיק.

**ועיין** ברמב"ם (פ"ג מהל' חנוכה ה"ח) וז"ל כיצד מדלגין מתחילין מתחילת הלל עד חלמיש למעיינו מים ודולג ואומר ה' זכרנו יברך עד הללויה ומדלג ואומר מה אשיב עד הללויה ומדלג ואומר מן המיצר עד סוף הלל זהו המנהג הפשוט ויש מדלגים דילוג אחר עכ"ל. ומדבריו יש להוכיח דיסוד קיום דין אמירת הלל בימים שאין גומרים את ההלל היינו חלות קיום דקריאת פסוקים דמה"ט הוא דיש מנהגים שונים מהו קורא. וכן יש להוכיח ממנהג הגר"א (ע' במעשה רב אות קנב) דביום שמדלגין רק החזן קורא את הפסוקים דיאמר נא ישראל וכו', והציבור שומעין

**ועיין** ברמב"ם (פ"ג מהל' חנוכה ה"ט) וז"ל ימים שגומרים בהן את ההלל יש לו להפסיק בין פרק לפרק אבל באמצע הפרק לא יפסיק וימים שקורין בהן בדילוג אפילו באמצע הפרק פוסק עכ"ל, ומסתימת לשון הרמב"ם משמע דסובר שבימים שגומר את הלל אינו מפסיק באמצע הפרק כלל וכשיטת רבינו יונה, וצ"ב דמ"ש אמירת הלל בכ"א יום שגומרים בהם את

ההלל פוסק בו כדין ק"ש אבל ימים שאין היחיד גומר בהם אפילו באמצע הפרק שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם הא לאו הכי אין לו לפסוק מכאן מדקדק ר"ת דצריך לברך עליו אפילו בימים שאין היחיד גומר בהן דאי אין מברכים עליו תחילה וסוף הוי כאדם הקורא בספר תהילים ולא שייך ביה הפסקה עכ"ל. שיטת הרא"ש היא דבכ"א יום שיחיד גומר בהן את ההלל פוסק בו כדין ק"ש, כלומר בין הפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם, ובאמצע הפרק שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד (וכשיטת ר' יהודה), ובימים שאין היחיד גומר את ההלל כגון ר"ח וחוה"מ פסח נחית חד דרגא, ובאמצע הפרק שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם וכדין בין הפרקים בקריאת שמע. (ועיין בחידושי הרשב"א ובחידושי הרא"ה שפירשו הכי להדיא).

בשלימות. ולפי"ז י"ל דבימים שאין היחיד גומר בהם את ההלל יסוד דין דאמירת הלל הוי קיום דאמירת פסוקים כקריאת התורה, ומשו"ה מותר להפסיק אף באמצע הפרק, מכיון דמצד דין קיום אמירתו כל פסוק הוי קיום בפ"ע, ודלא כבימים שגומרים בהם את ההלל דהוי חד קיום של אמירת כל הפרישות.

**והרא"ש** סובר דבימים שגומרים את ההלל באמצע הפרק שואל מפני היראה וכדין הפסק באמצע הפרק דק"ש משום דאין ההיתר בק"ש מיוסד בזה דחל מקצת קיום דקבלת עול מלכות שמים, אלא משום דחל היתר מיוחד דמפני היראה, וע"כ סובר דגם בהלל חל היתר זה.

**דף יד ע"א.** תוס' ד"ה ימים וז"ל לאו דוקא יחיד אלא אפילו ציבור קורא יחיד כיון שאין כל ישראל ביחד כמו שהיו בשחיטת פסחים בי"ד בניסן ולא דוקא גומר דודאי קי"ל דימים שאין יחיד גומר את ההלל אין חובה לאומרו כלל אפילו בדילוג עכ"ל. התוס' מפרשים דלשון ימים שיחיד גומר וכו' לאו דוקא ומיירי בין ביחיד בין בציבור דבכ"א יום גומרים את ההלל ובראש חודש בין יחיד בין ציבור קורין בדילוג. אמנם עיין ברמב"ם (פ"ג מהל' חנוכה ה"ז) וז"ל אבל בראשי חדשים קריאת ההלל מנהג ואינו מצוה ומנהג זה בציבור לפיכך קורין בדילוג וכו' ויחיד לא יקרא כלל עכ"ל, לשיטת הרמב"ם פירוש ימים שיחיד גומר בהן את ההלל הוא לאו דוקא ובכ"א יום בין ציבור בין יחיד גומרים את ההלל (פ"ג מהל' חנוכה ה"ה וה"ו), ופירוש ימים שאין יחיד גומר את ההלל היינו דיחיד אינו קורא כלל, (וכן הוא שיטת הרי"ף עיין ברי"ף במס' שבת דף יא:). ועיין במגן אברהם (או"ח סי' תכב ס"ק ו') שפסק שאם א' בא באיחור לביהכ"נ בראש חודש והוא באמצע פסוקי דזמרה כשהציבור מתחיל הלל, שמותר לו להפסיק

ועונים הודו לה' וכו', אבל ביום שגומרין ההלל גם הציבור אומרים כל הפסוק עד חסדו. ומוכח דיסוד דין אמירת הלל ביום שאין גומרים בו את ההלל הוא קיום אמירת פסוקים גרידא דהרי הציבור מדלגים פסוקים דבאמצע הפרק.

**ולפי"ז** נראה לבאר דחלוק דין אמירת הלל בימים שגומרים בהם את ההלל ממצות קריאת שמע, דאע"פ שבק"ש ג"כ נאמר דין דקריאת הפרשיות ככתבה מ"מ מותר להפסיק באמצע הפרשה, משום דבק"ש ג"כ איכא חלות קיום הגברא דקבלת עול מלכות שמים, וכשקורא הפסוק הראשון בכוונה חל הקיום דקבלת עול מלכות שמים, וכמש"נ לעיל. ובזה חלוק דין ככתבה בק"ש מדין ככתבה בוידוי מעשר ומקרא ביכורים, דהתם בעינן קריאת כל הפרשה כדי לקיים מצות קריאתה ואם חיסר אות אחת לא קיים המצוה כלל, משא"כ בק"ש חל קיום קבלת עול מלכות שמים גם במקצת ק"ש. דהנה בדין קבלת עול מלכות שמים איכא כמה חלויות וקיומים דהיינו יחודו, אהבתו, ותלמודו בפרשה הראשונה דק"ש, וקיום קבלת עול מצוות בפרשת והיה אם שמוע, וזכירת יצ"מ בפרשת ויאמר. ונראה דמותר להפסיק באמצע הפרשה בין חלות קיום אחד דקבלת עומ"ש, לקיום שני דקבלת עומ"ש, משום דבקבלת עול מלכות שמים חל קיום עד כמה שמקבל על עצמו, וחל קיום קבלת עומ"ש אף במקצת ק"ש<sup>26</sup>).

**מאיזד** בימים שגומרים בהם את ההלל יסוד הדין הוא קיום קריאת הפרשיות, דקורא כל פרשה ופרשה כחפצא בפ"ע ומצטרפות הפרשיות יחד לחלות קיום אחד של הלל. ולפיכך אסור להפסיק באמצע הפרק דאז ליכא קיום קריאת הפרשה כלל. והטעם שמפסיק בין הפרקים משום שאין בזה חסרון בדין קריאה ככתבה מאחר שקורא כל פרשה ופרשה

להפסיק בפרשה השניה בין הפסוק ד"השמר לך וגו' לבין הפסוק ד"וחרה וגו'.

26) לפי"ז יל"ע האם מותר להפסיק באמצע ק"ש במקום דלכאורה אינו מפסיק בין קיום קעמ"ש אחד לשני, וכגון למשל

לא שייך אלא בציבור. ולפי"ז יש להעיר על פסקו של המג"א (סי' תכ"ב סק"ו) שפסק דבימים שיחיד גומר את ההלל אינו מפסיק באמצע פסוקי דזמרה לקרוא הלל עם הציבור משום שיכול לקרותו אח"כ ביחידות, דהרי יפסיד קיום אמירת הלל בקריאה וענייה שמתקיים רק בציבור, וא"כ אף בימים שגומרים את ההלל צריך להפסיק באמצע פסוקי דזמרה לקרוא הלל עם הציבור (וכן נקט הגר"ח זצ"ל).

**והנה** התוס' פירשו דלאו דוקא יחיד דאף ציבור קורין הלל בר"ח בדילוג, ונקט לשון יחיד לאפוקי כנופיא דכל ישראל יחד. ומשמע דהתוס' סוברים דאילו היה כנופיא דכל ישראל יחד בראש חודש היו אומרים הלל שלם וכמו הלל בשחיתת הפסחים, ודבריהם צריכים ביאור.

**ונראה** דחלות שם כנופיא דכל ישראל חלה בביהמ"ק, וכדמבואר מדברי הרמב"ן (במלחמות ה' ר"ה דף ו: בדפי הרי"ף) לענין תקיעה בחצוצרות דהוי במקדש דוקא, וז"ל והטעם שלא למדו התרעה בחצוצרות אלא במקדש ובמלחמה שכל ישראל תלויין בדבר מ"ט דחצוצרות בכנופיא דכל ישראל כתיבי הא בעלמא לא עכ"ל. ומבואר מדבריו דרק במקדש חל מצות תקיעה בחצוצרות משום דבמקדש חל חלות שם כנופיא דכל ישראל. ולפי"ז נראה בכוונת התוס' דאילו היו כל ישראל ביחד בראש חודש היו מחויבים באמירת הלל שלם, דר"ל שבר"ח היו אומרים הלל שלם בביהמ"ק משום דחל בביהמ"ק חלות שם כנופיא דכל ישראל. ברם יש לתמוה מאי שנא הלל בר"ח בביהמ"ק בכל ישראל שאומרים הלל שלם מהלל בר"ח בגבולין שקורין בדילוג, וצ"ע.

**ובביאור** שיטתם נראה דבגמ' לקמן (לה.) איתא "דאמר ר' שמואל בר נחמני א"ר יונתן מנין שאין אומרים שירה אלא על היין שנאמר ותאמר להם הגפן החדלתי את תירושי המשמח אלקים ואנשים אם אנשים משמח אלוקים במה משמח מכאן שאין אומרים שירה אלא על היין", ובתוס' (שם ד"ה שאין) הקשו דמצינו שירה במקדש שלא על היין ותירצו דיש

באמצע פסוקי דזמרה לקרוא הלל עם הציבור, אבל בימים שגומרים הלל לא יאמר אותו באמצע פסוקי דזמרה. ולכאורה פסקו תלוי במחלוקת בין התוס' והרמב"ם, דבשלמא לשיטת הרמב"ם דיחיד אינו קורא הלל כלל בר"ח, י"ל שיפסיק באמצע פסוקי דזמרה כדי לומר הלל עם הציבור, כי ביחידות אינו אומר הלל כלל. משא"כ לשיטת התוס' דאף בר"ח יחיד קורא הלל בדילוג לא יפסיק, משום שיכול לקרות אח"כ ההלל ביחידות, ודומה לימים שגומרים בהם את ההלל דאינו מפסיק באמצע פסוקי דזמרה משום שיכול לקרוא ההלל אח"כ ביחידות.

**ועיין** ברמב"ם (פ"ג מהל' חנוכה הי"ב) שכתב וז"ל מנהג קריאת ההלל בימי חכמים הראשונים כך היה וכו', מתחיל ואומר הללויה הללו את שם ה' וכל העם עונים הללויה וכו', וכן על כל דבר עד שנמצאו עונים בכל ההלל הללויה מאה ושלוש ועשרים פעמים סימן נתן להם שנותיו של אהרן עכ"ל, ומקורו במשנה (סוכה לח.) "אם היה גדול מקרא אותו עונה אחריו הללויה", ופירש רש"י (שם ד"ה עונה אחריו הללויה) וז"ל על כל דבר שהוא אומר והכי קתני במס' סוטה (ל:) כיצד אמרו ישראל שירה בים כגדול המקרא את ההלל והם עונים אחריו הללויה משה אמר אשירה לה' והם אומרים אשירה לה' משה אמר כי גאה גאה והם אומרים אשירה לה' אלמא דעל כל דבר ודבר קאמר דעונים הללויה עכ"ל. ומבואר דיש קיום מסוים בהלל של קריאה וענייה המתקיים ע"י עניית הללויה לש"ץ, נמצא דיש בהלל שני דינים וקיומים: א) קיום קריאה, ב) קיום קריאה וענייה, וזהו עיקר דין אמירת הלל דמהווה קיום שירה וכדמוכח מהסוגיא בסוטה (ל: עי"ש, וקיום דין קריאה וענייה דהלל שייך רק בציבור שהש"ץ מקריא ומזמין את הציבור לענות והציבור עונים הללויה, ודומה לדין קריאה וענייה דקדושה שהש"ץ מקריא ומזמין את הציבור והן עונים "קדוש קדוש קדוש". ברם ביחיד חל רק קיום קריאת הלל בלבד. ונראה דמשום כך פסק הרמב"ם (פ"ג ה"ז מהל' חנוכה) דיחיד אינו קורא הלל בראש חודש, מפני שעיקר קיום אמירת הלל הוי ע"י קריאה וענייה, וזה

שירה שמעכב את הקרבן לר"מ הוא קיום שירה בקרבן, משא"כ בהלל של שחיטת הפסח דאינו קיום בעצם הקרבן והוי קיום שירה במקדש בעלמא אזי אין השירה מעכבת<sup>29</sup>).

**והנה** הרמב"ן בספר המצוות (שרש ראשון) השיג על הרמב"ם שסובר שמצות ההלל היא מדרבנן. והרמב"ן כתב שהיא מדאורייתא, וז"ל והנראה כו' שהוא מן התורה כו' ויהיה הלל"מ או שהוא בכלל השמחה שנצטוינו בה כמו שכתוב וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם ותקעתם בחצוצרות, (במדבר י, י) כי עיקר השירה בפה וכלי לבסומי קלא הוא, ונצטוינו בשמחת השיר על הקרבן, ושלא בעת הקרבן בכלל השמחה, אלא שמיעטו ראשי חדשים בגבולין מפני דאינו מקודש לחג ואינו טעון שירה ושם במס' ערכין (יא:) אמרו מנין לעיקר שירה מן התורה מהכא תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה וטוב לכב וכו' הוי אומר זו שירה, א"כ אפשר שנדרוש בימים טובים שכתוב ונתרכו כל מיני שמחות שתהא השירה מכללן עכ"ל.

**ומבואר** דהרמב"ן ס"ל שחייב ההלל ביו"ט הוא מכלל מצות שמחת הרגל ולכן ס"ל דהוי מצוה מן התורה. ועוד מחדש הרמב"ן דגם התקיעות בחצוצרות במועדים ובר"ח על קרבנות המוסף הן קיום מצות שמחה, משום שתקיעות בחצוצרות מהוות שירה וחל בהן קיום שירה. ולשיטת הרמב"ן יסוד קיום שירה במועד הוא קיום מצות שמחה, ויש קיום שמחת יו"ט

לחלק בין שירה לשירה, וז"ל פירוש אין אומרים שירה על שום אכילת מזבח כגון זריקת דמים וניסוך המים כי אם על היין אבל ודאי מצינו שירה בלא יין כגון הלל בשחיטת פסחים עכ"ל. ובביאור דבריהם נראה דר"ל דיש ב' דיני שירה: א) דין שירה שהוא דין מדיני הקרבן והוי קיום בהקרבת הקרבן. וראייה לזה משיטת ר' מאיר (ערכין דף יא) דס"ל דהשיר מעכב את הקרבן. ונראה דאף הרבנן שחולקים על ר"מ וסברי דאינו מעכב הקרבן היינו רק דליכא עיכובא, אמנם כולי עלמא מודי דשירה מהווה קיום בעצם הקרבת הקרבן, (ב) דין שירה במקדש דהויא מצוה וקיום בפני עצמה דשירה לפני ה'. ונראה דהדין דאין אומרים שירה אלא על היין דין הוא בחלות קיום שירה בקרבן, דהשירה בשעת ניסוך היין חלה בהקרבת הקרבן<sup>27</sup>).

**ועיין** בגמ' בערכין (יב.) דמיבעי לן אם יש שירה בנסכים הבאים בפני עצמם או לא, ונל"פ בשיטת המ"ד דאין טעונים שירה דמכיון דדין שירה על היין הוי קיום בהקרבת הקרבן, דהשירה בשעת הניסוך חלה על הקרבן, וממילא היכא דליכא קרבן ליכא דין שירה. וכן פסק הרמב"ם (פ"ו ה"ח מהל' תמידים ומוספים) שאין אומרים שירה על נסכים הבאים בפני עצמם. אמנם נראה דאמירת הלל בשעת שחיטת הפסח אינה קיום שירה בקרבן שאינו נאמר על היין אלא הוי קיום מצות שירה במקדש בעלמא, והויא קיום שירה לפני ה'<sup>28</sup>). ונראה דאף לשיטת ר"מ דשירה מעכב את הקרבן, היינו רק שירה על היין דהוי קיום בעצם הקרבן, ור"מ מודה דהלל של פסח אינו מעכב - דהדין

דהא אין שירה אלא על היין ומסתימת הרמב"ם משמע דכל ז' מינים טעונים שירה. ותירץ רבינו זצ"ל דאין אומרים שירה אלא על היין היינו מדין קיום שירה בקרבן, ואילו בשאר מינים שבביכורים חל קיום שירה במקדש, ונפ"מ דביין בעי שירה בפה משא"כ בשאר מינים.

29) ועיין לקמן בשיעורים דף לה. ד"ה תוס' שאין אומרים שירה אלא על היין.

27) וכמו"כ משמע מהגמ' סוכה (נא.) "בשיר של קרבן דברי הכל עבודה היא ודוחה את השבת", כלומר דהשירה חלה כחלק מעבודת הקרבן.

28) ועיין בספר רשימות שיעורים למס' סוכה דף רע"א ד"ה עיקר שירה בכלי, ועיין בחידושי הגר"מ והגר"ד על עניני קדשים פ"ג מהל' ביכורים הי"ג שיישב רבינו זצ"ל עפ"י את קושיית המנ"ח מצוה (שצ"ד) על הרמב"ם (פ"ג הי"ג מהל' ביכורים ופ"ד ה"א שם) שפסק דביכורים טעונים שירה, וצ"ע



במקדש. אמנם הרמב"ם (פ"ג כלי המקדש ה"ה) כתב וז"ל בימי המועדות כולם ובראשי חדשים היו הכהנים תוקעים בחצוצרות בשעת הקרבן והלויים אומרים שירה שנאמר וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם ותקעתם בחצוצרות עכ"ל. ויש לדייק מהא דהביא הרמב"ם דין תקיעה בחצוצרות בהדי הלכות שירת הלויים וממה שפסק שתוקעים בשעת שירת הלויים דסובר שתקיעה בחצוצרות אינה מצוה וקיום בפ"ע אלא מהווה קיום שירה, ולשיטתו נ"ל דחצוצרות הויין כלי שיר. ועוד יש להוכיח דתקיעות בחצוצרות הויין קיום שירה ממה שפסק הרמב"ם (פ"ו ה"ז מהל' תמידים ומוספים) דתוקעים בשעת ניסוך היין ושירת הלויים ומוכח דתקיעת חצוצרות הוי קיום שירה במקדש, דכמו דאין שירה אלא על היין כך תוקעים על היין.

**ונראה**, דאף הרמב"ם ס"ל כהרמב"ן בדין הלל וחצוצרות במקדש, דאע"פ שהרמב"ם חולק על הרמב"ן לגבי הלל בגבולין וסובר דאין בגבולין מצות הלל מה"ת, מ"מ במקדש אף הרמב"ם מודה שיסוד המצוה דתקיעות בחצוצרות הוא קיום שירה ושמחה. ויש להביא עוד ראיות לכך דחל קיום שמחה בתקיעות ובשירה במקדש דהרי כתיב וביום שמחתכם גו' ותקעתם וגו'. ועוד דתקעו בעת הבאת נסוך המים למקדש (סוכה מת.), ופירש"י (שם ד"ה תקעו והריעו) וז"ל משום שמחה דכתיב ושאתם מים בששון עכ"ל. וכן כשזקפו את הערבות בצדי המזבח בחג תקעו (סוכה מה.), והתוס' שם (ד"ה תקעו) פירשו, וז"ל – משום שמחה עכ"ל. ומוכח מזה שתוקעים חצוצרות במקדש משום מצות שמחה (30). ויוצא מכך שמצות

בשירה על הקרבנות דמועד. וכן באמירת הלל בגבולין, ובתקיעות החצוצרות במקדש יש קיום מצות שירה ושמחה. ומתבאר מדברי הרמב"ן דנוהגת מצות תקיעת חצוצרות במקדש ביום שמחה, כדכתיב וביום שמחתכם וגו' ותקעתם בחצוצרות. והנה, תוקעים בכל קרבן מוסף, במועד, בר"ח ובשבת. ויוצא לפי הרמב"ן שיש מצות שמחה במקדש בראש חדש ובשבת. והנה לגבי ר"ח, כותב הרמב"ן דכ"ז במקדש אבל מיפטו ר"ח בגבולין מפני שאינו מקודש לחג ולכן בגבולין אינו טעון שירה. ומבואר שיש שתי הלכות בר"ח: א) ר"ח במקדש, ב) ר"ח בגבולין. בר"ח במקדש יש חלות דין שמחה, והמחייב של שמחה בר"ח היא המצוה להקריב קרבנות מוספי ר"ח. מאידך בר"ח בגבולין ליכא מצות שמחה דאינו שוה למועד, ומשום כך אין מצות הלל חלה מדאורייתא בר"ח בגבולין, וההלל דר"ח בגבולין אינו אלא מנהג. ברם במקדש מצות שמחה ושירה בר"ח חלה מן התורה.

**ועוד** נראה דלהרמב"ן הלל בביהמ"ק בר"ח הוי קיום שירה לפני ה' במקדש, דהרי נלמד ממצות תקיעת חצוצרות בר"ח, ותקיעת חצוצרות במקדש הוי קיום מסוים של שירה ושמחה. ויש להביא ראייה דקיום תקיעת חצוצרות הוי קיום שירה ושמחה, דיעויין בגמ' בסוכה (דף נא.) "מ"ט דמאן דאמר עיקר שירה בפה דכתיב ויהי כאחד למחצצרים ולמשוררים להשמיע קול אחד", ופירש"י (ד"ה למחצצרים) וז"ל והכא לא כתיב כלים וחצוצרות לאו כלי שיר נינהו שהן לתקיעות התמידים והמוספים עכ"ל. ונראה דלרש"י חצוצרות אינם כלי שיר ומצות תקיעה בחצוצרות הוי מצוה בפ"ע ואינו קיום דין שירה

הריעו לפני המלך ה' עכ"ל. ומסתימת לשונו בהל' שמיטה ויובל משמע דלא היו תוקעים בחצוצרות ביובל ביחד עם השופר, וצ"ע. ונראה דחלוק ביסוד דינו חלות קיום תקיעת שופר בר"ה מחלות קיום תקיעת שופר ביובל, דבתקיעת שופר בר"ה חל קיום שירה והילול וכמבואר בפסוק שהביא הרמב"ם "בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה'", ולכן תוקעים במקדש בשופר עם חצוצרות דהויין ביחד קיום שירה, דחל

(30) ולפי היסוד הנ"ל ביאר רבינו זצ"ל את השמטת הרמב"ם המצוה של תקיעה בחצוצרות ביובל, דז"ל הרמב"ם (פ"י ה"י מהל' שמיטה ויובל) מצות עשה לתקוע בשופר בעשירי לתשרי בשנת היובל וכו' ומעבירין שופר בכל גבול ישראל. ואילו בפ"א מהל' שופר ה"ב פסק וז"ל במקדש היו תוקעים בר"ה בשופר אחד ושתי חצוצרות עמו וכו' ולמה תוקעים עמו בחצוצרות משום שנאמר בחצוצרות וקול שופר

דתרוויהו גמרו את ההלל, דהרי הלל ושירה דהוי קיום בקרבן פשיטא דהויא עבודת הלויים, אמנם באמירת הלל בתורת קיום שירה במקדש בעלמא יש להסתפק אי נאמר דוקא ע"י לויים או אף ע"י ישראלים. ועיין ברש"י פסחים (דף סד. ד"ה קראו את ההלל) דהלל בשחיטת הפסח היה נאמר ע"י הכתות עצמן (ע"י בעלי הקרבן שהן ישראלים). ואילו התוס' (שם ד"ה קראו) והרמב"ם (פ"א הי"א מהל' קרבן פסח) ס"ל דהלויים שרו את ההלל בשחיטת הפסח.

**והנה** עיין בתוס' (סוכה דף נד. ד"ה שייר) דמבואר מדבריהם דרש"י ותוס' פליגי בסדר ההלל ותקיעות בזמן שחיטת הפסחים. לפי רש"י תקעו ג' פעמים לכל ההלל כולו ובעלי הקרבן קראו את ההלל, ואילו אליבא דהתוס' תקעו ג' פעמים בכל פרק ופרק של ההלל והלויים שרו את ההלל. ונראה, כי ביסוד הדברים יש כאן רק מחלוקת אחת, דיש לדון בדין ההלל והתקיעות דפסחים, האם הם קיום קרבן או קיום דין שירה בעלמא. ונראה דבזה פליגי רש"י והתוס', דלפי התוס' ההלל והתקיעות על הפסחים הם ממצוות הקרבן, ולפיכך תוקעים על כל פרק ופרק וההלל נאמר ע"י הלויים כדין שירה בשאר הקרבנות. מאידך לרש"י, ההלל והתקיעות דפסחים אינם חלות דין שירה על גוף הקרבן אלא קיום מצוות שירה במקדש דעלמא, דהיינו קיום שירת החג. ובהתאם לכך, גם ישראלים שרים הלל זה, ולפיכך, התקיעות אינן דוקא על כל פרק ופרק, כבשירת קרבנות אחרים, אלא על כל החפצא דהלל של החג. ולשיטת רש"י דקיום שירה במקדש שבשחיטת פסחים נתקיימה ע"י הלויים יל"ע מי אמר הלל שלם בר"ח בביהמ"ק, וצ"ע.

התקיעות במקדש נוהגת בכל הימים שיש חלות שמחה במקדש והם כל הימים שמקריבין בהם קרבן מוסף.

**והנה** נתבאר דלדעת הרמב"ם התקיעות בחצוצרות קיום שירה הן המצטרפות בהדי שירת הלויים, וא"כ י"ל שהרמב"ם מסכים עם הרמב"ן שחצוצרות ושירה מהויין חדא קיום, ויסוד קיום מצותם היא מצות הלל ושמחה. ופליגי רק בזה, דלרמב"ן גם בגבולין יש מצות הלל מה"ת משום מצות שמחה, ולרמב"ם המצוה דשמחה בחג שבגבולין אינה מחייבת הלל ושירה. ברם במקדש בין לרמב"ם ובין לרמב"ן יש מצות הלל ושירה מה"ת, והיא נוהגת בימים שחל בהם מצות שמחה במקדש.

**ולפי"ז** נראה דהלל בר"ח בבית המקדש הוי מה"ת והוי קיום מיוחד של שירה במקדש מדין שמחה, ובהלל שהוא מדין שירה במקדש חייב לגמור את ההלל. משא"כ בהלל דר"ח בגבולין שאינו אלא מנהג ולכן קורין אותו בדילוג, ואינו אלא קיום קריאת פסוקים כקריאת התורה. ונראה דלפי שיטת הרמב"ן והרמב"ם היו אומרים הלל שלם בראש חודש בביהמ"ק משום קיום שמחה, וכן אמר מרן הגר"מ זצ"ל. ולפי"ז נראה לבאר את דברי התוס' דאילו היו כל ישראל ביחד היתה חלה מצות הלל שלם בר"ח, דר"ל בביהמ"ק, דחל בביהמ"ק חלות שם כנופיא דכל ישראל, ובמקדש היו אומרים הלל שלם בר"ח מדין מסוים דשירה במקדש, וכמו דין אמירת הלל דשחיטת פסחים דחל מדין קיום שירה במקדש.

**אמנם** יש לעיין בדין הלל שלם בר"ח במקדש האם היה נאמר ע"י הלויים או ע"י ישראלים, או"ד

מ"ע קל"ז). ומכיון דאין בתקיעה זו חלות קיום שירה אין בה דין לצרף חצוצרות עמה, ומיושב שפיר הא דהשמיט הרמב"ם דין תקיעה בחצוצרות ביובל. משא"כ בתקיעת שופר בר"ה המהווה קיום שירה כשתוקעין במקדש, ולכן חל בה דין לצרפה עם תקיעת חצוצרות דהוי נמי קיום שירה במקדש.

בשופר וחצוצרות קיום מצות שירה במקדש. מאידך תקיעת שופר ביובל אין בה חלות קיום שירה כלל, וחלותה הוי קיום מצות הכרזה לשחרר העבדים, וכדמתבאר מדברי הרמב"ם בכותרת ריש הל' שמיטה ויובל (מצוה יב) "לתקוע בשופר בעשירי לתשרי כדי לצאת עבדים חפשי" (וכ"כ בספר המצוות

מי"ח של תורה אם חובה על הציבור לברך יברך גם יחיד, אבל אני לא מברך עליו לא על הציבור ולא ביחיד לפי שאינו אלא מנהג ואין מנהג צריך ברכה כדאמרינן שקיל חביט חביט ולא בריך קסבר ערבה מנהג נביאים הוא, לפיכך אינו מברך עליו אשר קידשנו במצותיו וציונו, אבל אני מברך עליו ברוך אתה ה' וכו' המהולל בפי עמו משובח ומפואר בשירי דוד עבדך ברוך אתה ה' מהולל בתשבחות עכ"ל. וברש"י בסוכה (דף מד: ד"ה מנהג) כתב וז"ל ונפקא מינה דלא בעיא ברכה דליכא למימר וציונו דאפילו בכלל לא תסור ליכא עכ"ל. ומבואר דלרש"י הטעם שאין מברכים על מנהג משום דאינו בכלל הלאו ד"לא תסור" וליכא למימר וציונו. ברם שיטת הרמב"ם (פ"א מממרים הל"ב) שהלאו דלא תסור חל במנהגים, וז"ל כל מי שאינו עושה כהוראתן עובר בלא תעשה שנא' לא תסור מכל הדבר אשר יגידו לך וכו' ואחד דברים שעשאוים סייג לתורה ולפי מה שהשעה צריכה והן הגזרות והתקנות והמנהגות עכ"ל. ועכ"ז סובר הרמב"ם (פ"א מברכות הל"טז) כרש"י שאין מברכים על המנהג. וצ"ע אליבא דהרמב"ם, מאחר שחל הלאו דלא תסור למה אין מברכים על מנהג.

**והנה** הרמב"ן בספר המצוות שורש א' האריך להקשות על שיטת הרמב"ם שמצוות ותקנות וגזירות דרבנן נכללים בלאו דלא תסור, דלכאורה צ"ע אם הלאו דלא תסור חל בכל תקנה דרבנן אמאי אמרינן ספק דרבנן לקולא, והרי הוי ספק דאורייתא משום לאו דלא תסור. וביאר הרמב"ן שהלאו דלא תסור מיירי בזקן ממרא, וז"ל שאין הלאו הזה לא תסור אלא במה שאמרו בפירושי התורה וכו' ב"ג מדות שהתורה נדרשת בהן או במה שקיבלו הלכה למשה מסיני שאם יראה להם שדבר זה מותר או אסור מן התורה ויראה הוא ההיפך חייב לבטל דעתו ולהאמין במה שאמרו הם וכו' והעובר על דברי ב"ד הגדול שבדורו וסומך על דעתו עובר על עשה ועל ל"ת הללו וכו' והעובר עליו וסומך על דעתו שאינו כמו שהסכימו נעשה זקן

**תוס'** ד"ה ימים בא"ד. וז"ל דהכי משמע בערכין דחשיב כ"א יום דיחיד גומר בהן את ההלל וכו'. וז"ל הגמ' (ערכין דף י.) מאי שנא בחג דאמרינן כל יומא ומאי שנא בפסח דלא אמרינן כל יומא דחג חלוקין בקרבנותיהן דפסח אין חלוקין בקרבנותיהן עכ"ל. ונראה לפרש דממה שבחג חלוקין קרבנותיהן בכל יום מוכח דכל יום של סוכות מהווה קדושת היום בפ"ע המחייבת הלל שלם, משא"כ בפסח הויא חד קדושת היום לכל הימים, ולכן צריך לומר הלל שלם רק פעם אחת.

**ומעשה** היה בבריסק במי שלא קרא את ההלל בב' ימים הראשונים של פסח ושאל מפי הגר"ח זצ"ל מה דינו אם לקרוא הלל שלם או לקרוא בדלוג ביום הראשון של חוה"מ. ופסק הגר"ח זצ"ל לקרוא הלל שלם, מפני שכל ימי חג הפסח מכיון דמביאים אותו קרבן מוסף בכל יום ויום הויין חלות קדושה אחת של רגל, ועל קדושה זו חייבים לקרוא הלל שלם פעם אחת. ואם לא קוראים ביו"ט הראשון חייבים לקרוא הלל שלם בחוה"מ הואיל וההלל דפסח חל לכל ז' הימים בהדדי, וליכא נ"מ באיזה יום מימי החג קוראים אותו בפעם הראשונה. מאידך בחג הסוכות הרי מביאים קרבן מוסף מיוחד לכל יום ויום, ומוכח דלכל יום ויום יש חלות קדושת יום לעצמו, ולפיכך כל יום ויום מחייב הלל שלם.

**דף יד ע"א.** תוס' ד"ה ימים בא"ד. וז"ל

וכתוב במחזור ויטרי כיון שאינו אלא מנהג בעלמא לא מברכינן עליה כדאמר פרק לולב וערבה (סוכה מד: ) אין מברכים על דבר שהוא מנהג. ומיהו אומר ר"ת דאינו ראייה דאטלטול ודאי לא מברכינן אבל על מצוה פשיטא דמברכינן דהא חזינן כל יו"ט שני אינו אלא מנהגא ומברכינן עכ"ל. כתב המחזור ויטרי (סימן רכ"ו) וז"ל נהגו העם לברך בר"ח לקרוא את ההלל, אבל רבינו וכו' לא מברך עליו והא לך תשובתו ששאלתם על היחיד הקורא את ההלל בימים שאינם

על קיום המצוה או דוקא על חובת המצוה, ונ"מ אם מברכים על מצות רשות. ונראה דלרמב"ם מברכים רק על חיוב המצוה ולא על קיום המצוה, ולכן הרמב"ם מחלק בין תקנה למנהג בדין הברכה - דתקנה הוי חיוב גמור ויש עליה ברכה, אבל מנהג אינו חיוב גמור ולכן אין מברכים עליו. ולשיטת הרמב"ם הנ"מ בחובתם גורם הנ"מ לענין ברכות, דהברכה חלה על החיוב דתקנה ולא על המנהג<sup>31</sup>). וראייה לכך משיטת הרמב"ם (פ"ג מציצית הל"ט) שאין הנשים מברכות על מצוות עשה שהזמן גרמא, ואע"פ שמסתבר שיש לאשה קיום מצוה במעשה"ג. וע"כ שהברכות הותקנו דוקא על חובת מצוה ולא על קיום מצוה. וה"ה במנהג הואיל ואין חובת המנהג חזקה כ"כ לכן אין מברכים עליה. ברם הלאו דלא תסור אינו נוגע לזה כי להרמב"ם הלאו חל דוקא במומרות ולא באופנים אחרים. ובמומרות אין הבדל בין מנהג לתקנה. אמנם בעצם חלות חובותיהם - חובת התקנה יותר חזקה מחובת המנהג, ומשו"ה מברכים דוקא על תקנה ולא על מנהג.

**ברם** לאמיתם של דברים אינו מוכרח שהרמב"ם סובר שיש לאו דל"ת בכל מנהג, דז"ל בפ"א מהל' ממרים (הל"ב): ואחד הדברים שעשאו סייג לתורה ולפי מה שהשעה צריכה ומן הגזירות והתקנות ומנהגות עכ"ל. ואפשר לפרש שרק באותם מנהגים שהם סייג לתורה עוברים בלאו דלא תסור. אבל במנהגים אחרים - כגון במנהגי מצוה כערבה - הרמב"ם מודה לרש"י שאין בהם לאו דלא תסור. ובכך מתורצת הקושי' למה אליבא דהרמב"ם אין מברכים על מנהג דמצוה - דהא אין לדעתו לאו דלא תסור במנהג דמצוה אלא רק במנהג דסייג.

ממרא וכו' אבל התקנות והגזירות שגזרו חכמים למשמרת התורה וכו' אין להן בלאו הזה אלא סמך בעלמא ואין בהן דין המראה כלל עכ"ל.

**ונראה** שלא נתכוין הרמב"ם לומר דהלאו דלא תסור חל בכל מי שעובר על תקנה דרבנן, (דא"כ יקשה עליו קושיות הרמב"ן דילקה על עבירה דרבנן, ומדוע מקילין בדינים דרבנן), אלא שיטת הרמב"ם היא שהעובר על תקנות דרבנן בשאט נפש בזדון ולהכעיס עובר בלאו דלא תסור. ברם לשיטת הרמב"ם אין הלאו דלא תסור מוגבל לזקן ממרא (כסברת הרמב"ן), אלא דחל בכל מומר להכעיס באיסור דרבנן. ולשיטת הרמב"ם עיקר הלאו אינו מעשה העבירה דרבנן, אלא המומרות נגד הב"ד הגדול שתקנו את התקנות, שכל הממרה נגד שררתם עובר בלאו דלא תסור אע"פ שאינו זקן ממרא. אולם מי שעובר על איסור דרבנן בלי מומרות אינו עובר בלא תסור. ולפי"ז מבואר דלשיטת הרמב"ם אין חילוק בין תקנה למנהג לגבי לא תסור, דגם מנהג נכלל בשרת ב"ד הגדול שקובע את המנהג, ומי שממרה נגד סמכותם עובר בלאו דלא תסור בין במנהג ובין בתקנה. אולם האיסור דלא תסור אינו נוגע לעצם חובת המנהגים. ונראה לומר שחובת המנהגים חובה קלושה היא ואינה כחובת התקנות, דתקנת ב"ד חלוקה ביסוד דינה ממנהג שהנהיגו, דבתקנה הב"ד מורים במפורש ומצווים את העם, ואילו במנהג מעיקרא אין הב"ד מורים ומצווים את העם אלא מקבלים את המנהג הנהוג כדבר של חיוב ונוהגים ככה בעצמם מבלי שיורו לעשות אותו מעיקרא (וכדמבואר מדברי הריטב"א סוכה מד. ד"ה אתמר). ומשום כך אין חובת המנהג חזקה כמו חובת התקנה.

**ויש** לחקור בדין ברכות המצוות האם מברכים

לפרוש מהנהגת הציבור, וחיוב ברכה אינו חל אלא על תקנה דרבנן ומשום שבתקנת מצוה מדרבנן חל חפצא של מצוה דרבנן משא"כ במנהג יסוד החיוב אינו אלא חובת גברא שלא לפרוש מן הציבור. ועיין בחידושי מרן רי"ז הלוי פ"א מהל' ברכות ה"טז.

31) ויתכן שהטעם בזה משום דחיוב תקנה הוי חלות שם חיוב גמור מדרבנן לעשות עצם מעשה המצוה דרבנן, וכמו בהדלקת נ"ח ומקרא מגילה. משא"כ במנהג הוי חיוב קלוש שלא לפרוש מהנהגת הציבור אך ליכא מצוה לקיים את מעשה המצוה בתורת עצמה אלא דהויא רק חיוב על הגברא שלא

במנהג דטלטול ערבה דאין בו חלות שם מעשה מצוה וקיום מצוה כלל, דאף במקדש אינה תקנה דמצוה אלא מנהג שנהגו בעלמא ולכן אין מברכים עליו.

**ועיין** בתוס' (במס' סוכה דף מד: ד"ה כאן) וז"ל ור"ת אומר דאין ראייה מערבה להלל דערבה אינה אלא טלטול וכיון דלאו תקנתא היא אלא מנהגא לא חשיבא למיקבע לה ברכה אבל קריאת הלל לא גרע מקורא בתורה עכ"ל. ובביאור דבריהם נ"ל שסובר ר"ת שמברכים על המנהג של הלל בר"ח דאע"פ שאין חובת גברא בקריאתו מ"מ כשקוראים ההלל יש קיום מצוה דאורייתא של קריאת כתבי הקודש בדומה לקה"ת. לעומת זה בערבה אין חלות קיום מצוה מדאורייתא ולא היא אלא מנהג בעלמא ועל חלות שם מנהג גרידא אין ברכה<sup>32</sup>).

**ועוד** יש להוכיח דאמירת הלל בר"ח מהווה קיום דקריאת פסוקים מכתבי הקודש ממה שכתב המחזור ויטרי (סימן רכ"ו) בשם רש"י שלא היה מברך אשקב"ו לקרוא את הלל אלא היה מברך ברכת מלך

**תוס'** ד"ה ימים. בא"ד. וז"ל ומיהו אומר ר"ת דאינו ראייה דאטלטול ודאי לא מברכין דהא חזינן כל יו"ט שני אינו אלא מנהגא ומברכין עכ"ל. ר"ת סובר דיש לחלק בין המנהג של טלטול ערבה שאין מברכים עליו לבין הלל בר"ח דאע"פ שהוא מנהג מברכים עליו. ודבריו צ"ב, ונראה דר"ת סובר דמברכים ברכת המצוה על קיום המצוה אע"פ שאין חיוב, ואזיל לשיטתו דפסק דנשים מברכות על מ"ע שהז"ג (עיין בתוס' ר"ה לג. ד"ה הא) ומוכח שסובר דמברכים ברכות המצות על קיום המצוה, ולכן נשים מברכות אע"פ שאינן מחוייבות במצות עשה שהזמן גרמא, מכיון דאית להו קיום המצוה. ולפי מה שביארנו שהתוס' סוברים דבמקדש היו אומרים הלל שלם בר"ח ומברכים עליו מבואר דהלל במקדש הוי מצוה מה"ת וקיום שירה. ונראה דהמנהג לומר הלל בגבולין מחילה חובה לגבולין, אמנם קיום מצות שירה שבהלל מתקיימת אפילו בגבולין, דמכיון דהלל במקדש מהווה קיום מצות שירה ה"נ בגבולין אית ביה קיום שירה. ולר"ת מברכין על ההלל בר"ח בגבולין משום שהברכה חלה על קיום מצות שירה. משא"כ

דקריאת כתבי הקודש ובכך חלה על הקריאה חלות שם מעשה מצוה, אזי הדין הוא דמברכין אף על מנהג, משום דאף דבעינן חיוב בכדי לברך ברכת המצוה דאל"ה הו"ל כמוציא דבר שקר מפיו, מ"מ המנהג נחשב למקצת חיוב ושפיר יכול לומר עליו וצונו וחלה נוסחת הברכה - דאי אפשר לומר אשקב"ו א"כ יש חיוב כל שהוא לעשות המצוה. ולכן סובר ר"ת דבר"ח מכיון דיש מנהג לומר הלל שפיר מברך אשקב"ו לקרוא את ההלל, דהמנהג חשיב למקצת חיוב - ומשום כך מצד נוסחת הברכה שפיר יכול לומר וצונו. והברכה חלה על חלות קיום קריאת כתבי הקודש. דלפי תוס' כדי לברך ברכת המצוה בעינן תרתין: (א) חיוב מצוה, (ב) קיום מצוה. ובהלל בר"ח מחמת המנהג חל מקצת חיוב, וחל קיום מצוה דקריאת כתבי הקודש, ומשום מברכין על הלל דר"ח. משא"כ בקריאת הלל ביום חול דעלמא דאע"פ שבודאי חל קיום של קריאת כתבי הקודש מ"מ אי אפשר לברך ולומר וצונו דליכא חיוב לקרות ההלל ביום חול. ולפי ר"ת הא דאין מברכין על נטילת ערבה הוא משום שהוא מנהג בעלמא ואין בחביטת ערבה חלות שם מעשה מצוה שאינה אלא מעשה טלטול בעלמא, ומצד עצמו אין במעשה זה

32) ובשיעוריו עמ"ס סוכה בביהכ"נ מוריה (שנת תשל"ה) ביאר רבינו זצ"ל דברי ר"ת שבתוס' (שם) באופן אחר קצת, דלכאורה אין לומר דס"ל לר"ת דמברכין ברכת המצוה רק על קיום מצוה גרידא, ומברכין אף היכא דליכא חיוב מצוה כלל, ולכן סובר דמברכין בהלל בר"ח משום דחל קיום מצות קריאת כתבי הקודש בקריאת ההלל, דא"כ נימא דבכל יום חול נמי יכול לקרוא את ההלל ולברך אשקב"ו לקרוא את ההלל - דהרי בכל יום נמי חל בקריאת הפסוקים של הלל קיום של קריאת כתבי הקודש. ופשיטא דהדין הוא שאינו מברך אם קרא ההלל ביום חול, וצ"ב א"כ מ"ש מבר"ח דמברכין. ועכצ"ל דאין מברכין אשקב"ו א"כ חל איזה חיוב - דאי ליכא חיוב אי אפשר לומר וצונו - דהוי כאומר דבר שקר דהרי אינו מצווה. וא"כ צ"ב מדוע ס"ל להתוס' דמברכין על ההלל בר"ח דהרי אין חיוב לומר הלל בר"ח דאינו אלא מנהג. ונראה דמברכין ברכת המצוה בתקנת מצוה דרבנן כהדלקת נ"ח, משום דמחמת התקנה חל חיוב גמור לעשות מצוה מדרבנן. אמנם במנהג דרבנן הדין תלוי - דאם המעשה מצד עצמו הוי מעשה מצוה דעלמא וכקריאת הפסוקים של הלל - דהוי מעשה מצוה

שאינו ככתבו של הלל, דחסרה לו צורת הלל, א"כ א"א לומר דקיום המצוה הוא קיום שירה והודאה של הלל, אלא מהוה מצוה דקריאת פסוקים כבקה"ת. מאידך הראב"ד ס"ל דאע"ג דבחצי הלל חסרה שלמות החפצא של הלל, מ"מ הוי חלות שם שירת הלל, ומהוה קיום דמצות שירה והודאה.

**ועיין** במג"א (סי' תכ"ב סק"ו) דאם א' איחר ונכנס לבהכ"נ אומר הלל בתוך פסוקי דזמרה, דברכת ברוך שאמר פוטר את הברכה הראשונה דהלל – דהיינו הברכה של לקרוא את ההלל. מאידך הגר"ח זצ"ל פסק שלא כמג"א, וביאר הגר"ח דבפסוקי דזמרה החפצא של המצוה הוי קריאת פסוקי כתובים – פסוקי דזמרה כשם, דהויין חפצא דתהלים ודברי תורה. וכן משמע מלשון הרמב"ם (פ"ז מתפלה הלי"ב) וז"ל ושבתו חכמים למי שקורא זמירות מספר תהלים בכל יום מתהלה לדוד עד סוף הספר וכבר נהגו לקרות פסוקים לפניהם ולאחריהם ותקנו ברכה לפני הזמירות והיא ברוך שאמר וברכה לאחריהם והוא ישתבח עכ"ל, משא"כ הלל דהוי חפצא דשירה ושבת. וראייה לכך, דבהלל כופלין ומפסיקים את הפרשיות באופן אחר מכתבתן בספר תהלים, והרי קיי"ל דכל פסוקא ופרשה דלא פסק משה אנן לא פסקינן, ומוכח דדין זה נאמר רק בחלות קיום דקריאת פסוקים, וקריאת הלל אינה חפצא של קריאת פסוקים ופרשיות דכתובים ותהלים, אלא חלות שם חפצא דשיר ושבת בפ"ע, ומשו"ה אין ברכת ברוך שאמר ששייכת לחפצא דפסוקי דזמרה פוטר הלל, עכ"ד הגר"ח זצ"ל (ל"ב). ברם לפי דברינו יוצא דלשיטת ר"ת ברכת פסוקי

מהולל בתשבחות דברוך שאמר, וצ"ע מהי השייכות דברכה זו להלל. ומוכח כנ"ל דיסוד אמירת הלל בר"ח מהוה חלות קיום קריאת פסוקים וכתבי הקודש, כמו אמירת פסוקי דזמרה, וע"כ שפיר מברכים עליה ברכת מלך מהולל בתשבחות.

**והנה** יש מחלוקת בין הראשונים בגדר הקיום של חצי הלל בר"ח ובחזו"מ. בתוס' (סוכה מד: ד"ה כאן) אומר ר"ת דלא גרע מקריאה בתורה. אך מלשון הראב"ד (פי"א מברכות הל"ט"ז) נראה דיש גדר אחר, וז"ל נ"ל שלא אמרו אלא על חולו של פסח אבל על של ר"ח בברכה תקנוהו כדי לפרסמו שהוא ר"ח. ואנו מנהגנו לברך בכולן ואין לנו ללמוד מערבה לפי שאין בה לא שבת ולא הודאה בנטילתה ומה צורך בברכה אבל קריאת ההלל בימים המקודשים וקרבת מוסף בהם אם תקנו בהן ההלל משום היכר לקדושתן יפה עשו וצריך ברכה עכ"ל. ומשמע מדבריו דהקיום הוא של שבת והודאה ולא קריאה בתורה. ונמצא שקיימת מחלוקת ביסוד דין חצי הלל אי הוי מצות קריאת כתובים כקה"ת וכדעת הר"ת או מעשה שבת והודאה וכדעת הראב"ד. וכתב הר"ן (סוכה דף כב. מדפי הרי"ף בד"ה איתמר) "שהנהיגו לומר הלל משום שבתו של מקום", כסברת הראב"ד. ומהתוס' דידן בברכות ליכא ראייה, אי ס"ל כסברת התוס' בסוכה (מד:), או כסברת הראב"ד.

**ונראה** דבהלל שלם כו"ע לא פליגי, כי הלל שלם מהוה חפצא דשירה בפני עצמו ואינו דין קריאת פסוקים גרידא. אולם בחצי הלל ס"ל לר"ת דמכיון

להחיל עליו חלות שם מעשה מצוה, ולכן אין מברכין על נטילת ערבה. משא"כ בנוגע לקריאת ההלל דחל בקריאת ההלל חלות שם מעשה מצוה מחמת דמהוה קיום דקריאת כתבי הקודש, ומשום כך שפיר מברך על אמירת הלל בר"ח דהברכה חלה על הקיום דקריאת כתבי הקודש. דמכיון דיש מנהג לומר הלל שפיר מברך אשקב"ו, דהמנהג חשיב כחיוב ולכן יכול לומר וצונו.

(33) ועיין בשו"ת משכנות יעקב סימן ס"ז.

חלות שם מעשה מצוה. ואילו מצד החיוב הרי נטילת ערבה אינה חיוב ותקנה כי אם מנהג בעלמא - ומנהג אינו מחיל חלות שם מעשה מצוה, ולפיכך אין חביטת ערבה נחשבת למעשה מצוה לברך עליה. וזוהי כוונת התוס' במש"כ "דאין ראייה מערבה להלל דערבה אינה אלא טלטול וכיון דלאו תקנתא היא אלא מנהג אלא חשיבא למיקבע לה ברכה אבל קריאת הלל לא גרע מקורא בתורה". כלומר דערבה אינה תקנה אלא מנהג, ומכיון שאינה אלא מעשה טלטול בעלמא אין בכח המנהג

שטעמו הוא שמברכים על הלל דוקא כשיש באמירתו חלות קיום מצות שמחה (כדמבואר ברמב"ן סוף שרש ראשון דסה"מ) ורק במועד יש קיום שמחה ולא בר"ח. אולם הראב"ד סובר להיפך, שמברכים על חצי הלל דר"ח ולא על חצי הלל דחזה"מ. וטעמו משום שיש לברך בר"ח מטעם פרסום קביעת החודש דהיא מצוה אבל לא בחזה"מ. אמנם לבסוף מסיק הראב"ד לברך בתרווייהו מדין שירה ושבח בימים המקודשים, דיש חובה לנהוג בימים אלו היכר קדושה ע"י שירה ושבח. ומשום שבכל יום שיש בו איזו קדושה חייבין לשיר מטעם החיוב לעשות היכר לקדושתן.

**דף יד ע"א.** תוס' ד"ה ימים. בא"ד. וז"ל אבל על מצוה פשיטא דמברכין דהא חזינן כל יו"ט שני אינו אלא מנהגא ומברכין עכ"ל. וכן כתבו בתוס' בסוכה (דף מד: ד"ה כאן) וז"ל ודכוותיה אשכחן דמברכין אשני יו"ט של גלויות ואינו אלא מנהג בעלמא עכ"ל. וצ"ע בראיית ר"ת דמברכין על מנהג מהא דמברכין ביו"ט שני, די"ל דביו"ט שני המנהג מחדש קדושת היום דיו"ט, וממילא חלין חיובי מצות היום ולכן מברכים עליהן. ושאיני הלל בר"ח שעצם חיוב ואינו חל אלא משום מנהג וא"כ י"ל דאין מברכין עליו. וצ"ל שישוד דברי התוס' בהשוואת יו"ט שני של גלויות להלל דר"ח, הוא דכמו דהמנהג דיו"ט שני מחדש קדושת היום דיו"ט ומחייב ברכות ככל יו"ט אחר, דהוא הדין במנהג דהלל דר"ח דחלה בו חלות שם וקיום מצוה, ומשו"ה מברכים עליו. משא"כ המנהג דלקיחת הערבה שאינה קיום מצוה אלא קיום מנהג בעלמא ומשו"ה אין מברכין עליה.

**ועיין** בתוס' (מס' סוכה מד: ד"ה כאן) שדחו הראייה מיו"ט שני, וז"ל ומיהו אין מזה ראייה דהא טעמא דאין מברכין אערבה למ"ד מנהג נביאים משום דלא אפשר לומר וצונו וב' ימים טובים של גלויות אין בהם וצונו אלא קידוש להזכרת היום בתפלה וברכהמ"ז ואי משום דמברכין אתקיעת שופר ביו"ט שני של ר"ה הנהגו תקנתא נינהו וחמירי מב' ימים טובים של גלויות עכ"ל. ודבריהם צריכים ביאור.

דזמרה פוטרת את ברכת חצי הלל אבל לא הברכה של הלל שלם, (וכן מבואר בתשובת רש"י במחזור ויטרי סימן רכ"ו).

**ועיין** בשו"ע או"ח (סי' תכ"ב) שהביא שיטה דהמנהג דחצי הלל הוא בין ביחיד ובין בצבור ואילו הברכה אינה אלא בצבור. וצריך ביאור מהו יסוד החילוק בין יחיד לצבור לגבי ברכת חצי הלל. ונראה ששיטה זו סוברת דחלות השם מעשה מצוה דהלל חל רק בצבור, ולפיכך מברכים עליו בצבור בלבד. משא"כ ביחיד דהלל דר"ח אינו אלא חלות שם מעשה מנהג בעלמא, ולפיכך אין לברך עליו. וניתן להסביר החילוק הזה ע"פ שיטת הר"ת דמברכים על הלל דר"ח מדין קריאת פסוקים דכתבי הקודש כמו קריאת התורה. ובקריאת כתבי הקודש מברכים דוקא בקריאה בצבור וכדחזינן בקה"ת ובקריאת מגילה מחמש המגילות (כשיטת הגר"א) דמברכים בצבור ולא ביחיד, דיש קיום מצוה מיוחדת דקריאת פסוקים בצבור. והוא הדין בהלל י"ל דדוקא בצבור חל קיום דקריאת פסוקים בצבור, ולפיכך רק באופן זה יש ברכה. ועוד יתכן לפרש שיטה זו, ע"פ דברי הראב"ד דס"ל דמצות ההלל בדלוג היא חלות קיום של שירה ושבח, וי"ל דרק בצבור מתקיים הלל בתורת שירה, כי דוקא בצבור יש קריאה וענייה, והלל צ"ל בקריאה וענייה כדי שיחשב חלות שירה בכדי לברך עליו. ברם ביחיד אין בהלל קיום שירה משום דאין בו קריאה וענייה. ועיין ברמ"א באו"ח (סי' תכ"ב) דאף למ"ד שיחיד אינו מברך על חצי הלל אבל כשיש שלשה בנ"א מקרי רבים ומברכים. הרי שהרמ"א סובר דדין הצבור שבכאן הוא מטעם קריאה וענייה שמעכבת בחלות שם הלל שבתורת שירה, ולכך סגי בג' בנ"א, דאילו צבור שהוא מדין קריאת כתובים כבקה"ת היה צ"ל עשרה בנ"א.

**והנה** נחלקו הראב"ד והרמב"ן אם מברכים גם על חצי הלל דר"ח וגם על חצי הלל דחזה"מ פסח או לא, (ועיין בכס"מ פ"א מברכות הל"ט"ז). דלדעת הרמב"ן מברכים רק בחזה"מ - ולא בר"ח. ונראה

באמצע קריאת המגילה, דאע"פ שלא הפסיק בין הברכה לקריאה אם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש משום דהפסק מפקיע קיום קריאה ככתבה.

**ונראה** לתרץ דכשגומרים את ההלל חל חלות דין קריאת חפצא של ההלל ככתבה, ומשום כך אין להפסיק בו, דאם מפסיק באמצע תו לא חשיב ההלל ככתבו, דהיינו חפצא דהלל גמור. וכן במקרא מגילה חל דין קריאה ככתבה לקרות כולה ואם מפסיק ושהה בכדי שיגמור את כולה, לא חשיב קריאה ככתבה. ברם בהלל דר"ח, שאין גומרים בו את ההלל ואינו חפצא של ההלל גמור ככתבו, ליכא איסור הפסק משום דין קריאה ככתבה. ולכן כל דין ההפסק הוא רק מטעם הברכה ולא מדין החפצא דהלל.

**ועיין** בר"ן (מס' סוכה דף כב. בדפי הרי"ף בד"ה איתמר באמצע הדיבור) שדחה ראיית התוס' ופירש שאין איסור הפסק משום דמברכין על ההלל "והלא אין השיחה פוסלת בברכה אלא בין הברכה למצוה אבל לאחר שהתחיל במצוה לא". ומבואר מזה דהתוס' והר"ן פליגי בדין הפסק בברכת המצות, דלשיטת הר"ן איסור הפסק אינו אלא בין הברכה להתחלת המצוה דס"ל דברכת המצוה חלה על תחילת עשיית המצוה. ואילו תוס' ס"ל דברכת המצוה חלה על כל מעשה המצוה, ואם מפסיק ושח באמצע המצוה חל הפסק בין המצוה והברכה<sup>36</sup>. ולפי הר"ן דליכא איסור הפסק אא"כ הפסיק בין הברכה למצוה, והאיסור חל משום ברכה לבטלה צ"ל דאיסור הפסק באמצע ההלל דר"ח הוא משום קריאת ההלל עצמה. דלשיטת הר"ן

**ונל"ב** דס"ל דברכת המצוה דעלמא חלה על חיוב גמור, וכגון ברכות המצוות דנטילת לולב, ישיבה בסוכה וכו'. ויש נמי דין ברכה על קדושת היום, כקידוש וברכת קדושת היום דתפלה. וס"ל להתוס' דאין מברכין ברכת המצוה על מצוה שיסודה רק משום מנהג, דאין לומר וצונו על מנהג, דאינו חיוב גמור<sup>34</sup>. אמנם שפיר מברכין ברכה על קדושת היום, אע"פ שחלות קדושת היום אינה חלה אלא משום מנהג<sup>35</sup>. ומאידך ר"ת סובר שאין לחלק בין הברכה דקדושת היום לבין ברכת המצוה, וסובר דשפיר יכול למימר וצונו על מנהג, ומש"ה ס"ל דמברכין על ההלל בר"ח, שהוא דהוי מעשה מצוה וקיום דקריאת כתבי הקדש.

**והנה** הגרע"א זצ"ל בגליון הש"ס שם הקשה וז"ל וק"ל דמ"מ יקשה מברכת על אכילת מצה ועל אכילת מרור בליל ב' דפסח, ואולי יש לחלק בין נוסח ברכה בלשון לעשות כן ובין נוסח בלשון על, עכ"ל. וצ"ע מאיזה טעם ניתן לחלק בין ברכה בלשון לעשות לברכה בלשון על. ויתכן שר"ל כי ברכה בלשון "לעשות" חלה על חובת המצוה ולכן אין לברכה על מנהג מכיון דאינו חוב גמור. ומאידך ברכת "על" חלה על מעשה המצוה ויש לברכה אף על המנהג דאכילת מצה בליל ב' דפסח משום דמעשה מצוה היא.

**בא"ד.** וז"ל ד"ה והכא נמי משמע דמברכין דאי לא מברכין מאי הפסקה שייך בה עכ"ל. וצ"ע בראייתם, די"ל שאסור להפסיק באמצע ההלל דהוי הפסק בהלל עצמו, שאם מפסיק באמצע ההלל אינו מקיים מצות קריאת ההלל ככתבה, בדומה למי שמפסיק

ואף ביו"ט שני חלה קדושת היום.

<sup>36</sup> ויתכן דתוס' והר"ן נחלקו בגדר דין ברכת המצוה, דלר"ן ברכת המצוה חלה מדין מתיר ולכן חלה על תחילת מעשה המצוה בלבד, דמשמברך חל ההיתר לעשות את המצוה. ואילו להתוס' הברכה מצטרפת לעצם מעשה וקיום

<sup>34</sup> ויתכן דהיינו משום דמנהג עיקר חלות חיובו הוי לא לפרוש מן הציבור וממנהגם, אך עצם מעשה המצוה אינו עיקר חלות החיוב, שלא כבמצוות דאורייתא או מצוות מתקנתא דרבנן דעצם המעשה היא המצוה.

<sup>35</sup> דהברכה חלה על חלות קדושת היום ולא על חיובה,



אמירת שירה בפ"ע ע"י קריאת הפרשיות של הלל ואינו חלות של קריאת פרקי תהילים ככתבן, ולכן אפילו חיסר תיבה אחת יוצא משום שקיים קיום שירה<sup>37</sup>).

**תוס'** ד"ה ימים. בא"ד. וז"ל ויש שרוצין לומר דיחיד האומר הלל בימים שאין גומרין שאין לו לברך ומיהו השר מקוצי היה אומר דכיון שרצה לחייב עצמו מברך ואין זה ברכה לבטלה מידי דהוה אלולב ואתפילין דהני נשי מברכות אע"ג שאינן חייבות עכ"ל. ונראה דנחלקו אם מברכים ברכת המצות על החיוב או על הקיום, דהיש רוצין לומר סברי דאין מברכים אלא על חיוב, ולכן ס"ל דבר"ח רק ציבור מברכים, דהמנהג מחיל חיוב קריאה על הציבור, ואע"פ שליחיד שקורא נמי חל קיום, אין היחיד מברך. מאידך השר מקוצי סובר דהברכה חלה על הקיום וכמו שנשים מברכות על מ"ע שהז"ג אע"פ שאינן חייבות ה"נ יחיד מברך על הלל בר"ח, דאע"פ שמחמת המנהג חל חיוב רק על הציבור מ"מ יחיד הקורא הלל מקיים קיום שירה ושפיר מברך<sup>38</sup>).

**ונמצא** דיש כמה שיטות בראשונים בדין ברכה בהלל בר"ח, א) שיטת המחזור ויטרי דאין מברכין על הלל בר"ח בין ביחיד ובין בציבור משום דאין מברכים על מנהג, ב) שיטת ר"ת והשר מקוצי דיחיד וציבור מברכים משום שחל הברכה על הקיום, ג) שיטת היש רוצין לומר דמברכים על החיוב וע"כ רק הציבור

אף בהלל דר"ח חל חלות קיום קריאה ככתבה, ואסור להפסיק באמצע ההלל משום שע"י ההפסק מפקיע הקיום דקריאה ככתבה.

**תוס'** ד"ה ימים. בא"ד. וז"ל ומה שמברכין כך על הדילוג לקרות וכשהן גומרים לגמור כדי שלא יטעו עכ"ל. ז"ל הרמב"ם פ"ג ה"ה מהל' חנוכה בכל יום ויום משמנת ימים אלו גומרים את ההלל ומברך לפניו אשקב"ו לגמור את ההלל בין יחיד בין ציבור עכ"ל. וכתב ההגהות מיימוניות (פ"ג מהל' חנוכה אות ג') וז"ל מהר"ם נהג לומר לקרות את ההלל בכל פעם מטעם דאם ידלג וישכח אות אחת נמצא שלא גמר את ההלל עכ"ל.

**ומבואר** מדבריו, דאם קרא הלל שלם ודילג תיבה אחת יצא ידי חובת מצות הלל אלא שא"א לברך בכה"ג "לגמור" אלא "לקרוא". וצ"ע דמאי שנא ממגילה דאם חסר תיבה אחת דלא יצא.

**ונראה** דמצות אמירת הלל שלם לא הוי חלות קיום קריאת פסוקים ככתבם כמו מקרא מגילה שקוראה ככתבה והויא קיום קריאת כתובים ככתבה, דכשגדר המצוה הוא לקרות "ככתבה", אז כששכח תיבה אחת שוב לא הוי "ככתבה". ואילו הלל שלם אינו קוראו "ככתבו" דהרי כופל בו פסוקים ומפסיק בו באמצע פסוקים, ופרקי ההלל אינם תואמים להפרקים שבספר תהילים, ועל כרחך דהויא דין

לענין חצי הלל דר"ח. ויתכן דפליגי האם חל קיום ליחיד הקורא חצי הלל בר"ח או לא, דלפי התוס' מכיון דהחיוב דחצי הלל הוא מדין מנהג והמנהג חל על הציבור בלבד אין היחיד מקיים קיום מצוה כלל כשקורא חצי הלל בר"ח ומשו"ה ס"ל שאינו מברך. ואין לדמות יחיד הקורא הלל בר"ח לנשים במעשהז"ג, דנשים כלולות במצוות התורה אלא שפטורות הן מחיוב מעשהז"ג אך אינן מופקעות ממצות עשה שהזמן גרמא וחל להן קיום מצוה, ומשו"ה מברכות. ואילו השר מקוצי סובר דאף יחיד מקיים מצוה בקריאת הלל ולכן שפיר מברך עליו.

המצוה, ומשו"ה צריכא להצטרף לכל המצוה מתחילתה ועד סופה. ועיין למעלה בשיעורים לדף ב. בענין מצות ק"ש בשחרית ובערבית אות ה', ובמחלוקת הרמב"ם והראב"ד (פ"ג מהל' מילה ה"ו) בספק מצוה אם מברכין עליה או לא.

37) ועיין במ"ב (סי' תפ"ח בשער הציון אות ג') שמדמה הלל למגילה לגבי חיסור תיבה אחת, וצ"ע.

38) ולכאורה לפי"ז פליגי נמי האם נשים מברכות על מעשהז"ג או לא. אולם מתוס' משמע קצת דלא נחלקו אלא

מברכים אלא עושין בלא ברכה עכ"ל. והנה בדין טומטום ואנדרוגינוס פסק הרמב"ם (פ"ו מהל' סוכה הי"ג) "וכן טומטום ואנדרוגינוס לעולם אין מברכים לישב בסוכה מפני שהם חייבים מספק ואין מברכים מספק". והשיג הראב"ד שם "רואה אני מדבריו שהנשים שהם רשות אין מברכות כלל ואין הכל מודים לו ואני רואה מדברי רבא דאמר הטעם לדמאי שאין מברכין על הפרשת מעשרות משום שרוב עמי הארץ מעשרין הם הא לאו הכי מספיקא מברכין מפני שהוא ספק דאורייתא מעתה ידעינן ודאי טומטום ואנדרוגינוס חייבים לברך". לשיטת הראב"ד טומטום ואנדרוגינוס מברכים לישב בסוכה אע"פ שחייבים רק מספק כיון דהוי ספק דאורייתא לחומרא. ועיין ברמב"ם (פ"ג מהל' מילה ה"ו) וז"ל וכן אנדרוגינוס אין מברכים על מילתו מפני שאינו ודאי עכ"ל. לדעת הרמב"ם אין מברכים ברכת המצות היכא דחייב במצוה מספק (וכמו שכתב להדיא בפ"ו מהל' סוכה הי"ג). והראב"ד השיג בהל' מילה (פ"ג ה"ו) וז"ל אם אנדרוגינוס ספק מברך עליו מפני שהוא ספק תורה ועל ספק תורה מברכין חוץ מן הדמאי מפני שרוב עמי הארץ מעשרין הן עכ"ל. והראב"ד אזיל לשיטתו דאפילו היכא דחייב במצוה רק מדין ספק דאורייתא לחומרא מברכין. ובנוגע לשיטת הרמב"ם שנשים אינן מברכות במ"ע שהז"ג כתב הראב"ד (פ"ג ה"ט מהל' ציצית) "ויש שחולק ואומר אף בברכה שהברכה גם היא רשות וכו' עכ"ל, ומלשון הראב"ד (בפ"ג ה"ט מהל' ציצית ופ"ו הי"ג מהל' סוכה) שהביא דיש שיטות דס"ל דנשים מברכות על מ"ע שהז"ג אין הכרע אי סובר הראב"ד כוותיהו, או דס"ל כשיטת הרמב"ם שאינן מברכות, ואי אפשר להוכיח מדבריו אי ס"ל דהברכה חלה על החיוב ונשים אינן מברכות דלא נתחייבו (וכשיטת הרמב"ם), או דהברכה חלה על קיום המצוה ונשים מברכות דאית להו קיום המצוה<sup>39</sup>).

מברכים, ד) שיטת הרמב"ם דברכת המצוה חלה על החיוב ובר"ח אין מברכים כלל דכיון דהוי רק מנהג קליש חיובו ואין מברכים על חיוב מנהג בעלמא.

בענין שיטת הראב"ד בדין ברכה על הלל בראש חודש

א

**הרמב"ם** פסק (פי"א מהל' ברכות הט"ז) וז"ל כל דבר שהוא מנהג וכו' ואצ"ל מנהג חכמים כגון קריאת הלל בראשי חדשים ובחור"מ של פסח אין מברכין עליו עכ"ל. וכתב עליו הראב"ד (שם) וז"ל נראה לי שלא אמרו אלא על חולו של מועד פסח בלבד אבל על של ראש חודש בברכה תקנוהו כדי לפרסמו שהוא ר"ח, ואנו מנהגנו לברך בכולן ואין לנו ללמוד מערבה לפי שאין בה לא שבח ולא הודאה בנטילתה ומה צורך לברכה, אבל קריאת ההלל בימים המקודשים וקרבת מוסף בהן אם תיקנו בהן הלל משום היכר לקדושתן יפה עשו וצריך ברכה עכ"ל.

**והנה יש** להסתפק בשיטת הראב"ד שסובר דמברכים על הלל דר"ח ולא על הלל דחור"מ פסח, האם המחייב דברכת המצות הוא חובת המצוה - דהברכה חלה על החיוב - ובר"ח מכח מנהג חל חיוב על הגברא לקרוא את ההלל, ומשו"ה סובר דמברכין על הלל דר"ח (וכשיטת היש רוצין לומר בתוס'), או דהמחייב הוא קיום המצוה - דהברכה חלה על קיום המצוה (וכשיטת ר"ת). ונפק"מ האם נשים מברכות על מ"ע שהז"ג לשיטת הראב"ד.

**ועיין** ברמב"ם (פ"ג ה"ט מהל' ציצית) וז"ל נשים עבדים וקטנים פטורים מן הציצית מן התורה וכו' ונשים ועבדים שרצו להתעטף בציצית מתעטפים בלא ברכה וכן שאר כל מצוות עשה שהנשים פטורות מהן אם רצו לעשות אותה בלא ברכה אין ממחין בידן. טומטום ואנדרוגינוס חייבין בכולן מספק לפיכך אין

דאע"פ דמחמת מנהג הוי רק חיוב קלוש מ"מ מברכין משום דחל קיום מצוה וברכת המצוה חלה על הקיום.

39 ולפי"ז אי אפשר להוכיח מהי סברת הראב"ד לברך על מנהג דחצי הלל האם ס"ל דחיוב מנהג דחצי הלל הוי חיוב גמור כדין תקנה דרבנן והברכה חלה על החיוב. או"ד ס"ל

נמצא דאמירת ההלל בחוה"מ הוא רק חיוב בעלמא דחל מדין מנהג ואין בה חלות קיום הלל דרגל - דכבר קיים חובת הלל מטעם קדושת היום ביו"ט ראשון - וע"כ אין מברכים עליו. ויוצא לפי"ז דהראב"ד סובר שאין מברכים אא"כ חל גם חיוב מצוה וקיום מצוה, ועדיין צ"ע בכל זה.

**מאידיך** הרמב"ן סובר להיפך דמברכים על הלל של חוה"מ ולא על הלל דראש חודש, ובביאור שיטתו י"ל דסובר דהלל מהווה קיום מצות שמחת יו"ט, ומצות שמחת יו"ט נוהגת בכל החג, והואיל ויש בהלל קיום מצות שמחה מברכים עליו. אבל בר"ח שאין בו מצות שמחה, אמירת הלל היא מנהג בעלמא כחביטת ערבה, וע"כ אין מברכים עליו דאין שום קיום דאורייתא באמירתו<sup>40</sup>.

**תוס'** ד"ה ימים. בא"ד. וז"ל ובלילי פסחים יש שמברכים פעמיים בתחילה לקרות ואחר הסעודה אחר שפוך מברכין לגמור עכ"ל. וצ"ע דאמאי יברך פעמיים על מצות הלל בליל פסח שהיא מצוה אחת, והיכן מצינו שתי ברכות על מצוה אחת, והכי נמי מבואר ברי"ף (במס' ר"ה דף יא.) וז"ל שאלו מקמי ריש מתיבתא המברך יום ר"ה על תקיעת שופר בחר ס"ת והשיח צריך לברך על התקיעות של סדר ברכות או לא, ואהדר להו הכין קא חזרו רבנן שגוערין בזה ששח עד שלא יתקע על סדר ברכות, אבל לחזור ולמברך אינו חוזר, ולא דמיא הא לתפילין דאמר ר' חסדא שח בין תפלה לתפלה חוזר ומברך, דהנך שתי מצוות נינהו דתנן תפלה של יד אינה מעכבת של ראש ושל ראש אינה מעכבת של יד וכו'. אלא שאינו חוזר ומברך שמצוה אחת היא, צא וראה שהרי הלל שמברכים קודם לקריאתו ואעפ"כ בין פרק לפרק פוסק ולא הוצרך לחזור ולברך עכ"ל. ומבואר דבתפילין מברכים על של יד בפ"ע ועל של ראש בפ"ע דהויין

**ועיין** בראב"ד הנ"ל (בפי"א מברכות הלט"ז) וז"ל נ"ל שלא אמרו אלא על חולו של פסח בלבד אבל על של ר"ח בברכה תקנוהו כדי לפרסמו שהוא ר"ח, עכ"ל. ודבריו צריכים ביאור. והנה במס' סוכה (נד:) קי"ל בדין שיר של קרבנות המוספים, שבר"ח שחל להיות בשבת השיר של ר"ח דוחה את השיר של שבת, "אמר ר' יוחנן לידע שהוקבע ר"ח בזמנו" (ועיין בפירש"י שם ד"ה לידע). וכתב הרמב"ם (פ"ו מתמידין ומוספין הל"י) וז"ל ר"ח שחל להיות בשבת שירה של ר"ח דוחה את השירה של שבת כדי לפרסם שהיום ראש חודש עכ"ל. ונראה שהרמב"ם חולק על פירש"י שם בביאור דברי ר' יוחנן, שרש"י מפרש שהוא דוקא כשקדשו בי"ד בזמנו כדי להוציא חשד מלב אדם שלא יגמגם על הזמן דקדוש ב"ד. ברם לרמב"ם דין מסוים הוא בכל קדוש החודש בין בזמנו ובין שלא בזמנו לפרסם את קדוש החודש של הב"ד. ומוכח מכאן דאליבא דהרמב"ם יש הלכה לפרסם את קדוש החודש דבי"ד, ולא סגי במעשה קידוש בלבד. ויתכן דיסוד הדבר הוא דמכיון דבי"ד מקדשין עבור כלל ישראל, דהא מברכים מקדש ישראל והזמנים מפני שישראל הם המקדשים של הזמנים, קיימת חובה לפרסם בין בני הקביעות דר"ח. ויתכן שלכן נשתלשל המנהג בישראל לברך את החודש בשבת לפני ר"ח, דזהו חיוב מיוחד לפרסם ולהודיע הקביעות של ראש חודש. ולפיכך סובר הראב"ד דדוקא בחצי הלל דר"ח מברכים, כי יש באמירתו קיום מצוה מיוחד לפרסם את הקביעות דר"ח, והוא דין מסוים במצוה דאורייתא של קדוש החודש וקביעות המועדים. וקיום זה אינו שייך לחצי הלל בחוה"מ ולכן אין לברך עליו. ונראה דהראב"ד סובר דבחוה"מ יסוד דין אמירת הלל חל משום חובת הרגל ושמחת יו"ט, ואילו בחוה"מ פסח סובר דמכיון שאין לימים קדושת היום בפ"ע - דכל ימי הפסח הויין קדושת היום אחת, וכבר יצא ידי חובת אמירת הלל לקדושת היום דפסח ביו"ט ראשון,

ומברכים עליו דבמקדש חל דין שמחה משא"כ בגבולין. וכן נקט הגר"מ זצ"ל אליבא דהרמב"ן.

40) ועיין לעיל בשיעורים דביארנו דלשיטת הרמב"ן בספר המצוות שורש א' בר"ח במקדש אומרים הלל שלם

ומברכים עליו פעמיים, דיש באמירת הלל מדין סיפור יצ"מ ב' קיומים: א) הודאה על הנס, ב) שבח על גבורתו של הקב"ה. ונראה דחלק הראשון של הלל נאמר מדין הודאה על הנס, דמיירי בענין יציאת מצרים והוא הודאה על הנס. והחלק השני של הלל מ"לא לנו וכו'" עד הסוף הוא קיום של שבח על גבורתו של הקב"ה בכלל. וב' קיומים הללו יסודם במשנה "לפיכך אנחנו חייבים להודות ולהלל" דהיינו הודאה על הנס ושבח על גבורתו ה'. ונראה דמשום כך ס"ל דיש לחלק אמירת הלל בליל הסדר לחצאין משום דהויין תרי קיומים נפרדים. ולפי"ז מבואר נמי ההלכה שמברכים על הלל בליל הסדר פעמיים - דכל חלק הוא קיום בפ"ע, ודמי לתרי מצוות שמברכים על כל א' וא'. משא"כ בהלל דח' ימים שגומרים בהם את ההלל דהוי חלות קיום אחד וע"כ אם שח בין פרק לפרק אינו חוזר ומברך דהויא מצוה אחת וכבר בירך עליה. והתוס' סברי דאע"פ שאין מברכים על סיפור יציאת מצרים מברכים על הלל בליל הסדר שיסוד קיומו חל משום מצות סיפור יצ"מ<sup>41</sup>).

**תוס' ד"ה ימים. בא"ד. וז"ל אלא נראה הא** דפריך בירושלמי הרי גאולה דמשמע דמברכים עליה בתחילה מיירי באדם שעושה הסדר בבת אחת שאז אינו מפסיק שאינו צריך אבל אנו שמפסיקין לאכול אין לנו לברך כלל לא בתחילה ולא בסוף וכו' וכן משמע בירושלמי שהיה דרכן לומר הלל בבית הכנסת ואח"כ שותין כוסות שלהם בביתם בלא שום סדר דבעי בירושלמי (פרק ערבי פסחים) שתאן בבת אחת מהו פירוש זה אחר זה בלא הלל וסדר בינתיים מהו שמעינן מן הדא דא"ר יוחנן הלל אם שמעה בבית הכנסת יצא עכ"ל.

א

**לשיטת רבינו יהודה (המובא בתוס') יש ג'**

שתי מצוות נפרדות, משא"כ בתקיעת שופר ואמירת הלל דהויין מצוה אחת, ואע"פ שאסור להפסיק באמצע לשיחה אינו חוזר ומברך, דאין מברכים פעמיים על מצוה אחת. וצ"ע בשיטת יש שמברכים (שבתוס') דמברכים בתחילה לקרות ואחר הסעודה מברכים לגמור. ועוד צ"ע אמאי מפסיקין בסעודה באמצע הלל.

**ובביאור** הדברים נראה דיש לחקור ביסוד דין אמירת הלל בליל הסדר. דיש לומר שיסוד דין הלל בליל פסח הוא מדין הלל של יו"ט, וכדדרשינן בגמ' פסחים (דף צה:): למעט הלל בליל פסח שני מקרא "השיר יהיה לכם כליל התקדש חג לילה המקודש לחג טעון הלל שאינו מקודש לחג אינו טעון הלל", ופרש"י שם "לילה המקודש לחג כגון פסח ראשון, שאין מקודש לחג כגון ליל אכילת פסח שני שאינו יו"ט". או"ד י"ל דיסוד דין הלל בליל פסח הוא מדין סיפור יצ"מ. וכן משמע מהרמב"ם (בספ"מ מ"ע קנ"ז) "וכל מי שיוסיף במאמר וכו' ולהודות לו יתעלה על כל הטוב שגמלנו". וכן משמע נמי מדברי החינוך (מצ' כ"א) וז"ל מצות עשה לספר בענין יציאת מצרים וכו' ולהלל ולשבח ה' ית' על כל הניסים עכ"ל. ומלשון המשנה בפסחים (דף קטז:): "בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים וכו' שנא' ואתנו הוציא משם לפיכך אנחנו חייבים להודות ולהלל וכו' ונאמר לפניך שירה חדשה", משמע שיסוד אמירת הלל בליל פסח הוא משום חובת סיפור יציאת מצרים.

**ונראה** דלשיטת הראשונים דמברכים פעמיים באמירת הלל בליל הסדר שאין ההלל נאמר מדין הלל של יו"ט, דהלל דיו"ט הוא חד מצוה וקיום אחד ואין לברך עליו פעמיים. ומוכח דס"ל דיסוד דין אמירת הלל בליל הסדר הוא מדין סיפור יצ"מ ואית ביה קיום סיפור יצ"מ, ומשום הכי ס"ל דמחלקים אמירתו

זה משובח", ואין מברכין אלא על מצוה מסוימת. משא"כ הלל המהווה חפצא מסוים דהודאה ושבח ומשו"ה מברכין עליו.

41) ובביאור החילוק יתכן דמצות סיפור יצ"מ מהווה מצוה שאינה מסוימת דאין לה קצבה - ד"כל המרבה לספר הרי

יד"ח הלל מדין יו"ט. משא"כ לרמב"ן יש ב' מחייבם של הלל וב' קיומים בהלל, ובביהכ"נ יצא יד"ח הלל מדין יו"ט, וחוזר ואומר הלל בביתו משום דהוי נמי קיום של מצות סיפור יציאת מצרים. והיכא שלא אמר הלל בביהכ"נ מברך על ההלל שבסדר משום דאית ביה קיום הלל מדין דיו"ט.

**ולכאורה יש עוד נפק"מ בזה לענין אמירת הלל** לאחר חצות אליבא דראב"ע הסובר דאכילת פסח ומצה היא רק עד חצות, דאם אמירת הלל חלה מדין הלל של יו"ט אף הלל שלאחר חצות חשיב הלל של יו"ט, ושפיר נאמר אף לאחר חצות. אולם אם ההלל חל מדין קיום סיפור יצי"מ אזי לא נאמר אחר חצות. ועיין בתוס' במגילה (כא: ד"ה לאתויי) שמבואר שאם הלל היה דאורייתא לא היה שייך לאומרו אחר חצות, והר"ן שם בסופ"ב דמגילה כתב בשם התוס' דאה"נ אי אפשר לומר הלל לאחר חצות. ונראה דהטעם הוא משום דקיום מצות סיפור יצי"מ אינו חל אלא כל זמן שפסח מצה ומרור מונחים לפניך דהיינו עד חצות, וקיום הלל על הכוס הוא חלק ממצות סיפור יצי"מ.

## ב

**המחבר פסק** (שו"ע או"ח סימן תפ"ז סעי' ד') "בליל ראשון של פסח גומרין ההלל בצבור בנעימה בברכה תחילה וסוף, וכן בליל שני של שני ימים טובים של גלויות". והרמ"א (שם) חולק על המחבר ופסק שאין קורין הלל בביהכ"נ כלל, והלל נאמר רק בהגדה על הכוס. ועיי"ש בביאור הגר"א דיסוד מחלוקתם הוא בביאור דברי הירושלמי בברכות (פ"א ה"ה), שנייא היא דאמר רבי יוחנן הלל אם שמעה בבית הכנסת יצא ע"כ. המחבר סובר דדברי הירושלמי הם לכתחילה, דצריכים לקרוא את ההלל בליל הסדר לא רק בשעה שאומר את ההגדה אלא גם בבית הכנסת. ואילו הרמ"א סובר דדברי הירושלמי הם רק למי שאינו בקי לקרוא את ההלל בעצמו כשקורא את ההגדה, שהיו נוהגים שכשהתפללו ערבית בבית הכנסת היה בקי מוציא את מי שאינו בקי בהלל, אבל

אופנים לקיים אמירת הלל בליל פסח, א) ההלל נאמר בבית הכנסת בברכה ואינו נאמר כלל בסעודה וכדהוכיחו מהירושלמי דאם שמעה בביהכ"נ יצא, ב) לומר כל ההלל בבת אחת קודם הסעודה ואז מברכים עליה, ג) לחלק ההלל לחצאין ועושין סעודה באמצע וההלל נאמר בלי ברכה. אמנם הרמב"ן חולק ע"ז (עיין בר"ן דף כו. בדפי הרי"ף בפסחים ד"ה מאי) ומפרש בדעת הירושלמי דאם קרא הלל בביהכ"נ חוזר ואומר הלל בביתו בלי ברכה שכבר בירך עליו בביהכ"נ, ואם לא קרא הלל בביהכ"נ מברך על הלל שבהגדה, וצ"ב ביסוד מחלוקתם.

**ונראה** דהרמב"ן סובר שיש ב' דינים בהלל בליל פסח: א) דין הלל משום יו"ט, ב) הלל על הכוס מדין סיפור יצי"מ. ולשיטת הרמב"ן חובת הברכה חלה רק על קיום הלל מדין יו"ט. וחלוק דין הלל בביהכ"נ מהלל על הכוס, שהלל בביהכ"נ הוא קיום הלל מדין יו"ט, ואילו הלל על הכוס הוא קיום מצות סיפור יציאת מצרים. ולפיכך סובר הרמב"ן שאם אמר הלל בביהכ"נ חוזר ואומר הלל בביתו בלי ברכה, דמכיון שההלל נאמר כקיום במצות סיפור יצי"מ אינו טעון ברכה, כדין מצות סיפור יצי"מ עצמה. והיכא שלא אמר הלל בביהכ"נ סובר הרמב"ן שאע"פ שבסדר מחלקים את ההלל מ"מ מברכים עליו משום דאית ביה חלות קיום הלל מדין יו"ט. ויוצא דהרמב"ן ורבינו יהודה ס"ל דרק ההלל שנאמר משום יו"ט טעון ברכה, אלא דנחלקו בתרתי, דלרמב"ן הלל משום יו"ט יכול להתחלק כשאמרו בסעודה ולא אמרו בביהכ"נ. ואילו לרבינו יהודה אין מחלקים את ההלל שחל מדין יו"ט, והא דלפעמים ההלל מתחלק זהו רק ההלל הנאמר כקיום סיפור יצי"מ בלבד דאין בו ברכה. ועוד נחלקו, דלשיטת רבינו יהודה, הלל נאמר רק פעם אחת בליל פסח, ואם נאמר בביהכ"נ שוב אינו נאמר בבית. והוא משום דאע"פ שיש בהלל קיום סיפור יציאת מצרים מ"מ יש רק מחייב אחד של הלל והוא קדושת היום דיו"ט. והלל אינו נאמר אלא בתורת קיום מצות הלל מדין יו"ט, ואינו נאמר בפ"ע בבית כקיום סיפור יציאת מצרים מאחר שכבר אמר הלל בביהכ"נ ויצא

דין לקיימן בביהכ"נ בציבור משום מצות פרסומי ניסא. וא"כ נראה פשוט דדין זה אינו נוהג אלא בציבור משום דיש קיום מיוחד במצוות פרסומי ניסא לפרסם את הנס ברבים. ויוצא מזה נפק"מ לדינא, דלשיטת הגר"א שקיום הלל בביהכ"נ הוא מדין פרסומי ניסא, והוי קיום מיוחד דפרסום הנס ברבים, י"ל שיחיד המתפלל ביחידות אינו קורא הלל בליל פסח. משא"כ לפי"ד הגר"ח זצ"ל דהלל בביהכ"נ חל מדין הלל דיו"ט - ומדין "השיר יהיה לכם כלל התקדש חג", י"ל דאף יחיד יאמר הלל. אך מדברי הגר"א מבואר כדקדוקו של הגר"מ זצ"ל בלשון השו"ע דהלל בביהכ"נ נאמר רק בציבור.

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

**עיינן בתוס' ד"ה (או דילמא) וז"ל האי לישנא משמע דמיירי בתענית יחיד שקבל עליו אבל בתענית הכתוב לא עכ"ל. ומבואר דסברי דספיקת הגמ' אי טעימה מותרת היינו בתענית שיחיד קיבל על עצמו אבל בתענית ציבור פשיטא דטעימה אסורה. וכן משמע נמי מהרמב"ם (פ"א מהל' תענית הי"ד), וכן מבואר מדברי הרא"ש פ"ק דתענית (סימן ט"ו) שכתב בשם הר"י הברצלוני שמותר לטעום בתענית לבד מיום כיפור וט' באב. וצ"ע דמהו הסברא לחלק בין תענית יחיד לתענית ציבור, דהרי יחיד שנדר להתענות יסוד קבלתו אינה קבלת חלות איסור אכילה בעלמא, כדין מי שאסר על עצמו בנדר כל מאכל שבעולם,**

מי שבקי בהלל אין לו לקרוא את ההלל בבית הכנסת ואומר הלל רק בשעה שקורא את ההגדה.

**ולכאורה** דברי המחבר צריכים ביאור דהלא בין כך קוראים את ההלל על הכוס כשאומרים את ההגדה ולמה לנו לקרות ההלל פעמיים. וביאר הגר"ח זצ"ל דבליל הסדר איכא שני חיובים של הלל: (א) חיוב מדין הלל של קרבן הפסח וסיפור יציאת מצרים, ומקיימין דין זה בהלל שאומרים בהגדה. (ב) חיוב לגמור את ההלל מדין הלל של ימים טובים, כדכתיב (ישעי' ל', כ"ט) השיר יהי לכם כליל התקדש חג. ועיין בערכין (דף י:;) דילפינן מקרא דהשיר יהי לכם דצריך לקרוא את ההלל רק ביו"ט דאיקדיש בעשיית מלאכה ולא בראש חודש דלא איקדיש בעשיית מלאכה. הרי דמקרא זה מיירי בהלל של יו"ט, וליל התקדש חג היינו ליל חג הפסח. ומבואר דבליל פסח צריך לקרוא את ההלל כמו בשאר ימים טובים. ומשום כך סובר המחבר דצריך לקרוא את ההלל בליל פסח גם בבכה"נ, דהלל שאומרים בבכה"נ אין מצותו משום סיפור יציאת מצרים אלא חל מדין הלל של יו"ט<sup>42</sup>).

**והנה** מלשון המחבר שכתב "גומרין את ההלל בציבור", דקדק הגר"מ זצ"ל דחיוב זה הוא רק בציבור, אבל המתפלל ביחידות בליל פסח, אינו קורא את ההלל אלא בשעת אמירת ההגדה, ודין זה צ"ב.

**ועיין** בשו"ע (או"ח תרע"א ס"ז) שפסק המחבר שמדליקין נרות חנוכה בביהכ"נ בברכה, וכתב הגר"א (בביאור הגר"א שם) "ראיה מהלל בליל פסחים שנתקן על הכוס ואומרים בביהכ"נ משום פרסומי ניסא כמ"ש בירושלמי". ומבואר דזהו דין מיוחד במצוות של פרסומי ניסא לפרסם את הנס ברבים, ולכן בהלל בליל פסח שהוא הלל על הנס (כדמבואר בתוס' סוכה דף לח. ד"ה מי שהיה), ובהדלקת נר חנוכה, חל

הערה מספר 4.

42) וכן ה"י הגר"ח זצ"ל מורה לבניו לקרוא הלל בברכה כשיטת המחבר. עיין בשיעורים לזכר אבא מרי ח"א עמ' ט"ו

בתענית הוא שע"י זה שנמנעים מלאכול ולשתות מקיימים את מצות היום שיקרא יום צום, וחל חלות קיום התענית. ולשיטת הרמב"ם קיום התענית מעכב בחלות השם תענית דחל ביום, ולפיכך רק אם נתקיימה מצות היום שצם בו נקרא יום צום גמור ושייך להתפיס בו.

**וכן** מפורש בחידושי הריטב"א למס' תענית (יא: ד"ה יחיד שקיבל תענית) בשם הרמב"ן וז"ל שאע"פ שהתענית הוא נדר אינו מנדרי איסור שהרי לא אסר חפצא עליה וכו' אלא מנדרי הקדש שאסר עצמו להתענות ולא אסר כלום עליו אלא קבל לעשות מצוה כלשון נדרי הקדש שהם חיוב גברא, שכל המקבל עליו לעשות מצוה נדר גמור נדר לאלקי ישראל וזה שאמרו לזה אדם תעניתו ופורע וכו', ובודאי שהנודר להתענות כדי לסגף עצמו ולהכניעו לעבודת השם ית' או לשוב בתשובה וכיוצא בו זה דבר מצוה הוא, וכנודר לעשות מצוה, אבל דינו כשבועה שאינה חלה לבטל מצוה עכ"ל. ובביאור ראיית הרמב"ן מדין לזה אדם תעניתו ופורע (תענית יב: וברמב"ם פ"ד מהל' נדרים הל' ט"ז) נראה כי בנדרי איסור לא יתכן להחליף חפץ תחת חפץ, ומההלכה שאפשר ללוות תענית ולפרוע יום תחת יום מוכח שחלות נדרי תענית היא מצות נדר דחלה בקום ועשה. ולפי"ז צ"ע בסוגיין אמאי אליבא דתוס' לא חל על יחיד שנדר להתענות כל דיני תענית הנוהגים בתענית ציבור.

**והנראה** לבאר, דבכל תענית יש שני דינים: (א)

חלות קיום התענית, שע"י איסור אכילה ושתייה חל קיום של צום ותענית. (ב) דין איסורים וניהוגי התענית. ונראה דמי שאוכל ושותה בתענית אינו חשוב מתענה כלל, וכמו שנפסק בשו"ע (תקסו, ו) "יש מי שאומר שאין עומד לקרות בתורה בת"צ מי שלא התענה". והטעם בזה הוא דמי שהוא אוכל ושותה אינו מקיים עצם התענית כלל. אולם זה פשוט דמי שהתענה בת"ב, אלא שנעל סנדל או שרחץ יכול לעמוד ולקרות בתורה. והטעם משום דלגבי תענית יש חילוק בין איסורי אכילה ושתייה לשאר הענויים. דחלות דין

וכחלות איסור אכילה שחלה בשבועה שלא אוכל, אלא שקיבל על עצמו חלות שם תענית, וממילא חלין עליו כל דיני תענית. והראייה לכך דהרי לשון נדרו הוא למחר אהיה בתענית, כלומר שקיבל על עצמו חלות שם תענית, וממילא חל עליו חלות דין קיום תענית. ומאידך אם א' קיבל על עצמו איסור אכילה בלשון נדר או שבועה לא חל עליו חלות דין קיום תענית, ואינו מתפלל עננו. ועוד יש להוכיח דיש דין מיוחד של נדרי תענית ממה שכתב הרמב"ם (פ"ג מנדריים הל"ה) וז"ל הרי שמת אביו או רבו היום ונדר שיצום אותו היום וצם, ולאחר שנים אמר הרי יום זה עליו כיום שמת בו אביו או רבו הרי זה אסור לאכול בו כלום שהרי התפיס יום זה ואסרו כיום (נ"א ביום) האסור לו, עכ"ל. הרמב"ם קובע שיש התפסה בנדרי תענית, וע"כ שאינה התפסה במעשה ההפלאה שהרי מתפיס לאחר כדי דיבור, וצ"ל דמהווה התפסה בחפצא דדבר הנדור דהיינו בחפצא דיום התענית. ומוכח דבנדרי תענית חלה חלות שם תענית בעצם היום והוי דין מסוים בנדרי תענית. ואילו בנדר בעלמא שלא יאכל היום לא חל חלות שם תענית בעצם היום ולא שייך ביה התפסה. אמנם יש לעיין למה מצריך הרמב"ם בדין התפסה בתענית שיצום באותו יום, וכי בנדרי איסור אם אסר בשר בנדר וחילל את נדרו ואח"כ התפיס חתיכת בשר אחר בראשון האם לא תחול ההתפסה, דפשיטא שחלה דהויא התפסה בדבר הנדור, וא"כ למה לא תחול התפסה בתענית אא"כ קיים את נדרו וצם.

**ונראה** שיש חילוק בין חלות שם תענית לבין

איסורי חפצא אחרים. דאיסורי נדר חלים בחפצא בין אם קיים את הנדר או מחללו. ברם בתענית, אין היום נחשב ליום תענית אלא ע"י קיום הנדר, שקיום הנדר משלים את חלות שם התענית דחל ביום, ומשום כך רק כשצם נקרא היום יום תענית וניתן להתפיס בו.

**והביאור** בזה הוא דיסוד חלות נדר התענית

אינו הטלת איסורים אלא נדר של קיום מצוה להפוך את היום ליום תענית. ויסוד איסור האכילה שחל

אסור להמשיך לאכול (עיינן בטור סימן תקס"ח ובבית יוסף שם) 43. והטעם בזה משום דבתענית יחיד חל רק דין קיום התענית שיהא מתענה, ומכיון שאכל פקע ממנו חלות שם מתענה ובטלה יסוד תעניתו. משא"כ בתענית ציבור דחל ביה חלות דין איסורי תענית, י"ל דנהי דמשאכל בטל חלות דין קיום התענית, מ"מ לא פקע מיניה איסורי התענית ואסור באכילה ושתייה מדין איסורי תענית, דלא גרע משאר ה' העינויים הנוהגים בט' באב ויוה"כ מדין איסורי תענית.

**ולפי"ז** נראה לפי התוס' דהיה פשוט לגמ' דטעימה אסורה בתענית ציבור, ומשום דאיסור טעימה חל מדין איסורי התענית, דמצד חלות דין קיום התענית ליכא איסור בטעימה - דלא פקע מיניה חלות שם מתענה דהרי טועם ופולט האוכל ולא הוי אכילה, ואע"פ שטועם מקיים קיום התענית. וספק הגמ' "אכילה ושתייה קיבל עליה והא ליכא או"ד הנאה קביל עליה והא איכא" הוא דוקא בתענית יחיד. ויסוד הספק הוא האם חלות דין קיום התענית הוא במניעה מאכילה ושתייה, וטעימה מותרת בתענית יחיד שחל בה רק חלות דין של קיום תענית. או"ד דהנאת אכילה קביל עליה כלומר דחלות קיום התענית תלוי במניעת הנאת אכילה ואף טעימה בכלל וחל בתענית יחיד איסור טעימה מדין חלות קיום התענית.

**תוס'** ד"ה טועם. וז"ל פירש ר"ח שחוזר ופולט דלא חשיב הנאה מן הטעימה וכו' ומשום הכי הפולט אינו צריך ברכה שאינו נהנה עכ"ל. כתב הרמב"ם (פ"א הי"ד מהל' תענית) וז"ל ומותר לו לטעום את התבשיל ואפילו בכדי רביעית והוא שלא יבלע אלא

קיום התענית חל רק על ידי איסורי אכילה ושתייה בלבד, דעל ידי זה הוא נקרא צם ומתענה. ואילו שאר הענויים דסיכה ורחיצה ונעילת הסנדל ותשה"מ אינם דינים בעצם חלות קיום התענית, דביסודן הם רק חלות איסורים של התענית, ואינם עיקרו ומהותו של התענית. וע"כ המתענה באכילה ושתייה, ועבר על א' מהנך עינויים עדיין שם מתענה עליו, ויכולים לקרותו לתורה.

**ועיין** בגמ' תענית (דף ל.), "כל שהוא מסעודת תשעה באב אסור לאכול בשר וכו' ואסור לרחוץ ואסור לסוך, ר' ישמעאל בר' יוסי אומר משום אביו כל שעה שמותר לאכול מותר לרחוץ". ופי' הרא"ש (תענית פ"ד סי' לח) בשם הרמב"ן דמיירי במי שקיבל עליו שלא לאכול, ופליגי ת"ק וריב"ז אי מועילה קבלת התענית גם לרחיצה וסיכה, אבל לכו"ע נעילת הסנדל ותשמיש המיטה אינן נוהגים עד שתחשך. והביאור בזה הוא דהרמב"ן סובר דתוספת תענית שייך רק על חלות קיום התענית שהוא איסור אכילה ושתייה, אבל לגבי נעילת הסנדל ותשמיש המיטה שהם מאיסורי התענית בלבד ליכא חלות דין תוספת תענית.

**ונראה** דשני דינים אלו דהיינו חלות דין קיום התענית, ודין איסורי תענית אינם נוהגים אלא בתענית ציבור בלבד. ואילו בתענית יחיד ליכא כלל חלות איסורי תענית וחל בה רק חלות דין קיום תענית בלבד. ומשום כך אין יחיד יכול לקבל על עצמו איסורי חמשת העינויים בתעניתו דבתענית יחיד חל רק חלות דין קיום תענית שמתקיים ע"י איסורי אכילה ושתייה בלבד. וראייה לזה מהא דבתענית יחיד אם עבר ואכל בטלה תעניתו, משא"כ בתענית ציבור אם עבר ואכל

דמשלים תעניתו הוא משום דחל חלות קיום תענית לשעות וכמו שפסק הרמב"ם (פ"א מהל' תענית הי"ג) וז"ל מתענה אדם שעות והוא שלא יאכל כלום שאר היום וכו', וכן אם אכל ושתה ואחר כך התחיל להתענות שאר היום ה"ז תענית שעות.

43) ואמר רבינו דאין להקשות ע"ז מדברי הרמב"ם בפ"א מהל' תענית הי"ד שפסק שאם שכח ואכל בתענית יחיד משלים תעניתו דמשמע שאף בתענית יחיד חל חלות איסורים, די"ל דטעמו אינו מפאת חלות דין איסורי תענית, דבאמת איסורי תענית אינם חלין אלא בתענית ציבור, אלא יסוד ההלכה



הכבוד אחר שאמר אמת או כגון שסיים ק"ש קודם החזן וסמך אני ה' אלוקיכם עם אמת וממתין שיתחיל החזן ושיאמר עמו צריך לחזור פעם אחרת אמת או לא, והלכתא שאין צריך לחזור ולומר פעם אחרת אמת אלא מתחיל מוציב או ממקום שפסק".

**ונראה** לבאר דנחלקו אם מלת אמת חלק מק"ש או התחלת הברכה דגאל ישראל, אלא דיש דין לסמכה לק"ש משום דכתיב "ה' אלוקיכם אמת", דמ"ד דחוזר ואומר אמת סובר דהויא התחלת הברכה דגאל ישראל, וכשהפסיק בין אמת לויציב הויא הפסק באמצע הברכה וע"כ חוזר להתחלה וחוזר ואומר אמת. ומאידך מ"ד שאינו חוזר ואומר אמת סובר ד"אמת" הויא חלק מק"ש, ומכיון שאמר אמת קיים מצות ק"ש, ומה שהפסיק הוי כהפסק בין הפרקים ואינו חוזר ואומר אמת משום ד"ויציב" היא תחילת הברכה. משא"כ למ"ד חוזר ואומר אמת הוי הפסק באמצע הפרק.

## ב

## בענין אמירת בשכמל"ו בק"ש

**ובדומה** לזה יש לדון באמירת בשכמל"ו אי הויא הוספה לק"ש ונעשה חלק ממצות ק"ש, או"ד דאינה אלא אמירת שבח בעלמא מענין יחוד ה' שתיקנו לצרפו לק"ש אך אינו חלק מעצם החפצא דק"ש. ובגמ' פסחים (נו.) איתא "בקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין ונסתלקה ממנו שכינה אמר שמא ח"ו יש במטתי פסול וכו' אמרו לו בניו שמע ישראל ה' אלוקינו ה' אחד כשם שאין בלבך אלא אחד, כך אין בלבבינו אלא אחד, באותה שעה פתח יעקב אבינו ואמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, אמרי רבנן

טועם ופולט עכ"ל, ומבואר דסובר דטעימה אינה מותרת אא"כ פולט. אמנם עיין ברמב"ם (פ"א מהל' ברכות ה"ב) שכתב וז"ל ומטעמת אינה צריכה ברכה לא לפניה ולא לאחריה עד רביעית עכ"ל, ומסתימת לשונו משמע שאף אם טועם וכולע אינו צריך לברך, וצ"ע מ"ש דלגבי תענית הרמב"ם אינו מתיר טעימה אא"כ פולט, ואילו לגבי ברכה אפילו אם בולע אינו מברך.

**ונראה** דלשיטת הרמב"ם יש ב' מחייבים (בברכה: א) מעשה אכילה, ב) הנאת אכילה, וכדין ברכת הריח (ברכות מד:) דמברכין על הנאת הריח. וי"ל דחובת ברכה משום מעשה אכילה תלוי בשיעור אכילה, ואם אכל פחות מכשיעור אינו חייב לברך מדין אכילה אלא מדין הנאה. ובטעימה פחות מכשיעור סובר הרמב"ם שאע"פ שבלע אינו מברך, דליכא שום מחייב דברכה, דמצד מעשה האכילה פטור משום שאכל פחות מכשיעור דלא נחשב למעשה אכילה, ומצד המחייב של הנאה מכיון שמתכוון לשם טעימה ליכא הנאה המחייבת בברכה ומשו"ה אינו צריך לברך. ולפי"ז מבואר דקדוק לשון הרמב"ם דפסק דאין צריך לברך עד רביעית ומשמע דבטועם יותר מרביעית אע"פ שאינו מתכוון להנאתו וליכא מחייב דהנאה מ"מ מתחייב בברכה משום דאיכא מעשה אכילה (44).

**דף יד ע"ב.** גמ'. וז"ל חוזר ואומר אמת או אינו חוזר ואומר אמת א"ר אבהו אר"י חוזר ואומר אמת רבה אמר אינו חוזר ואומר אמת עכ"ל.

## א

**ופירש** רבינו יונה (דף ח' בדפי הרי"ף ד"ה חוזר) "כלומר כל היכא שפסק מפני היראה או מפני

אף אם בלע ליכא שיעור אכילה וליכא הנאת אכילה. ועל מעשה אכילה בעלמא בלי שיעור אכילה והנאת אכילה לא מברכין. ומאידך מעשה אכילה בעלמא מבטל קיום התענית - דמשאכל כ"ש לא צם.

(44) ובנוגע למש"כ דבתענית אם בלע כ"ש אסור, נראה דמעשה אכילה חל בכ"ש, ומשו"ה מדאכל מעשה אכילה ואפילו אכל כ"ש בטלה התענית. משא"כ לענין ברכה דבענין שיעור אכילה או הנאת אכילה כדי לחייבו לברך, ובטעימת כ"ש

מלכות שמים שבק"ש, דאזי י"ל דכמו שצריך לקרות הפסוק הראשון משום דאית ביה חלות קבלת עומ"ש דיחוד ה' ה"נ צריך לקרות בשכמל"ו כדי לקבל עומ"ש עם הציבור<sup>45</sup>).

**ועוד** יש נפ"מ אם אמירת בשכמל"ו מעכבת בקיום מצות ק"ש או לא, דעיין ברמ"א (או"ח סימן מ"ו סעיף ט') שפסק ש"טוב לומר בקרבנות אחר שמע ישראל בשכמל"ו כי לפעמים שוהין עם ק"ש לקרותה שלא בזמנה ויוצא בזה". ומשמע דס"ל דבשכמל"ו היא חלק מק"ש עצמה ומעכבת בה ומשו"ה צריך לדקדק לאומרה יחד עם ק"ש דקרבנות. ועיין בביאור הגר"א (שם ד"ה וטוב לומר וכו') שדחה דרק בקרבנות צריך לומר בשכמל"ו דאל"ה הו"א דהוי הק"ש רק סיפור דברים בעלמא. אמנם עיין במגן אברהם (סימן ס"א ס"ק י"א) דנחלקו האחרונים אם מחזירין מי שלא אמר בשכמל"ו, ופסק המג"א שחוזר וקורא ק"ש ובשכמל"ו, ולדעת הלבוש חוזר וקורא אפילו אם קרא בשכמל"ו שלא בכונה. וי"ל דפלוגתתם תלויה בחקירה הנ"ל. ועיין במג"א (סימן ס"א ס"ק ה') דפסק שאם היה ישן מצערין אותו ומעירין אותו לקרות פסוק ראשון ובשכמל"ו, ומוכח דס"ל דבשכמל"ו הוא חלק ממצות ק"ש עצמה, דמצטרף לקיום קבלת עומ"ש דפסוק הראשון של שמע<sup>46</sup>.

**דף יד ע"ב.** גמ'. וז"ל אמרי במערבא ערבית דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם אני ה' אלוקיכם אמת א"ל אביי מאי מעליותא וכו', לא יתחיל ואם התחיל גומר וכו' אמר אביי הלכך אנן אתחולי מתחלינן דקא מתחלי במערבא וכיון דאתחלינן מיגמר נמי גמרינן עכ"ל. עיין בשיטה מקובצת שהקשה על שיטת בני מערבא דבערבית קורין דבר אל בני ואמרת אליהם אני ה' אלוקיכם, והא קיי"ל דכל פסוקא דלא

היכי נעביד נאמרוהו לא אמרו משה רבינו, לא נאמרוהו אמרו יעקב התקיננו שיהיו אומרים אותו בחשאי". ואמר הגר"מ זצ"ל בשם מרן הגר"ח זצ"ל דכוונת הגמ' "לא אמרו משה רבינו וכו' אמרו יעקב", היינו דאמירת בשכמל"ו אינה חלק מקריאת שמע אלא היא חלות שבח בעלמא, בדומה לאמירת בשכמל"ו בביהמ"ק כשהיו שומעים כה"ג מוציא את שם המפורש, ונלמד מקרא "כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלוקינו". וסמוכים לכך יש להביא מדברי התרגום הירושלמי (בראשית מ"ט:ב') וז"ל ענין תרי עשרתי שבטוי דיעקב כלהון כחדא ואמרינן שמע מנן ישראל אבונן ה' אלהנא ה' חד, עני יעקב אבונן ואמר יהא שמיה רבה מברך לעלמי עלמין עכ"ל. ומשמע דהתרגום מפרש שיעקב ענה יהא שמיה רבה וכו' (בשכמל"ו), וכדין ענייה במקדש להזכרת שם המפורש, דאמירת שמע ישראל ה' אלוקינו ה' אחד שוה עפ"י דין להזכרת שם המפורש. ומשו"ה צריך לומר בשכמל"ו, בתורח שבח להזכרת השם. וי"ל דנפקא מינה לדינא לגבי מי שקרא ק"ש ונכנס לביהכ"נ ומצא שהציבור קורא ק"ש דקיי"ל שצריך לקרות עמהם פסוק הראשון שלא יראה כאילו אינו רוצה לקבל עול מלכות שמים עם הציבור (עיין בשו"ע או"ח סי' ס"ה סעיף ב'), האם צריך לומר גם בשכמל"ו או לא. דאי נימא דבשכמל"ו הוי הוספה על ק"ש והויא חלק מהחפצא של ק"ש - י"ל דבכהאי גוונא אין צריך לומר בשכמל"ו עם הציבור, דהרי אין קריאתו כדי לקיים מצות ק"ש, אלא קורא כדי לקיים מצות קבלת עול מלכות שמים בעלמא עם הציבור, וקורא הפסוק הראשון בלבד משום דאית ביה חלות קיום דקבלת עול מלכות שמים. וכמו שאינו צריך לקרות כל הפרשיות של שמע עם הציבור, ה"נ אינו אומר עמהם בשכמל"ו. משא"כ לפי"ד הגר"ח זצ"ל דאמירת בשכמל"ו הוי דין שבח מענין יחוד ה' שתיקנו לצרפו לק"ש משום קיום מצות קבלת עול

46) ועיין לקמן בשיעורים דף כא: בענין דבר שבקדושה

אות י'.

45) ועיין במשנה ברורה סימן ס"ה ס"ק י' שפסק שצריך

לומר בשכמל"ו.

א) לקרות כל הפרשה כסדרה באופן שמקיים קבלת עומ"ש ע"י זכירת מצות ציצית, ב) קריאה בדילוג באופן שמקיים קבלת עומ"ש באופן כללי ע"י זכירת מתן תורה בהר סיני באמירת המילים "אני ה' אלוקיכם" בדבור הראשון דסיני. ולפיכך אין בקריאה זאת חסרון דכל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן דכך ניתנה הפרשה ליקרות.

**אמנם** רב חולק על בני מערבא וסובר דבפרשת ויאמר איכא חלות קבלת עול מלכות שמים ע"י מצות ציצית גרידא, ומכיון שאין מצות ציצית נוהגת בלילה אין אומר ויאמר כלל. ברם אם התחיל גומר משום דכל פרשה שלא פסקה משה אנן לא פסקינן וצריך לגמור את כל הפרשה כולה<sup>47</sup>.

**דף יד ע"ב.** תוס' ד"ה ויאמר אינה נוהגת אלא ביום. וז"ל מכאן משמע כר"ש דאמר בפ' התכלת דציצית מ"ע שהזמן גרמא וכו' וא"ת א"כ למ"ד דציצית חובת טלית הוא ואפילו מונחת בקופסא אפ"ה חייבת בציצית היכי אשכחן שיהא הזמן גרמא וי"ל דאם היה כסות המיוחד ללילה פטור עכ"ל. ובביאור דבריהם נל"פ דהקשו התוס' דבשלמא למ"ד דציצית חובת גברא, והמחייב הוא הלבשה ביום נוחא דציצית הוי מ"ע שהז"ג. אמנם צ"ע למ"ד חובת מנא דס"ל שחל חיוב ציצית אף בטלית המונחת בקופסא דאיך שייך לחלק במחייב - דהוא הבגד - בין יום ללילה. ותירצו דכיון שכסות לילה פטורה מן הציצית הו"ל מ"ע שהז"ג. ובביאור תירוצם נראה דהתוס' סברי דהיכא דהמחייב של המצוה תלוי בזמן מסוים אע"פ שקיום המצוה אינו תלוי בזמן מסוים הוי מ"ע שהז"ג, ומכיון שחלה מצות ציצית רק בכסות יום ולא בכסות לילה יוצא דיום הוא המחייב, ולכן אע"פ שחל קיום

פסקיה משה אנן לא פסקינן, (וכן הקשה הרשב"א בסוגיין ד"ה אמר רב פפא). ותירץ השיטמ"ק "ויש אומרים דמשום הכי לא חשיב הפסק דפסוק שלם הוא בסוף אחרי מות (ויקרא יח. ב) דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם אני ה' אלוקיכם", וצ"ע דלכאורה אין כוונת הקורא ק"ש לקרוא הפסוק שבאחרי מות אלא לקרות הפסוקים מפרשת ויאמר, והרי מדלג באמצע הפסוק ומה איכפת לן דזה פסוק שלם באחרי מות.

**ונל"ב** דבני מערבא סברי דבפרשת ויאמר ישנם ב' עניני קבלת עול מלכות שמים: א) קבלת עול מלכות שמים ע"י מצות ציצית. ונראה דחלות קבלת עול מלכות שמים בק"ש מיוסדת על קבלת עול מצוות, דבפרשה הראשונה מקיים קבלת עומ"ש ע"י מצות אהבת ה' ומצות ת"ת, ובפרשת ויאמר מקיים קבלת עומ"ש ע"י זכירת מצות ציצית הכוללת זכירת כל המצוות. ב) קבלת עול מלכות שמים ע"י צירוף תחילת הפרשה וסופה באמירת "דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם אני ה' אלוקיכם" דהוי קבלת עומ"ש באופן כללי. ונראה דהוקשה לשיטמ"ק היכן אשכחן קבלת עומ"ש ע"י הכרזה כזאת שאינה קשורה לקבלת עול מצוות, וע"ז תירצו דחזינן מקרא בפרשת אחרי מות "דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם אני ה' אלוקיכם" דמיירי מקבלת עול מלכות שמים בעלמא, וכדפרש"י עה"ת "אני הוא שאמרתי בסיני אנכי ה' אלוקיך וקבלתם עליכם מלכותי". ונמצא דבני מערבא סברי דמכיון דמצות ציצית אינה נוהגת בלילה ליכא בלילה קיום קבלת עומ"ש ע"י זכירת מצות ציצית. אמנם מ"מ יש בפרשת ויאמר חלות קיום קבלת עומ"ש ע"י צירוף הפסוק "דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם וכו' ופסוק "אני ה' אלוקיכם", ולכן בלילה קורין ויאמר בדילוג. ולפי"ז נראה דיש ב' דיני קריאת פרשת ויאמר ככתבה:

עומ"ש כמצות רשות אם אומרה, ומשו"ה משהתחיל לקרותה אסור להפסיק בה משום דפרשה דלא פסקה משה אסור להפסיק בה.

47) לכאורה כוונת רבינו זצ"ל לפרש דרב סובר שאין חיוב לקבל עליו עומ"ש בפרשת ויאמר בלילה משום דמצות ציצית אינה נוהגת בלילה. אך מ"מ מקיים קיום מצות קבלת

דאע"פ שהמחייב תלוי בזמן מסוים - דאינו חייב אלא בכסות יום - מ"מ מכיון שחל קיום מצוה כל היום לא הוי מ"ע שהז"ג. ולפי"ז י"ל דפסק הרמב"ם (בפ"ג ה"ט מהל' ציצית) דנשים פטורות מציצית דהוי מ"ע שהז"ג אזיל לשיטתו שפסק כמ"ד ציצית חובת גברא (פ"ג ה"י מהל' ציצית) ולדידיה קיום המצוה תלוי בלבישה ביום וע"כ הוי מ"ע שהז"ג.

**והנה** לפי הנ"ל יש לחקור בהגדרת מ"ע שהז"ג, די"ל דכל מצוה שחיובה וקיומה היא מזמן לזמן - דרק בזמן מסוים חל הקיום - הוי מ"ע שהז"ג, או"ד י"ל שיסוד מ"ע שהז"ג הוא שהזמן הוי המחייב של המצוה. ועיי' בשאגת אריה (סי' י"ב) שדן האם נשים חייבות במצות זכירת יצי"מ בכל יום, דקיי"ל כבן זומא שמזכירין יצי"מ ביום ובלילה, וי"ל דכיון שחל חיוב וקיום זכירת יצי"מ כל הזמן בין ביום ובלילה דנשים חייבות. אמנם השאג"א נקט דנשים פטורות מזכירת יצי"מ דסובר דהגדרת מ"ע שהז"ג היינו שהזמן מחייב את המצוה, ומכיון שזמן היום והלילה כל אחד מהוה מחייב בפ"ע מצות זכירת יציאת מצרים נמצא שהזמן הוא המחייב דהמצוה, ומשו"ה הו"ל מ"ע שהז"ג ונשים פטורות, ואע"פ שקיום מצות זכירת יצי"מ חל תמיד בין ביום ובין בלילה.

**ברם** הגר"מ זצ"ל טען שאף לפי הרמב"ם דין מעשהז"ג תלוי במחייב של זמן, דיעויין ברמב"ם (פ"א מהל' תפלה הל' א'-ב') שכתב וז"ל מצות עשה להתפלל בכל יום שנאמר ועבדתם את ה' אלוקיכם מפי השמועה למדו שעבודה זו היא תפלה וכו' ולפיכך נשים ועבדים חייבים בתפלה שהיא מצות עשה שלא הזמן גרמא עכ"ל. וצ"ע דמשמע ממש"כ "מצות עשה להתפלל בכל יום" שכל יום הוי מחייב בפ"ע להתפלל, וצ"ע דאם המחייב הוי זמן מסוים דהיינו דכל יום ויום הוי מחייב בפ"ע להתפלל להוי מ"ע שהז"ג (בדומה לזכירת יצי"מ לדעת השאגת אריה). ותירץ הגר"מ זצ"ל די"ל דכוונת הרמב"ם אינה שכל יום הוי מחייב בפ"ע אלא דיש חיוב להתפלל כל היום והוי חיוב תדירי, וכוונתו במש"כ "כל יום" היינו

מצות ציצית אף בלילה (כשלוש כסות יום בלילה) הוי מ"עשהז"ג דהרי המחייב של המצוה תלוי בזמן מסוים.

**והתוס'** הוכיחו דבריהם מהירושלמי דנחלקו ר"ש ורבנן אי ציצית הוי מעשהז"ג, דר"ש הוכיח דהוי מ"ע שהז"ג מהא דכסות לילה פטורה מציצית ורבנן חולקים על ראייתו דס"ל דכסות המיוחדת ליום ולילה חייבת בלילה בציצית, וצ"ב יסוד מחלוקת ר"ש ורבנן, וגם צ"ב מהי הוכחת התוס' מהירושלמי. ונראה לבאר דר"ש סובר דמהא דכסות לילה פטורה מציצית מוכח דלילה הוי פוטר משום דחיוב מצות ציצית תלוי בזמן יום, אלא דלמ"ד חובת מנא חלות חיוב ופטור חל בבגד. ואילו רבנן חולקים וסוברים דמכיון שכסות המיוחדת ליום ולילה חייבת מוכח דלילה אינה זמן פטור, והדין דכסות לילה פטורה מציצית דין הוא בחפצא של הבגד המחוייב בציצית, דהיינו דכמו שבגד עם ה' כנפות פטור כך כסות לילה פטורה. דאינה נחשבת כבגד המחוייב בציצית משום דמשתמשין בה רק בלילה. ומאידך כסות יום ולילה חייבת כי ההשתמשות ביום משווה לה לבגד המחוייב בציצית. אך אין בזה קשר לדין מעשהז"ג כלל. ואילו לר"ש כסות יום ולילה פטורה מציצית דס"ל דזמן לילה פוטר והו"ל מעשהז"ג. ונמצא דלר"ש זמן יום הוא המחייב ובלילה ליכא מצות ציצית כלל דלילה מהוה זמן פטור הפוטר מחובת ציצית, אלא דדין יום ולילה תלוי בבגד. ואילו לרבנן זמן לילה נמי מחוייב בציצית והפטור של כסות לילה דין הוא בחפצא של הבגד שמחוייב בציצית ואינו דין בזמן המחייב והפוטר. והתוס' הוכיחו משיטת ר"ש דס"ל דזמן היום מחייב מצות ציצית וזמן הלילה פוטר דהוי מ"ע שהז"ג.

**אמנם** מדברי הרמב"ם (פי"ב ה"ג מהל' ע"ז) "וכל מצות עשה שהיא מזמן לזמן ואינה תדירה נשים פטורות", משמע דאם קיום המצוה תלוי בזמן הוי מ"ע שהז"ג. ומשמע דלשיטת הרמב"ם למ"ד ציצית חובת מנא אין מצות ציצית נחשבת למ"ע שהז"ג.

פסוק הראשון ד"שמע ישראל" משום דאינו זמן גרמא ופטורות רק מדין קבלת עומ"ש ע"י קריאת כל הפרשיות של שמע דהוי מ"ע שהז"ג (50). וחיוב נשים דומה לקריאת שמע דר' יהודה הנשיא דקרא רק פסוק ראשון כדי לקבל עול מלכות שמים דעלמא.

**ומבואר** דלתוס' מ"ע שהז"ג תלוי בזמן המחייב את המצוה, ולפי"ז משמע דלשיטת התוס' באופן שיש למצוה מחייב תמידי ואילו קיום המצוה תלוי בזמן מסוים לא הוי מ"ע שהז"ג. אמנם עיין בתוס' (מס' קידושין דף כט. ד"ה אותו) שהקשו אמאי בעינן קרא אותו ולא אותה למעט נשים ממילה תיפוק ליה דהוי מ"ע שהז"ג שאין מלין אלא ביום, וצ"ע דלכאורה הדין דאין מלין אלא ביום הויא הלכה בקיום מצות מילה, אמנם פשיטא שאף בלילה (מיום השמיני והלאה) חלה חובת מילה, ומשו"ה אינה מעשההז"ג. ומבואר דס"ל להתוס' דאם קיום המצוה תלוי בזמן אע"פ שהחיוב הוא תמידי הוי מ"ע שהז"ג, וצ"ע דסתרי למש"כ בסוגיין דגדר מ"ע שהז"ג תלוי במחייב של המצוה. וצ"ל דלשיטת התוס' בכדי שיהא מצות עשה שאין הזמן גרמא יש ב' תנאים: א) שיהא מחייב תמידי, ב) וקיום תמידי. ומשו"ה נקטו שצייצית למ"ד חובת מנא מהווה מעשההז"ג משום דהמחייב הוי הזמן, ואף מילה הויא מעשההז"ג משום שקיום המצוה תלוי בזמן.

**דף יד ע"ב. גמ'.** וז"ל אמר עולא כל הקורא ק"ש בלא תפילין כאילו מעיד עדות שקר בעצמו א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן כאילו הקריב עולה בלא מנחה וזבח בלא נסכים עכ"ל. יש לחקור האם הקורא

תדירי כמו שאומרים בתפלה "המחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית" דכל יום ר"ל תדיר. וע"כ תפלה אינה מ"ע שהז"ג משום שאין הזמן המחייב של המצוה (48). ועוד תירץ הגר"מ זצ"ל דאפילו אי נימא שכל יום הוי מחייב בפ"ע י"ל דחלות קיום מצות תפלה מהווה קיום מצות עבודה שבלב, וחלות קיום מצות עבודה שבלב אינה תלויה בזמן, וכמבואר בגמ' (לקמן דף כו.). "כיון דצלותא רחמי היא כל אימת דבעי מצלי ואזיל" דקיום עבודה שבלב הוי קיום תדירי. ולפיכך סובר הרמב"ם דנשים חייבות בתפלה ולא הוי מ"ע שהז"ג, דאע"פ שהמחייב תלוי בזמן מ"מ מכיון שהקיום אינו תלוי בזמן דהוי קיום שבלב לא הוי מ"ע שהז"ג. אך לפי"ז צ"ע אמאי נשים פטורות הן מקריאת שמע משום מ"ע שהז"ג, דנהי שהמחייב של ק"ש תלוי בזמן מ"מ בק"ש איכא חלות קיום קבלת עומ"ש דאינו תלוי בזמן מסוים ולהוי דומה לקיום עבודה שבלב דתפלה. ותירץ הגר"מ זצ"ל דבתפלה חל חלות דין עבודה שבלב במעשה המצוה (49) וגם בקיום המצוה, ומכיון שחלות דין עבודה שבלב אינו תלוי בזמן משו"ה נשים חייבות, משא"כ בק"ש דאע"פ שחל בה חלות קיום קבלת עומ"ש בלב מ"מ מעשה המצוה דק"ש הוי עצם קריאת הפרשיות ככתבה, ומעשה מצוה זו הוי מ"ע שהז"ג וע"כ נשים פטורות. אך צ"ע בזה דהרי אף בקריאת שמע יש דין כוונת הלב וקיום קבלת עומ"ש שבלב בפסוק הראשון. ויתכן דבק"ש חלין ב' דינים דקבלת עומ"ש: א) מעשה וקיום קבלת עול מלכות שמים בעלמא ע"י קריאת הפסוק הראשון, ב) חלות קיום קבלת עומ"ש ע"י קריאת כל הפרשיות ככתבן. וי"ל דאה"נ דנשים חייבות בחלות קיום קבלת עומ"ש בכלל שחל בקריאת

שהוא עומד לפני ה' דבלי כוונה זו אינה מעשה תפלה כלל וכדביאר מרן הגר"ח זצ"ל בספרו (פ"ד מהל' תפלה ה"א).

(50) ועיין בבית יוסף בסימן ע' שכתב בשם אוהל מועד דנשים חייבות בקבלת הייחוד - דהיינו בפסוק הראשון של שמע. ועיין בשו"ע או"ח סי' ע' סעיף א' במחבר וברמ"א ובביאור הגר"א שם.

(48) דחיוב תפלה הוא חיוב תדירי וכדאמרין בגמ' (לקמן כא.) "ולואי שיתפלל אדם כל היום", וכל דין זמני תפלה חל רק לענין קיום מצות התפלה בלבד אך לא בחיוב המצוה, דחל חיוב תמיד להתפלל ואין זמן המחייב להתפלל ומשו"ה תפלה אינה מעשההז"ג.

(49) שהרי המתפלל שמו"ע חייב להתכוון בכל התפלה

**ועיין** בראשונים (תוס' ד"ה ומנח וברא"ש סימן י') שדנו האם הקורא ק"ש בלא ציצית כמעיד שקר בעצמו או לא. וכתב הרא"ש ד"שאני תפילין שכתוב בהן קבלת עול מלכות שמים ועול מצות והכתוב קראם זכרון". ונראה לבאר דלדעת הרא"ש הקורא ק"ש בלא תפילין הוא חסרון בקיום מצות תפילין. דיש בלבישת תפילין קיום קבלת עומ"ש, וכשקורא ק"ש בלי תפילין הוא חסרון בקיום קבלת עומ"ש שבתפילין, משא"כ בציצית דאין בה קיום קבלת עומ"ש אין חסרון אם קורא ק"ש בלי ציצית. ועיין ברמב"ם (פ"ג מהל' ציצית הי"א) וז"ל לעולם ישתדל להיות עטוף בכסות המחוייבת בציצית כדי שיקיים מצוה זו ובשעת התפלה צריך להזהר ביותר, גנאי גדול לתלמידי חכמים להתפלל ואינם עטופים עכ"ל, ומשמע שיש קיום מיוחד ללבוש ציצית בשעת תפלה, וצ"ב מאי שנא ק"ש דאין בה קיום מיוחד ללבוש ציצית ולא אמרינן דהוי כמעיד עדות שקר בעצמו מתפלה דיש בה קיום להתפלל בציצית.

**וי"ל** דהרמב"ם סובר דאיכא דין עיטוף בתפלה וכמו שכתב (פ"ה מהל' תפלה ה"ה) "דרך כל החכמים ותלמידים שלא יתפללו אלא כשהן עטופים וכמו שכתוב "תפלה לעני כי יעטוף". ונראה דמקיים דין עיטוף ע"י שמתעטף בציצית וכדמדויק ברמב"ם (פ"ל ה"ב מהל' שבת) וז"ל איזהו כבוד וכו' ומתעטף בציצית ויושב בכבוד ראש מיחל להקבלת פני השבת כמו שהוא יוצא לקראת המלך וחכמים הראשונים היו מקבצין תלמידיהן בערב שבת ומתעטפים ואומרים בואו נצא לקראת שבת המלך עכ"ל, משא"כ בק"ש שאין בה דין עיטוף אין בה דין לקרותה כשלושב ציצית. ועוד נראה דיש קיום דקבלת עומ"ש בתפילין מדפסק הרמב"ם (פ"ד מהל' תפילין הי"ד) שאסור להסיח דעתו מתפילין אפילו רגע אחד מפני שיש בהן כ"א אזכרות השם וע"כ יש דין לקרות ק"ש בתפילין, משא"כ בציצית שאין בלבישתן חלות קיום קבלת עומ"ש ולפיכך אין דין לקרות ק"ש בציצית.

ק"ש בלא תפילין הוא חסרון בקיום מצות ק"ש או דהוי חסרון בקיום מצות תפילין. והנה עיין ברש"י (ד"ה כאילו מעיד עדות שקר בעצמו) שפירש וז"ל לישנא מעליא עכ"ל, וכונתו דנחשב כאילו מעיד עדות שקר בהקב"ה, ומבואר דהקורא ק"ש בלא תפילין הוא חסרון בקיום קבלת עול מלכות שמים דבק"ש. וכן מבואר בתוס' ד"ה ומנח וז"ל כאילו מעיד עדות שקר בעצמו פירוש באדון שצוה שהוא קורא והיו לטוטפות ולאות עד ירך ואין עכ"ל. וכן משמע מפרש"י בשיטת ר' יוחנן (בד"ה כאילו הקריב עולה בלא מנחה) "אף הקורא ואינו מקיים אינו גומר המצוה", דאינו מקיים מצות ק"ש בשלימות. אמנם י"ל דלשיטת ר' יוחנן הקורא ק"ש בלא תפילין, הוא חסרון בקיום מצות תפילין דמדמהו להמקריב עולה בלא מנחה וזבח בלא נסכים, והקרבת מנחה ונסכים הויין קיום בהקרבת הקרבן אולם אינם מעכבים בקרבן. וכמו"כ י"ל דיש קיום מיוחד לקורא ק"ש עם תפילין, והקורא ק"ש בלא תפילין קיים מצות ק"ש, והוא חסרון בקיום מצות תפילין. דיש בהתפילין קיום מיוחד לקורא ק"ש כשהוא לובש תפילין. וכן מבואר מדברי הרמב"ם שהביא הלכה זו בפ"ד מהל' תפילין (הכ"ו) וז"ל אמרו חכמים כל הקורא ק"ש בלא תפילין כאילו מעיד עדות שקר בעצמו עכ"ל, ויש לדייק מדהביא דין זה בהל' תפילין ולא בהל' ק"ש משמע דסובר דאף לעולה הוא חסרון בקיום מצות תפילין. וכן יש לדייק דהרמב"ם התחיל ההלכה "אע"פ שמצותן ללבשן כל היום בשעת תפלה יותר מן הכל", ומבואר דהר"מ מיירי מענין קיום מצות תפילין. ובהמשך ההלכה הביא את הדין שהקורא ק"ש בלא תפילין כאילו מעיד עדות שקר בעצמו, ומשמע שזה נמי מפאת קיום מצות תפילין בשלימותה, דהיינו דאם קרא ק"ש בלא תפילין הוא חסרון בקיום מצות תפילין. וכוננת הגמ' "עדות שקר בעצמו" היינו בקורא עצמו. ברם עיין ברבינו יונה שפירש דפליגי עולה ור' יוחנן בגדר האיסור לקרא ק"ש בלי תפילין, דלעולה אין חסרון במצות ק"ש עצמה אלא דעבר על איסור בפ"ע, ואילו לר"י המצוה עצמה של ק"ש לא נעשה בשלימות.

"שזו מצות חכמים" כלומר דהויא אחת דיסודה משום נקיות וזוהמא ואינה גזירה מדין טומאה. ולפי"ז י"ל דלשיטת הראב"ד היכא שאין לו מים לא יועיל קינוח בצרור או בעפר, דמכיון דנט"י משום טומאה בעי דוקא מים לטהר את ידיו, משא"כ לשיטת הרמב"ם י"ל דכמו שמועיל קינוח בעפר וצרור לתפלה וק"ש ה"נ מועיל לענין אכילה.

**והנה יש להסתפק עוד האם האוכל פת בלי נטילת ידים עובר על איסור אכילה מדרבנן או שרק ביטל מצוה דרבנן של נט"י. ועיין בגמ' (חולין דף קו.) "אמר ר' יצחק בר אשיאן נטילת ידים לחולין מפני סרך תרומה ועוד משום מצוה מאי מצוה, מצוה לשמוע דברי חכמים". ונראה דהראב"ד ס"ל דקיי"ל דתיקנו נט"י לחולין משום סרך תרומה, ולשיטתו הסברא דסרך תרומה אינה רק סיבת התקנה בלבד אלא גם גדר התקנה, דהיינו דחכמים הרחיבו תקנת נט"י לתרומה שידים שניות לטומאה אף לחולין, ונטילת ידים לאכילת חולין יסודו משום טהרת הידים. ולפי"ז י"ל דלדעת הראב"ד האוכל פת בלי נט"י עובר על איסור אכילה מדרבנן בדומה להאוכל טהרות בטומאת הידים. ומאידך י"ל דלשיטת הרמב"ם חיוב נט"י לחולין הוה תקנה ומצוה בפ"ע משום נקיות וזוהמא בדומה לנט"י לתפלה וק"ש. ופסק כלישנא דנט"י לחולין משום מצוה, כלומר מצוה לשמוע דברי חכמים (וכמש"כ בפ"ו מהל' תפלה הי"ב), ולשיטתו האוכל מבלי נטילת ידים רק ביטל מצוה מדרבנן.**

**ברם יש לעיין בשיטת הרמב"ם האם חובת נט"י לחולין הוי רק מצוה מדרבנן, או"ד דרבנן תיקנו נמי איסור לאכול בלי נטילת ידים. ונפ"מ לאונן שפטור מן המצוות, ועכ"ז חייב באיסורים האם מותר לו לאכול בלי נטילת ידים (51). וכן יש לומר דיש נפ"מ בחולה שצריך לאכול ביוה"כ או בת"ב, דיל"ע האם נוטל את ידיו לאכילה או"ד דמכיון שיוה"כ ות"ב אסורים**

**דף טו ע"א. גמ'. ז"ל א"ל רבינא לרבא חזי מר האי צורבא מרבנן דאתא ממערבא ואמר מי שאין לו מים לרחוץ ידיו מקנח ידיו בעפר ובצרור ובקסמית וכו' כל מידי דמנקי עכ"ל. מבואר בגמ' דבק"ש ותפלה בדיעבד כשאין לו מים לרחוץ ידיו מקנח ידיו בעפר או בצרור או בכל דבר המנקה, וכן פסק הרמב"ם (פ"ג מהל' ק"ש ה"א) וז"ל הגיע זמן קריאה ולא מצא מים לא יאחר קריאתה וילך לבקש מים אלא מקנח ידיו בעפר או בצרור או בקורה וכיוצא בהן וקורא עכ"ל, (וכן פסק בפ"ד ה"ב מהל' תפלה לגבי תפלה).**

**והנה יש להסתפק האם מועיל קינוח ידיו בעפר או בצרור היכא שאין לו מים ליטול ידים לאכילה. ויתכן דדין זה תלוי במח' שבין הרמב"ם והראב"ד, דכתב הרמב"ם (פ"ח ה"ח מהל' אבות הטומאות) וז"ל שלמה המלך ובית דינו גזרו על כל הידים שיהיו שניות ואע"פ שלא ידע בודאי שנטמאו מפני שהידים עסקניות, ולא גזר שלמה על הידים טומאה אלא לקדש ואח"כ גזרו ב"ד של אחריו אף לתרומה עכ"ל. והשיג שם הראב"ד וז"ל ואח"כ גזרו על אכילת חולין שצריך נטילת ידים עכ"ל. ונראה דנחלקו בגדר תקנת נט"י לאכילת חולין - דלשיטת הראב"ד גדר חיוב נטילת ידים לאכילה הוא כדי לטהר את הידים, דב"ד של אחריהם הרחיבו תקנת נט"י לתרומה - שהיא משום טומאה אף לאכילת חולין. מאידך הרמב"ם סובר דרק באכילת תרומה חלה נטילת ידים כדי לטהר הידים, ואילו לאכילת חולין יסוד דין נט"י הוא משום זוהמא ונקיות וכן נט"י לתפלה וק"ש. והראיה לכך ממה שהשווה הרמב"ם (פ"ו מהל' ברכות ה"ב) נט"י לאכילה ותפלה וק"ש שכתב וז"ל "כל הנוטל ידיו בין לאכילה בין לקריאת שמע בין לתפלה מברך בתחילה אשר קדשנו במצותיו וציונו על נטילת ידים שזו מצות חכמים היא שנצטוינו בתורה לשמוע מהן שנאמר על פי התורה אשר יורוך" עכ"ל. ועוד יש לדקדק ממ"ש**

אם נאמר דלדעת הראב"ד אף בזה"ז נט"י הוא משום טומאה י"ל שאם נגע בספר מכתבי הקודש באמצע הסעודה שצריך לחזור וליטול את ידיו. ורבינו אמר שפעם אחת סעד עם דודו מרן הגרי"ז זצ"ל ונגע הגרי"ז זצ"ל באמצע הסעודה במגילת אסתר והחמיר ליטול ידיו שנית וכפסקו של החיי אדם (כלל מ' אות כ') דבכה"ג נוטל את ידיו אבל אינו מברך 52).

**גמ'.** וז"ל רב חסדא לייט אמאן דמהדר אמיא בעידן צלותא, והני מילי לק"ש אבל לתפלה מהדר וכו' עכ"ל. פירש רש"י (ד"ה לק"ש) וז"ל בעידנא דק"ש שזמנה קבוע פן יעבור הזמן אבל לתפלה דכל היום זמנה הוא צריך למהדר אמיא עכ"ל. ועיין ברמב"ם (פ"ד מהל' תפלה הל' א'-ב') וז"ל חמשה דברים מעכבים את התפלה אע"פ שהגיע זמנה טהרת ידים וכיסוי הערוה וטהרת מקום תפלה וכו' טהרת ידים כיצד רוחץ ידיו במים עד הפרק ואח"כ יתפלל עכ"ל. ומבואר דסובר שנט"י מעכבת התפלה, ומשמע שאם התפלל בלי ליטול ידיו במים או לקנח ידיו בצרור צריך לחזור ולהתפלל. אמנם לגבי ק"ש משמע שהרמב"ם סובר דנטילת ידים אינה מעכבת והוי רק חיוב לכתחילה, וז"ל (פ"ג ה"א מהל' ק"ש) הקורא את שמע רוחץ ידיו במים קודם שיקרא עכ"ל. וצ"ע מ"ש ק"ש שנט"י אינה מעכבת מתפלה שנט"י מעכב בה. ועוד צ"ע דבפ"ג מהל' ק"ש (ה"ב) פסק הרמב"ם "אין קורין לא בבית המרחץ ולא בבית הכסא אע"פ שאין בו צואה ולא בבית הקברות ולא בצד המת עצמו וכו' וכל מי שקרא במקום שאין קורין בו חוזר וקורא", וצריך ביאור מ"ש נט"י לק"ש שאם קרא ק"ש בלי נט"י שאינו חוזר וקורא, מהקורא ק"ש במקום שאין קורין בו שחוזר וקורא. ונראה דבק"ש ותפלה חלין ב' דינים: א) דין הכשר מקום, ב) דין הכשר הגברא. וי"ל דחלות דין הכשר מקום מעכב בתרוויהו, וכדמבואר ברמב"ם (פ"ג ה"ב מהל' ק"ש) דאם קרא

ברחיצה י"ל שיאכל בלי נטילת ידים. ועיין ברמב"ם (פ"ג מהל' שביתת עשור ה"ג) שפסק דבזמן שתקנו טבילה לבעלי קרי מותר לבעל קרי לטבול ביוה"כ כדי להתפלל דלא חשיב טבילת בעל קרי להתירו להתפלל כרחיצה של תענוג. ולפי"ז י"ל לגבי נטילת ידים שאם יסוד דין נט"י הוא להתיר האיסור לאכול בלי נט"י, מותר לחולה שאוכל ביוה"כ ליטול את ידיו לאכילה דלא חשיב רחיצה של תענוג. משא"כ אי נט"י לאכילה הוא רק מצוה ותקנת חכמים בעלמא, יל"ע האם היא מותרת ביוה"כ ותשעה באב או לא.

**והנה** פסק המחבר (או"ח סימן קס"ג סעיף א') שאם אין לו מים מצויים לפניו בריחוק יותר מד' מילין שלט ידיו במפה ואוכל פת בלי נטילת ידים, וצ"ע בגדר הך דינא, שלט ידיו במפה שאם מועילה מפה לחולין למה אין מברכין עליו. ונראה לתרץ שיש ב' דינים בנט"י לחולין: א) איסור לאכול פת בלי נטילת ידים, ב) מצוה מדרבנן ליטול ידיו לאכילה. ונראה דאע"פ שהאוכל במפה לא קיים מצות נט"י, מ"מ מועילה המפה שלא יעבור על איסור אכילה בידיים שאינן נטולות.

**והנה** נתבאר דלשיטת הראב"ד נט"י לאכילת פת חולין היא משום טומאת ידים. ויל"ע לפי"ז בזה"ז שכולנו טמאי מת היאך מועלת נט"י. ואולי י"ל דהראב"ד מודה דבזה"ז נט"י לאכילה אינו אלא משום נקיות בלבד. א"נ י"ל שסובר שמועלת נטילת ידים להפקיע טומאת ידים אע"פ שכל גופו עדיין טמא משום טומאת מת. ולפי"ז יל"ע בדין מי שנטל ידיו לסעודה ובאמצע הסעודה נגע ידיו בספר מכתבי הקודש ונטמאו ידיו כשניות לטומאה האם צריך לחזור וליטול את ידיו כדי לסלק טומאת ידים. דאי נימא דבזה"ז אף לשיטת הראב"ד נט"י לחולין הוא רק משום נקיות י"ל שאינו צריך לחזור וליטול את ידיו, דכבר נטל קודם לסעודה וידיו עדיין נקיות הן. משא"כ

ידיו וכו' שדן בדברי החיי אדם.

52) ועיין בביאור הלכה סימן קס"ה ד"ה לחזור וליטול



שמע חלה מאליה, שהרי קרא ק"ש ככתבה. ובק"ש אין חלות הכשר הגברא מעכב, וע"כ פסק הרמב"ם דנט"י מעכבת בתפלה ואינה מעכבת בק"ש<sup>53</sup>.

**דף טו ע"א. גמ'. וז"ל דתניא לא יברך אדם ברכת המזון בלבו ואם בירך יצא עכ"ל.** פירש רש"י (ד"ה בלבו) וז"ל שלא השמיע לאזנו עכ"ל. ומשמע דמיירי שהוציא בשפתיו אלא דלא השמיע לאזנו ובכהאי גוונא יצא, משא"כ אם הרהר בלבו ולא הוציא בשפתיו דלא יצא. אמנם עיין ברמב"ם (פ"א ה"ז מהל' ברכות) וז"ל כל הברכות כולן צריך שישמיע לאזנו מה שהוא אומר ואם לא השמיע לאזנו יצא בין שהוציא בשפתיו בין שבירך בלבו עכ"ל. ומבואר שהרמב"ם חולק על רש"י וסובר דיצא ברכהמ"ז ע"י הרהור (וכ"כ הכס"מ שם). ברם צ"ע בשיטת הרמב"ם דלגבי ק"ש פסק (בפ"ב ה"ח מהל' ק"ש) שלא יצא יד"ח ע"י הרהור בלבו דצריך להוציא בשפתיו (עיין בכס"מ פ"ב ה"ח מהל' ק"ש) ומשמע דסובר הרהור לאו כדיבור דמי, וצ"ע מ"ש ברכהמ"ז דפסק שיצא ע"י הרהור.

**ונראה** לתרץ דבק"ש נאמר דין קיום קריאה ככתבה, ולכן לגבי ק"ש אינו מועיל הרהור כדיבור, דלא הוי קריאה ככתבה אא"כ יוציא בשפתיו. משא"כ לגבי ברכות דלא נאמר דין ככתבה, ומשו"ה יוצא ע"י הרהור.

**דף טו ע"א. גמ'. וז"ל תנן חרש המדבר ואינו שומע לא יתרום ואם תרום תרומתו תרומה עכ"ל.** רש"י מפרש (ד"ה לא יתרום) דלכתחילה לא יתרום משום שאינו שומע הברכה שמברך, ומשמע שאם תרום ובירך

ק"ש במקום שאין קורין בו חוזר וקורא. וכן בתפלה פסק בפ"ד ה"א מהל' תפלה ובפ"ד מהל' תפלה הל' ח'-ט') שאם התפלל במקום שיש צואה שצריך לחזור ולהתפלל. אמנם לגבי חלות דין הכשר הגברא יש חילוק בין ק"ש לתפלה דבתפלה הכשר הגברא מעכב, וע"כ נט"י מעכבת לתפלה דנטילת ידים מהווה חלות הכשר הגברא, משא"כ בק"ש אין הכשר הגברא מעכב קיום מצות ק"ש. והנראה לומר בביאור החילוק ביניהם כי בתפלה חלות שם חפצא של התפלה תלוי במעשה הגברא, שע"י כוונתו חל החפצא של תפלת שחרית, מנחה, מעריב, וכן חלות שם תפלת חובה או נדבה תלוי בכוונתו, ומבואר שאין חלות שם תפלה חלה מאליה אלא שהיא תלויה במעשה האדם וכוונתו. ולפיכך י"ל דמכיון דבתפלה נאמרה ההלכה של "הכון לקראת אלוקיך" דהיינו דבעי הכשר הגברא להתפלל, ולכן בתפלה אמרינן דהכשר הגברא להתפלל מעכב, ואם התפלל בלא הכשר והכנה תפלתו תועבה, וכדמבואר בגמ' (דף כב:) שאם התפלל ומצא צואה במקומו תפלתו תועבה, ובתוס' (שם ד"ה והא) פירשו דמיירי במקום שהיה לו להסתפק שמא יש שם צואה, וכך פסק הרמב"ם (פ"ט מהל' תפלה ה"ט) "התפלל ומצא צואה במקומו הואיל וחטא מפני שלא בדק עד שהתפלל חוזר ומתפלל במקום טהור", ומשמע מדבריהם שתפלתו תועבה משום שהתפלל מבלי לבדוק אם ראוי להתפלל באותו מקום והוי חסרון בהכשר הגברא להתפלל ולא משום חסרון בהכשר עצם מקום להתפלל. ומבואר שחסרון הכנה לתפלה מעכבת ובלי הכנה והכשר לתפלה תפלתו תועבה. משא"כ בק"ש כשאין מניעה ואיסור, חלות שם קריאת

ואם לא קידש יו"ר עבודתו פסולה, והדין נותן שגם לתפלה יהא אדם רוחץ פניו ידיו ורגליו קודם תפלת השחר. ומבואר דנט"י לתפלה היא מעין קידוש ידים ורגליים, וי"ל דמשום כך היא מעכבת בתפלה, משא"כ בקר"ש שאינה אלא משום נקיין בלבד.

53) ועיין ברמב"ם פ"ד מהל' תפלה ה"ג וז"ל בד"א שאינו מטהר לתפלה אלא ידיו בלבד בשאר תפלות חוץ מתפלת שחרית אבל בשחרית רוחץ פניו ידיו ורגליו ואח"כ יתפלל עכ"ל. והשיג עליו הראב"ד "לא ידעתי רגליו למה". וכתב ברבינו מנוח דהרמב"ם סובר דמכיון דתפלות כנגד תמידים תקנום וכהן חייב לקדש יו"ר קודם להקרבת התמיד

הפרשה לא יצא. ונראה מכאן שהתוס' ס"ל דיש איסור לעשות מצוה בלי ברכה והברכה חלה מדין מתיר, ומשו"ה סברי שאם עשה המצוה מבלי לברך עליה לא יצא יד"ח, וע"כ צריך החרש ליתן לכתחילה לפקח לתרום ולברך בשבילו. ומדברי הרמב"ם נמי משמע דברכת המצוות חלין מדין מתיר שכתב (פ"א מהל' ברכות ה"ג) "וכשם שמברכים על ההנייה כך מברכים על כל מצוה ומצוה ואח"כ יעשה אותה", וצ"ב בהשוואת הרמב"ם בין ברכת נהנין לברכת המצוות. ונראה דר"ל דכמו שאסור ליהנות מן עוה"ז בלי ברכה דהברכה היא המתיר ליהנות, כך יש איסור לעשות מצוה בלי ברכה. אמנם עיין בתוס' (דף יב. ד"ה לא) ובהגהות הגרע"א זצ"ל בגליון הש"ס (שם) דחילקו בין ספק ברכת הנהנין - דקיי"ל לחומרא, משום דהוי ספק איסור דאסור ליהנות מעוה"ז בלי ברכה, לבין ברכת המצוות - דאמרינן ספק ברכות להקל. ומשמע דלפי תוס' (שם) אין איסור לעשות מצוה בלי ברכה, וא"כ צ"ע לפי דבריהם אמאי אמרינן דחרש לכתחילה לא יתרום בעצמו, דאע"פ שלא יצא יד"ח הברכה מ"מ אין איסור לעשות המצוה בלי ברכה, ומדוע תעכב הברכה את קיום מצות הפרשה<sup>54</sup>.

### דף טו ע"א. תוס' ד"ה ורבי יהודה. וז"ל ואי

בהגיע לחינוך מאי טעמייהו דרבנן דאסרי הרי קריאת מגילה דרבנן ואמרינן קטן שהגיע לחינוך מדרבנן כגדול ופוטרי דרבנן כדאמר לקמן דקטן מוציא אביו שלא אכל אלא כזית דהיינו דרבנן וי"ל שאני ברכת המזון שהיא חומרא יתירתא יותר מדאורייתא ובקל נפטרים ממנה כדאמרינן לקמן והם החמירו על עצמם או בכזית או בכביצה עכ"ל. ותירוצם צ"ב דמהי

- תרומתו תרומה ויצא אף ידי הברכה. ומשום דהברכה היא מדרבנן, ורק דלכתחילה אמרינן שיתן לאחר לתרום ולברך בשבילו, דמכיון שאם יברך החרש יצא יד"ח הברכה רק בדיעבד - דאינו שומע הברכה שמברך - לכן מוטב שיתרום חבירו ויברך - דאזי יוצא יד"ח הברכה לכתחילה. אמנם מתוס' (ד"ה אי) משמע שפירשו דכוונת הגמ' "שאם תרם תרומתו תרומה" - היינו שיצא יד"ח מצות הפרשת תרומה אבל אם החרש תרם וכירך בעצמו לא יצא ידי הברכה, דלתוס' הא דמתרצת הגמ' "אבל תרומה משום ברכה הוא וברכה דרבנן ולא בברכה תליא מילתא", הכוונה היא דרק משום שהברכה היא מדרבנן לכן אין הברכה מעכבת מצות הפרשה, ואילו היה חיוב הברכה מה"ת אזי הברכה היתה מעכבת בקיום מצות הפרשת תרומה. (וכן מבואר מדברי התוס' הרא"ש דף טו. ד"ה אבל תרומה), ולפי התוס' י"ל דלר' יוסי דחרש שתרום יצא ידי הפרשת תרומה אע"פ שלא יצא יד"ח ברכה, וחרש אינו מברך כלל. אמנם רש"י מפרש תירוץ הגמ' דתרת קאמר, חדא דשאני ברכה מ"ז דהוי דאורייתא - וע"כ צריך להשמיע לאזניו - משא"כ ברכת המצות דהוי מדרבנן. ועוד דברכות המצוות אינן מעכבות.

### ונמצא שנחלקו רש"י ותוס' בביאור ההלכה

שאם עבר ותרם תרומתו תרומה, דלרש"י הכוונה היא שאם עבר ותרם וכירך יצא יד"ח הפרשת תרומה ויד"ח ברכת המצוה, ואילו להתוס' יצא ידי חובת הפרשה בלבד.

### ויש לעיין בשיטת התוס' דמדוע ס"ל שאם ברכת

המצות הן מה"ת אזי דהברכה מעכבת בקיום מצות הפרשת תרו"מ, ואם לא יצא יד"ח הברכה אף מצות

כפ"ע, אלא דהברכה חלה בעצם קיום המצוה עצמה, ולפי"ז יש ליישב דאף לפי התוס' דברכת המצוה אינה חלות מתיר מ"מ עדיף לכתחילה ליתן לפקח לתרום ולברך, דאם יתרום החרש לא יצא יד"ח הברכה ויהיה חסרון בעצם קיום מצות הפרשה. ואילו אם יתרום פקח ויברך יקיים מצות הפרשה בשלימותה.

54) ויתכן לתרץ דהתוס' (לעיל בדף יב. ד"ה לא) סוברים כפי הנתבאר בשיעורים (עיין למעלה בשיעורים לדף ב. בענין מצות ק"ש בשחרית ובערבית אות ה', בביאור המחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד פ"ג מהל' מילה ה"ו בספק מצוה אם מברכין עליה או לא). ונתבאר שם דאליבא דהראב"ד ברכת המצוה מצטרפת לקיום המצוה עצמה ואינה רק קיום מצות ברכה

דלא יבוא לידי חיוב דאורייתא לעולם אפילו אם יאכל כדי שביעה. ולכן אינו מוציא את הגדול, דאינו בכלל ערבות.

**ברם** יש לדקדק מדוע נמנע רש"י מלפרש כפירוש התוס' דגדול שאכל כזית מוציא גדול שאכל כדי שביעה מדין ערבות, וקטן אינו מוציא גדול שאכל כדי שביעה משום שאינו בכלל ערבות. ונראה דפליגי רש"י והתוס' אם חל דין ערבות בברכהמ"ז. ובביאור המחלוקת נראה דנחלקו אם ברכהמ"ז דומה לברכת המצוות - משום דבתרוויהו חל עליו חובת ברכה, דהתוס' סברי דחל בברכהמ"ז דין ערבות כבברכת המצוות. ואילו לרש"י ברכהמ"ז דמי לברכת הנהנין, דבתרוויהו מעשה אכילת הגברא מחייבת הברכה - דאם לא אכל אינו מחויב לברך, וע"כ אין בה דין ערבות כבברכת הנהנין.

**והנה** התוס' פירשו שגדול שאכל כזית שחייב בברכהמ"ז מדרבנן מוציא גדול שאכל כדי שביעה המחוייב בברכהמ"ז מדאורייתא משום ערבות, והטעם שצריך לאכול כזית הוא כדי שיוכל לומר שאכלנו משלו. ונראה בביאור דבריהם, דאע"פ שמדין ערבות חלה חובה לברך ברכהמ"ז עבור חבירו אע"פ שהוא עצמו לא אכל, מ"מ לא חל חפצא של ברכהמ"ז אא"כ אכל כזית ויכול לומר שאכלנו משלו, דברכהמ"ז מהווה חפצא של הודאה ואם לא אכל כזית אין חסרון בחיוב אלא בחפצא של ההודאה.

**ומסתבר** דלהתוס' אע"פ דחיוב ברכהמ"ז מדאורייתא חל רק כשאכל כדי שביעה, מ"מ קיום ברכהמ"ז מדאורייתא חל בכזית, דהויא חפצא של ברכהמ"ז מדאורייתא. ולפיכך גדול שאכל כזית יכול לברך ברכהמ"ז ולהוציא גדול שאכל כדי שביעה דברכתו הויא חפצא של ברכהמ"ז דאורייתא, ואע"פ שחיובו לברך אינו אלא מדרבנן, מ"מ הברכה מהווה חפצא וקיום של ברכהמ"ז דאורייתא, ושפיר מוציא את מי שמחוייב לברך מה"ת. אמנם התוס' (שם) ס"ל דכ"ז נאמר בגדול דהוי בר חיובא דחלה בברכתו חלות שם ברכהמ"ז דאורייתא ואע"פ שלא אכל אלא כזית,

הסברא לומר דמשום שהחמירו רבנן לחייב ברכהמ"ז בכזית משום הכי קטן שחייב מדרבנן מוציא גדול שאכל כזית, דמ"ש ממגילה דתרוויהו חייבים מדרבנן ואין קטן מוציא את הגדול.

**ונראה** לבאר דבריהם בהקדם הסוגיא לקמן (דף מח.). "ינאי מלכא ומלכתא כריכו ריפתא בהדי הדדי ומדקטל להו לרבנן לא הוה איניש לברכוי להו וכו' אייתיתיה לשמעון בן שטח אחוה וכו' יהבו ליה כסא לברוכי אמר היכי אברוך ברוך שאכל ינאי וחביריו משלו וכו' א"ר חייא בר אבא אר"י לעולם אינו מוציא את הרבים ידי חובתן עד שיאכל כזית דגן". ועיין ברש"י (שם ד"ה עד) וז"ל ומכי אכל כזית דגן מיהא מפיק אע"ג דכזית דגן שיעורא דרבנן הוא וכו' מיהו כיון דמיחייב מדרבנן מחויב בדבר קרינן ביה ומוציא רבים יד"ח, וא"ת בקטן שהגיע לחינוך הא לא אמר הכי ההוא אפילו מדרבנן לא מיחייב דעליה דאבוה הוא דרמי לחנוכיה עכ"ל. ובתוס' שם (ד"ה עד) דחו דברי רש"י שלפ"ד שקטן הוי אינו מחויב בדבר קשה איך מוציא את אביו בברכהמ"ז היכא דאביו אכל כזית וחייב בברכהמ"ז מדרבנן (כמבואר בגמ' דף כ:). ותירצו התוס' "אלא נראה לחלק שקטן שאינו בר חיוב כלל דאורייתא אפילו אכל כדי שביעה הלכך אינו מחויב בדבר קרינן ביה ולכך לא מפיק ליה אי אכל שיעורא דאורייתא, אבל גדול שהוא בר חיובא כי אכל כדי שביעה מחויב בדבר קרינן ביה אפילו לא אכל כלל כדאמרינן כל הברכות אע"פ שיצא מוציא חוץ מברכת הלחם וברכת היין והיינו טעמה דכל ישראל ערבין זה בזה והוא הדין בברכהמ"ז אע"פ שיצא מוציא וכו', וכזית דגן אינו צריך אלא שיוכל לומר שאכלנו משלו". ומשמע דנחלקו רש"י והתוס' אם חיוב חינוך רמיא על האב לחנך את בנו במצוות או שהקטן עצמו מחוייב במצוות, דלרש"י חיוב חינוך מוטל על האב והקטן עצמו אינו מחוייב במצוות, וממילא הקטן הוי אינו מחוייב בדבר ואינו מוציא גדול שאכל כדי שביעה. ואילו התוס' ס"ל דהקטן עצמו מחוייב במצוות מדרבנן. אמנם לגבי גדול שאכל שיעור דאורייתא נחשב הקטן כאינו מחוייב בדבר,

ואמאי אינן מוציאות את בעליהם כשאכלו כזית (כמבואר בגמ' דף כ:), דלפי"ד רש"י מי שמחויב מדרבנן מוציאה מחויב בברכהמ"ז מה"ת, ולפי"ז אפילו אם אכלו בעליהם כדי שביעה תוציאו הנשים בברכהמ"ז.

**ואשר** נראה לומר בישוב שיטת רש"י בהקדם דברי הרמב"ם (פ"ד מהל' ברכות הל' ב' ג') וז"ל שלשה שאכלו פת כאחד חייבים לברך ברכת הזימון קודם ברכת המזון וכו' ואח"כ אומר ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם הזן את העולם כולו בטובו עד שגומר ארבע ברכות והן עונין אמן אחר כל ברכה וברכה עכ"ל. וצ"ב אמאי מצריך הרמב"ם בברכהמ"ז לענות אמן אחר כל ברכה, והרי קי"ל שומע כעונה וכדפסק הרמב"ם (פ"א מהל' ברכות הי"א) וז"ל כל השומע ברכה מן הברכות מתחילתה ועד סופה ומתכוון לצאת בה ידי חובתו יצא ואע"פ שלא ענה אמן עכ"ל. וכן יש להעיר בדברי הרמב"ם (פ"ה מהל' ברכות הט"ו) וז"ל ואם היה אחד מהם יודע והשני אינו יודע זה שיודע מברך בקול רם והשני עונה אמן אחר כל ברכה וברכה ויוצא ידי חובתו עכ"ל, ומדויק בלשון הרמב"ם דאינו יוצא אא"כ עונה אמן, וצ"ע דהרי קי"ל שומע כעונה. ונראה דהרמב"ם סובר דאין יוצאים יד"ח בברכהמ"ז ע"י שומע כעונה, וכמבואר בירושלמי ברכות (פ"ג ה"ג) "תני כל מצוות וכו' אדם מוציא את הרבים יד"ח חוץ מברכת המזון וכו' שנייא היא ברכת המזון דכתיב בה ואכלת ושבעת וברכת וכו' מי שאכל הוא יברך". אמנם אע"פ שאין אדם מוציא את חבירו בברכהמ"ז מדין שומע כעונה מוציאו יד"ח ע"י חלות דין בברכהמ"ז בזימון דהויא חלות ברכה של החבורה ביחד. וע"כ צריך לענות אמן כדי להצטרף לחלות ברכה דהחבורה. ולשיטת הרמב"ם ההלכה של סופר מברך ובור יוצא אינה מדין שומע כעונה דעלמא אלא דחל בסופר ובור חלות דין ברכה בזימון דחבורה, וע"כ צריך הבור לענות אמן אחר כל ברכה וברכה. ודין זה דברכהמ"ז בחבורה דומה לשיטת הרמב"ם בתפלת הציבור. דאע"פ דאיתא בירושלמי (פ"ג ה"ג) שאין אדם מוציא את חבירו בתפלה, מ"מ פסק

משא"כ בקטן דאינו בר חיוב ברכהמ"ז מה"ת, שאפילו אכל כדי שביעה לא יתחייב ואינו בכלל ערבות ולכן אינו יכול להוציא גדול שאכל כדי שביעה, דאין ברכהמ"ז דקטן חפצא של ברכהמ"ז מדאורייתא כלל.

**ונראה** דלשיטת רש"י נמי אע"פ שאין חיוב מה"ת לברך ברכהמ"ז על כזית, מ"מ חל חפצא דברכהמ"ז מדאורייתא על כזית, דהא הקשו הראשונים דלכאורה יש סתירה בסוגיות הגמ', שהרי בדף (כ:): דרש רב עזירא דמה"ת חייב לברך ברכהמ"ז כשאכל כדי שביעה - דכתיב ואכלת ושבעת וברכת - וכלל ישראל הם המדקדקים על עצמם עד כזית וכביצה. ואילו בסוגיא בדף (מט:): איתא דנחלקו ר"מ ור"י האם מברכים ברכהמ"ז על כזית או כביצה, דפליגי בקרא דואכלת ושבעת אם פירוש ואכלת היינו אכילה בעלמא ושיעורה בכזית, או אכילה שיש בה שביעה ושיעורה בכביצה, ומשמע דחל חיוב ברכהמ"ז מה"ת בכזית או בכביצה. ובתוס' (דף מט: ד"ה ר"מ סובר) תירצו דהוי דרבנן והקרא אסמכתא בעלמא הוא. ומאידיך הרמב"ן נקט דהוי סתירת הסוגיות וקיי"ל כסוגיא בדף (מט:): דחל חיוב ברכהמ"ז מה"ת בכזית (לר"מ) ובכביצה (לר"י). ונראה דרש"י מיישב את סתירת הסוגיות שחיוב ברכהמ"ז מה"ת חל באכילת כדי שביעה בכזית וכדרשת ר' עזירא, ומ"מ חפצא של ברכהמ"ז חל מדאורייתא בכזית ובכביצה וכדדרשינן (בדף מט:): מקרא דואכלת ושבעת שברכהמ"ז מה"ת בכזית וכביצה.

**והנה** שיטת רש"י (בסוגיא לקמן מח. ד"ה עד) היא שהמחוייב בברכהמ"ז מדרבנן מוציא את מי שמחוייב לברך ברכהמ"ז מה"ת, והא דקטן אינו מוציא את הגדול הוא משום דאינו בר חיובא כלל, דהחיוב חל על אביו לחנכו במצוות. ויש לדייק דרש"י לא פירש דהמחוייב מדרבנן מוציא מי שמחוייב מה"ת מדין ערבות כסברת התוס'. וצ"ב לשיטתו מהו גדר הך דינא דיכול להוציא את מי שמחוייב לברך מה"ת. ועוד צ"ע דהקשה הגרע"א זצ"ל בגליון הש"ס על דברי רש"י דהרי נשים מחויבות בברכהמ"ז עכ"פ מדרבנן

חפצא של ברכהמ"ז דאורייתא אינו מצטרף לחבורה, ואינו מוציא המחוייב בברכהמ"ז דאורייתא אף מדין ברכהמ"ז דחבורה. ולפי"ז נמי מיושבת קושיית הגרע"א זצ"ל בגליון הש"ס דאע"פ שנשים חייבות בברכת המזון מדרבנן מ"מ אינן מוציאות אנשים שאכלו כדי שביעה שחייבים לברך מה"ת, והביאור הוא משום דליכא לנשים חפצא של ברכת המזון מה"ת שאינן בכלל ברית ותורה, וע"כ אין מוציאות אנשים אף מדין ברכות הזימון. אולם באופן שהגדול אכל כזית, אע"פ שחיובו רק מדרבנן, מ"מ ברכתו מהווה חפצא של ברכהמ"ז מדאורייתא ויכול משו"ה להוציא את חבריו מדין ברכות הזימון דהחבורה.

**ומבואר** מזה דפליגי רש"י ותוס' בביאור הדין שגדול שאכל כזית שמחוייב בברכהמ"ז מדרבנן מוציא את מי שאכל כדי שביעה שמחוייב בברכהמ"ז מדאורייתא, דלשיטת רש"י היינו משום דחל חלות דין ברכהמ"ז בזימון דחבורה, וצריך לאכול כזית כדי שיחול חלות שם ברכהמ"ז מדאורייתא שיצטרף לחבורה ביחד עם מי שאכל כדי שביעה שחייב בברכהמ"ז מדאורייתא. ואילו לתוס' מוציא את חבריו מדין ערבות, וצריך לאכול כזית בכדי שיכול לומר שאכלנו משלו. אמנם בין רש"י ותוס' סוברים דחל חפצא דברכהמ"ז דאורייתא באכילת כזית.

**ברם** עדיין צ"ע לשיטת רש"י מדוע קטן שאכל כדי שביעה מוציא גדול שאכל כזית, והרי רש"י סובר שאין הקטן עצמו חייב בחינוך אלא דעל אביו רמיא לחנכו במצוות, וא"כ היאך מוציא גדול שמחוייב לברך ברכהמ"ז מדרבנן, והא ליכא לקטן חפצא של ברכהמ"ז מדרבנן בכדי לצאת יד"ח. ועכצ"ל דאף לשיטת רש"י שאין הקטן מחוייב בעצמו מדין חינוך מ"מ ברכת המזון של הקטן הוי חפצא של ברכת המזון מדרבנן, דמהא שאביו חייב לחנכו במצוות מוכח שחל לקטן חלות שם מעשה מצוה מדרבנן, דאל"ה אין טעם לחנכו בעשיית מעשה בעלמא שאין

הרמב"ם (פ"ט הל' א'-ג') "סדר תפילת הציבור כך הוא וכו' ויעמוד ומתחיל ומתפלל בקול רם מתחילת הברכות להוציא את מי שלא התפלל והכל עומדים ושומעין ועונים אמן אחר כל ברכה וברכה", ובפ"ח מהל' תפלה (ה"ט) פסק "שליח ציבור מוציא את הרבים יד"ח כיצד בשעה שהוא מתפלל והן שומעים ועונים אמן אחר כל ברכה הרי הם כמתפללים", (ובפ"ט ה"ג מהל' תפלה) כתב "ושליח ציבור מתחיל ומתפלל בקול רם מתחילת הברכות להוציא מי שלא התפלל והכל שומעים ועונים אמן אחר כל ברכה וברכה", ומבואר דש"ץ מוציא את הציבור יד"ח תפלה. אמנם הציבור חייב לענות אמן אחר כל ברכה וברכה. וצ"ע אמאי אינם יוצאים ע"י שומע כעונה מבלי לענות אמן. אלא דמוכח דחל חלות שם תפלת הציבור - שהיא תפלה מיוחדת של כל הציבור, ועי"ז שעונים אמן מצטרפים כולם לחפצא של תפלת הציבור הנאמרת ע"הש"ץ. ויוצאים יד"ח מדין תפלת הציבור דוקא ע"י עניית אמן שיש בו מעשה ברכה וכאילו הוא בירך בעצמו, (כמבואר ברמב"ם פ"א מהל' ברכות ה"יא). וה"נ בברכת המזון, עי"ז שעונה אמן חל חלות שם ברכת המזון בזימון - דהיא ברכה של החבורה ביחד ויוצא יד"ח.

**ולפי"ז** נראה ליישב את שיטת רש"י שסובר דהמחוייב בברכהמ"ז מדרבנן מוציא את מי שמחוייב לברך מה"ת, דאע"פ דבכל המצוות גברא המחוייב רק מדרבנן אינו מוציא את המחוייב מה"ת, דזה נאמר כשמוציאו מדין שומע כעונה, דאם לא הוי בר אותו חיוב אינו יכול להוציא. אמנם שאני ברכהמ"ז דאינו יוצא מדין שומע כעונה אלא דחל חלות שם ברכהמ"ז בזימון ע"י החבורה ביחד, וע"כ סובר רש"י דבגדול שאכל כזית, אע"פ שחיובו לברך הוא רק מדרבנן, מ"מ ברכתו הויא חפצא דברכת המזון דאורייתא, ומועילה לכל בני החבורה מדין ברכהמ"ז דחבורה. משא"כ בקטן, כיון שאינו מחוייב בעצמו בברכהמ"ז אלא דמוטל על אביו לחנכו, ברכהמ"ז דידיה אינה

ברכהמ"ז על כזית דמועיל חפצא של ברכהמ"ז של קטן שהגיע לחינוך, דהויא חפצא של ברכהמ"ז לפטור גדול מדין ברכת הזימון דחבורה.

**ולפי** הנ"ל נמצא דרש"י (מח. ד"ה עד) סובר דקטן אינו מוציא גדול שאכל כדי שביעה משום שחובת חינוך במצוות מוטלת על אביו, וע"כ אין לקטן מעשה מצוה דברכהמ"ז דאורייתא. משא"כ התוס' (מח:): סוברים שמדין חינוך חל חיוב על הקטן עצמו, וע"כ הוי מעשה מצוה וחפצא של ברכהמ"ז דאורייתא, ולכאורה צ"ע דלפי"ז אמאי אינה מועילה ברכהמ"ז דקטן מדין זימון. והגר"מ זצ"ל אמר דיש לדחות דאף אי חל חיוב חינוך על הקטן בעצמו, מ"מ הך חיוב הוי חיוב בפ"ע מדין חינוך - ואינו חיוב במצוה עצמה, ומש"כ אין למעשה מצוה של קטן חלות שם מצוה מסוימת - דהוי רק קיום מצות חינוך בעלמא, וע"כ אין גדול יוצא במעשה מצוה של קטן ואף מדין ברכהמ"ז בזימון משום דהחפצא של ברכת המזון דקטן אינה מתיחסת לזימון של הגדול ולקיום ברכהמ"ז דחבורה, שהם חייבים בברכהמ"ז עצמה.

**ועיין** בשו"ע (או"ח סי' תרע"ה סעיף ג') שפסק שאם הדליק חש"ו נר חנוכה לא עשה כלום ויש אומרים שבקטן שהגיע לחינוך יוצאים. ובביאור הגר"א שם הקשה דהא ניחא אליבא דר"י המכשיר קטן לקריאת המגילה, אמנם קיי"ל כרבנן דקטן אינו מוציא את הגדול בקריאת המגילה (שו"ע סי' תרפ"ט סעיף ג'), וא"כ מהי סברת היש אומרים דקטן מדליק נר חנוכה ומוציא בהדלקתו את הגדול. ונראה לתרץ דבנר חנוכה חל החיוב על הבית - דהיינו שיהא נר חנוכה דלוק בביתו, ואם חל חלות שם חפצא של נר

בו חלות שם מצוה<sup>55</sup>). וע"כ דברכהמ"ז של קטן הויא חפצא של ברכהמ"ז מדרבנן. ולפיכך קטן שאכל כדי שביעה שחייב לברך ברכהמ"ז מדין חינוך ברכתו הויא חפצא של ברכהמ"ז מדרבנן ומש"ה מוציא גדול שאכל כזית מדין ברכת המזון בזימון דחבורה מדרבנן<sup>56</sup>).

**ולפי"ז** ניתן לפרש דברי התוס' דידן שכתבו ד"ברכת המזון שאני דהוי חומרא יתירא בקל נפטרים ממנה", דר"ל דכיון שהחמירו רבנן וחייבו לברך ברכהמ"ז על כזית גם הקילו שקטן המברך ברכהמ"ז ברכתו הויא חפצא של ברכהמ"ז מדרבנן והגדול יוצא יד"ח מדין ברכת הזימון, דרק כשמוציא אחר מדין שומע כעונה צריך להיות בר חיובא כמותו, משא"כ בברכהמ"ז דנתחדש דין ברכהמ"ז בחבורה ולפיכך מועילה אף ברכהמ"ז של קטן דהויא חפצא דברכהמ"ז מדרבנן להוציא גדול המחויב בברכהמ"ז מדרבנן, דמדרבנן הקטן הצטרף לחבורה.

**ועוד** יש לבאר בכוונת התוס' דס"ל דאף מדרבנן אין חיוב לברך ברכהמ"ז על כזית, וברכהמ"ז על כזית אינה אלא קיום מצוה דרבנן בתורת רשות. וסמוכים לכך מלשון הגמ' (בדף כ:): "הם מדקדקים על עצמם בכזית", דלא נקט לישנא שרבנן התקינו חיוב לברך על כזית, ומשמע איפוא דרבנן לא תיקנו חובת גברא לברך ברכהמ"ז על כזית אלא אמרו שחל קיום ברכהמ"ז בכזית. ולפי"ז יש לבאר מש"כ התוס' ד"ברכהמ"ז שאני דהוי חומרא יתירא בקל נפטרים ממנה" כלומר דמדרבנן יכולים לברך ברכהמ"ז בכזית בתורת רשות, ולא הויא תקנה וחיוב מדרבנן, ומש"ה בקל נפטרים ממנה. כלומר דרבנן הקילו בקיום

מדאורייתא לית ליה לקטן חלות שם מעשה מצוה וחפצא דברכהמ"ז, ומש"ה אינו מצטרף לחבורה דברכהמ"ז דאורייתא. אך יש להעיר דמדברי הגר"ח זצ"ל בספרו (הל' קרבן פסח) משמע דסובר דמדאורייתא יש לקטן חלות מעשה מצוה, וצ"ע.

55) ואמר רבינו זצ"ל דמשום כך הקפיד הגר"ח זצ"ל לחנך קטן במעשה מצוה גמור - וכגון בד' מינים שיהיו כשרין עפ"י דין, דאל"ה הוי סתם מעשה קוף בעלמא.

56) אך כ"ז סובר רש"י מדרבנן, דלשיטת רש"י

משא"כ במצוות דרבנן כגון קריאת המגילה י"ל שחלה חובת המצוה על האב לחנך את בנו ואין הקטן עצמו מחוייב במצוה עצמה, ולפיכך במצוה דרבנן אין למעשה מצוה של קטן חלות שם מעשה מצוה, ואין הקטן יכול להוציא את הגדול המחוייב מדרבנן. ולפי"ז מיושבת הקושיא מסומא, דאין חסרון למי שמחוייב בתרי דרבנן להוציא את מי שמחוייב בחד דרבנן היכא דתרוויהו מחוייבים עכ"פ מדרבנן, ושאני קטן במגילה דהחוייב מוטל על אביו ואין למעשה קריאת המגילה של קטן חלות שם מעשה מצוה דקריאת מגילה, דהוי רק קיום מצות חינוך בעלמא. ומשו"ה אינו יכול להוציא גדול בקריאת המגילה. משא"כ סומא שהוא עצמו מחוייב במצות מדרבנן, וחל במעשה מצוה ידידה חלות שם מעשה מצוה מדרבנן. ומשו"ה סומא יכול להוציא את מי שמחוייב מדרבנן אע"פ דהוי תרי דרבנן שמוציא חד דרבנן 57).

## ב

## בשיטת הרמב"ם במצות חינוך

**עיינן** בר"ן למס' מגילה (דף ו: בדפי הרי"ף ד"ה רבי יהודה מכשיר בקטן) וז"ל והרמב"ן תירץ דרבנן סבירא להו שאינו בדין שקטן אע"פ שהגיע לחינוך יוציא הגדולים ידי חובתם משום דלאו מצוה דידיה אלא דאבוה דאיהו לא מיחייב במצוות כל עיקר, ור' יהודה עצמו לא התיר בקטן אלא במגילה מפני שכולם היו באותו הנס ומה שאמרו בן מברך לאביו בכן גדול מיירי וכו' ולא ניחא לי בהאי פירוקא דאי איהו לאו בר חיובא הוא במצוות אפילו מדרבנן כי הוי באותו הנס מאי הוה וכו' עכ"ל. ומבואר דחולק הר"ן עם הרמב"ן בגדר חיוב קטן במצוות מדין חינוך, דלשיטת הרמב"ן חיוב קטן במצוות מוטל על האב, דחכמים חייבו את האב לחנך בנו במצוות, ואילו לשיטת הר"ן

חנוכה בנר הדלוק בביתו כל בני הבית ממילא יוצאים יד"ח. ואף בקטן שהגיע לחינוך הרי הדלקתו הויא הדלקת חפצא של נר חנוכה ולכן יוצאים כל בני הבית מצות נ"ח, מאחר שיש חפצא של נר חנוכה דלוק בביתם.

**תוס'** ד"ה ור' יהודה. בא"ד. וז"ל א"נ התם

ליכא בקטן אלא חד דרבנן דמיירי שקטן אכל כדי שביעה לכך אתי דרבנן ומוציא דרבנן אבל הכא דגבי קטן איכא תרתי דרבנן דהמגילה דרבנן והקטן דרבנן אינו יכול להוציא היכא דליכא אלא חד דרבנן עכ"ל. עיינן בתוס' (מס' מגילה דף יט: ד"ה ור' יהודה מכשיר) דהקשו "מ"מ קשיא דקאמרינן דרב ששת ורב יוסף אמרי אגדתא בליל פסחים ומוציאים האחרים משום דסברי מצה בזה"ז דרבנן, ולפי מה שפירשתי קשה היכי אתו אינהו דהו תרי דרבנן דהא סומא פטור מלומר האגדה ומפקי האחרים דחייבים מיהא דרבנן וליכא בהו אלא חד דרבנן, וי"ל דסומא עדיף מקטן שהרי נתחייב כבר מדאורייתא משא"כ בקטן". וציין הגרע"א זצ"ל בגליון הש"ס לעיינן בתוס' במגילה (דף כד. ד"ה מי) שפירשו דסומא מוציא אחרים כשפורס על שמע אע"ג דאית ביה תרתי דרבנן דכיון שהוא גדול ובר דעת עדיף טפי מקטן. ופשטות דבריהם משמע דתרי דרבנן דקטן יותר קל מחד דרבנן דגדול ואינו בכלל אותו גדר של חיוב.

**ולולא** דבריהם היה נראה לפרש בביאור תירוץ

התוס' שקטן הוי תרי דרבנן וגדול הוי חד דרבנן, דיש חילוק בדין חינוך בין מצוה דאורייתא לבין מצוות דרבנן. דבמצוות דאורייתא חל חיוב החינוך על הקטן בעצמו, ולכן לגבי מצות ברכת המזון שפיר יכול הקטן לברך ברכהמ"ז בעד גדול שאכל כזית, דשניהם חייבים מדרבנן לברך ברכהמ"ז, ומצטרפין יחד.

בקריאתו חלות שם מעשה מצוה מסויימת דקריאת המגילה, ומשו"ה אינו מוציא את הגדול.

57) כלומר דסומא שקורא המגילה חל חלות שם מעשה מצוה דקריאת המגילה מדרבנן ומשו"ה מוציא אף את הפקח. משא"כ בקטן שמקיים רק חלות שם מצות חינוך בעלמא ואין

דלא הטילו על אביו לחנכו בק"ש לפי שאינו מצוי תמיד כשמגיע זמן ק"ש. והקשו עליו בתוס' (ד"ה וקטנים) דקטן שהגיע לחינוך חייב בתפילין ובק"ש, ופירשו התוס' דהמשנה מיירי בקטן שלא הגיע לחינוך, והסיפא דחייבים בתפלה ומזוזה וברכהמ"ז מיירי בקטן שהגיע לחינוך.

**ויתכן** שהרמב"ם מפרש את המשנה דמיירי בקטן שהגיע לחינוך, אלא דהמשנה באה לחלק בחיוב קטן במצוות, דבמצות ק"ש ותפילין אין החיוב חל על הקטן עצמו אלא דחל חיוב על האב לחנך את בנו במצוות אלו, ואילו לגבי מצות תפלה ומזוזה וברכהמ"ז חל חיוב על הקטן בעצמו.

**אמנם** עדיין צ"ב מ"ש הני ג' מצוות דחל החיוב על הקטן עצמו, ממצות ק"ש ותפילין ומגילה שבהן חל החיוב על האב לחנך את בנו. ונראה דהרמב"ם סובר דהיכא דקיום המצוה תלוי במעשה מצוה גרידא חל החיוב על הקטן עצמו, וע"כ במזוזה שקיום המצוה במעשה קביעת מזוזה, ובברכהמ"ז במעשה ברכה החיוב חל על הקטן בעצמו. משא"כ בק"ש דהוי קיום קבלת עומ"ש בלב דשם החיוב חל על האב לחנך את בנו, ומשו"ה כתב הרמב"ם (פ"ד מהל' ק"ש ה"א) "ומלמדים את הקטנים לקרותה בעונתה". ובתפילין נמי אין קיום המצוה תלוי במעשה לבישה גרידא, אלא דצריך ג"כ לשמור את התפילין ואסור להסיח דעתו מקדושת התפילין, וכמש"כ הרמב"ם (פ"ד מהל' תפילין הל' י"ג-י"ד) וז"ל קטן שישמור לשמור תפילין אביו לוקח לו תפילין כדי לחנכו במצוות וכו', ומי

הקטן עצמו מחוייב במצוות ויסוד מצוות חינוך של האב הוא לראות שהקטן ימלא את חיובו (58).

**ויש** לעיין בשיטת הרמב"ם בגדר חיוב קטן במצוות, האם סובר כשיטת הרמב"ן או כשיטת הר"ן. והעיר הגר"מ זצ"ל דמצינו לכאורה משמעות ברמב"ם לכאן ולכאן, דז"ל הרמב"ם בהל' קריאת שמע (פ"ד ה"א) נשים ועבדים וקטנים פטורים מק"ש ומלמדין את הקטנים לקרותה בעונתה עכ"ל, ובהל' תפילין (בפ"ד הי"ג) כתב וז"ל כל הפטור מק"ש פטור מתפילין, קטן היודע לשמור תפיליו אביו לוקח לו תפילין כדי לחנכו במצוות עכ"ל, ומשמע דסובר דיסוד חיוב קטן למצוות מוטל על האב ואין הקטן עצמו מחוייב במצוה מדרבנן (כשיטת הרמב"ן). ובקריאת המגילה ג"כ כתב הרמב"ם (פ"א מהל' מגילה ה"א) "ומחנכין את הקטנים לקרותה" ומשמע מהלכות אלו דיסוד החיוב מוטל על האב ולא על הקטן עצמו. אמנם מלשון הרמב"ם בהל' ברכות (פ"ה ה"א) "אבל הקטנים חייבים בברכהמ"ז מדברי סופרים כדי לחנכן במצוות" משמע דסובר כשיטת הר"ן שמדרבנן חל חיוב במצוות על הקטנים עצמן משום חינוך. וכן משמע ממה שפסק שכן מברך לאביו ומוציאו בברכהמ"ז היכא שאכל האב כזית (פ"ה הל' ט"ו-ט"ז מהל' ברכות) וצ"ע בשיטתו.

**ויתכן** דשיטת הרמב"ם מיוסדת על המשנה לקמן (דף כ.). "קטנים פטורים מק"ש ומן התפילין וחייבים בתפלה ובמזוזה ובברכהמ"ז", ועיין ברש"י (שם ד"ה קטנים) שפירש דמיירי בקטן שהגיע לחינוך

חינוך על האב, ע"כ דברי הגר"ח זצ"ל. ויתכן דנפ"מ בדין קטן שספר ספירת העומר מדין חינוך והגדיל באמצע הספירה, האם הוא ממשך לספור עד הסוף מדאורייתא בברכה או לא. דאם יש לקטן חלות מעשה מצוה י"ל דממשך לספור, דהא ספירתו כשהיה קטן מהווה חלות מעשה ספירה דאורייתא. ואילו אם אין לקטן מעשה מצוה דאורייתא לא יוכל לספור בברכה משהגדיל, דהא מדאורייתא לא ספר ספירה כלל כשהיה קטן וליכא תמימות, ואכמ"ל.

(58) ורבינו זצ"ל אמר בשם מרן הגר"ח זצ"ל דיש לדון אם חל חלות שם מעשה מצוה מדאורייתא במעשה מצוה של קטן, והגר"ח זצ"ל אמר דלכאורה זה תלוי במח' הראשונים הנ"ל אם חיוב חינוך חל על האב או על הקטן עצמו, דלשיטת הראשונים שהקטן עצמו מחויב במצוות י"ל דמעשה מצוה של קטן חשיב מעשה מצוה מדאורייתא, ולפיכך הטילו רבנן עליו חיוב מצוות מדין חינוך. משא"כ לראשונים שחיוב חינוך חל על האב י"ל דאין לקטן חלות שם מעשה מצוה מדאורייתא, ולא הוי אלא חלות מעשה מצוה מדרבנן ומשו"ה חל חיוב



הרמב"ם פ"ז מהל' לולב הי"ט). ולפי"ז צ"ע מה שייך חינוך של שעות ביום כיפור, דהרי אינו מקיים את כל המצוה של הצום בשלימותה.

**ונראה** דמוכח מזה דיש שני דינים בחינוך: (א) חובת חינוך במ"ע, (ב) חובת חינוך במצות ל"ת. ונראה שחובת חינוך במצות עשה אינו משום כך קרא ד"חנך לנער על פי דרכו" אלא תקנה דרבנן היא. ובדין חינוך במצות עשה בעינן שיוכל הקטן לקיים את המצוה בשלימותה. משא"כ מצות חינוך בל"ת שהיא מצוה מדברית קבלה שנלמד מהפסוק "חנך לנער על פי דרכו", וחל החיוב דחינוך אף במקצת מצוה, ולכן חל דין לחנך קטן להתענות לשעות.

**ועוד** יש להעיר דמלשון הרמב"ם בהל' מאכלות אסורות משמע דדין חינוך באיסורים מוטל על האב וכלשונו "מצוה על אביו". ואילו בחינוך במצות עשה נחלקו הראשונים (רש"י ותוס' ברכות מח. והרמב"ן ור"ן הנ"ל) האם החיוב מוטל על האב או על הקטן עצמו. ומלשון הרמב"ם פרק ה' מהל' ברכות (ה"א) "קטנים חייבים בברכהמ"ז כדי לחנך במצוות", משמע דס"ל דהחיוב מוטל על הבן עצמו, וצ"ע בסתירת משמעות לשון הרמב"ם.

**ולפי** הנ"ל יש לתרץ דיש שני דינים בחינוך: (א) חיוב חינוך במ"ע דהוי תקנה דרבנן, (ב) חיוב חינוך במצוות ל"ת שישודו מדברי קבלה, וי"ל דחלוקים הם ביסוד גדרם דהתקנה דרבנן של חינוך למצוה מוטלת על הבן עצמו. ואילו החיוב של חינוך לפרישה וקדושה במצות ל"ת הוא מחובת האב.

**דף טו ע"ב.** גמ'. ז"ל תני רב עובדיה קמיה דרבא ולמדתם שיהא לימודך תם שיתן ריוח בין

שאינ דעתו מיושבת ונכונה עליו פטור מן התפילין שהמניח תפילין אסור לו להסיח דעתו מהן וכו' חייב אדם למשמש בתפיליו כל זמן שהם עליו שלא יסיח דעתו מהם אפילו רגע אחד שקדושתן גדולה מקדושת הציץ שהציץ אין בו אלא שם אחד ואילו יש בהם אחד ועשרים שם של יו"ד ה"א בשל ראש וכמותן בשל יד עכ"ל. ולפיכך סובר הרמב"ם דבתפילין חל החיוב על האב לחנך את בנו וכמש"כ "אביו לוקח לו תפילין כדי לחנכו במצוות". ולפי"ז יש לבאר נמי לשון הרמב"ם (פ"א מהל' מגילה ה"א) שכתב וז"ל ומחנכין את הקטנים לקרותה", משום דקיום מצות מגילה אינה במעשה הקריאה בלבד אלא דמהווה נמי קיום פרסום הנס<sup>59</sup>, וע"כ החיוב מוטל על האב לחנך את בנו שיקיים המצוה בשלימותה.

**ועוד** יש לעיין בשיטת הרמב"ם שפסק (פי"ז מהל' מאכלות אסורות הכ"ח) וז"ל אע"פ שאין בית דין מצווין להפריש את הקטן מצוה על אביו לגעור בו ולהפרישו כדי לחנכו בקדושה שנאמר חנוך לנער על פי דרכו עכ"ל. וצ"ע למה רק כאן בהל' מאכ"א הביא הרמב"ם פסוק זה ולא בשאר הלכות שפסק חיוב חינוך כמו בהל' ק"ש, תפילין וכו'. ועיין במשנה ביומא (דף פב.) "התינוקות אין מענין אותן ביוה"כ אבל מחנכין אותן לפני שנה ולפני שנתיים בשביל שהיו רגילין במצוות" וברמב"ם בפיה"מ כתב "מחנכין אותן כלומר מלמדין אותן מגזירת חנוך לנער" הרי דהרמב"ם הביא שם את הפסוק "חנוך לנער ע"פ דרכו", וצ"ע בביאור שיטתו.

**ועוד** יש להקשות דיש כלל דקטן חייב במצות משום חינוך רק כשיכול לקיים ולעשות את המצוה בשלימותה, וכמו שצריך לידע לנענע את הלולב ואע"ג דאין הנענוע מעכב בקיום המצוה (וכדפסק

דין פרסום הנס לכו"ע בעי כוונה כדי לקיים מצות פרסומי ניסא. וה"נ י"ל דמפאת חלות דין פרסום הנס מוטל החיוב על האב לחנך את בנו במצות מגילה ואין הקטן עצמו מחויב במצות מגילה עצמה מדרבנן.

59) ועיין ברמב"ם פ"ב ה"ה מהל' מגילה שפסק דהקורא את המגילה בלא כוונה לא יצא ובמ"מ שם כתב דאזיל כמ"ד מצוות צריכות כוונה "ואולי שהכל מודים במגילה", וצ"ב דמ"ש מגילה משאר מצוות. ונראה דמשום דאית במגילה חלות

הך דינא באופן אחר דז"ל הרמב"ם (פ"ה מהל' תפלה ה"א) שמונה דברים צריך המתפלל להזהר בהן ולעשותן וכו' עמידה, ונוכח המקדש ותקון הגוף ותקון המלבושים ותקון המקום והשוויית הקול והכריעה והשתחויה עכ"ל, ובפ"ה (ה"ו) כתב וז"ל "תיקון המקום כיצד יעמוד במקום נמוך ויחזיר פניו לכותל וכו' עכ"ל, ובהל' ח' (שם) הביא הדין דמשנתנו וז"ל האומנים שהיו עושין מלאכה בראש האילן או בראש הנדבך וכו' והגיע זמן תפלה יורדין למטה ומתפללים וחוזרין למלאכתן עכ"ל, ומסדר הלכות הרמב"ם משמע שסובר שהדין דאין מתפללים בראש האילן אינו דין בהל' כוונה אלא דהוי דין בהלכות תיקון מקום לתפלה ודומה לההלכה דאין מתפללים במקום גבוה 61).

### משנה. וז"ל חתן פטור מק"ש לילה הראשונה

ועד מוצ"ש אם לא עשה מעשה ומעשה ברבן גמליאל שנשא אשה וקרא לילה הראשונה אמרו תלמידיו למדתנו רבינו שחתן פטור מק"ש אמר להם איני שומע לכם לבטל הימני מלכות שמים אפילו שעה אחת עכ"ל. יש להקשות על המעשה ברבן גמליאל שהחמיר על עצמו וקרא ק"ש בלילה הראשון שנשא אשתו ואע"פ שחתן פטור מק"ש בלילה הראשונה, דהרי איתא בירושלמי (ברכות סוף פרק ב') שכל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט, ועפ"ז כתב ההגהות מיימוניות (פ"ו מהל' סוכה אות ג') שמי שמצטער ופטור מן הסוכה ואינו יוצא אינו מקבל שכר אלא נקרא הדיוט, וכן פסק הרמ"א (או"ח סי' תרל"ט סעיף ז'), ולפי"ז צ"ע למה החמיר ר"ג לקרוא ק"ש.

### ונראה לתרץ עפ"מ דביאר הגר"ח זצ"ל דהדין

שהמצטער פטור מן הסוכה אינו רק חלות פטור בגברא שאינו מחוייב במצות ישיבה בסוכה כשהוא מצטער, אלא מהוה הפקעה בעצם מעשה הישיבה

הדבקים עכ"ל. והעיר מרן הגר"ח זצ"ל דצ"ע אליבא דשיטת הראשונים דס"ל דרק הפרשה הראשונה של קריאת שמע היא מדאורייתא והפרשה השנייה אינה אלא מדרבנן, דפסוק זה ד"ולמדתם" הריהי בפרשה השנייה שחובתה אינה אלא מדרבנן, ואיך דרשינן מיניה דין דאורייתא שיהא לימודך תם בכל הפרשיות של שמע. ואמר הגר"ח זצ"ל דמהגמ' מוכח דדין לימודך תם דין הוא בקיום מצות תלמוד תורה שבכתב, ומכיון דבקריאת שמע איכא חלות קיום מצות ת"ת שבכתב משו"ה חל בכל הפרשיות דין לימודך תם. ועיין ברש"י (דף ה. ד"ה זה מקרא) וז"ל חומש שמצוה לקרות בתורה עכ"ל, ומבואר מדבריו דקיום מצות לימוד תושב"כ מתקיים ע"י בקריאה בפה ולא ע"י עיון בתורה בעלמא. וע"כ חל ביה לימודך תם שיתן ריוח בין הדבקים ולבטא כל המילים כהוגן.

### דף טז ע"א. משנה. ז"ל האומנים קורין בראש

האילן ובראש הנדבך מה שאינן רשאים לעשות כן בתפלה עכ"ל. ופירש רש"י (ד"ה מה שאין) וז"ל דצלותא רחמי היא ובעי כוונה הלכך אין מתפללים בראש האילן ובראש הנדבך דמיספיי דילמא נפלי וכו' ומחמת בעיתותא לא מצי מיכווני עכ"ל. ומבואר דרש"י מפרש דהטעם שאינם מתפללים בראש האילן הוא משום חסרון כוונה. וא"כ צ"ע קצת דאמאי קורין ק"ש בראש האילן, והא ק"ש נמי בעי כוונת קבלת עול מלכות שמים. וי"ל דשאני תפלה דחל בה דין כוונה מיוחדת שעומד לפני ה' מלבד כוונת פירוש המילים, וכוונה זו מעכבת בכל התפלה וכדביאר מרן הגר"ח זצ"ל בספרו (פ"ד ה"א מהל' תפלה). ומשו"ה אינו מתפלל בראש האילן. משא"כ בק"ש - דחלות דין כוונה דקבלת עומ"ש היא כוונת הענין ופירוש המילים בלבד דיכול לכוון ע"ז אף בראש האילן 60).

### אמנם מסידור ההלכות ברמב"ם משמע דפירש

61) ויתכן נ"מ בדיעבד אם לא ירדו והתפללו בראש האילן שאם חסרה בזה כוונת עומד לפני ה' תפלתן פסולה. ואילו אם זה דין בתיקון המקום בדיעבד תפלתן כשירה.

60) ומשום כך אמרינן דשיכור שהתפלל תפלתו תועבה ואינה תפלה כלל משא"כ בק"ש, וכן נפ"מ לענין הפסק דבשהה כדי לגמור את כולה פסול בתפלה דאינו נחשב כעבד העומד לפני רבו.

סוכה אף כשהוא מצטער, ואעפ"כ פסק בשאר ימים דמי שפטור ועושה מצוה נקרא הדיוט (בסעיף ז' שם), ולפי"ז שוב צ"ע במעשה דר"ג אמאי החמיר על עצמו, וצ"ע 62).

**דף טז ע"א. גמ'.** ז"ל רמי ליה רב מרי בריה דמר שמואל לרבא תנן האומנין קורין בראש האילן ובראש הנדבך אלמא לא בעי כוונה ורמינהו הקורא את שמע צריך שיכוון את לבו וכו' והוא שבטלין ממלאכתן וקורין והתניא בית הלל אומרים עוסקים במלאכתן וקורין לא קשיא הא בפרק ראשון הא בפרק שני עכ"ל. נחלקו הראשונים בביאור הגמ' "הא בפרק ראשון הא בפרק שני", דתוס' (ד"ה הא) פירשו דלאו דוקא נקט פרק ראשון דאינו צריך לכוון אלא בפסוק הראשון בלבד ופועלים בטלין ממלאכתן רק בפסוק הראשון. אמנם הרי"ף (דף ט: בדפי הרי"ף) פירש דבטלין ממלאכתן בכל פרק הראשון ולא משום דבעי כוונה בכלי פרק ראשון אלא משום דלא לשוי לה עראי, וכדאמרינן ביומא (דף יט:): שהקורא את שמע לא ירמוז בעיניו ולא יקרוץ בשפתיו ולא יראה באצבעותיו ואוקמינא בפרק ראשון ומשום דמשוי לה עראי, ובגמ' שם דרשינן ת"ר ודברת במ וכו' עשה אותן קבע.

**ונראה** דלשיטת התוס' האיסור דקריאת עראי מיוסד על הדין דכוונה, וכיון דקיי"ל להלכה כר"מ דבעי כוונה רק בפסוק הראשון אף האיסור דקריאת עראי אינו אלא בפסוק הראשון. ולכאורה היה נראה לפרש בשיטת הרי"ף דהאיסור דקריאת עראי הוי איסור בפ"ע שחל בפרשה ראשונה כולה. וכן נראה משיטת הרמב"ם, דעיין ברמב"ם (פ"ה מהל' ק"ש

דאינה נחשבת למעשה ישיבה בסוכה כלל - דלא הוי תשבו כעין תדורו, ומי שמצטער וממשיך לשבת בסוכה אינו עושה מעשה מצוה כלל וכאילו הוא יושב מחוץ לסוכה וע"כ נקרא הדיוט. ולפי"ז י"ל שחל דין מצטער פטור מן הסוכה אף בלילה הראשון של סוכות דלא הוי מעשה ישיבה בסוכה כלל ודלא כשיטת גדול הדור אשר בצרפת שהובא בריטב"א סוכה (דף כז. ד"ה אף סוכה) וז"ל "אבל שמעתי בשם גדול מגדולי הדור אשר בצרפת שהיה מחייב לישן בסוכה לילה הראשון של סוכות ואפילו ירדו גשמים שינת עראי מיהת ולא התירו לו לירד מן הסוכה אלא בשאר ימים שהם רשות אבל לילה הראשון הכתוב קבעו חובה מגז"ש דט"ו ט"ו מחג המצות".

**ונראה** דאליבא דהירושלמי חלוק דין המצטער פטור מן הסוכה מפטור חתן מק"ש בלילה הראשון, דבמצטער חל הפקעה בעצם מעשה המצוה דאינו נחשב למעשה ישיבה בסוכה כלל וע"כ נקרא הדיוט, משא"כ ההלכה שחתן פטור מק"ש בלילה הראשון הוי רק פטור בגברא שאינו חייב בק"ש משום טירדה שלא יוכל לכוון ואינה הפקעת עצם מעשה מצות ק"ש, דפשוט שאם יקרא ק"ש בכוונה דהוי מעשה מצות ק"ש ומקיים מצות ק"ש, וע"כ שפיר החמיר ר"ג על עצמו וקרא ק"ש, דידע בעצמו דשפיר יתכוון לק"ש, דמשום דאית ליה קיום מצוה ודאי אינו נקרא הדיוט. אמנם עיין ברמ"א (או"ח סי' תרל"ט סעיף ה') שפסק שבליילה הראשון צריך לאכול כזית בסוכה אף אם גשמים יורדין כדעת הראשונים שסוברים דמצטער חייב בסוכה בלילה הראשון ומשמע דסובר דיסוד דין מצטער הוא פטור גברא מהחיוב ואינו הפקעה של עצם מעשה המצוה, וע"כ בלילה הראשון מקיים מצות

שנלמד מגז"ש דט"ו ט"ו מחג המצות. משא"כ בשאר ימי החג דחלה רק מצות ישיבה בסוכה המצטער אינו עושה מעשה מצות ישיבה בסוכה, דאינה כעין תדורו, ומשור"ה נקרא הדיוט. משא"כ ר"ג, דק"ש שלו הויא מעשה מצות ק"ש וכדמבואר בפנים.

62) ברם בשיעורים למס' סוכה ביאר רבינו זצ"ל (עיין בספר רשימות שיעורים למס' סוכה בענין ישיבה בסוכה אות ב') דלרמ"א המצטער יושב בסוכה בלילה הראשון משום דמצות אכילת כזית בלילה הראשון בסוכה אינה מצות ישיבה בסוכה אלא מצות אכילה בסוכה מדין יו"ט הראשון דחג

חלה הכוונה בכל התפלה, דהכוונה מתייחסת ומצטרפת לשאר התפלה וקרינן שהתפלל בכוונה. וה"ה בק"ש דמעשה הכוונה הוא בפסוק הראשון וחלות הכוונה חלה לכל הפרק הראשון. ואם קראו עראי פקעה חלות הכוונה.

**ועיין** ברש"י בסוגיין (ד"ה פרק ראשון) וז"ל פרשת שמע בעי כוונה עכ"ל. וצ"ע דקיי"ל כר"מ דבעי כוונה רק בפסוק הראשון בלבד. ולפימ"ש נראה ליישב דר"ל דמעשה הכוונה בפסוק הראשון מתייחס לכל הפרשה ראשונה של שמע. ברם דין זה שחלה הכוונה ומתייחסת לשאר הפרשה חל כל זמן שאין שום הפקעה מכוונה בשאר הפרשה, דרק אם קרא הפסוק הראשון בכוונה והשאר קרא סתם יצא. אמנם נראה שקריאת ארעי מהווה הפקעה שמבטלת ומפקיעה חלות הכוונה. וע"כ סוברים הרי"ף והרמב"ם דאע"פ שהדין דמעשה הכוונה נאמר בפסוק הראשון בלבד, איסור קריאת ארעי חלה בפרשה ראשונה כולה, משום דחלות הכוונה חלה בפרשה כולה וקריאת ארעי מהווה הפקעה של חלות הכוונה. ומסתבר דהוא הדין בתפלה דהכוונה דבברכת אבות מתייחסת וחלה לשאר התפלה כ"ז דליכא הפקעה מכוונה בשאר התפלה. ולכן לו יצוייר שכיוון באבות ובסוף התפלה בברכת שים שלום היה שיכור - לא יצא יד"ח, וצריך לחזור ולהתפלל. דאע"פ שכוונתו בברכות אבות חלה לכל התפלה היינו רק כשאין הפקעה מכוונה בשאר התפלה, אמנם שיכור מופקע מכוונה<sup>64</sup>, וממילא פקע דין כוונה בכל התפלה, וע"כ צריך לחזור ולהתפלל.

**אלא** דעדיין צ"ע, דיעויין ברמב"ם (פ"ב הל' ק"ש ה"ח) וז"ל הקורא קריאת שמע לא ירמוז בעיניו

ה"א) וז"ל הקורא את שמע ולא כיוון לבו בפסוק ראשון שהוא שמע ישראל לא יצא ידי חובתו והשאר אם לא כיוון לבו יצא אפילו היה קורא בתורה כדרכו וכו' בעונת קריאה יצא והוא שכיוון לבו בפסוק הראשון עכ"ל, ומבואר דבעי כוונה בפסוק הראשון בלבד. אמנם בפ"ב מהל' ק"ש (ה"ד) פסק וז"ל ומי שהיה עוסק במלאכה מפסיק עד שיקרא פרשה ראשונה כולה וכן האומנים בטלין ממלאכתן בפרשה ראשונה כדי שלא תהא קריאתן קריאת עראי והשאר קורא כדרכו ועוסק במלאכתו עכ"ל. ומבואר שסובר כרי"ף דאע"פ שדין כוונה מעכבת בפסוק הראשון בלבד חל דין שלא יהא קורא קריאת עראי בפרשה ראשונה כולה.

**אמנם** נראה לפרש דבאמת גם אליבא דהרמב"ם והרי"ף הדין דאסור שיקראנו ארעי מיוסד על הדין דכוונה בק"ש ואינו הלכה בפ"ע, דאע"פ שצריך לכוון בפסוק הראשון בלבד היינו לגבי מעשה הכוונה, שבפועל צריך לכוון רק בפסוק הראשון, אמנם אף לר"מ חלות הכוונה חלה בכל הפרשה כולה, דכל הפרשה צריכה כוונה. והלכה זו דומה לדין כוונה בתפלה דפסק הרמב"ם דצריך לכוון בכל התפלה (פ"ד ה"א מהל' תפלה) וז"ל ה' דברים מעכבים את התפלה וכו' וכוונת הלב כיצד כל תפלה שאינה בכוונה אינה תפלה ואם התפלל בלא כוונה חוזר ומתפלל בכוונה עכ"ל, ומסתמת לשונו משמע דכוונה מעכבת בכל התפלה. וצ"ע דבפ"י מהל' תפלה (ה"א) פסק וז"ל מי שהתפלל ולא כיוון את לבו יחזור ויתפלל בכוונה ואם כיוון את לבו בברכה ראשונה שוב אינו צריך עכ"ל, דמשמע דכוונה מעכבת רק בברכה ראשונה בלבד<sup>63</sup>. ונראה לתרץ דהרמב"ם סובר דחלות דין כוונה חלה בתפלה כולה אלא שאינו צריך מעשה כוונה בכל התפלה, דאם נתכוון באבות

כשיתרוקן עכ"ל, ומסתמת לשונו שכתב דשיכור שהתפלל תפלתו תועבה ולא חילק בין אם היה שיכור בברכה ראשונה בלבד או אף בשאר ברכות משמע דשכרות היא הפקעה מחלות שם כוונה, וכוונה מעכבת בכל התפלה, ואף אם היה שכור רק ב"שים שלום" תפלתו תועבה.

63) ועיין בחידושי רבינו חיים הלוי (פ"ד מהל' תפלה ה"א) ועיין באגרות הגרי"ד הלוי עמ' ל'.

64) עיין ברמב"ם (פ"ד מהל' תפלה הי"ז) וז"ל שכור אל יתפלל ואם התפלל תפלתו תועבה לפיכך חוזר ומתפלל

ואוכלין פתן ואין מברכים לפניו אבל מברכים לאחריה עכ"ל. עיין ברש"י ד"ה ואין מברכים לפניו וז"ל שאינה מן התורה עכ"ל, והרי"ף גרס ומברכין לפניו. וצ"ע ברש"י דאמאי אין מברכים לפניו וכי איזה ביטול מלאכה יהיה אם יברכו ברכת הנהנין דהוי ברכה קצרה. ועוד צ"ע לסברת רש"י דאין מברכים ברכת הנהנין משום דאינה מה"ת דמ"ש מברכות ק"ש דמברכים אותן אע"פ שאינן אלא מדרבנן.

**וי"ל** עפ"י"מ שביארנו בשיטת הרמב"ם (65) (פ"ב מהל' ק"ש הי"ג) וז"ל ספק קרא קריאת שמע ספק לא קרא חוזר וקורא ומברך לפניו ולאחריה אבל אם ידע שקרא ונסתפק לו אם בירך לפניו ולאחריה או לא בירך אינו חוזר ומברך עכ"ל. והקשה עליו הרשב"א (שו"ת הרשב"א סימן ש"כ ומובא בכסף משנה שם) דהרמב"ם פסק (פ"ג מהל' מילה ה"ו) דאין מברכים על מילת אנדרוגינוס מפני שאינו זכר ודאי, ובפ"ג מהל' ציצית (ה"ט) פסק שטומטום ואנדרוגינוס חייבים בציצית ובמעשהז"ג מספק ולכן ואין מברכים עליהם. ומבואר דלשיטת הרמב"ם יש ב' ספיקות (בפנ"ע א) ספק לגבי חובת המצוה, (ב) ספק לגבי חיוב הברכה. ולגבי מצוה דאורייתא פסק דספק דאורייתא לחומרא וטומטום ואנדרוגינוס חייבים במצות מילה וציצית מספק. ואילו בנוגע לברכה פסק דספק דרבנן לקולא, דהרמב"ם סובר דהויין שני דיני ספק בפנ"ע. והקשה הרשב"א דלפ"ז אמאי פסק הרמב"ם בספק אם קרא ק"ש שחוזר ומברך, והא חיוב ברכות ק"ש נמי אינו אלא מדרבנן וספק דרבנן לקולא. ובשלמא לשיטת הראב"ד שהשיג על הרמב"ם וסובר דמברכים על מילת אנדרוגינוס משום דהוי חד ספק לא קשיא, אך לשיטת הרמב"ם צ"ע. ותירץ הרשב"א וז"ל ואני אומר באולי לדעת הרב שהוא סובר דמעיקרא כך היתה תקנה דכל שהוא חייב לקרות קורא לכתחילה עם ברכותיה אלא אם יגרום לו סבה עכ"ל. ובביאור דבריו נ"ל דברכות ק"ש חלוקות משאר ברכות

ולא יקרוץ בשפתיו ולא יראה באצבעותיו כדי שלא תהא קריאתו ארעי ואם עשה כן אעפ"י שיצא ידי חובתו הרי זה מגונה עכ"ל. ומבואר דהאיסור דקריאת ארעי כגון ברמיזה בעינים וכו' הוי איסור לכתחילה ואינו מעכב בקיום מצות ק"ש. אמנם לגבי קריאת ארעי דאומנים כתב הרמב"ם (פ"ב ה"ד שם) שבטלין ממלאכתן בקריאת פרק ראשון של שמע משום דאל"ה הוי קריאת ארעי. והשמיט הרמב"ם דהאיסור לקרוא כשעושין מלאכתן הוא רק לכתחילה, ומשמע קצת דמעכב בדיעבד. וצ"ע מ"ש הך קריאת ארעי מהך קריאת ארעי. ויתכן דהאיסור לקרות ארעי משום דהוי הפקעה של כוונה הוי רק איסור לכתחילה והדין דאומנים יבטלו ממלאכתן בקריאת פרק ראשון של שמע היינו ג"כ רק דין לכתחילה, אבל בדיעבד יצאו יד"ח, וצ"ע.

**ועוד** יש לדקדק בדברי הרמב"ם דבאומנים (בפ"ב מהל' ק"ש ה"ד) פסק שאיסור קריאת ארעי הוא בקריאת פרשה ראשונה של שמע בלבד וכסוגיא ביומא (דף י"ט:). אמנם מסתימת לשונו בפ"ב מהל' ק"ש (ה"ח) לגבי איסור רמיזת עיניים וקריצת שפתיים דאסור משום קריאת ארעי משמע שאסור בכל ג' פרשיות של שמע, וצ"ע. ויתכן לומר דהרמב"ם סובר דיש חילוק בין עשיית מלאכה לרמיזת עיניים, דלגבי מלאכה אם קרא הפרשה ראשונה מבלי שעושה מלאכה חל חלות שם קריאת קבע לכל ג' פרשיות של שמע, משא"כ רמיזה וקריצת שפתיים המבטלת ומפקיעה חלות שם קריאת קבע בכל ג' פרשיות, וצ"ע.

**דף טז ע"א. גמ'.** ז"ל ת"ר הפועלים שהיו

עושין מלאכה אצל בעה"ב קורין ק"ש ומברכין לפניו ולאחריה ואוכלין פתן ומברכין לפניו ולאחריה ומתפללים תפלת שמונה עשרה וכו' כאן בעושין בשכרן כאן בעושין בסעודתן והתניא הפועלים שהיו עושים מלאכה אצל בעל הבית קורין ק"ש ומתפללים

קריאת שמע בערבית ובשחרית אות ה'.

(65) עיין למעלה בשיעורים לדף ב. ד"ה בענין מצות

**דף טז ע"ב.** משנה. ז"ל רחץ לילה הראשון שמתה אשתו אמרו לו תלמידיו למדתנו רבינו שאכל אסור לרחוץ אמר להם איני כשאר בני אדם איסטניס אני עכ"ל. עיין ברש"י ד"ה רחץ וז"ל ונקברה בו ביום עכ"ל. וצ"ע דמנא ליה לרש"י דמיירי שכבר נקברה בו ביום דהרי לכאורה איסור רחיצה חל משמתה אשתו ואפילו קודם הקבורה. והנה הרמב"ן והרמב"ם פליגי בחלות דיני אבילות קודם קבורה, דהרמב"ם קבע (פ"א מהל' אבל ה"ב) "מאימתי יתחייב אדם באבל משיסתם הגולל אבל כל זמן שלא נקבר המת אינו אסור בדבר מן הדברים שהאבל אסור בהן". ואילו הרמב"ן בתורת האדם (עמוד רי"ב בהוצאת הרב שעוועל) חולק עליו וסובר דמשעת מיתה חלין כל דיני אבילות חוץ מנעילת הסנדל עטיפת הראש וכפיית המטה. ונראה דרש"י סובר כשיטת הרמב"ם וע"כ פירש דמיירי שכבר נקברה וע"כ חל איסור רחיצה דאילו קודם קבורה מותר ברחיצה.

**וצ"ב** ביסוד המחלוקת שבין הרמב"ם והרמב"ן, ולכאורה היה נראה לפרש דנחלקו ביסוד המחייב של אבילות, דלשיטת הרמב"ן המחייב הוי המיתה, וע"כ דיני אבילות חלין משעת מיתה, אלא שאינו חייב בנעילת הסנדל וכפיית המיטה משום דהויין קיום מצות אבילות, ופטור מהן משום שעוסק במצוה פטור מן המצוה, אבל האיסורים דאבילות חלין משעת מיתה. ואילו לשיטת רש"י והרמב"ם המחייב של אבילות הוא הקבורה, ולפיכך דיני אבילות חלין אחרי הקבורה. ולכאורה יהא בזה נפקא מינה לדינא בדין ניהוגי אבילות בשמועה קרובה קודם קבורה - וכגון ששמע שמת קרובו במדינה אחרת ועוד לא קברוהו ואין דעתו לנסוע לשם לקבורה, דיש להסתפק האם חל דין אבילות משעת השמועה ששמע או רק משעת קבורה. דאם נאמר כסברת הרמב"ן דמיתה הוי המחייב של האבילות, אלא דבעלמא אין נוהגים קיומי אבילות עד לאחר קבורה, ומשום דלגבי קיום האבילות אמרינן דאונן פטור משום דעוסק במצוה פטור מן המצוה, אזי י"ל דבשמועה שמת קרובו

המצוות משום דהויין חד קיום ביחד עם ק"ש, דביחדחל קיום דקבלת עומ"ש, דאיכא חד קיום מדרבנן דק"ש עם ברכותיה. וע"כ מכיון שחייב לקרות ק"ש מספק חייב אף בברכות. משא"כ בשאר ברכות המצוה דהברכה הויא קיום בפ"ע שאין לה ענין לקיום המצוה עצמה. ומשו"ה מספק עושין את המצוה בלי ברכה. ולפי"ז נמי יש לתרץ שיטת רש"י בדין דפועלים, דאע"פ שאינם מברכים ברכת הנהנין משום דאינה מה"ת מ"מ מברכים ברכות ק"ש משום דהויין חד קיום עם ק"ש עצמה.

**ונראה** דמה שהפועלים מתפללים שמ"ע לא קשיא אף לשיטת הרמב"ן שתפלה אינה מה"ת, דכבר ייסד הגר"ח זצ"ל (בחידושי רבינו חיים הלוי פ"ד ה"א מהל' תפלה) דאף לרמב"ן חל קיום דאורייתא בתפלה, ומשו"ה שפיר חייבין להתפלל.

**תוס'** ד"ה וחותרם. וז"ל אע"ג דמדאורייתא הם יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה הואיל וטרודים במלאכת בעל הבית עכ"ל. והקשה הגרע"א זצ"ל בגליון הש"ס דבגמ' (דף מו.) איתא דברכת הטוב והמטיב לאו דאורייתא שהרי פועלים עוקרים אותה. והנה נראה בפירושו הסוגיא (שם דף מו.) דלא איבעי לן אי ברכת הטוב והמטיב היא דאורייתא אי מדרבנן, דלכו"ע רבנן תיקונה אהרוגי ביתר וכמבואר בגמ' (מח:), אלא דמספק"ל אי הויא מעיקר החפצא דברכהמ"ז, או"ד דהויא ברכה נוספת בפ"ע שתיקנו לברכה סמוך לברכהמ"ז. ונפ"מ למי שמסופק אם בירך או לא האם חוזר ומברך אף ברכת הטוב והמטיב, דתלוי אם נתקנה כחלק מברכהמ"ז או לא. ועוד נפ"מ אם צריך להשאר במקום שאכל כשאומר ברכת הטוב והמטיב. ועיין בשו"ע (או"ח סי' קפ"ח סעיף ו' ובמ"ב שם ס"ק כ"ד) דקיי"ל שאם נזכר בהטוב והמטיב שלא אמר רצה דחוזר לראש, דהוי כעקירת רגלים בתפלת י"ח דחוזר לראש, ומוכח דהוי ברכה בפ"ע. (ועיין לקמן בשיעורים דף מו: בתוס' ד"ה הטוב והמטיב). אמנם קושיית הגרע"א זצ"ל עדיין אינה מתורצת, וצ"ע.

במועד קטן (הנ"ל) הוכיח מהמשנה בסנהדרין (מו:): שלא היו מתאבלים על הרוגי ב"ד אבל אוננים שאין אנינות אלא בלב, דאנינות ואבילות תרי מילי נינהו. ונראה שהרמב"ם מפרש דאין נוהגים ניהוגי אבילות על הרוגי ב"ד אבל איכא בהרוגי ב"ד חלות קיום אבילות בלב, וזוהי כוונת המשנה "אבל אוננים שאין אנינות אלא בלב". ולפי"ז נראה דחלות אבילות ואנינות הויין חד קיום של אבילות בלב, ולכן סובר הרמב"ם דמאנינות נלמד דאבילות יום ראשון מה"ת.

**ואשר** ע"כ נ"ל בביאור שיטת הרמב"ם דבאמת המיתה היא המחייב של האבילות, אלא די שב' דינים (באבילות: א) חלות איסורי אבילות שהם י"א דברים שהאבל אסור בהן (עייין ברמב"ם פ"ה ה"א מהל' אבל), (ב) חלות קיום אבילות ע"י קיום מלאת של שבעה. והרמב"ן (בתורת האדם) סובר שאיסורי אבילות חלין משעת מיתה משום דס"ל דחלין איסורי אבילות בפ"ע אע"פ שאין קיום האבילות נוהג עד לאחר קבורה. ואילו הרמב"ם סובר דאיסורי אבילות אינן חלין אא"כ חל נמי דין קיום האבילות, ומאחר דלפני הקבורה אינו נוהג דין קיום האבילות משום שעוסק במצוה פטור מן המצוה, דמכיון שעוסק במצוה קבורה הריהו פטור ממצוה אבילות, וכמו כן פטור נמי מאיסורי אבילות עד לאחר קבורה. דלשיטת הרמב"ם איסורי אבילות וקיום האבילות תלויים זה בזה. ועייין ברמב"ם (פי"א ה"ה מהל' אבל) וז"ל מי שדרכן לשלוח המת למדינה אחרת לקבורו ואינם יודעים מתי יקבר מעת שיחזרו פניהם מללותו מתחילין למנות שבעה ושלושים ומתחילין להתאבל עכ"ל. ומוכח מכאן דחל חלות דין אבילות משעת מיתה ואית ביה חלות שם אבל משעת מיתה, אלא דכל זמן שעוסק בקבורת המת פטור מקיומי אבילות משום דעוסק במצוה פטור מן המצוה ואף ממצוה

במדינה אחרת ואינו משתתף בקבורה מכיון שאינו עוסק במצוה קבורה חל דין קיום אבילות מיד. אמנם לפי מה שביארנו בסברת הרמב"ם י"ל דמכיון דהקבורה היא המחייב של האבילות אף בשמועה קרובה קודם קבורה ליכא חלות דין אבילות כלל עד לאחר הקבורה. (ונחלקו בזה הנצי"ב זצ"ל - שפסק דתלוי בקבורה, וחתנו הג"ר רפאל שפירא זצ"ל שפסק שישב שבעה מיד, עייין בשו"ת משיב דבר חיו"ד סי' ע"ב ובשדי חמד מערכת אבילות סימן י"ד).

**אמנם** יש לדחות את מש"כ בשיטת הרמב"ם דס"ל דקבורה הוי המחייב של אבילות, דהרי כתב הרמב"ם (פ"א מהל' אבל ה"א) וז"ל מצות עשה להתאבל על הקרובים שנאמר ואכלתי חטאת היום היטב בעיני ה' ואין אבילות מה"ת אלא ביום ראשון בלבד שהוא יום המיתה ויום הקבורה עכ"ל. ועייין בכס"מ שנתקשה מהו המקור למצוה עשה דאבילות מהך קרא דמייירי בדיני אנינות. והנה עייין ברא"ש (מועד קטן פרק ג' סימן ג') שהביא שיטת הר"י שחולק על הרמב"ם וסובר דאין אבילות יום ראשון מה"ת, ואע"פ שחלה אנינות ביום ראשון, דאנינות לחוד ואבילות לחוד. דאע"פ שאסור באכילת קדשים ומע"ש ביום ראשון מדין אנינות אבל מ"מ אין אבילות חלה ביום ראשון. ועוד צ"ע בשיטת הרמב"ם דפסק (בפ"א ה"ב מהל' אבל) שאין איסורי אבילות חלין עד לאחר קבורה, וא"כ מהו גדר האבילות דיום ראשון מה"ת.

**ונראה** דהרמב"ם סובר דחלות דין אנינות ומצוה אבילות הויין חד קיום של מצוה אבילות ושניהם הויין חד ענינא - חלות אבילות על המת. ובאמת המיתה הוי המחייב של אבילות, וע"כ סובר הרמב"ם דילפינן אבילות יום ראשון מה"ת מאנינות, דאנינות נמי הוי חלות אבילות<sup>66</sup>. והנה הרא"ש

קדשים אסורה משום שמהווה ביטול קיום אבילות שבאנינות. (מדברי רבינו זצ"ל בשיעוריו להל' אבילות).

66 והרמב"ם סובר שיסוד ההלכה שנלמד מואכלתי חטאת היום שחל איסור אכילת קדשים לאונן אינו איסור נפרד של אכילת קדשים, אלא שחל באונן חלות דין אבילות, ואכילת

דבט' באב, באבל, וביוה"כ רק רחיצה וסיכה של תענוג אסורה ושלא לשם תענוג מותרת. והנה עיין ברמב"ם (פ"ג מהל' שביתת עשור ה"ט) וז"ל אסור לסוך מקצת גופו ככל גופו בין סיכה של תענוג בין סיכה שאינה של תענוג עכ"ל. ומבואר דשיטת הרמב"ם היא דגם סיכה שאינה של תענוג אסור ביוה"כ, אמנם לגבי דיני ט"ב פסק הרמב"ם (פ"ה מהל' תעניות ה"י) "ואסור בסיכה של תענוג", ומתבאר דסיכה שאינה של תענוג מותרת בת"ב, (עיי"ש במ"מ ובלח"מ), וצ"ב מאי שנא יוהכ"פ מת"ב.

**ונראה** לומר, דבסוגית הגמ' ביומא (עו:): מבואר דיש שני טעמים לאיסור סיכה ביוה"כ, חדא מקרא דדברי קבלה בדניאל (י, ג) לחם חמודות לא אכלתי וסוך לא סכתי, דמפורש דסיכה אסורה ביוה"כ מטעמא דסיכה כשתיה, וכדתנן בפ"ט דשבת (פו.) "מניין לסיכה שהיא כשתיה ביוה"כ אע"פ שאין ראייה לדבר זכר לדבר שנא' ותבא כמים בקרבו וכשמן בעצמותיו". והנה בתוס' בשבת (שם ד"ה אע"פ) הקשו "קשה לרשב"א דאמאי מייתי האי קרא שאינו אלא זכר בעלמא, הו"ל לאיתויי קרא דלחם חמודות וכו' וסוך לא סכתי דהוי דרשא גמורה, ומיניה נפקא ליה בפרק בתרא דיומא דסיכה איקרי עינוי". ונראה לתרץ אליבא דהרמב"ם דמקרא דסוך לא סכתי דאיירי בתענית ליכא איסור אלא בסיכה של תענוג בלבד, אבל מגזה"כ דסיכה כשתיה ביוה"כ ילפינן שסיכה כשתיה לגמרי בין בשל תענוג ובין בשאינה של תענוג, דסיכה בעצמה מהווה הפקעה מהענוי דיוה"כ כאכילה ושתיה.

**ובדומה** לזה מבואר בתוס' (יומא דף עז. ד"ה מנין) וז"ל תימה לי אמאי איצטריך הש"ס למיגמר סיכה מוסוך לא סכתי, הא מהאי קרא נפקא מותבא כמים בקרבו וכו' ומתני' היא בשבת בפרק אמר ר"ע.

אבילות, ומכיון דליכא חלות קיומי אבילות הוא הדין דאין חלין איסורי אבילות. אמנם מעת שהחזיר פניו מן המת ואינו עסוק עוד בקבורה חל ביה דין קיום מצות האבילות ואיסורי האבילות.

**והנה** הרמב"ן והרמב"ם פליגי נמי לענין ניהוג אבילות במועד<sup>67</sup>, דהרמב"ם (פ"י ה"ג מהל' אבל) פסק "הרגלים וכן ר"ה ויוה"כ אין דבר מדברי אבילות נוהג בו", ואילו הרמב"ן (תורת האדם הוצאת שעוועל עמ' רכ"ו) פסק דדברים שבצינעה נוהג. ורק בשבת פסק הרמב"ם (פ"י ה"א) דדברים שבצינעה נוהג. ונראה דאזלי לשיטתייהו דלשיטת הרמב"ם מבואר החילוק בין שבת ליו"ט דשבת עולה למנין שבעה (פ"י אבל ה"א), משא"כ יו"ט שאינו עולה למנין שבעה (פ"י שם ה"ח), וע"כ סובר דבשבת שחל בה קיום אבילות חלין נמי איסורי אבילות דדברים שבצינעה, משא"כ ביו"ט דליכא בו חלות קיום אבילות אף איסורי האבילות אינם חלין בו כלל. משא"כ לשיטת הרמב"ן דס"ל דאיסורי אבילות אינם תלויים בקיום האבילות איסורי אבילות דדברים שבצינעה חלים ביו"ט אע"פ שאין קיום האבילות חל ביו"ט.

**ברם** הרמב"ם סובר דאיסורי אנינות אינם תלויים בחלות קיום האבילות, וע"כ חל איסור אכילת קדשים מיד אחרי המיתה אע"פ שקיום האבילות אינו חל עד הקבורה.

**תוס'** ד"ה איסטניס אני. וז"ל ואיכא צער אם לא היה רוחן דאינו אסור לרחוץ בימי אבלו אלא משום תענוג וכו' וכן התיר רבינו שמואל ליולדת אבלה לרחוץ תוך שבעה ולרחוץ נמי בט' באב וכן משמע במס' יומא (עז:): מי שיש לו חטטים בראשו סך כדרכו ביום הכיפורים ואינו חושש אע"ג דסיכה כשתיה ביוה"כ וכו' עכ"ל. מבואר דשיטת התוס' היא

(67) כשמת מתו במועד.



מאכילה ושתיה שנא' שבת שבתון, שבת לענין אכילה ושתון לענינים אלו". ומבואר דסובר דאיסורי יוהכ"פ הם בכלל מצות שביתה. ומעתה נראה דהא דיוה"כ אסור גם בסיכה שאינה של תענוג זהו מצד החיוב המיוחד של שביתה ביוה"כ.

**ובתוספת** ביאור י"ל, דמצד מצות שביתה דיוה"כ האיסור חל בעצם המעשה של סיכה, דעצם המעשים של ה' העינויים נאסרו ביום הכיפורים מכח מצות שביתה, ואע"פ שאין בהם הנאה ותענוג. משא"כ בתעניות ואבילות אין חובת שביתה מגוף המעשה, דאינו אלא דין איסורי עינוי מהנאה ותענוג, ולהכי רק רחיצה וסיכה של תענוג אסורים, ושאיןם של תענוג מותרים.

**והנה** כתב הרמב"ם (פ"ג מהל' שביתת עשור ה"ה), וז"ל לוקח אדם מטפחת מערב יוה"כ ושורה אותה במים ומנגבה מעט ומניחה תחת הבגדים, ולמחר מעבירה על פניו ואינו חושש אעפ"י שיש בה קור הרבה עכ"ל. והנה בסוגית הגמ' ביומא (עח.) מבואר גם דין כלים רטובים לענין ת"ב. אכן הרמב"ם בהל' תענית (בפ"ה הל' י') לא מייתי לדין זה גבי ת"ב, רק כתב בסתמא "ואסור ברחיצה וכו' ואסור בסיכה וכו' כיום הכפורים". ודייק מינה הלח"מ שם שדעתו דת"ב שוה ליוה"כ בזה, שהוא מותר בכלים נגובים ואסור בשאינם נגובים, ולכן סמך על מש"כ בהל' יוה"כ. אך עיין בלח"מ (בהל' שביתת עשור) דמקשה דבגמ' ביומא (שם) מבואר דהא דאסור ביוה"כ כלים שאינם נגובים הוא רק משום איסור סחיטה של יוה"כ, אבל מצד האיסור של חמשה ענויים היה מותר להעביר על פניו גם כלים שאינם נגובים, וא"כ קשה למה אסור הרמב"ם בט"ב להעביר על פניו כלים שאינם נגובים.

**ונראה** לתרץ דיסוד האיסור של חמשת העינויים ביוה"כ חל מדין שביתה וכמש"כ הרמב"ם, "מצוה לשבות בכל אלו כדרך ששבות מאכילה ושתיה". ובכן ביוה"כ חלות האיסור דה' העינויים חל על המעשה

ונראה לי דאיצטריך דאי לא כתיב אלא האי קרא דותבא כמים בקרבו וכו' היינו אוסרין אפילו סיכה שאינה של תענוג כשתיה להכי אייתי מקרא דדניאל דמשמע שלא נמנע אלא מסיכה של תענוג מדכתיב להתענות עכ"ל. ומבואר בתוס' דמצד הדין של סיכה כשתיה גם סיכה שאינה של תענוג בכלל. אמנם מקרא דדניאל ילפינן שרק סיכה של תענוג אסורה. וזהו לשיטתם (שם ד"ה דתנן) דס"ל דרק סיכה של תענוג אסורה ביוה"כ. אולם בדברי הרמב"ם (פ"ג ה"ט מהל' שביתת עשור) מבואר דאף סיכה שאינה של תענוג אסורה ביוה"כ, דס"ל דהטעם דאסורה גם סיכה שאינה של תענוג, הוא משום דקיי"ל דסיכה כשתיה.

**ונראה** דהך קרא דסיכה כשתיה ביוה"כ הוי דין מסוים ביוה"כ, ומשום דביוה"כ יש חלות שם איסור מיוחד של אכילה ושתיה, וכדחזינן דחיוב כרת חלב אכילה ושתיה בלבד. וכמבואר ברמב"ם בפ"א מהל' שביתת עשור (ה"ג) דאכילה ושתיה זהו פשטיה דקרא דוענייתם את נפשותיכם (עיין בגמ' יומא עד.) ושאר עינויים הם מפי השמועה. ומכיון שיש ביוה"כ חלות שם איסור מיוחד של אכילה ושתיה, לפיכך אמרינן דסיכה כשתיה ביוה"כ. משא"כ בת"ב דאיסור אכילה ושתיה הוא רק חלק מדיני התענית וצום, וככל חמשת העינויים של ת"ב, ואין בו חלות חפצא של איסורי אכילה ושתיה מיוחדים כיוה"כ, וע"כ לא חל בת"ב איסור סיכה מהדין סיכה כשתיה. ומשום כך בת"ב סיכה שאינה של תענוג מותרת, דלא ילפינן לסיכה בת"ב אלא מקרא דדניאל דסוך לא סכתי דאיירי בתענית, ואינו אסור אלא בסיכה של תענוג.

**ועוד** נראה לומר בזה, דחלוק יוהכ"פ משאר התעניות בדין האיסור דחל בה' העינויים שלו. דהנה בכל ת"צ האיסור דה' העינויים הוא איסור בעלמא של תענית ציבור. ואילו ביוה"כ יסוד האיסור הוא חיוב של שביתה ביוה"כ, וכן מבואר ברמב"ם (בפ"א מהל' שביתת עשור הל' ד') וז"ל מ"ע אחרת יש ביוה"כ והיא לשבות בו מאכילה ושתיה עכ"ל, ולהלן (שם בהל' ה') כתב "שכן למדנו בו מכל אלו כדרך ששבות

משאר תעניות דהנאת סיכה אסורה, והרי בשאר תעניות עצם הנאת הסיכה אסורה, וגם כשסך ע"י אחר אסור דהא קמיתהני. ולפי"ז י"ל דגם ביוהכ"פ אסור באופן זה בסיכה של תענוג בלבד<sup>69</sup>.

## ב

**בשיטת הרמב"ם בדין רחיצה שאינה של תענוג**

**כתב** הרמב"ם (פ"ג מהל' שביתת עשור ה"א) וז"ל אסור לרחוץ ביוה"כ בין בחמין בין בצונן בין כל גופו בין אבר אחד אפילו אצבע קטנה אסור להושיטה במים עכ"ל. ומבואר דביוה"כ חל איסור רחיצה אף ברחיצה שאינה של תענוג. והנה שיטת הרמב"ם דכל ה' העינויים אסורים מה"ת, וכמש"כ (שם) בהל' ה' וז"ל ומצוה לשבות מכל אלו כדרך ששבת מאכילה ושתיה שנאמר וכו' ושביתון לענינים אלו עכ"ל. ונראה מסתימת דברי הרמב"ם שהשוה דין סיכה שאינה של תענוג לשל תענוג דתרווייהו אסורים מה"ת, ומשום דכ"ז בכלל איסור סיכה. ולפי"ז נראה פשוט דהוא הדין רחיצה שאינה של תענוג אסורה מה"ת, דמ"ש רחיצה מסיכה. וכן משמע מדבריו לגבי ט' באב נמי דכתב (פ"ה מהל' תענית ה"י) וז"ל ואסור ברחיצה בין בחמין בין בצונן ואפילו להושיט אצבעו במים, ואסור בסיכה של תענוג עכ"ל. ויש לדייק דהרמב"ם חילק רק לגבי סיכה דהאיסור הוא רק בסיכה של תענוג דמשמע דאיסור רחיצה חל בכל גווני.

**ועוד** יש ראייה דגם בת"ב אסורה רחיצה שאינה של תענוג, דכתב הרמב"ם (בפ"ז מהל' תפלה הל' ח') "ביום הכפורים ובתשעה באב שאין שם רחיצה אינו מברך נט"י", ומפורש דנט"י אסורה ביוהכ"פ ות"ב. והרי בודאי נט"י חשיבא כרחיצה שאינה של תענוג,

דרחיצה וסיכה וכו' ומדין שביתה, וע"כ במים שבלועים בבגד אי לאו איסור סחיטה היה מותר לנגב ביוה"כ, דהא לא שייך מעשה רחיצה במים הבלועים בבגד. דאף שבלועים מים בבגד אין ע"ז חלות שם מעשה רחיצה, ולהכי רק משום איסור סחיטה אסור בכלים רטובים. משא"כ בת"ב דהדין דה' העינויים הוא איסור של הנאת רחיצה, ואין האיסור תלוי במעשה רחיצה, ומשו"ה אסור לנגב בכלים לחים בתשעה באב מעיקר הדין<sup>68</sup>.

**ועוד** נראה, דבת"ב נוהג איסור רחיצה מדין אבילות, דכל הנוהג באבל נוהג בת"ב, ומדין אבילות אסור בהנאת רחיצה גם בלי מעשה רחיצה, וע"כ אף בבגד רטוב אסור.

**ומקור** הרמב"ם הוא מסוגית הגמ' ביומא (עח). וכדביאר הלח"מ (שם) דבתחילה החמירו ביוהכ"פ טפי מת"ב, אך בסוף הסוגיא אמרו "א"ל ר' יעקב לר' ירמיה בר תחליפא איפכא אמרת לן, ואותבינך סחיטה", ומפרש לה הרמב"ם דבאמת איפכא הוא דיוהכ"פ קיל מת"ב, דרק בת"ב צריך לעשותו כמין כלים נגובים מצד דיני התענית והאבילות, וכמש"נ, אלא דמ"מ מסיק "ואותבינך סחיטה", דהשבנו לך שמצד דיני סחיטה שיש ביוה"כ חוזר דינו של יוהכ"פ להיות שוה לת"ב, וזהו שפסק הרמב"ם וכמש"נ.

**והנה** יל"ע במי שחבירו סך אותו ביוה"כ, אך אינו סך בעצמו אם עובר על איסור. ונראה דלפמ"ש דעצם המעשה של סיכה אסור ביוה"כ, ולכן אף סיכה שאינה של תענוג אסורה ביוה"כ י"ל דבכה"ג שאינו סך בעצמו ואינו עושה מעשה כלל, לא שייך לאסור בסיכה שאינה של תענוג. אולם בסיכה של תענוג אסור לסוך ע"י אחר גם ביוהכ"פ, ומשום דלא גרע יוהכ"פ

שאסורים בט"ב, וצ"ע.

69) וזה שלא כדמבואר למעלה דביוה"כ רק מעשה רחיצה וסיכה אסורים שלא כט"ב.

68) צ"ע בתירוץ זה שהרי אף יוה"כ תענית ציבור הוא, ונהי דמדין איסור מעשה רחיצה כלים רטובים מותרים, מ"מ צ"ל אסורים מדין הנאת רחיצה של תענוג בתענית ציבור כמו

התוספת של נטילה חשובה כרחיצה, ואף שאין בה תענוג אסורה ביוהכ"פ ובת"ב.

**ולפי"ז** מבואר דברי הרמב"ם (פ"ג מהל' שביתת עשור ה"ג, שם) שכתב וז"ל מי שראה קרי בזה"ז ביוהכ"פ וכו', ואסור לו לרחוץ כל גופו או לטבול, שאין הטהור בזה"ז טהור מפני טומאת מת עכ"ל. וביאר הגר"ח זצ"ל סיוס לשון הרמב"ם דר"ל דלפי שאינו טהור בזה"ז מטומאת המת ע"כ לא נטהר כלל אף מטומאת קרי, ולא מהניא הטבילה לטהרו דאין טהרה לחצאין. ומעתה י"ל בביאור דברי הרמב"ם ע"פ מש"נ, דכיון שאין טבילה זו מטהרת, אין עליה תורת טבילה אלא חלות שם רחיצה, ואסורה ככל רחיצה שאינה של תענוג.

**משנה.** וז"ל וכשמת טבי עבדו קבל עליו תנחומין וכו' כשר היה עכ"ל. ומבואר מהמשנה שחל קיום אבילות אף על מי שאינו מז' קרובים. וכן מתבאר מדברי הרמב"ם (פ"ג מהל' אבל ה"ד) וז"ל מי שאין לו אבילים להתנחם באים עשרה בני אדם כשירין ויושבין במקומו כל שבעת ימי האבילות, ושאר העם מתקבצין עליהן עכ"ל. והרי קבלת תנחומין היא חלק מניהוגי אבילות, ומוכח שחל קיום אבילות אף בשאר בני אדם שאינם קרובי המת. וכן יש להוכיח מהא דקיי"ל שהעומד על אדם כשר בשעת יציאת נשמה חייב בקריעה אע"פ שאינו קרובו, ולכאורה קריעה היא מקיומי אבילות. ומוכח שחלין קיומי אבילות אף למי שאינו מקרובי המת (71).

(חידושי אגדה)

**דף טז ע"ב – יז ע"א.** גמ'. ז"ל רב ספרא בטר צלותיה אמר הכי יהי רצון מלפניך ה' אלוקינו

ומוכח דרחיצה שאינה של תענוג אסורה בין בת"ב ובין ביוהכ"פ. וצ"ע מ"ש רחיצה שאינה של תענוג דאסורה בת"ב טפי מסיכה שאינה של תענוג שמותרת בת"ב.

**ולכאורה** י"ל דהנאת סיכה היינו בשל תענוג, אבל סיכה שאינה של תענוג אין בה הנאת סיכה כלל וכמענה ועומד דמי. משא"כ ברחיצה דעצם הרחיצה מהווה חפצא של הנאת רחיצה, ואינו מעונה אא"כ אינו רוחץ כלל.

**והנה** עיין ברמב"ם (פ"ג מהל' שביתת עשור ה"ב) וז"ל וכל חייבי טבילות טובלין כדרכן בין בתשעה באב בין ביום הכיפורים עכ"ל. וצ"ע מהו יסוד ההיתר דחייבי טבילות לטבול ביוה"כ דלא גרע מרחיצה שאינה של תענוג שאסורה ביוה"כ מה"ת, ואיך התיירו לחייבי טבילות איסור דאורייתא.

**ויש** לתרץ דיסוד ההיתר בחייבי טבילות הוא משום דטבילה לאו היינו רחיצה, ועצם חלות שם טבילה מפקיע שם רחיצה, ואין זה רחיצה אלא טבילה (70). ומה"ט נראה דשרי לרחוץ מקום המלוכלך בצואה או בטיט דרוחץ כדרכו ואינו חושש, וכמש"כ הרמב"ם (בהל"ב שם), משום דרחיצה להעביר הזוהמא יש לה חלות שם רחיצה בפ"ע, ואינה בכלל הרחיצה האסורה ביוהכ"פ.

**והטעם** דנט"י של שחרית שם רחיצה עלה ואסורה ביוה"כ ובת"ב הוא דכיון דלנקיות סגי בכל מידי דמנקי, לכן התוספת של נטילה במים נחשב כמעשה וחלות שם רחיצה. וכן מבואר מדברי הכ"מ (בפ"ז מתפלה ה"ח) שכתב "אבל הכא אפשר להקביל פני שכינה בשיקנח ידיו בכל מידי דמנקי", וע"כ

(71) ועפ"י היה פוסק רבינו זצ"ל שבנים מאומצים שרוצים לשבת שבעה על הוריהם החורגים שגידולם שיכולים ליישב שבעה על הוריהם החורגים, ומשום דחל קיום אבילות

(70) וכ"כ המבי"ט בקרית ספר "וחייבי טבילות נמי אף ע"ג דטובלים כל גופם לאו רחיצה היא לאשרייה בעלמא, וכן ההולך להקביל פני רבו ולשמור פירותיו לאו רחיצה הוי".

(כד.) "ודובר אמת בלבבו" כגון ר' ספרא, וברש"י שם ד"ה רב ספרא וז"ל בשאלתות דר' אחא והכי הווה עובדא דרב ספרא היה לו חפץ אחד למכור ובא אדם אחד לפניו בשעה שהיה קורא קריאת שמע כסבור זה שלא היה רוצה ליתנו בדמים הללו והוסיף אמר תנהו לי בסך יותר לאחר שסיים קריאת שמע אמר לו טול החפץ בדמים שאמרת בראשונה שבאותן דמים היה דעתי ליתנם לך עכ"ל (72).

**ועיין** בגמ' חולין (דף צד.), "מר זוטרא בריה דרב נחמן הוה קאזיל מסיכרא לבני מחוזא ורבא ורב ספרא הוו קא אתו לסיכרא פגעו אהדדי הוא סבר לאפיה הוא דקאתו, אמר להו למה להו לרבנן דטרוח ואתו כולי האי, א"ל ר' ספרא אנן לא הוה ידעינן דקאתי מר אי הוה ידעינן טפי הוה טרחינן, א"ל רבא מ"ט אמרית ליה הרי דאחלישתיה לדעתיה, א"ל והא קא מטעינן ליה". וברש"י פ' (ד"ה לא הוה ידעינן) ולעשות עסקינו ולילך למקום אחר יצאנו. דאחלישתיה לדעתיה שהיה סבור תחילה שכבדנוהו, והא קא מטעינן וכו' אם לא הייתי מגלהו היה מחזיק לנו טובה חנם. וכעין מעשה זה מובא (בספר מנורת המאור לרבינו יצחק אבוהב הנר השני, כלל ג', סוף פ"א) עוד מעשה עם ר' ספרא וז"ל שוב מעשה ברב ספרא שיצא יום אחד חוץ לעיר לטייל עם תלמידיו, פגע בחסיד א'

שתשים שלום בפמליא של מעלה ובפמליא של מטה ובין התלמידים העוסקין בתורתך בין עוסקים לשמה בין עוסקין שלא לשמה וכל העוסקין שלא לשמה יהי רצון שיהיו עוסקין לשמה עכ"ל. ועיין ברש"י ד"ה בפמליא של מעלה וז"ל בחבורת שרי האומות שכשהשרים של מעלה יש תגר ביניהם תיכף יש קטטה בין האומות כדכתיב ועתה אשוב להלחם עם שר פרס עכ"ל. ובד"ה בפמליא של מטה פירש וז"ל בחבורת החכמים עכ"ל. ומבואר לכאורה לפירש"י דר' ספרא התפלל ג' תפלות נפרדות בסוף תפלתו, א) שיהא שלום בפמליא של מעלה בין שרי האומות וממילא יהא שלום לכלל ישראל, דכל תגר שבין האומות בא בשביל ישראל (כדאיתא בגמ' יבמות דף ס"ג. אין פורעניות באה לעולם אלא בשביל ישראל), ב) שיהא שלום בין החכמים, ג) שהלומדים תורה שלא לשמה יזכו ללמוד לשמה. וקצת צ"ע מה הקשר בין הני ג' תפלות. ועוד צ"ב מדוע דוקא ר' ספרא התפלל תפלה זו.

**ואולי יש לבאר את הגמ' באופן אחר, ונראה להקדים דהתפלות המיוחדות של האמוראים שהיו מוסיפים לאחר שמונה עשרה קשורות למדה ותכונה המיוחדת של בעל המימרא. והנה ר' ספרא מדתו ותכונתו היא מדת האמת, וכמבואר בגמ' מכות (דף**

וחל קיום אבילות וניחום אבלים לבנים החורגים שיושבין עליהם שבעה. ועוד אמר רבינו זצ"ל דמדברי הרמב"ם הנ"ל מוכח דניחום אבלים הוי קיום ניהוגי אבילות וזה כוונתו במש"כ דהוי חסד עם המתים. וכך משמע ממה שפסק ב"ג מהל' אבל ה"ד דמי שאין לו אבלים להתאבל עליו באים עשרה בנ"א כשרין ויושבין במקומו ושאר העם מתקבצין עליהם לנחמם דחל בזה קיום ניהוג אבילות וניחום אבלים אע"פ שאינם קרובי המת דניחום אבלים הוי קיום חסד עם המתים ואף אם אין לו קרובים בחיים השרויים בצער חל קיום ניחום אבלים דהוי חסד עם המתים.

(72) ומקורו בשאלתות פרשת וישלח פ' ל"ו.

אף למי שאינו מקרובי המת. והביא סמך לזה ממה שפסק הרמ"א ביו"ד סימן שע"ד סעיף ו' בשם תשובת הרא"ש (כלל כ') דמי שרוצה להחמיר על עצמו להתאבל על מי שאינו צריך אין מוחין בידו, ומשמע דחל בזה קיום אבילות. (ברם עיי"ש בפתחי תשובה שכתב על הרמ"א "דמ"מ להתנהג בכל דיני ז' לא יאות והדיוט הוא העושה כן". ובהגהות הגרע"א זצ"ל שם כתב דמש"כ הרמ"א היינו רק בדבר הרשות כחליצת מנעלים וכדומה אבל אין לבטל מד"ת או למנוע עונה מאשתו). והוסיף רבינו לייסד הפסק הנ"ל עפ"י הרמב"ם פ"ד מהל' אבילות ה"ז וז"ל יראה לי שנחמת אבלים קודם לביקור חולים, שניחום אבלים גמילות חסד עם החיים ועם המתים עכ"ל. ומבואר דבניחום אבלים חל קיום גמילת חסד עם המתים ולפי"ז י"ל דאף בהורים חורגים שנפטרו חל קיום גמילות חסד עם המתים

או לאו כפשטות דברי המדרש, אלא שהיה דיון וויכוח בין המלאכים האיך אפשר לברוא אדם שיהא בו מדות הסותרות זו לזו, ומדת אמת ומדת שלום שאלו יחדיו איך שייך לברוא אדם שיהא בו הן מדת האמת והן מדת השלום, דהרי אי אפשר שלא תהא סתירה וניגוד בין המדות הללו, דהרי מדת האמת היא עד הסוף - ואפילו על שינוי של קוצו של יו"ד - ומשו"ה אם חסר קוצו של יו"ד בס"ת הס"ת פסול - דתורה היא אמת בתכלית-וחסרון של קוצו של יו"ד הוי פגם במדת האמת. אמנם מצד שני מותר לאדם לשנות את האמת מפני דרכי שלום (יבמות סה:): וחל איפוא באדם מדת השלום. ושאלת המלאכים היתה איך שייך שתהא באדם הרכבה של ב' מדות הפוכות, דאו יהא בעל קטטה - אם מתנהג עפ"י מדת האמת עד הסוף, או יהא דובר שקרים - אם יתנהג עפ"י מדת השלום. ומדת שלום ואמת הם מדותיו של הקב"ה דשמו של הקב"ה שלום וחותמו אמת. ורק אצל הקב"ה שייך דהני תרי מדות יהיו חלים במלואם בבת אחת - דחותמו של הקב"ה אמת וה' ית' כולו רחמים וחסד, והיינו "עושה שלום במרומיו" - דהיינו דיש דין ורחמים ביחד לפניו ית'. אמנם ענין זה למעלה מהשגתינו, וזו היתה שאלת המלאכים איך שייך שיהא באדם מדת האמת והשלום יחדיו.

**וע"כ** ממשיך המדרש הנ"ל "מה עשה הקב"ה נטל אמת והשליכו לארץ הה"ד והשליך אמת ארצה", דהקב"ה כביכול השליך מדת האמת - כלומר דאה"נ שאי אפשר לברוא אדם שיתנהג כולו ע"פ מדת אמת מפני שהעולם לא יכול להתקיים עם יהא לאדם באופן מוחלט מדת האמת, דמכיון שאין דעותיהם של בני"א שוות יהיו תמיד בעלי קטטה אילו נבראו עם מדת האמת בלבד, וכדי שהעולם יתקיים צריך מדת השלום ומדת הויתור. אמנם אי אפשר לוותר תמיד ולנהוג לעולם עפ"י מדת השלום דלפעמים אמרינן יקוב הדין את ההר. וא"כ מנא לן איך ומתי להפעיל ולנהוג עפ"י מדת האמת או עפ"י מדת השלום, וע"ז נאמר במדרש הנ"ל "נטל אמת והשליכו לארץ וכו' אמרו מלאכי השרת לפני רבון העולמים מה אתה מבזה תכסיס

שהיה בא מן הדרך, א"ל לרב ספרא ולמה טרח מר כ"כ, כסבור שיצא לקראתו להקביל פניו. א"ל רב ספרא לא היתה כוונתי להקביל פניך ולא יצאתי אלא לטייל. נתבייש אותו חסיד, א"ל תלמידיו למה אמרת לו כ"כ, א"ל ולמה הייתי משקר, אמרו לו היה לך לשתוק, א"ל אילו שתקתי לא הייתי מקיים ודובר אמת בלבבו עכ"ל.

**ומבואר** דר' ספרא הצטיין במדת האמת. ונראה דמדת האמת כוללת לא רק להתנהג באמת עם אחרים אלא שיהא אדם אמת עם עצמו, דהרי במעשה דר' ספרא והשר שרצה לקנות החפץ ממנו לא היתה שום הטעה לשר דהיה יכול לחשוב שר' ספרא לא התרצה למכור לו במחיר הראשון, ואעפ"כ ר' ספרא מכר לו בדמים הראשונים משום "ודובר אמת בלבבו" כלומר דכלפי עצמו אינו אמת לקחת דמים יתירים.

**והנה** איתא במדרש (בראשית רבה פ"ח) וז"ל א"ר סימון בשעה שבא הקב"ה לברא את אדם הראשון נעשו מלאכי השרת כתים וכתים וחוורות חבורות מהם אומרים אל יברא ומהם אומרים יברא הה"ד חסד ואמת נפגשו צדק ושלום נשקו, חסד אומר יברא שהוא גומלי חסדים אמת אומר אל יברא שכולו שקרים, צדק אומר יברא שהוא עושה צדקות שלום אומר אל יברא דכוליה קטטה, מה עשה הקב"ה נטל אמת והשליכו לארץ הה"ד ותשלך אמת ארצה, אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבון העולמים מה אתה מבזה תכסיס אלטיכסיה שלך תעלה אמת מן הארץ הה"ד אמת מארץ תצמח עכ"ל. ואמר הגר"מ זצ"ל בשם אביו מרן הגר"ח זצ"ל דדברי המדרש צ"ע דמהו ביאור השקו"ט במדרש דחסד טענה יברא שהוא גומל חסדים ואילו אמת טענה אל יברא שכולו שקרים, וצ"ע וכי הכוונה לכל בני אדם שכולם עושים חסד וכולם דוברי שקרים, והרי לכאורה יש חלק מאנשים שהם דוברי אמת וחלק שאינם גומלי חסדים וא"כ ניזיל בתר רוב, וצ"ב מה היתה המחלוקת בין מלאכי השרת. ועוד צ"ב בהמשך וסיום המדרש. וביאר הגר"ח זצ"ל דכוונת המדרש אינו לומר שהיה ויכוח בין המלאכים האם לברוא אדם

דר' ספרא - שמסמל מדת האמת - התפלל על השלום. ותחילה התפלל שיהא שלום בפמליא של מעלה היינו שיהא שלום בין מדת האמת ומדת השלום בפמליא של מעלה, וממילא ע"י התורה יהא שלום בפמליא של מטה בין הת"ח. אמנם נראה שרק מי שעוסק בתורה לשמה זוכה להשיג בנכון מתי להתנהג עפ"י אמת ומתי להתנהג עפ"י שלום, דבגמ' סנהדרין (צט:): איתא א"ר אלכסנדר ר"ל כל העוסק בתורה לשמה משים שלום בפמליא של מעלה, והביאור בזה הוא דע"י לימוד תורה לשמה משיג איך לשלב חסד ודין, אמת ושלום יחדיו, ועושה שלום בפמליא של מעלה בין מדת האמת ומדת השלום. ובזה נמי יש לפרש כוונת חז"ל (פ"ו אבות מ"א) דהעוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה נקרא רע אהוב וכו'. ונראה לבאר דאין סגולת לימוד תורה לשמה משום שבזה זוכה לרכישת ידיעות בתורה, אלא שהעוסק בתורה לשמה מתחבר עם שורש רצון התורה, וזוכה להשיג הלב של התורה. והדרך לזה הוא רק ע"י שעוסק בתורה לשמה, דביאר הגר"ח מוולאזין דלימוד תורה לשמה היינו שלומד לדעת התורה עצמה (73) - כלומר להבין רצון התורה. וע"י שלומד תורה לשמה ומתחבר לרצון התורה מלבד שרוכש ידיעות בתורה, התורה נעשית חלק מעצם אישיותו וזוכה להבנת הלב של תורה. ובזה מבואר המשך תפלתו של ר' ספרא שכל העוסקים שלא לשמה יהיו עוסקים לשמה - דע"י שיעסקו בתורה לשמה ישיגו את הדרך איך לשלב מדת אמת ומדת השלום.

#### (חידושי אגדה)

**דף יז ע"א. גמ'. ז"ל ור' אלכסנדר בטר**  
 דמצלי אמר הכי רבון העולמים גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך ומי מעכב שאור שבעיסה ושעבוד מלכויות יה"ר מלפניך שתצילנו מידם ונשוב

אלטיכסיה שלך תעלה אמת מן הארץ", דהכוונה על התורה שהיא אמת מארץ תצמח, דהתורה מגדירה ומכוונת את האדם מתי לנהוג עפ"י מדת האמת ומתי לנהוג עפ"י מדת השלום, דהתורה מדריכה את האדם איך לחיות חייו ובאיזה מדות להתנהג, מתי אומרים "יקוב הדין את ההר" ומתי אומרים "בקש שלום ורדפהו". ועפ"י ז"ל נל"ב הגמ' ביבמות (דף קט.) "לעולם ידבק אדם אחר חליצה ואחר השלום ואחר הפרת נדרים", וצ"ב בכוונת המאמר, ונ"ל דמצד מדת השלום מצות יבום קודמת לחליצה דע"י יבום מקיים שם לאחיו המת וזה ענין חסד ושלום. אמנם לפעמים אינו מייבם לשם מצוה אלא לשם נוי, וע"כ לאבא שאול חליצה קודמת ליבום דאינו מתכוון לשם מצוה, ויהא ביבום שקר כאילו עושה חסד, ולפי האמת בלבו כונסה לשם נוי, וע"כ כאן אמת דוחה שלום. ונראה דשיטת אבא שאול היא הנהגה המיוסדת במדת האמת, דאם אינו מייבם בכוונה הראויה עדיף לחלוץ ולא לייבם. וחזינן מכאן גוונא דאמת עדיף משלום. ואילו "לעולם ידבק אדם אחר הפרת נדרים" משמע דבהאי גוונא מדת שלום עדיף ממדת האמת, דלכאורה עפ"י מדת האמת אינו יכול להפר נדרו דבנדר ושבועה חל איסור דלא יחל דברו ודלא ישקר, וא"כ עפ"י מדת האמת אי אפשר לחזור על דיבורו, ויסוד דהפרת נדרים מיוסד במדת השלום. וחזינן בעליל דהתורה מגדירה מתי לנהוג עפ"י מדת אמת ומתי לנהוג עפ"י מדת השלום. ובזה נל"ב הגמ' לקמן (דף נח.) דתפארת זו מתן תורה, דכתיב לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת וכו'. דגדולה היינו מדת החסד, וגבורה היינו מדת הדין, ותפארת היינו המיזוג של חסד ודין, וע"כ התורה קרויה תפארת, דהתורה ממזגת אמת ושלום והיא בחינת תפארת.

**ועפ"י ז"ל נל"ב את תפלת ר' ספרא "יה"ר מלפניך**  
 ה' אלוקינו שתשים שלום בפמליא של מעלה וכו',

תורה יהיה לשם התורה כגון לידע והבין ולהוסיף לקח ופלפול עכ"ל.

(73) עיין בנפש החיים שער ד' פ"ג וז"ל אבל האמת כי ענין לשמה פירושו לשם התורה וכו' כל דיבורך ומשאך בדברי

ועשיתי כך וכך והרי נחמתי ובושתי במעשי". והנה במלחמת היצר צריך ב' דברים - מדת הרוממות להכיר גדלות האדם, וגם מדת השפלות להכיר שפלות האדם. ועפ"ז יש לבאר מחלוקת בין ב"ה וב"ש (ערובין דף יג.) דב"ש אמרי נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא - דהיינו שבמלחמת היצר צריך להדגיש שפלות האדם. וב"ה אמרי נוח לו לאדם שנברא יותר משלא נברא - דב"ה סברי שבמלחמת היצר צריך להדגיש רוממות האדם. וקיי"ל כתררויהו ד"נמנו וגמרו נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא עכשיו שנברא יפשפש במעשיו". ומבואר דבמלחמת היצר בעינן להכיר ב' דברים דלכאורה נראים סותרים אהדדי - גדלות האדם ושפלות האדם. ועפ"ז יש לבאר מה שאמר "עפר אני בחיי וכו'" יה"ר מלפניך שלא אחטא עוד" דבאברהם אבינו כתיב "ואנכי עפר ואפר" וההבדל בין עפר לאפר הוא שאפר הוי דבר שיש לו עבר אבל אין לו עתיד ששום דבר יצמח ממנו, ואילו עפר אין לו עבר וערך בהווה אבל טמון בו כוחות לעתיד וזה שאמר "ועכשיו שנוצרתי כאילו לא נוצרתי עפר אני בחיי וכו'", כלומר שמתכייש אני שלא מלאתי את כוחותי והיכולת שטמון בתוכי והרי אני כעפר שיש בי כוחות גדולות אלא שהם לא יצאו אל הפועל, ובתפלתו יש צירוף בין הכרת שפלות האדם (עד שלא נוצרתי איני כדאי ועכשיו שנוצרתי כאילו לא נוצרתי) ורוממות האדם (עפר אני בחיי), ועי"ז התפלל שלא אחטא עוד.

(חידושי אגדה)

**גמ'.** ז"ל רב ששת כי הוה יתיב בתעניתא בתר דמצלי אמר הכי רבון העולמים גלוי וידוע לפניך שבזמן שבית המקדש קיים אדם חוטא ומקריב קרבן ואין מקריבין ממנו אלא חלבו ודמו ומתכפר לו ועכשיו ישבתי בתענית ונתמעט חלבי ודמי יהי רצון מלפניך שיהא חלבי ודמי שנתמעט כאילו הקרבתי קרבן לפניך על המזבח ותרצני עכ"ל. ביארנו דהתפלות המיוחדות של האמוראים שהיו מוסיפים בסוף תפלתן קשורות למדה ותכונה המיוחדת של

לעשות חוקי רצונך בלבב שלם עכ"ל. עיין ברמב"ם (פ"ב מהל' גירושין ה"כ) וז"ל מי שהדין נותן שכופין אותו לגרש את אשתו ולא רצה לגרש ב"ד של ישראל בכל מקום ובכל זמן מכין אותו עד שיאמר רוצה אני ויכתוב הגט והוא גט כשר וכו' ואם העכו"ם מעצמן אנסוהו עד שכתב הואיל והדין נותן שיכתוב הרי זה גט פסול ולמה לא בטל גט זה שהרי הוא אנוס בין ביד עכו"ם בין ביד ישראל שאין אומרים אנוס אלא למי שנלחץ ונדחק לעשות דבר שאינו מחוייב בו מה"ת כגון מי שהוכה עד שמכר או עד שנתן אבל מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה או לעשות עבירה והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו או עד שנתרחק מדבר האסור לעשותו אין זה אנוס ממנו אלא הוא אנס עצמו בדעתו הרעה לפיכך זה שאינו רוצה לגרש מאחר שהוא רוצה להיות מישראל ורוצה הוא לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירות ויצרו הוא שתקפו וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גרש לרצונו עכ"ל. ומבואר מדברי הרמב"ם שיש לכל יהודי שתי בחינות של רצון: א) רצון פנימי לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירות וזה רצונו האמיתי וכמאמר ר' אלכסנדר ר' גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך ומי מעכב שאור שבעיסה ושעבוד מלכויות" (ב) רצון חיצוני שמושפע מהיצה"ר ושעבוד הגלות. ועל זה התפלל ר' אלכסנדר אחרי שסיים שמונה עשרה שנזכה לעשות כל מעשינו כפי רצוננו הפנימי והאמיתי לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירות.

(חידושי אגדה)

**גמ'.** ז"ל רבא בתר צלותיה אמר הכי אלוקי עד שלא נוצרתי איני כדאי ועכשיו שנוצרתי כאילו לא נוצרתי עפר אני בחיי ק"ו במיתתי וכו' יה"ר מלפניך שלא אחטא עוד וכו' והיינו וידוי דר' המנונא זוטי ביומא דכיפורי עכ"ל. יש לבאר דצריך לכלול ב' דברים בווידי: א) הכרת החטא, ב) בוששה. וכן מבואר מדברי הרמב"ם (פ"א מהל' תשובה ה"ב) "כיצד מתודין אומר אנה השם חטאתי עויתי פשעתי לפניך

לראות כי שוקד אני על דברי לעשותו". והכונה היא שה' שאל את ירמיה מהו הפנימיות במה שאתה רואה, וירמיה ענה שרואה עץ שקד כלומר שהבין שהשקד מרמז "כי שוקד אני על דברי לעשותו" דהיינו שראה פנימיות הרמז של המקל שקד, וע"ז נאמר לו "היטבת לראות", דלירמיה היתה בחינת ראייה רוחנית שראה פנימיות הדברים. ועפ"י יש לבאר שהצדוקי היתה לו בחינת ראייה חיצונית ושטחית, דעפ"י הבנתו יסוד ענין המלכות מתבטא בכבוד והרבה פרסום, ושמכבוד המלכות הוא שיש למלך ליווי של חיילים וסוסים רבים שמריעים לפניו בחצוצרות, ולכן טעה וחשב שהגיע המלך כשהגיעו החיילים וקא אוושא, שעל פי הבנתו אז הגיע המלך. מאידך לר' ששת היה כח של ראייה רוחנית, של ראייה לעומק ולפנימיות הדבר, וע"כ ר' ששת הבין שיסוד המלכות הוא בצניעות, ואצילות הנפש, ובשתיקה. וע"כ אמר לצדוקי "לא קאתי מלכא", שראיית הצדוקי אינה באמת מדת מלכות, ורק כששתק אמר רב ששת "קאתי מלכא".

**ונראה** דמבואר מהגמ' (הנ"ל) שראיתו של אדם והבנת מה שהוא רואה נמשכת אחר לבו, דכפי מה שלבו חושב - הוא רואה. ויל"פ דשורש החטא של המרגלים היה באמת בזה, שאע"פ שסיפרו מה שהם ראו, מ"מ ראייתם היתה מוטעת שראו בשטחיות ולא ראו בפנימיות הדברים, וכמו שפרש"י עה"פ ארץ אוכלת יושביה, "דכל מקום שעברנו מצאנום קוברים מתים, והקב"ה עשה לטובה כדי לטרדם באבלם ולא יתנו לב באלו", ולכן חטאו ואמרו "אפס כי עז העם הזה" כי ראייתם היתה מעוותת.

**ונראה** דלכן הסמיכה התורה פרשת ציצית לפרשת המרגלים. דמצות ציצית יסוד ענינה לתקן חוש ראייתו של אדם שמביאו לידי חטא וכמש"כ "וראייתם אותו וזכרתם את כל מצות ה'". והיסוד של עשיית חטא מיוסד בראייה מעוותת, שהאדם רואה רק באופן שטחי וחושב שכדאי לו לחטוא. ומצות ציצית מלמדת את האדם שצריך להסתכל לעומק ולהבין פנימיות הדבר, ושלא להבין הכל כפי ראייתו השטחית. ולכן

בעל המימרא. ועפ"י יסוד זה נראה לבאר נמי את הגמ' שלפנינו, דהנה ידוע שר' ששת היה סגי נהור, ובגמ' לקמן (נח.) יש מעשה נפלא "רב ששת סגי נהור הוה הווי קאזלי כולי עלמא לקבולי אפי מלכא וקם ואזל בהדיהו רב ששת, אשכחיה ההוא צדוקי אמר ליה חצבי לנהרא כגני לייא, אמר ליה תא חזי דידענא טפי מינך חלף גונדא קמיינתא כי קא אוושא אמר ליה ההוא צדוקי אתא מלכא, אמרי ליה ר' ששת לא קאתי, חלף גונדא תניינא כי קא אוושא א"ל ההוא צדוקי השתא קא אתי מלכא, א"ל ר' ששת לא קאתי מלכא, חליף תליתאי כי קא שתקא א"ל ר' ששת ודאי השתא אתי מלכא. א"ל ההוא צדוקי מנא לך הא, א"ל דמלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיע דכתיב צא ועמדת בהר לפני ה' והנה ה' עובר ורוח גדולה וחזק מפרק הרים ומשבר סלעים לפני ה' לא ברוח ה', ואחר הרוח רעש לא ברעש ה', ואחר הרעש אש לא באש ה', ואחר האש קול דממה דקה. כי אתא מלכא פתח ר' ששת וקא מברך א"ל ההוא צדוקי למאן דלא חזית ליה קא מברכת ומאי הוי עליה דההוא צדוקי, איכא דאמרי חברוהי כחליניהו לעיניה ואיכא דאמרי דר' ששת נתן בו עיניו ונעשה גל של עצמות". ונראה דמבואר בגמ' דר' ששת אע"פ שהיה סגי נהור היה לו חוש ראייה יותר טוב מהצדוקי שהיה בריא ויכול לראות. ומבואר שיש כח של ראייה שקיימת אפילו בלי עיניים הראות, ואם יש לאדם כח ראייה זו כר' ששת יכול הוא לראות אפילו אם אין לו עיניים הראות, ואם אין לאדם חוש הראייה הזאת אפילו אם יש לו עיניים לא יראה כלל כאותו צדוקי.

**והביאור** בזה דיש שני שמות נרדפים לראייה: (א) ראייה (ב) הסתכלות. והחילוק ביניהם הוא שבראייה הכוונה היא ראייה חיצונית, ראייה גשמית שרואה בשטחיות את מה שלפניו. ואילו בהסתכלות הכוונה שרואה בפנימיות הדברים, וכמאמר חז"ל "אל תסתכל בקנקן אלא במה שיש בו". וזוהי בחינה של ראייה רוחנית שעומד על פנימיות הדברים. וכתוב בירמיה (פרק א', יא'-יב') "ויהי דבר ה' אלי לאמר מה אתה רואה מקל שקד אני רואה. ויאמר ה' אלי היטבת



משום שהרדיפה אחרי מותרות מביאתו לידי טמטום הלב, ושוב אינו רואה את הדברים בצורה נכונה. וכן לפעמים צרכי חייו הבסיסיים מביאים אדם לטעות בראייתו, ובא משום כך לידי חטא. ולכן בקרבן חטאת היו מקריבים דוקא את החלב והדם, להורות על שבירת שני הרצונות האלו שהביאו לידי חטא.

**ונראה** שזוהי כוונת מאמר דר' ששת בסוגיין "כי הוה יתיב בתעניתא וכו'", שר' ששת היה סגי נהור, ואע"פ שראה אפילו יותר טוב מאלו שיכלו לראות שהיתה לו ראייה של פנימיות וראייה רוחנית, מ"מ כל חטא נובע מעיוורון ואי ראייה נכונה, שהאדם רואה באופן שטחי וכפי נטיית לבו. וע"ז אמר ר' ששת כשישב בתענית על חטאיו "גלוי וידוע לפניך שבזמן שביהמ"ק קיים אדם חוטא ומקריב קרבן ואין מקריבין ממנו אלא חלבו ודמו ומתכפר לו", כלומר שבהקרבת קרבן חטאת מקריבין את החלב והדם שהם סרסורי החטא המביאים אדם לטעות בראייתו, ומזה בא לידי חטא. "ועכשיו שישבתי בתענית ונתמעט חלבי ודמי יה"ר מלפניך שיהא מיעוט חלבי ודמי שנתמעט כאילו הקרבתי קרבן לפניך ע"ג המזבח ותרצני", שע"י התענית והתשובה ושבירת הרצון של חלב ודם דהיינו של מותרות וצרכי החיים, יתוקן חוש הראייה, ויהא כאילו הקרבתי קרבן ע"ג המזבח ותרצני.

(חידושי אגדה)

**גמ'.** ז"ל מרגלא בפומייהו דרבנן דיבנה אני בריה וחברי בריה אני מלאכתי בעיר והוא מלאכתי בשדה וכו' כשם שהוא אינו מתגדר במלאכתי כך אני איני מתגדר במלאכתי ושמא תאמר אני מרבה והוא ממעיט שנינו אחד המרבה ואחד הממעט ובלבד שיכוין לבו לשמים עכ"ל. וברש"י פירש ז"ל אני העוסק בתורה בריה אני וכן חברי עם הארץ בריה הוא וכו' מתגדר מתגדל לתפוס אומנתי שמא תאמר הדין עמו שאינו מתגדר במלאכתי שאילו היה תופס אומנתי לא היה לו לב פתוח להרבות בתורה כמותי והיה ממעיט ואין לו שכר שנינו שיש לו שכר לממעט כמו

הדגישה התורה "ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת" - דצריך לצרף תכלת ללבן - משום דלבן מסמל שהדבר הוא מובן ופשוט וכלשון חז"ל "הדבר מחוור כשמלה". ואילו תכלת מסמל את אי-הידיעה, דאמרינן (מנחות מג:): "תכלת דומה לים וים דומה לרקיע ורקיע דומה לכסא הכבוד", והכוונה היא כמו שאין לנו ידיעה במושג הענין של כסא הכבוד, כמו"כ אין לנו ידיעה מושלמת בים וברקיע ובמה שאנו רואים במו עינינו, שהאדם רואה באופן שטחי שנוטה לראות כפי נטיית לבו, ונטיית הלב מטעה אותו לראות באופן שטחי. וצריך האדם להתעמק בראייתו ולהסתכל על העולם כולו כפי עומק הבנת התורה.

**ובאמת** זהו יסוד ושורש סיבת החטא, שחוש ראיית האדם מקולקל ואינו רואה לעומק, שאינו מביין ורואה את הקלקול והחומר שבחטא. וראייה מעוותת שרשה בנטיית הלב, דראייתו של אדם נמשכת אחרי לבו, ולכן הזהירה התורה בפרשת ציצית "ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם", שהלב גורם לעין לראות באופן לא נכון ומשום כך האדם בא לידי חטא.

**וע"פ** הקדמה זו יש לבאר את המימרא דר' ששת בסוגיין. ונ"ל דיסוד תענית הוא דהוי מדרכי התשובה על חטא, דתענית הוי כקרבן, והבאת קרבן הוא חלק ממעשה התשובה על חטא. ונראה שהקרבן הכי גדול שמדרכי התשובה היא שבירת הרצון של אדם שהביאו לידי חטא. ובאמת כתב הרמב"ן (ויקרא א':ט) שכשאדם מקריב קרבן זה מעורר מחשבתו שהקרבן במקומו שראוי שיהיו מקריבין את חלבו ודמו ע"ג המזבח. ומבואר דהקרבת קרבן היא ממעשה התשובה דמעוררת מחשבת חרטה ושבירת הרצון לחטוא.

**ויש** לפרש שהטעם שבחטאת מקריבים החלב והדם הוא משום דחלב ודם מסמלים שני ענינים שמביאים האדם לידי חטא. דהחלב מסמל המותרות שבחיים כי שומן הוא מיותר ואין האדם צריך שומן לחיות. ואילו הדם שהוא בסיס החיים של הגוף מסמל צרכי החיים הבסיסיים. ונראה שלפעמים אדם חוטא

ברכה חיים של פרנסה וכו' חיים של עושר וכבוד" כלומר שהתפלל לחיים טובים בעוה"ז.

**ונראה** לומר דרב מחדש שאף בעוה"ז יש בחינה של חיי עוה"ב דיפה שעה אחת של תורה ומעשים טובים בעוה"ז יותר מכל חיי עוה"ב (אבות פ"ד משנה כ"ב), וחיי עוה"ב שבעוה"ז עדיפי מעוה"ב, משום שבעוה"ז יש אפשרות לאדם לעשות מצוות ומעשים טובים ולעלות במדריגתו משא"כ בעוה"ב שאינו יכול לעלות במדריגתו. ורב מחדש שאף בעוה"ז אפשר להנות מזיו השכינה ולטעום מחיי עוה"ב, שאם בעוה"ז עוסק בתורה ומצוות הרי הוא נהנה מזיו השכינה אף בעוה"ז.

(חידושי אגדה)

**גמ'.** ז"ל נשים במאי זכיין באקרויי בנייהו לבי כנישתא ובאתנווי גברייהו בי רבנן ונטרין לגברייהו עד דאתי מבי רבנן עכ"ל. נראה לבאר שכוונת הגמ' היא דלנשים יש זכות של מסירת נפש לתורה, ועפ"ז יש לבאר הגמ' בסנהדרין (דף כ.). "שקר החן זה דורו של משה והבל היופי זה דורו של יהושע יראת ה' היא תתהלל זה דורו של ר' יהודה ברבי אילעי, אמרו עליו על ר' יהודה ברבי אילעי שהיו ששה תלמידים מתכסין בטלית אחת ועוסקין בתורה". ומבואר דיראת ה' היא תתהלל (דזה בלשון נקבה) מיירי בשבחו של דורו דר' יהודה ברבי אילעי שהיו עוסקים בתורה מתוך הדחק ולמדו במסירות נפש, והיינו כנ"ל שזכותן של נשים בלימוד התורה היינו המסירות נפש שלהן לתורה שנטרי לגברייהו עד דאתי מבי רבנן.

למרבה עכ"ל. ויש להעיר דקצת קשה המימרא "כשם שאינו מתגדר במלאכתי כך אני איני מתגדר במלאכתי", דמהו ההו"א שיתפוס ת"ח את אומנתו של ע"ה. ובס' דקדוקי סופרים הביא גירסא מכת"י בגמ' "כשם שאינו מתגדר במלאכתי כך אני מתגדר במלאכתי", ור"ל דכמו שע"ה אינו מתגדל ואיננו בעל גאווה מחמת מלאכתו כך ת"ח צריך ליזהר שלא להתגדל במלאכתו ולהחזיק טובה לעצמו משום שהוא ת"ח. ומימרא זו נאמרה דוקא ע"י רבנן דיבנה, שיבנה היה מרכז התורה לאחר חורבן הבית, והזהירו את חברים לבל יתגאו, דאע"פ שיש מצוה לכבוד ת"ח, הת"ח בעצמו צריך להיות עניו ושפל רוח. והנה למלך יש אזהרה מיוחדת "לבלתי רום לבבו מאחיו" ואי' בחז"ל "מאן מלכי רבנן", ונראה דיש אזהרה מיוחדת לת"ח שלא להתגאות, וצריך הת"ח ליהזהר "לבלתי רום לבבו מאחיו", ומשום שאחד המרבה ואחד הממעט ובלבד שיכוין לבו לשמים.

(חידושי אגדה)

**גמ'.** ז"ל מרגלא בפומיה דרב לא כעוה"ז עוה"ב העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה וכו' אלא צדיקים יושבין ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה שנא' ויחזו את האלוקים ויאכלו וישתו עכ"ל. יש לעיין מה קמ"ל רב דהרי פשיטא שאין עניני גשמיות בעוה"ב, ועוה"ב עדיף מעוה"ז שנהנין בו מזיו השכינה. ועוד צ"ע דכאן משמע שלרב עוה"ז הוא הבל וריק, ולעיל (ברך טז:) איתא "רב בתר צלותיה אמר הכי יה"ר מלפניך ה' אלוקינו שתתן לנו חיים ארוכים חיים של שלום חיים של טובה חיים של

## פרק מי שמתו

פטור ממצוות. והנה עיין בתוס' (ד"ה ואינו מברך) שרש"י ותוס' נחלקו אם אונן רשאי להחמיר על עצמו ולקיים מצוות. ונראה דלשיטתייהו אזלי, דלשיטת רש"י דפטור מדין עוסק במצוה פטור מן המצוה, רשאי האונן להחמיר על עצמו ולברך. משא"כ לשיטת התוס' אינו רשאי לברך ואם רצה לברך אין שומעין לו, משום דילפינן מגזה"כ ד"ימים שאתה עוסק בחיים" שחל איסור לאונן לקרות ק"ש משום כבוד הבריות.

**והנה** מבואר במשנה שתי הלכות: (א) דין מי שמתו מוטל עליו לקבורו שפטור מק"ש ומן התפילה ומן התפילין ומכל מצוות שבתורה, ויסוד הפטור שלו חל משום חובת קבורה המוטלת עליו, ודין זה חל בד' קרובים בלבד שעליהם חלה חובת מצות הקבורה. (ב) דין נושאי המטה, שפטורים מדין עוסק במצוה פטור מן המצוה. ונראה דלשיטת רש"י יסוד הפטור דמי שמתו מוטל לפניו הוא מחמת טירדה - שטרוד במחשבת קבורת מתו, דהיינו שטרוד מחמת חובת קבורה המוטלת עליו, ופטור אע"פ שאינו עוסק במעשה הקבורה ממש. ודומה לחתן שפטור מק"ש משום שטרוד במחשבת בעילת מצוה המוטלת עליו, אע"פ שאינו עוסק במעשה המצוה, וכדמבואר ברש"י לעיל (דף יא. ד"ה ובלכתך בדרך פרט לחתן) וז"ל ואע"ג דחתן נמי עוסק במצוה הוא אי לאו קרא יתירא לא נפקא לן מקרא קמא דכיון דעוסק במצוה לא כתיב בקרא בהדיא אלא מייעוטא בעלמא הוא דקא דרשינן מביתך וממעטינן מינה עוסק במלאכת מצוה דאיכא טירדא, אבל חתן דטרדא דמחשבה בעלמא הוא שמחשב על עסק בתולים אי לאו קרא לא אימעוט עכ"ל. משא"כ נושאי המטה פטורים מדין עוסק במצוה פטור מן המצוה בעלמא, דלא רמיא עליהו

**דף יז ע"ב.** משנה. וז"ל מי שמתו מוטל לפניו פטור מקריאת שמע ומן התפלה ומן התפילין ומכל מצוות האמורות בתורה עכ"ל. ופירש רש"י (ד"ה מי שמתו) וז"ל לפי שהוא טרוד במחשבת קבורתו והוא דומיא דחתן דפטור משום טירדה דמצוה עכ"ל. ומבואר דרש"י סובר דאונן פטור ממצוות מדין עוסק במצוה פטור מן המצוה, ומשום דטרוד במצות קבורת מתו ודומה לחתן דפטור מק"ש משום דטרוד במצוה. וכן היא שיטת הרמב"ם דפסק (פ"ד מהל' ק"ש הל' א'-ג') וז"ל מי שהיה לבו טרוד ונחפו לדבר מצוה פטור מכל המצוות ומקריאת שמע, לפיכך חתן שנשא בתולה פטור מקריאת שמע עד שיבוא עליה לפי שאין דעתו פנויה שמא לא ימצא לה בתולים וכו', אבל הנושא את הבעולה אע"פ שעוסק במצוה חייב לקרות הואיל ואין לו דבר שמבלבל דעתו וכן כל כיוצא בזה. מי שמת לו מת שהוא חייב להתאבל עליו פטור מק"ש עד שיקברנו מפני שאין דעתו פנויה לקרות עכ"ל. ומבואר שהרמב"ם השווה פטור החתן מקריאת שמע - שפטור מפני שעוסק במצוה ואין דעתו פנויה, לפטור אונן דפטור ג"כ משום שאין דעתו פנויה לקרות. ונראה דבתרומתו יסוד הפטור הוא משום עוסק במצוה פטור מן המצוה.

**אמנם** יעויין בתוס' (ד"ה פטור מק"ש) דסברי דילפינן לה מקרא, וז"ל בירושלמי מפרש טעמא א"ר בון כתיב למען תזכור וכו' עד כל ימי חיך ימים שאתה עוסק בחיים ולא ימים שאתה עוסק במתים עכ"ל. ונראה לומר דלתוס' הדין דאונן פטור ממצות ק"ש אינה ילפוטא גרידא, אלא דיסוד הדין הוא משום כבוד הבריות, וכמו שמצינו בגמ' לקמן (דף כ.) דכבוד הבריות דוחה מצות עשה שבתורה בשב ואל תעשה. כמו"כ י"ל דמשום כבוד הבריות וכבוד המת אונן

**ויש** להסתפק לשיטת התוס' דמי שמתו מוטל לפניו פטור מגזה"כ ד"למען תזכור וגו' כל ימי חייו-ימים שאתה עוסק בחיים ולא ימים שאתה עוסק במתים", אי הכי ילפותא נאמרה רק לגבי מי שמתו מוטל עליו לקבורו ואילו נושאי המטה פטורים מדין עוסק במצוה פטור מן המצוה, או דילמא אף נושאי המטה פטורים מגזה"כ ד"ימים שאתה עוסק בחיים ולא ימים שאתה עוסק במתים".

**ונראה** דאף אם נימא דתרווייהו פטורים מגזה"כ ד"ימים שאתה עוסק בחיים ולא ימים שאתה עוסק במתים" מ"מ יש לחלק ביניהם, דמי שמתו מוטל עליו לקבורו נחשב עפ"י דין כעוסק במת אפילו כשאינו עוסק ממש במעשה קבורת המת, מחמת חובת הקבורה המוטלת עליו. משא"כ נושאי המטה אינם פטורים אלא בשעה שעוסקים ממש בקבורת המת.

**והנה** בהמשך המשנה איתא "העומדים בשורה הפנימיים פטורים והחיצונים חייבים". ונראה פשוט שאף לשיטת התוס' יסוד הפטור של הפנימיים שבשורה אינו מגזה"כ ד"ימים שאתה עוסק בחיים ולא ימים שאתה עוסק במתים", דהרי הפנימיים מקיימים מצות ניחום אבלים עם החיים ואינם עוסקים במתים<sup>(2)</sup>, וצ"ל דפטורים מדין עוסק במצוה פטור מן המצוה.

מצות קבורת המת וע"כ אינם טרודים מחמת חובת הקבורה, ופטורים רק בשעה שעוסקים במעשה מצות קבורת המת. ומבואר דלרש"י חלין ב' דינים נפרדים: (א) דין פטור ממצות מחמת טירדה דמצוה וזהו דין מסוים שחל באונן ובחתן, והפטור דטירדה חל לפוטורם ממצות אף בשעה שאינם עוסקים במצוה<sup>(1)</sup>. (ב) דין פטור דעוסק במצוה פטור מן המצוה בעלמא שחל בנושאי המטה וחל רק בשעה שעוסקים במעשה המצוה.

**אמנם** מדברי הרמב"ם הנ"ל משמע דיסוד הפטור דעוסק במצוה פטור מן המצוה דכהת"כ הוא משום דטרוד במחשבת מצוה, שכתב "אבל הנושא את הבעולה אע"פ שעוסק במצוה חייב לקרות הואיל ואין לו דבר שמבלבל דעתו וכן כל כיוצא בזה". ולפי"ז צ"ל דבין מי שמתו מוטל עליו לקבורו ובין נושאי המטה פטורים משום דטרודים במצוה ותרווייהו פטורים מדין עוסק במצוה פטור מן המצוה.

**אולם** נראה דיש חילוק אף לשיטת הרמב"ם בין הפטור דמי שמתו מוטל לפניו לבין הפטור דנושאי המטה, דהפטור דמי שמתו מוטל לפניו חל משום דטרוד במצוה מחמת חובת המצוה המוטלת עליו, ואילו הפטור דנושאי המטה הוא מחמת טירדת עסק המצוה בשעת מעשה המצוה.

מחמת עצם ההתעסקות במצוה. ומרש"י מבואר דאף באונן חל פטור ממצוות מחמת טירדה דמצות קבורה המוטלת עליו.

(2) עיין ברמב"ם (פ"א מהל' אבל ה"יא) וז"ל המאבד עצמו לדעת אין מתעסקין עמו לכל דבר ואין מתאבלין עליו ולא מספידין אותו אבל עומדים עליו בשורה ואומרים עליו ברכת אבלים וכל דבר שהוא כבוד לחיים עכ"ל. וכן פסק המחבר (בשו"ע יו"ד סימן שמ"ה סעיף א') דאין מתאבלין על המאבד עצמו לדעת ומכל מקום עומדים עליו בשורה "שהוא כבוד לחיים". ומבואר דניחום אבלים שבשורה הוי כבוד החיים ולכאורה לא חשיב עסק במתים. ועכצ"ל דהפנימיים שבשורה פטורים מק"ש מדין עוסק במצוה פטור מן המצוה. ברם יתכן לומר דחלין ב' קיומים בניחום אבלים - חלות קיום יקרא דחיי,

(1) וכן משמע מלשון המאירי בסוכה (דף כה. בד"ה אף) וז"ל אף לענין ק"ש אמרו שהעוסק במצוה פטור ממנה והחתן פטור בה ולא משום עוסק במצוה שא"כ לא הוצרכנו להביאה לחתן מפסוק בפני עצמו ר"ל ובלכתך בדרך פרט לחתן, שהרי עוסק במצוה הוא וכו' אלא זו של חתן בלא עיקר מצוה היא כגון שכבר כנס ונעשית עיקר מצותו שאילו הולך לכנוס או עוסק עכשיו במצות כניסה היה פטור מדין עוסק במצוה, ואף באלמנה כן, הא לא נאמר בחתן שפטור אלא משום טירדה עכ"ל. ובמאירי בברכות (דף יא. ד"ה חתן) כתב וז"ל חתן הכונס את הבתולה הוא פטור מק"ש אף בזמן שאינו עוסק בנישואין, כגון שכבר כנס אעפ"י שבשאר עוסק במצוה אינו כן עכ"ל. ומשמע דחל דין מסוים לפטור חתן מחמת טירדה דמצוה, משא"כ בשאר מצוות ליכא פטור מחמת טירדה אלא

כשתגיע המטה אצלם. ושלאחר המטה. שנשאוהו כבר. שלפני המטה צורך בהם פטורים. אם צריכים לשאתו פטורים. ושלאחר המטה. אף אם צורך בהם חייבים הואיל שכבר יצאו ידי חובתן מן המת עכ"ל. ויעויין בתוס' (ד"ה הכי) שהקשו על רש"י, "ותימה קצת הלשון לפרש מאי קאמר אפילו צריכה להם, והלא לא היו נושאים כלל את המת". וכוונתם להקשות דאם אלו שכבר נשאו המטה יצטרכו שוב לשאת המטה, אמאי אינם פטורים מק"ש כדין הממתנינים לשאת המטה בצירור ד"את שלפני המטה", ואם לא ישאו שוב פעם את המטה פשיטא שחייבים בק"ש שאין המטה צריכה להם, ומהו כוונת רש"י במש"כ "דאף אם צורך בהם חייבים הואיל שכבר יצאו ידי חובתן מן המת".

**ונראה** ליישב אליבא דרש"י דבמשנה נשנו ב' דינים לפטור מק"ש ותפלה: א) דין עוסק במצוה פטור מן המצוה, דחל בשעה שעוסק במצוה או בשעה שטרוד במחשבת מצוה, ב) דין קדימה במצוות הקובע איזו מצוה יעשה בראשונה - וממילא יפטר מן המצוה השנייה. ודין עוסק במצוה פטור מן המצוה הוי דין פטור ואינו דין קדימה בעלמא בקיום המצוות. משא"כ דין קדימה במצוות הוי חלות דין של עדיפות בסדר קיום המצוות, דחל דין להקדים ההתעסקות במצוה א' והמצוה השנייה נדחית ממילא מפניה. ורש"י סובר דחלוק דין מי שמתו מוטל עליו לקוברו ונושאי המטה מדין הממתנינים לישא את המטה. דמי שמתו מוטל לפניו ונושאי המטה שעוסקים במצות הקבורה<sup>3</sup>

**ולפי"ז** יש לעיין מדוע החיצונים העומדים בשורה חייבים בק"ש, דאע"פ שממתנינים לנחם האבל צריכים להיות פטורים, דמאי שנא מאת שלפני המטה - הממתנינים לישא את המטה שפטורים מק"ש. ונראה דשאני נושאי המטה דפטורים מגזה"כ ד"ימים שאתה עוסק בחיים ולא ימים שאתה עוסק במתים", וע"כ אף שממתנינים למטה הם פטורים משום דחשיבי לעוסקים עם המתים. משא"כ העומדים בשורה פטורים מדין עוסק במצוה פטור מן המצוה בעלמא, ואינם פטורים אא"כ עוסקים ממש במצוה, ולכן החיצונים הממתנינים לנחם חייבים בקריאת שמע.

**ברם** יש לדחות, דבאמת ס"ל להתוס' דיסוד הפטור דנושאי המטה הוי משום עוסק במצוה פטור מן המצוה, ואילו גזה"כ ד"ימים שאתה עוסק בחיים ולא ימים שאתה עוסק במתים" חל לפטור רק את מי שמתו מוטל לפניו. ומכל מקום אפשר לחלק בין הממתנינים לישא את המטה לבין החיצונים העומדים בשורה שממתנינים לנחם את האבל, די"ל דמייירי באופן שהממתנינים לישא את המטה מלווים את המת וממתנינים לישא את המטה, ומשו"ה הם נחשבים כבר כעוסקים בנשיאת המטה ובמצות קבורת המת, וע"כ הם פטורים מקריאת שמע מדין עוסק במצוה פטור מן המצוה. משא"כ החיצונים העומדים בשורה וממתנינים לנחם את האבלים אינם עוסקים עדיין במצות ניחום אבלים כלל ומשו"ה חייבים בקריאת שמע.

**רש"י** ד"ה את שלפני המטה. וז"ל שיתעסקו בו

עצמו לדעת שאין לו קרובים שלא חל בו דין שורה משא"כ במת בעלמא שאין לו קרובים חל דין שורה. ולפי"ז י"ל דבמת בעלמא דין שורה הויא קיום כבוד המת ושפיר חלה הגזה"כ דימים שאתה עוסק בחיים ולא ימים שאתה עוסק במתים לפטור הפנימיים שבשורה מק"ש, ויל"ע בזה.

3) דהרי נושאי המטה עוסקין במעשה מצות הקבורה, ומי שמתו מוטל לפניו הוי טרוד בחובת מצות קבורה המוטלת עליו.

וקיום יקרא דשכבא דהרי פסק הרמב"ם (פ"ג מהל' אבל ה"ד) דבמת שאין לו קרובים להתנחם באים עשרה בני אדם כשרין ויושבין במקומו כל שבעת ימי האבילות ושאר העם מתקבצין עליהן, ומקורו מגמ' שבת (דף קנב.-קנב:), וכתב המאירי שם (ד"ה מת) דהוא משום כבוד המת. ומבואר דניחום אבלים הוי קיום כבוד המת. ולפי"ז י"ל דאף ניחום אבלים שבשורה הוי קיום כבוד המת, ובמאבד עצמו לדעת דין שורה נוהג משום כבוד החיים בלבד, משא"כ בשאר מתים דין שורה חל מתרי טעמי - כבוד החיים וכבוד המתים. ויתכן דיהא נפ"מ במאבד

במצוות לעולם מצות קבורת המת קודמת לק"ש, ואף אם כבר קיימו קיום קבורה והתעסקות עם המת מכל מקום אם יש עדיין למטה צורך בהם ויצטרכו עוד פעם לישא את המטה - חל דין קדימה לעסוק במצות קבורה - וק"ש נדחית מחמת מצות קבורת המת.

**ולגבי תפלה פסק הרמב"ם (פ"ו מהל' תפלה ה"י)** "וכל המלוין את המת, אע"פ שאין למטה צורך בהם פטורים מן התפלה". ומבואר דלשיטת הרמב"ם מלווי המת שאין למטה צורך בהם חייבין בק"ש ופטורים מתפלה, ומשמע דסובר שמצות ק"ש קודמת להלוויית המת, ואילו מצות הלוויית המת קודמת למצות תפלה. וצ"ע בביאור שיטת הרמב"ם דמאי טעמא ס"ל דמצות הלוויית המת קודמת למצות תפלה, הרי פסק שחיוב תפלה מן התורה הוא (פ"א מהל' תפלה ה"א).

**ועוד יש לעיין בשיטת הרמב"ם דבנוגע לק"ש פסק (פ"ד מהל' ק"ש ה"ד)** דנושאי המטה ואפילו את שלאחר המטה פטורים מק"ש אם יש למטה צורך בהם משום דעסוקים הם במצות קבורת המת, ופטורים מק"ש מדין עוסק במצוה פטור מן המצוה. ואילו שאר מלווי המת שאין למטה צורך בהם, חייבים בק"ש ופטורים מתפלה. ומבואר דהרמב"ם סובר דרק אם עוסק במצות קבורת המת פטור מק"ש וקיום מצות הלוויית המת אינה פוטרת מק"ש. אולם מצות הלוויית המת פוטרת מתפלה (וכדפסק בפ"ו מהל' תפלה ה"י). ומשמע מזה שהרמב"ם מחלק בין מצות ק"ש

פטורים מק"ש ותפלה מדין עוסק במצוה פטור מן המצוה. מאידך הפטור של הממתנינים לשאת את המטה אינו חל מדין עוסק במצוה שהרי אינם עסוקים במצוה, אלא יסוד הפטור של הממתנין לשאת את המטה חל משום דין קדימה במצוות. ובדין קדימה במצוות יש חילוק בין הממתנינים לפני המטה שלא התעסקו עדיין במצות קבורה דלגבייהו אמרינן דמצות קבורת המת קודמת וממילא נדחית מעליהם מצות ק"ש. משא"כ לגבי אלו שלאחר המטה - שכבר התעסקו בקבורת המת, אע"פ שיש למטה צורך בהם ויצטרכו שוב לשאת את המטה, מ"מ מכיון שכבר קיימו מצות ההתעסקות עם המת אמרינן לגבייהו דמצות ק"ש קודמת, ומתחילים לקרות ק"ש, וממילא נדחית מצות קבורת המת מפני קריאת שמע. אמנם לגבי מצות תפלה אמרינן דאף אם כבר קיימו קיום מצות קבורה דכבר התעסקו עם המת, מ"מ מצות קבורה עדיין קודמת לתפלה וממילא תפלה נדחת<sup>4</sup>.

**והנה עיין ברמב"ם (פ"ד מהל' ק"ש ה"ד) וז"ל** כל שיש למטה צורך בהם כגון נושאי המטה וחילופיהן וחילופי חילופיהן בין שהיו לפני המטה בין שהיו לאחר המטה פטורין ושאר המלוין שאין למטה צורך בהן חייבין עכ"ל. ומבואר להדיא דאם יש צורך למטה אפילו אם כבר נשאו המטה פטורים מק"ש. וכן מבואר בשיטת התוס' (ד"ה הכי) דגרסו את שלפני המטה ושלאחר המטה, שהמטה צריכה להם פטורין אין צריכה להם חייבין. ונראה לומר שהרמב"ם חולק על מה שנתבאר בשיטת רש"י וסובר שבדין קדימה

מצוה חדשה אלא המשך והוספה על קיום המצוה שעשה כשנשא את המטה לראשונה ומשו"ה ק"ש קודמת. אמנם אי יסוד דין קדימת קבורת המת לק"ש הוא מדין כבוד המת וחל מחמת החפצא של המת צ"ע מאי שנא פעם שנייה מפעם הראשונה. ועוד צ"ל דע"כ מיירי דלא יהא בזיון למת אם יקראו ק"ש לפני הקבורה, דלכאורה אם יהיה בזיון למת מסתבר דמצות קבורה קודמת לק"ש מחמת איסור בזיון המת, וצ"ע.

4) ברם עדיין צ"ע מאי שנא דבהל' קדימה במצוות אמרינן דנשיאת המטה בפעם ראשונה קודמת לק"ש, ואילו אם כבר נשא המטה פעם אחת מצות ק"ש קודמת - אע"פ שיצטרך שוב לשאת את המטה. ומשמע דקיום מצות התעסקות בקבורת המת של הגברא קודמת לקיום מצות ק"ש, ומשו"ה מכיון שכבר נשא את המטה פעם אחת וכבר קיים הגברא מצות התעסקות בקבורת המת אמרינן דמצות ק"ש קודמת לקיום נשיאת המטה פעם שנית. דנשיאת המטה פעם שנית אינה קיום

קבלת עול מלכות שמים, מ"מ בתפלה חל דין כוונה מיוחדת בכל התפלה שעומד לפני ה'5, ומשו"ה אע"פ שקורין ק"ש בראש האילן היינו משום דק"ש לא בעי אלא כוונת פירוש המילים וקבלת עומ"ש6, אפילו הכי אין האומנין מתפללים בראש האילן משום דתפלה בעי כוונה מיוחדת שעומד לפני ה'. וכמו כן י"ל דאע"פ שטירדת הלוויית המת אינה פוטרת מק"ש מ"מ היא טירדה לפטור מתפלה, משום דתפלה בעי כוונה מיוחדת שהוא עומד לפני ה'. וכן משמע ממש"כ הרמב"ם בפיהמ"ש (פ"ג מ"א) "אבל בא ללותם בלבד הוא חייב בקריאת שמע והכל פטורים מן התפלה מטעם טירדת הלב".

**והנה** ביארנו בשיטת רש"י דיסוד הפטור דחילופי חילופיהם שלפני המטה חל מדין קדימה במצוות, דאי לא התעסקו עדיין במצות קבורת המת אזי מצות קבורת המת קודמת לק"ש, ואם כבר התעסקו בקבורת המת וכבר קיימו פעם אחת מצוה זו אזי ק"ש קודמת ואע"פ שהמטה צריכה להם. משא"כ לגבי תפלה, אמרינן דלעולם מצות קבורה קודמת. ולפי"ז משמע דלשיטת רש"י מלווי המת בעלמא שאינן נושאים את המטה חייבין בק"ש ובתפלה, דרק נושאי המטה וחילופיהם שמתעסקים במצות קבורת המת פטורין מק"ש ומתפלה משום דין קדימה במצוות משא"כ מלווי המת, דמצות הלוויית המת אינה קודמת לק"ש ותפלה7).

**ובאופן** אחר יש ליישב מש"כ רש"י (ד"ה ושל אחרי המטה) "אף אם צורך בהם חייבים הואיל

לתפלה לגבי הפטור דעוסק במצוה פטור מן המצוה, דלגבי תפלה גם קיום מצות הלוויית המת פוטרת ממצות תפלה. וצ"ע בשיטת הרמב"ם דמדוע ס"ל דליכא דין עוסק במצוה פטור מן המצוה ליפטר מק"ש כשמקיים מצות הלוויית המת, דמאי שנא ק"ש מתפלה.

**ונראה** דלשיטת הרמב"ם יסוד הפטור דעוסק במצוה פטור מן המצוה הוא משום דטרוד בטירדא דמצוה, וכדמבואר ברמב"ם (פ"ד מהל' ק"ש הל' א'-ג') וז"ל מי שהיה לבו טרוד ונחפו לדבר מצוה פטור מכל המצות ומקריאת שמע לפיכך חתן שנשא בתולה פטור מקריאת שמע עד שיבוא עליה לפי שאין דעתו פנויה שמא לא ימצא לה בתולים ואם שהה עד מוצאי שבת ולא בעל חייב לקרות ממוצאי שבת ואילך שהרי נתקררה דעתו ולבו גס בה אע"פ שלא בעל. אבל הנושא את הבעולה אע"פ שעוסק במצוה חייב לקרות הואיל ואין לו דבר שמבלבל דעתו וכן כל כיוצא בזה מי שמת לו מת שהוא חייב להתאבל עליו פטור מק"ש עד שיקברנו מפני שאין דעתו פנויה לקרות עכ"ל. ולפי"ז י"ל דמשערין כל מצוה עד כמה טירדתו במצוה זו סותרת לקיום המצוה השנייה. והרמב"ם סובר דחלוק הטירדא דהלוויית המת לגבי ק"ש מלגבי תפלה, דלגבי ק"ש לא חשיבא טירדת קיום הלוויית המת לטירדא הפוטרת מק"ש, משא"כ לגבי תפלה היא טירדא דמצוה ליפטר מתפלה. ודומה לדין האומנין (דף טז). שקורין ק"ש בראש האילן ואינן רשאים להתפלל בראש האילן משום דתפלה בעי כוונה, ואע"פ שק"ש נמי בעי כוונת

5) וכדביאר מרן הגר"ח זצ"ל בספרו פ"ד מהל' תפלה הל"א עיי"ש.

6) עיין בחידושי הרשב"א (דף יג): ד"ה שמע ישראל ובשיטה מקובצת דף יג. ד"ה בקורא להגיה, ובשיעורים לעיל יג. ד"ה ש"מ מצוות צריכות כוונה.

7) ומשמע נמי דמלווי המת אינם פטורים מדין עוסק

במצוה פטור מן המצוה. ויתכן לומר דהיינו משום דהפטור דעוסק במצוה חל מחמת טירדא - ומלווי המת אינם טרודים במצוה ומשו"ה חייבים בק"ש ותפלה. א"נ י"ל דהפטור דעוסק במצוה פטור מן המצוה חל רק כשאי אפשר לקיים את שניהם, ומכיון דמלווי המת יכולין לקיים את שניהם - דיכולין ללוות המת ולקרוא ק"ש אינם פטורים מדין עוסק במצוה פטור מן המצוה. ועיין להלן בהמשך השיעור.

י"ל דאף מלווי המת פטורים מהך גזה"כ ד"ימים אשר אתה עוסק בחיים", דמלווי המת נתמעטו מהך גזה"כ דהרי עוסקים הם במתים, וע"כ לפי תוס' פטורים מק"ש.

**אלא** דיש להקשות על זה ממש"כ רש"י לעיל (דף יא. ד"ה ובלכתך בדרך פרט לחתן) וז"ל ואע"ג דחתן נמי עוסק במצוה הוא אי לאו קרא יתירה לא נפקא לן מקרא קמא וכו' וממעטינן מינה עוסק במלאכת מצוה דאיכא טירדא אבל חתן דטירדא בעלמא הוא שמחשב על עסק בתולים אי לאו קרא יתירה לא איתמעוט עכ"ל. ומשמע דלשיטת רש"י יש שני פטורים: א) פטור מדין עוסק במצוה כשעוסק ממש במצוה, ב) דין פטור משום טירדא כמו חתן דפטור מחמת טירדא אף קודם עשיית המצוה. ולפי"ז צ"ע דאע"פ שאין למלווי המת טירדא ליפטר מק"ש, מ"מ אמאי אינם פטורים מדין עוסק במצוה פטור מן המצוה, ובשלמא לשיטת התוס' (סוכה דף י: ד"ה שלוחי מצוה ותוס' בסוכה דף כה. ד"ה שלוחי) דחל פטור עוסק במצוה פטור מן המצוה רק היכא שאי אפשר לקיים שניהם, ואם יקיים מצוה זו תיבטל המצוה השנייה, יש לתרץ דכשמקיים מצות הלויית המת, קיום הלויית המת סותרת מצות תפלה - משום דלא יוכל לעמוד ולהתפלל. משא"כ בק"ש דלא צריך לעמוד אלא בפסוק הראשון בלבד, ויכול לקרוא שאר הפרשיות דק"ש כשהוא מהלך ומלווה את המת, ומשום כך מלווי המת חייבין בק"ש דאפשר לקיים שניהם<sup>10</sup>). אמנם לפי שיטת רש"י דחל פטור עוסק

שכבר יצאו ידי חובתן מן המת", דאין כוונתו דיש צורך שישאו שוב את המטה, אלא שיש למטה צורך בהם משום קיום הלויית המת<sup>8</sup>). ומבואר לפי"ז דהעומדים לפני המטה פטורים מק"ש דאית להו טירדא שיצטרכו לשאת המטה. משא"כ העומדים לאחר המטה שכבר נשאו המטה אע"פ שיש להם צורך משום הלויית המת חייבין בק"ש ופטורים מתפלה. ויוצא דהלויית המת פוטר מתפלה ולא מק"ש. ובטעם הדבר י"ל דרש"י סובר דיסוד הפטור תלוי בטירדא - ואם לא נשאו עדיין את המטה אית להו טירדא ופטורים, משא"כ אלו שכבר נשאו המטה אע"פ שמקיימים מצוות הלויית המת ליכא להו טירדא וחייבין בק"ש<sup>9</sup>), ומ"מ טירדת הלויית המת חשיבא טירדא לפטור מתפלה וכמו שביארנו בשיטת הרמב"ם.

**ולפי** הפירוש הנ"ל ברש"י יוצא דהתוס' חולקים על זה, דס"ל דאף אלו שלאחר המטה אם יש צורך להם פטורים מק"ש, ומבואר דלדעת התוס' אף מלווי המת פטורים מק"ש, וצ"ב ביסוד פלוגתתם. ונראה דאזלי לשיטתייהו דלרש"י יסוד הפטור דנושאי המטה הוא משום עוסק במצוה פטור מן המצוה ותלוי בטירדא דמצוה, וע"כ ס"ל דמלווי המת חייבין בק"ש דלגבי ק"ש לית להו טירדא, ופטורין מתפלה משום דתפלה בעי כוונה יתירה דעומד לפני ה', והלויית המת חשיבא טירדא לענין תפלה. אמנם לשיטת התוס' דיסוד הפטור דנושאי המטה חל מגזה"כ ד"ימים שאתה עוסק בחיים ולא ימים שאתה עוסק במתים",

תו לא טרידי במצות הקבורה. ומבואר דיסוד הפטור דמתני' הוא משום טירדה דמצוה, ואם כבר נשאו את המטה אינם טרודים עוד.

10) וכן כתב רבינו יונה בסוגיין דף י: בדפי הרי"ף ד"ה אלו ואלו.

8) וכן פירש הפני יהושע בד"ה ה"ג רש"י וכו'.

9) ועיין בכת"י רש"י (המובא בספר תשלום פירוש רש"י) דגרס "ואת שלאחר המטה אף אם למטה צורך בהם חייבים הואיל וכבר יצאו יד"ח ונשאוהו אינם טרודים כ"כ במצוה". ומבואר דאלו שמאחורי המטה חייבין בק"ש אע"פ שיצטרכו שוב לשאת את המטה, משום דמאחר שכבר נשאו את המטה



מק"ש (דהעומדים בשורה הפנימיים פטורים) מהו הדין בניחום אבלים שלאחר כך בבית האבל, האם הוא נמי פוטר מק"ש משום עוסק במצוה פטור מן המצוה. ויתכן שרק ניחום אבלים דהעומדים בשורה שבשעת הקבורה פוטרת דהוי קיום כבוד המת והוי יקרא דשכבא, משא"כ ניחום אבלים בבית האבל דהוי קיום של ואהבת לרעך כמוך (כדמבואר ברמב"ם פ"ד מהל' אבל ה"א) והוא משום יקרא דחיי אינו פוטר מק"ש<sup>12</sup>), וצ"ע.

### דף יז ע"ב. משנה. וז"ל מי שמתו מוטל לפניו

פטור מק"ש ומן התפלה ומכל מצוות האמורות בתורה עכ"ל. יש לחקור בדין מי שמת מצוה מוטל לפניו, האם הוא פטור ממצוות כדין מי שמתו מוטל לפניו, דהיינו שפטור אפילו כשאינו עוסק ממש במת מצוה ופטור משום טירדא<sup>13</sup>), או"ד דאינו נפטר ממצוות אלא בשעה שעוסק במת מצוה. והנה עיין

במצוה אף כשאפשר לקיים את שניהם, צ"ע אמאי אין מלווי המת פטורים מק"ש מדין עוסק במצוה פטור מן המצוה<sup>11</sup>).

**ברם** מדקדוק בלשון רש"י הנ"ל (דף יא. ד"ה ובלכתך פרט לחתן) "וממעטינן מינה עוסק במלאכת מצוה דאיכא טירדא", משמע דאף פטור עוסק במצוה תלוי בטירדא ואינו פטור בפ"ע מחמת עצם עסק המצוה גרידא, וחתן פטור משום טירדא אע"פ שאינו עוסק ממש במצוה. ולפי"ז י"ל דהלוויית המת אינה טירדא ליפטר מק"ש.

**והנה** מבואר במשנה דהעומדים בשורה הפנימיים פטורים מק"ש. וצ"ע לפי מה שביארנו בשיטת רש"י מאי שנא קיום מצות ניחום אבלים שפוטרת מק"ש מהלוויית המת שאינה פוטרת אלא מתפלה דלא חשיב טירדא ליפטר מק"ש. ועוד יש לעיין לפי המבואר במשנה דניחום אבלים פוטרת

ניחום אבלים בשורה שחל מדין כבוד המת לבין ניחום אבלים בז' שחל מדין כבוד החיים וכדברי רבינו זצ"ל. ועוד יש לעיין דבשלמא אי נימא דגזה"כ דימים שאתה עוסק בחיים ולא ימים שאתה עוסק במתים חלה לפטור את העומדים בשורה שפיר יש לחלק בין המנחנים שבשורה למנחמים אח"כ בבית האבל דלא חלה לגבייהו הך גזה"כ. אמנם לפימש"נ ברש"י דהפטור חל מדין עוסק במצוה פטור מן המצוה (בין אם הפטור מחמת עצם העסק במצוה או משום טירדה דמצוה) עדיין צ"ע מאי שנא ניחום אבלים בשורה מניחום אבלים בבית האבל, וצ"ע.

(11) ויתכן לומר לפימש"נ בשיעורים (לעיל דף יא. ד"ה אבל חייב) אליבא דהרשב"א דהפטור דעוסק במצוה חל רק כשעושה מעשה מצוה בקום ועשה, ולא כשמקיים מצוה בשב ואל תעשה, כמו אבל היושב ומקיים מצות שבעה בשב ואל תעשה, דה"ה במלווי המת דאינם מקיימים מצות לויית המת במעשה בקום ועשה אלא דמקיימים מצות הלוויית המת בעצם היותם שם בשעת הלווייה ולא דוקא ע"י מעשה הליכה בקום ועשה ומשו"ה חלות הפטור דעוסק במצוה פטור מן המצוה אינו חל בקיומם מצות הלוויית המת.

(12) יש להעיר על דברי רבינו ממה שפסק הרמב"ם (פ"א מהל' אבל ה"א) שאין מתאבלין על המאבד עצמו לדעת אבל עומדים עליו בשורה משום שהוא כבוד לחיים. ומבואר דניחום אבלים בשבעה הוי דין כבוד המת ואילו ניחום אבלים דשורה דין כבוד החיים ודלא כדברי רבינו זצ"ל. ועיין בהגהות הגרע"א זצ"ל לשו"ע סימן שמ"ג (ד"ה אבל וכו') דהרמב"ם והרמב"ן נחלקו אם ניהוג אבילות הוא משום כבוד המת או משום כבוד החיים, ופסק המחבר כדעת הרמב"ם דאבילות חלה משום כבוד המת, משא"כ הרמב"ן סובר דאבילות הוי כבוד החיים. ולשיטתו אם צוה המת שלא לנהוג ז' ול' אין שומעין לו (וכדפסק הרמ"א יו"ד סימן שמ"ג סעיף י') משום דז' ול' חלין משום כבוד החיים. ולשיטת הרמב"ן יתכן לחלק בין קיום

(13) ונראה בכוונת רבינו זצ"ל דנתבאר לעיל בשיעורים ריש פירקין (ד"ה מי שמתו) דלשיטת רש"י והרמב"ם חל דין מסוים דמי שמתו מוטל לפניו - דפטור ממצוות מחמת טירדה דחובת הקבורה המוטלת עליו, והוי פטור מיוחד לפטור אונן ממצוות ואינו פטור מדין עוסק במצוה פטור מן המצוה דעלמא דכהת"כ, ומשו"ה אונן פטור ממצוות אף בשעה שאינו עוסק ממש במצוות קבורת מתו. ואילו הדין דעוסק במצוה פטור מן המצוה דעלמא אינו חל אלא כשעוסק ממש במצוה. ונושאי המטה פטורים מדין עוסק במצוה בעלמא וע"כ אינם פטורים אלא בשעה שעסוקים במצוה. ולפי"ז יש לחקור במי שמת מצוה מוטל לפניו דחל עליו חיוב לקוברו האם חל פטור

ימים שאתה עוסק בחיים ולא ימים שאתה עוסק במתים עכ"ל. יש לעיין בגדר הך ילפותא שבירושלמי לפטור אונן מק"ש. ועיין בתוס' (דף יז: ד"ה ואינו מברך) דבירושלמי איתא שאם רצה להחמיר ולברך אין שומעין לו, ואילו רש"י פירש בסוגיין דאונן אינו צריך לברך אמנם אם רצה לברך רשאי. ונראה דאזלי לשיטתייהו, דלדעת רש"י אונן פטור ממצוות מדין עוסק במצוה פטור מן המצוה ולכן רשאי להחמיר ולקיים את המצוה, ואילו לשיטת הירושלמי אונן פטור מגזזה"כ וע"כ אסור לו לברך.

**ובירושלמי** (פ"ג ה"א) נסתפקו מדוע קיי"ל שאם רצה להחמיר לקיים מצוה אין שומעין לו האם מפני כבודו של מת או מפני שאין לו מי שישא את משאו (עיי"ש). ודברי הירושלמי צ"ע דלשיטת הירושלמי והתוס' אונן פטור מגזזה"כ ד"למען תזכור את יום צאתך וכו' כל ימי חיך, ימים שאתה עוסק בחיים ולא בימים שאתה עוסק במתים", ומאי קא מספק"ל אם פטור משום כבודו של מת או משום דאין לו מי שישא משאו, וכי טעמא דקרא דריש. ועוד צ"ע דמבואר מדברי הירושלמי (וכן נקטו התוס') דילפינן מגזזה"כ דלמען תזכור וכו' כל ימי חיך דנאסר לאונן לקיים מצוות, וצ"ע מהו גדר הך איסורא. ובראשונים משמע דיסוד האיסור של אונן לקיים מצוות חל משום כבוד המת, וצ"ע דאיך מהווה קיום מצוות של אונן סתירה ופגיעה בכבוד המת. והנה מדברי הירושלמי משמע דנפקא מינה בין הנך טעמי הוא בשבת ויו"ט, דאי אונן נאסר בקיום מצוות מפני כבודו של המת אף בשבת ויו"ט נאסר, מאידך אם האיסור חל משום שאין לו מי שישא משאו י"ל דבשבת ויו"ט חייב במצוות משום דאין קוברין בשבת ויו"ט. ומדויק דלשיטת הירושלמי דבחול לכו"ע אונן נאסר בקיום מצוות (דרק בשבת חייב למ"ד דמפני שאין לו מי שישא משאו) ומשמע דבחול אונן נאסר בקיום מצוות אף בגוונא

ברמב"ם (פ"ד מהל' ק"ש ה"ג) שכתב וז"ל מי שמת לו מת שהוא חייב להתאבל עליו פטור מק"ש עד שיקברנו מפני שאין דעתו פנויה לקרות. ואם היה משמר את המת אע"פ שאינו מתו פטור מק"ש וכו' וכן החופר קבר למת פטור מק"ש עכ"ל. ומבואר מדברי הרמב"ם דיש ב' דינים: (א) דין מת שחייב להתאבל עליו שפטור מק"ש מפני שאין דעתו פנויה לקרות ופטור משום טירדא אף כשאינו עוסק ממש בקבורת המת, (ב) דין מת שאינו מתו שחייב להתאבל עליו שפטור רק כשעוסק עם המת, וכגון ששומר את המת או חופר קבר למת, אבל בשעה שאינו עוסק במת חייב בק"ש ואינו נפטר משום טירדא. ולפי"ז משמע שאם מת מצוה מוטל לפניו אינו פטור מק"ש אא"כ הוא עוסק ממש עם המת, דיסוד הפטור דטירדא חל מחמת האבילות וליכא אבילות במת מצוה שאינו אחד משבעת הקרובים. ועיין בברייתא לקמן (דף יט:): "ת"ש ולאחותו מה ת"ל הרי שהיה הולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ושמע שמת לו מת יכול יחזור ויטמא, אמרת לא יטמא, יכול כשם שאינו מטמא להם כך אינו מטמא למת מצוה ת"ל ולאחותו לאחותו הוא דאינו מטמא אבל מטמא הוא למת מצוה". ומבואר בברייתא דמטמא למת מצוה ונפטר ממצוות מילה ופסח אבל אינו מטמא לקרובים. ומשמע דמת מצוה פוטר יותר מז' קרובים, ואם ז' קרובים המוטלים לפניו פוטרם ממצוות משום טירדא בלבד לכאורה ק"ו שמת מצוה יפטור משום טירדא בלבד. ולפי"ז הפטור של טירדא תלוי בחלות חיוב מצות קבורה דעלמא דרמיא עליה, וחל פטור טירדא גם כשמת מצוה מוטל לפניו מחמת מצות קבורה המוטלת עליו. אמנם יתכן דהפטור דטירדת הקבורה אינו חל אלא בז' קרובים בלבד מחמת מצות האבילות שחלה עליהם, וצ"ע.

**תוס'** ד"ה פטור מק"ש. ז"ל בירושלמי מפרש טעמא א"ר בון כתיב למען תזכור וכו' עד כל ימי חיך

המת מצוה או"ד דפטור רק מדין עוסק במצוה פטור מן המצוה דעלמא, ופטור רק בשעה שעוסק ממש בקבורת המת מצוה.

ממצוות מחמת טירדת חובת הקבורה המוטלת עליו - כדין אונן שמתו מוטל לפניו, ופטור אף בשעה שאינו עוסק ממש בקבורת

כהנות ואע"פ שאינן מוזהרות על טומאה. ושיטת הרמב"ם טעונה ביאור, דלמה אין כהנת חייבת להתטמא לקרוביה, והרי פשיטא שכהנת חייבת להתאבל על קרוביה שמתו כמו כהן, ואם טומאה לקרובים מהוה חלק מהאבילות על מתו כפי שמשמע מדברי הרמב"ם, בדין הוא שגם כהנת תטמא לקרוביה שמתאבלת עליהם.

**ונראה** לבאר דהנה דשיטת הרמב"ם היא שטומאת כהנים לקרוביו דחוויה ולא הותרה, וכפי שכ' הרמב"ם בפ"ב מהל' אבל (הל' ט"ו) וז"ל הטומאה לקרובים דחוויה היא ולא הותרה לכל עכ"ל. וביאר שיטתו שהמצוה להתאבל על קרוביו דוחה את האיסור של טומאה.

**וביתר** ביאור נראה דיסוד שיטת הרמב"ם הוא שעיקר המצוה דאבילות שחלה על הכהן הוא לחלל את כהונתו בטומאת מת לקרובו, ובכך הוא מקיים את מצות האבילות על קרובו, דגוף מצות אבילות הוא שכהן יחלל קדושתו משום אבילות. ולפיכך המצוה להתטמא חלה דוקא על כהן זכר שנאסר בטומאת מת, וכשמתטמא לקרובו הוא מחלל את קדושתו לשם אבילותו, וחילול קדושתו לצורך קבורת קרובו מהוה גוף קיום מצות האבילות. משא"כ כהנת, שאינה מוזהרת על טומאת מת, טומאתה לקרובה אינה מהווה קיום אבילות מכיון דליכא בכך חילול קדושה, ולכן היא פטורה מלהתטמא לקרובה. והרמב"ם אזיל לשיטתו שסובר שטומאת כהנים לקרובו היא דחוויה ולא הותרה, ומשום כך הטומאה לקרובו מהוה חילול קדושת הכהן שנדחה לשם מצות האבילות. משא"כ אילו הותרה הטומאה לקרובו דאז טומאתו לקרובו אינה מחללת את קדושתו, לא היה מקיים מצות האבילות, כי עיקר המצוה דאבילות הוא שהכהן יחלל את קדושתו עבור קרובו.

**ובדומה** לזה יש לבאר את יסוד ההלכה דאונן פטור מק"ש מגזזה"כ ד"ימים אשר אתה עוסק בחיים וכו', דהיינו שלא נלמד מגזזה"כ דין פטור בעלמא

שאינו עוסק בעצמו בקבורת מתו, וצ"ע מ"ש דבשבת חייב במצוות למ"ד מפני שישא משאו ובחול פטור (ואסור בקיום מצוות לדעת הירושלמי) אע"פ שאינו עוסק ממש בקבורת מתו.

**ונראה** לבאר את הירושלמי עפ"י מה שיש להקדים בביאור שיטת הרמב"ם בענין טומאת כהן לקרוביו, דהנה כתב הרמב"ם במנין המצוות בכותרת להלכות אבל "להתאבל על הקרובים ואפילו כהן מתטמא ומתאבל על הקרובים", ועיין ברמב"ם בספר המצוות (מ"ע ל"ז) וז"ל היא שנצטוו הכהנים שיטמאו לקרובים וכו', גזר להם גזירה וחייב עליהם חיוב והוא אמרו יתעלה וכו', לה יטמא כלומר לאחותו, ולשון ספרא לה יטמא מצוה לא רצה להטמא מטמאין אותו בעל כרחו, ומעשה ביוסף הכהן שמתה אשתו בערב פסח ולא רצה להטמא לה ודחווהו חכמים וטמאוהו בעל כרחו וזה בעצמו הוא מצות אבל כלומר כל איש מישראל חייב להתאבל על קרוביו וכו', ולחזק חיוב זה באר אותו הכהן שהוא מוזהר על הטומאה שיטמא על כל פנים כשאר ישראל כדי שלא יתלש דין אבילות עכ"ל. ועיין בגמ' (מו"ק דף כ:) "כל האמור בפרשת כהנים שכהן מיטמא להן אבל מתאבל עליהן". ומבואר להדיא דמצות אבילות תלויה בטומאת כהנים לקרובים, ונלמד מקרא דלה יטמא דחיוב אבילות חל רק בז' קרובים שכהן מיטמא להן, וכן פסק הרמב"ם (בפ"ב מהל' אבל ה"א). וצ"ע בזה דמהי השייכות בין טומאת כהן לקרוביו ומצות אבילות.

**ועוד** צריך עיון בדברי הרמב"ם שכתב (בפ"ב מהל' אבל ה"ו) וז"ל כמה חמורה מצות אבילות שהרי נדחת לו הטומאה מפני קרוביו כדי שיתעסק עמהן ויתאבל עליהן, שנאמר כי אם לשארו הקרוב אליו לאמו וגו' לה יטמא מצות עשה כו' במה דברים אמורים בזכרים שהוזהרו על הטומאה אבל הכהנות הואיל ואינן מוזהרות על הטומאה כן אינן מצוות להתטמא לקרובים, אלא אם רצו מתטמאות ואם לאו לא מטמאות עכ"ל. ועיין בראב"ד (שם) שהשיג על הרמב"ם וסובר שהמצוה להטמא לקרובים חלה גם על

**אמנם** יתכן לפרש דלכו"ע מבדיל עד יום ד' מדין תשלומין וחיוב הבדלה חלה במוצ"ש בלבד, אלא דנחלקו בגדר הדין דאונן פטור ממצות, דהר"י סובר שאונן פטור ממצוות ולא חלה עליו חובת הבדלה ולכן אינו בתורת תשלומין, ואילו המהר"ם מרוטנברג סובר דבאמת מעיקר הדין אונן חייב במצוות אלא דמה שמתבטל ממצוות גופא הוי קיום מצות אבילות. ולכן פסק המהר"ם שמבדיל לאחר הקבורה בתורת תשלומין שהרי חל עליו מצות הבדלה במוצ"ש. ואפשר דזהו כוונת המהר"ם במש"כ בשם הירושלמי דכל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט, משום דאם אונן מקיים שאר מצוות הוא מבטל את מצות האבילות דרמיא עליו, דמגוף קיום מצות אבילות ליבטל משאר מצוות מחמת אבילות, ונקרא הדיוט משום דמבטל מצות אבילות שעליו. ועיין ברא"ש (שם) שכתב דיש גדולים דס"ל "שאומרים לאחר להבדיל ובה נפטר האבל". ונראה לבאר את שיטתם עפ"י הנ"ל דס"ל דמעיקר הדין אונן חייב במצוות אלא דגוף קיום מצות אבילות הוא עי"ז שמתבטל ממצוות אחרות, ומכיון שבעצם חל על אונן חיוב במצוות לפיכך אם שמע את הברכה מאחרים יצא.

**ולפי"ז** יש לומר בביאור הירושלמי הנ"ל, דהירושלמי אינו מסתפק בטעם הפטור של אונן אם הוא משום כבוד מתו או משום שאין לו מי שישא את המת, דבאמת הטעם שאונן פטור ממצות הוא מגזזה"כ דלמען תזכור וכו' כל ימי חייך - ונלמד מגזזה"כ דביטול ממצות מהווה קיום מצות אבילות. אלא דמסתפק בגדר חלות שם אונן שביטולו ממצוות מהווה קיום אבילות, האם שם אונן לגבי ביטול ממצוות חל משום שאין לו מי שישא את משאו, דהיינו מחמת שחל עליו חובת קבורה. (דאין לומר דלהך מ"ד חל דין אונן ליפטר ממצוות דוקא כשעוסק

שאונן פטור ממצוות, דיש לומר דאדרבא בעצם חל חיוב מצוות על הגברא דאונן, אלא דעצם הדבר שאונן מתבטל ממצוות מחמת טרדת הקבורה וכבוד המת מהווה קיום מצות אבילות, ונלמד מגזזה"כ ד"ימים שאתה עוסק בחיים ולא ימים שאתה עוסק במתים" דגוף הקיום של מצות האבילות הוא שאונן מתבטל מקיום מצוות.

**ועיין** ברא"ש (פ"ג סי' ב') וז"ל אמרו שפעם אחת היה ר"י ז"ל אונן ואכל בלא הבדלה א"ל תלמידיו ונבדיל לפניך אמר להם האמרינן בירושלמי אם ברכו אין עונה אחריהם אמן, ולמחרתו כשבא מבית הקברות אמרו לו למה אינך עושה הבדלה האמרינן טעם מבדיל והשיב להם מאחר שהייתי פטור אמש בשעת חיוב הבדלה משום שהייתי אונן גם עתה פטור אני וכו'. וה"ר מאיר ז"ל דנורנבערג<sup>14</sup> כתב וכו' מי שיש לו מת בשבת ולא נקבר עד למחר ולא הבדיל במוצ"ש נ"ל שמותר לאכול בלא הבדלה, דאמרינן בפ' מי שמתו מי שמתו מוטל לפניו פטור מכל מצוות שבתורה ואמרינן עלה בירושלמי כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט, וביום המחרת לאחר שנקבר מתו אסור לאכול עד שיבדיל דקיי"ל טעם מבדיל ואמרינן נמי מי שלא הבדיל במוצאי שבת מבדיל והולך כל השבת כולה עכ"ל.

**ובמנחת** חינוך (מצ' לא) ביאר שנחלקו בדין מי שלא הבדיל במוצ"ש שמבדיל עד רביעי בשבת האם הוא מבדיל בתורת תשלומין למוצ"ש, או דחיוב הבדלה נמשך עד יום רביעי בשבת וחל חיוב לאחר הקבורה. דהר"י סובר דמבדיל עד יום ד' בתורת תשלומין, וע"כ אם היה פטור במוצ"ש מדין אונן ליכא בו דין תשלומין. משא"כ המהר"ם מרוטנברג סובר דחיוב הבדלה נמשך עד יום ד', ולכן נתחייב לאחר הקבורה בהבדלה ביום א'.

גרס הר' מאיר דרוטנברג.

14) ובמעדני יו"ט שם אות ע' כתב דהטור (סימן שמ"א)

ונלמד מגזה"כ ד"ימים שאתה עוסק בחיים ולא ימים שאתה עוסק במתים" שהאיסור לקיים מצות נכלל בקרא ד"לה יטמא" דביטול ממצוות מהווה קיום מצות אבילות, וחל איסור לאונן לקיים מצות משום קיום מצות אבילות.

**והנה** נתבאר דנחלקו רש"י ותוס' אם אונן פטור ממצוות מדין עוסק במצוה פטור מן המצוה (רש"י) או דאונן נאסר בקיום מצוות מגזה"כ דימים אשר אתה עוסק בחיים וכו', (תוס'). ויש לעיין מהי שיטת הרמב"ם בזה, דהנה פסק הרמב"ם (פ"ד מהל' ק"ש הל' א'-ג') וז"ל מי שהיה לכו טרוד ונחפז בדבר מצוה מכל המצוות פטור מקריאת שמע לפיכך חתן שנשא בתולה פטור מקריאת שמע עד שיבוא עליה לפי שאין דעתו פנויה וכו', אבל הנושא את הבעולה אע"פ שהוא עוסק במצוה חייב לקרות הואיל ואין לו דבר שמשבש את דעתו וכו', מי שמת לו מת שהוא חייב להתאבל עליו פטור מקריאת שמע עד שיקברנו מפני שאין דעתו פנויה לקרות עכ"ל. והנה הרמב"ם פסק שאונן פטור מק"ש משום שאין דעתו פנויה עליו בדומה לחתן ומי שנחפז לדבר מצוה שפטורים מק"ש משום שאין דעתם פנויה לקרות, והרמב"ם כלל את דינם ביחד בהלכה אחת, ומשמע דהרמב"ם ס"ל כרש"י דאונן פטור ממצוות מדין עוסק במצוה פטור מן המצוה. אמנם עיין ברמב"ם (פ"ד מהל' אבל ה"ו) שפסק "מי שמתו מוטל לפניו וכו' ולא אוכל בשר ואינו שותה יין, ואינו מברך ואינו מזמן ואין מברכין עליו ואין מזמנין עליו ופטור מקריאת שמע ותפילין ומכל מצוות האמורות בתורה". וצ"ע מדוע העתיק הרמב"ם ההלכה דאונן פטור מק"ש בהל' ק"ש ובהל' אבל. ועוד יש לעיין דבהמשך ההלכה פסק "בשבת מיסב ואוכל בשר ושותה יין ומזמן ומברך וכו' וחייב

ממש בקבורת מתו דהירושלמי ס"ל דפטור מגזה"כ ולא מדין עוסק במצוה פטור מן המצוה, ועוד דמדויק מהירושלמי דאף בחול פטור אפילו אם אינו עוסק ממש בקבורה ומוכח שחלות שם אונן תלוי בחיוב קבורה). או"ד דחלות שם אונן ליפטר ממצות חל משום כבודו של מת, כלומר דמחמת המציאות שמתו מוטל לפניו פטור ממצוות אע"פ שאין עליו חובת קבורה דחלות שם אונן ליפטר ממצות חל מחמת עצם המצב דמתו מוטל לפניו.

**ולפי"ז?** נראה לבאר את החילוק שבין שבת לחול, דבשבת איכא נפ"מ בין מ"ד דמפני כבודו של מת דלדידיה אף בשבת פטור אונן ממצוות משום דחלות שם אונן ליפטר ממצוות אינו תלוי בחלות חיוב קבורה אלא במציאות שמתו מוטל לפניו. וע"כ אף בשבת דליכא חובת קבורה אונן פטור ממצוות משום דחל ביה שם אונן משום כבודו של מת מחמת העובדא דמתו מוטל לפניו. ומאידך למ"ד דאין לו מי שישא משאו חלות שם אונן ליפטר ממצוות תלוי בחובת קבורה, ובשבת דליכא חובת קבורה חייב במצוות<sup>15</sup>). משא"כ בחול אונן פטור ממצוות אף כשאינו עוסק ממש בקבורת מתו (אף למ"ד מי שאין לו מי שישא משאו) דחל ביה חובת קבורה, ולמ"ד שאין לו מי שישא משאו, חלות שם אונן ליפטר ממצוות תלוי בחלות חיוב קבורה.

**ויתכן** דדין ביטול ממצוות נכלל במצות אבילות ד"לה יטמא" שנלמד ממנו שאף כהן חייב להיטמא לקרוביו ולהתאבל עליהן, וחילול קדושת כהונתו מהווה קיום מצות אבילות, וכמו"כ מניעת אונן מקיום מצוות מהווה קיום מצות אבילות. ולפי"ז י"ל דבאמת לשיטת הירושלמי חל איסור לאונן לקיים מצוות,

את המת בשבת ואפילו ע"י עממין משום שגנאי הוא למת ליקבר בשבת, ומשמע דמשום כך ליכא חיוב קבורה בשבת כלל.

15) וראייה דליכא חובת קבורה בשבת דאל"כ היה מותר לקבורו ע"י עממין וכן משמע מדברי הרמב"ן (מס' שבת דף קל: ד"ה הא דתניא וז"ל שאין קוברין אותו בעממין לפי שהוא בזיון למת שחללו עליו את השבת עכ"ל. ומבואר דאין קוברין

ומהא דאונן פטור מק"ש מוכח דאין דעתו פנויה עליו וא"כ במה מיירי שרשאי להחמיר לקרות ק"ש כשדעתו פנויה. ומשמע מהרמב"ם דיש ב' דינים בדעתו פנויה, דיש דרגה של דעתו פנויה המחייב בקריאת שמע (ואונן פטור מק"ש דאין לו דרגה זו של דעתו פנויה עליו), ויש דרגה של דעתו פנויה דרשאי לקרות ק"ש דשייך אף באונן, וצ"ב מהו הגדר של הנך ב' דרגות של דעתו פנויה עליו.

**ואשר** נראה לומר בביאור שיטת הרמב"ם דס"ל דליכא גזיה"כ שאסור לאונן לקיים מצות, ושמצות שהן חובה נדחין מפני מצות אבילות, (ודלא כמש"נ בשיטת התוס') דרק לגבי טומאת כהן לקרוביו אמרינן שטומאה דחוויה לכהנים מגזיה"כ ד"לה יטמא", ושמצות האבילות מחייבת את הכהן לעבור על האיסור דטומאת כהן למת ושיטמא לקרוביו. והרמב"ם סובר שאונן פטור ממצוות רק מדין עוסק במצוה פטור מן המצוה, וכדמשמע ממש"כ בהל' ק"ש. ברם הרמב"ם נמי סובר שמאחר שחל דין שאונן פטור ממצוות שוב חל עוד דין שאונן נאסר לקיים מצוות, וחל איסור לאונן להחמיר על עצמו ולקיים מצות בתורת רשות. ודין זה שאסור לאונן להחמיר על עצמו לקיים מצות יסודו משום קיום מצות האבילות, דמניעה מקיום מצוות מהווה קיום אבילות. וע"כ הביא הרמב"ם פעמיים את ההלכה שאונן פטור ממצוות, דבהל' ק"ש פסק שאונן פטור ממצוות מדין עוסק במצוה פטור מן המצוה, ואילו בהל' אבל פסק דמדיני אבילות נאסר לאונן להחמיר על עצמו ולקיים מצות בתורת רשות, ומשום דקיום מצוות מהווה ביטול קיום מצות האבילות, דאונן מקיים מצות האבילות עי"ז שנמנע מלקיים מצוות. ולשיטת הרמב"ם יש ב' דינים באונן: (א) חלות פטור מחיובי מצוות מדין עוסק במצוה פטור מן המצוה, (ב) חלות איסור לקיים מצוות בתורת רשות, דמאחר שכבר חל פטור ממצות אמרינן דחל נמי איסור לקיים מצוות בתורת רשות, דהמניעה מקיום מצות מהווה קיום אבילות.

בכל מצות האמורות בתורה חוץ מתשמיש המטה", ומסתימת לשון הרמב"ם משמע דאונן נאסר בשבת בתשמיש המטה, וצ"ע דבפ"א מהל' אבל ה"ב פסק וז"ל מאימתי יתחייב אדם באבל משיסתם הגולל אבל כל זמן שלא נקבר המת אינו אסור בדבר מן הדברים שהאבל אסור בהן עכ"ל. ומבואר דעד שלא נקבר המת ליכא איסור תשמיש המטה, דהרמב"ם ס"ל דליכא איסורי אבילות מבלי קיום אבילות (וכמו שנתבאר למעלה בשיעורים דף טז: ד"ה רחץ). ולפי"ז צ"ע אמאי נאסר אונן בתשמיש המטה בשבת, דהא מיירי דעדיין לא נקבר מתו ולא חלו עליו איסורי אבילות לשיטת הרמב"ם (ועיין בלח"מ פ"א מהל' אבל ה"ב), ועכצ"ל דהרמב"ם סובר שאונן נאסר בתשמיש המטה בשבת משום דמניעה ממצוות מהווה קיום מצות אבילות (וכמש"נ לעיל בשיטת הירושלמי והתוס'), וצ"ע דבהל' ק"ש פסק שאונן פטור מקריאת שמע מדין עוסק במצוה פטור מן המצוה (כרש"י), ואילו בהל' אבל פסק שאונן נאסר בקיום מצוות (כתוס').

**ועוד** צ"ע בשיטת הרמב"ם שפסק (בפ"ד מהל' ק"ש ה"ז) "כל מי שהוא פטור מלקרות קריאת שמע אם רצה להחמיר על עצמו ולקרות קורא והוא שתהא דעתו פנויה עליו אבל אם היה זה הפטור מלקרות מבוהל אינו רשאי לקרות עד שתתישב דעתו", ומסתימת לשונו "כל מי שהוא פטור מלקרות וכו'", משמע שאף אונן נכלל בדין זה, וס"ל להרמב"ם דאונן שרצה להחמיר על עצמו ולקרות ק"ש רשאי, וכשיטת רש"י דאונן פטור ממצוות מדין עוסק במצוה פטור מן המצוה, וע"כ רשאי להחמיר על עצמו. אמנם יש לעיין דהרמב"ם פסק (בפ"ד מהל' ק"ש ה"ג) שאונן פטור מק"ש משום שאין דעתו פנויה עליו, ואילו בה"ז (שם) פסק שכל מי שפטור מק"ש רשאי להחמיר על עצמו לקרות ק"ש אם דעתו פנויה עליו ואם דעתו מבוהל אינו רשאי לקרות, וצ"ע דאי אונן פטור מק"ש משום שאין דעתו פנויה לקרות איך פסק הרמב"ם דרשאי להחמיר על עצמו כשדעתו פנויה, דאי דעתו פנויה הריהו חייב בק"ש דהא אינו טרוד במצות האנינות.

מודד לך הוי מודה לו". וי"ל דבאמת בקריאת שמע נכללו תרי מצות וקיומים: א) קיום מצות ק"ש, ב) קיום מצות צידוק הדין. ונתבאר דאונן חייב במצות צידוק הדין דהויא קיום במצות אבילות אע"פ שנאסר בניהוג מצוות בעלמא, דניהוג מצוות מהווה ביטול האבילות. ולפי"ז יש ליישב את דברי הרמב"ם שפסק (פ"ד מהל' ק"ש ה"ג) דאונן פטור מקריאת שמע משום שאין דעתו פנויה עליו, דר"ל דאונן פטור ממצות ק"ש דאינו יכול לכוון בכוונת קריאת שמע. ומ"מ פסק (פ"ד מהל' ק"ש ה"ז) דאונן רשאי להחמיר על עצמו ולקרות ק"ש כשדעתו פנויה עליו, וי"ל דר"ל שאם דעתו פנויה עליו בכדי שיכול לקיים חלות צידוק הדין בקריאת ק"ש אזי רשאי לקרות ק"ש<sup>16</sup>). ואם הוא מבוהל כ"כ שאין יכול לקיים מצות צידוק הדין ע"י קריאת שמע אזי אינו רשאי לקרות. ונמצא דאיכא ב' דינים בדעתו פנויה: א) דין דעתו פנויה לגבי קיום מצות ק"ש, ב) דין דעתו פנויה לגבי חלות קיום צידוק הדין, והוא חידוש, וצ"ע.

**גמ'.** מי שמתו מוטל לפניו וכו' ואינו מברך. עיין ברש"י (ד"ה ואינו מברך) וז"ל ואינו צריך לברך ברכת המוציא עכ"ל. וצ"ע דברכת המוציא היא ברכת הנהנין שנתקנה להתיר איסור וכדמבואר בגמ' לקמן (לה.) "אסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה", והרי אונן פטור ממצוות עשה מדין עוסק במצוה פטור מן המצוה, אבל אין היתר לאונן לעבור על איסורים. וא"כ צ"ע, איך מותר לאונן לאכול בלי ברכה, הרי עובר באיסור מעילה שנהנה מעוה"ז בלי ברכה.

**וי"ל** שרש"י סובר דליכא איסור בפני עצמו לאכול בלי ברכה, אלא דיסוד הדין הוא שחל חיוב

**והנה** הקשינו לעיל דמסתימת פסק הרמב"ם (פ"ד מהל' ק"ש ה"ז) משמע דאונן שדעתו פנויה עליו רשאי להחמיר ולקרות ק"ש, וצ"ע דהרי נתבאר שאסור לאונן לקיים מצוות אף בתורת רשות, ומ"ש שמוותר לקיים מצות קריאת שמע. ועוד צ"ע דאם דעתו מיושבת עליו לקרוא ק"ש לכאורה אינו טרוד במצות אנינות ואזי הריהו חייב לקרוא ק"ש. וצ"ל דישנן ב' דרגות של דעתו פנויה, דבכדי להתחייב בקריאת שמע בעינן שיהא דעתו פנויה עליו באופן שיכול לכוון בכוונת ק"ש, ואונן פטור מק"ש דאינו יכול לכוון. ברם אונן רשאי לקרות ק"ש כשדעתו פנויה עליו. וצ"ב מהי כוונת הרמב"ם שדעתו פנויה עליו.

**ונראה** דיעויין בברייתא (מס' שמחות והובא בגמ' דף יט.) "ת"ר העוסקים בהספד בזמן שהמת מוטל לפניהם נשמטים אחד אחד וקורין וכו' והוא עומד ומצדיק עליו את הדין" ומבואר שאונן מחוייב לקיים צידוק הדין, וקיי"ל דאונן מברך "ברוך וכו' דיין האמת", וצ"ע דהרי אונן נאסר בברכות וכדאיתא בברייתא (יח.) "ואינו מברך", ואמאי מברך ברוך דיין האמת. ועכצ"ל דאע"פ שאונן נאסר בקיום מצות דעלמא מ"מ שפיר חייב לקיים מצות צידוק הדין, דמכיון שיסוד האיסור של אונן לקיים מצות הוא מחמת חלות קיום מצות אבילות, י"ל דחייב בצידוק הדין משום דאדרבא צידוק הדין מהווה קיום אבילות.

**ולפי"ז** יתכן להציע ביאור מחודש בדברי הרמב"ם, דבמשנה (דף נד.) איתא "חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה שנאמר ואהבת את ה' אלוקיך בכל לבבך וגו' בכל נפשך אפילו הוא נוטל את נפשך וכו' ד"א בכל מאדך בכל מדה ומדה שהוא

מסתימת לשון הרמב"ם שם משמע דמקיים מצות ק"ש עצמה ולא רק מצות צידוק הדין. ויתכן דמאחר שחייב לקרות ק"ש בתורת קיום מצות צידוק הדין שוב חל נמי בקריאתו קיום מצות ק"ש עצמה.

16) לכאורה כוונת רבינו זצ"ל דאע"פ שעדיין אונן טרוד באבילותו ובאנינותו ופטור מחובת מצות ק"ש, מ"מ אם דעתו פנויה עליו שיכול לכוון בקריאתו לצידוק הדין מותר לו לקרות ק"ש כדי לקיים מצות צידוק הדין. ויש להעיר דלכאורה

בברייתא שאין אחרים צריכים לברך בשבילו, וכי ס"ד דיתחייב לצאת חובת ברכת המוציא מאחרים מדין שומע כעונה אע"פ שהוא עצמו פטור מלברך. והרי אם הוא עצמו פטור מלברך ליכא חיוב לצאת חובת הברכה ע"י שומע כעונה.

**והנה** אע"ג דקיי"ל דא' יכול להוציא את חברו בברכת המוציא כמו שמוציאו בברכת המצוות, מ"מ יש חילוק ביניהן דבברכת המצוות מוציאו מדין ערבות ולא צריך שום קביעות ביחד, משא"כ בברכת המוציא אינו מוציאו אא"כ קבעו סעודה ביחד, וכדמבואר במשנה (דף מב.) "היו יושבין כל אחד מברך לעצמו הסבו אחד מברך לכולן" (וכן פסק הרמב"ם פ"א מהל' ברכות ה"ב ובשו"ע או"ח ס"י קס"ז סע' י"א). ונראה לומר דחולקים הם ביסוד דינם דהדין שמוציא את חברו בברכת המצוות חל מדין שומע כעונה - דמעשה הברכה דהמברך מתייחס לחברו השומע, וחשיב כאילו השומע עצמו מברך. והדין שמוציא את חברו ע"י חלות דין שומע כעונה חל מדין ערבות. מאידך לגבי ברכת המוציא קיי"ל שאינו מוציא את חברו אא"כ קבעו סעודה ביחד והמברך אוכל עמהם, ומוכח שאינו מוציא את חברו בברכת המוציא ע"י

מצוה מדרבנן לברך קודם שאוכל, ומאחר שחל חיוב לברך אזי הטילו הרבנן נמי אף איסור לאכול מבלי לברך, והאיסור לאכול בלי ברכה חל מחמת חובת הברכה שחלה עליו, והאיסור תלוי בחיוב לברך. ומכיון שאונן פטור מחובת הברכה שוב לא חל עליו איסור לאכול בלי ברכה (17).

**ועיין** בפתחי תשובה (יו"ד סי' שמ"א סק"ד) שדן האם אונן חייב בנטילת ידים. ולכאורה זה תלוי אם האיסור לאכול בלי נטילת ידים הוא איסור בפני עצמו, וא"כ אונן חייב ליטול ידיו דאונן אינו פטור מאיסורין, או דגזרו הרבנן איסור אכילה בלא נט"י כדי לחזק חלות חובת המצוה דנטילת ידים, דלפי"ז י"ל שמוותר לאונן לאכול בלי נטילת ידים דמכיון שפטור מחובת מצות נטילת ידים משו"ה לא חל עליו האיסור לאכול בלי נטילת ידים (18).

**גמ'.** ואין מברכין עליו. עיין ברש"י (ד"ה ואין מברכים עליו) שפירש וז"ל אין צריך שיברכו לו אחרים בברכת הלחם עכ"ל. וצ"ע לשיטתו דאונן פטור ממצוות מדין עוסק במצוה ואינו צריך לברך ואם רוצה להחמיר על עצמו ולברך רשאי, מאי קמ"ל

דהוי ספק איסור - דאיסור ליהנות מעוה"ז בלא ברכה. וצ"ל דס"ל דהמצוה מדרבנן לברך תלוי באיסור ומשו"ה ס"ל דבספק ברכות הנהנין אזלינן לחומרא. ומאידך יתכן דהרי"ף סובר דהאיסור תלוי בחיוב מצות ברכה ומכיון דהוי ספק מצוה מדרבנן אזלינן לקולא וליכא נמי איסור ומשו"ה סובר דבספק ברכות הנהנין אזלינן לקולא.

(18) לכאורה יתכן לתלות שאלה זו במחלוקת שבין הראשונים ביסוד התקנה דנטילת ידים לפת. דאם הותקנה משום סרך תרומה (עיין חולין קו.) מסתבר דחל איסור לאכול פת חולין בלי נט"י וכמו שחל איסור לאכול תרומה בידיים טמאות מדין איסורי תרומה. ומאידך אם הותקנה בחולין מחמת מצות "והתקדשתם והייתם קדושים" (עיין בראב"ד פ"ו מהל' ברכות ה"ב) מסתבר דעיקר התקנה חלה מדין חובת מצוה בלי חלות איסור. ונ"מ לדין אונן בנט"י.

(17) וכ"כ בספר עמק ברכה עניני ברכת הנהנין אות ב'. אך הכל בו כתב (בסוף הל' אבל) "יש מי שאומר שאבל כשמתו מוטל לפניו ועליו לקוברו שפטור מכל המצוות האמורות בתורה שאינו מברך ברכת המוציא. ולי נראה שמברך מפני שאסור ליהנות מעוה"ז בלא ברכה". ומבואר דס"ל דיסוד ברכת הנהנין היא משום איסור ליהנות מעוה"ז, והחיוב מצוה דרבנן לברך ברכת הנהנין נובע מהאיסור, ומשו"ה ס"ל שאף אונן חייב לברך ברכת המוציא. והכל בו מפרש דהא דאמרינן דאונן אינו מברך המוציא היינו שאינו מוציא אחרים יד"ח. ובאחרונים כתבו דבזה תלוי המחלוקת בין תוס' והרי"ף בדף יב. (עיין בתוס' שם ד"ה לא) בנקט כסא דשכרא ופתח אדעתא דחמרא וסיים בדשכרא דהוי איביעא דלא איפשטא, דלדעת הרי"ף אזלינן לקולא ואינו צריך לחזור ולברך. ואילו תוס' ס"ל דאזלינן לחומרא וחיוב לחזור ולברך. דהגרע"א צ"ל כתב בגליון הש"ס שם בסברת התוס' דאזלינן לחומרא בספק ברכות הנהנין משום



שתייהן ליכא פטור דעוסק במצוה פטור מן המצוה, ומוכח דס"ל דיסוד הדין דעוסק במצוה פטור מן המצוה חל מדין דחייה, ואינו חלות פטור והפקעה ממצוות אלא דחל דין קדימה ודחייה כשאי אפשר לקיים את שתייהן. ונראה דמכיון שיסוד הפטור דעוסק במצוה פטור מן המצוה הוא מדין דחייה אם הפסיק את המצוה הראשונה שעסוק בה וקיים את המצוה השנייה אית ליה קיום מצוה - דאינו מופקע מעשיית המצוה השנייה. ולפי"ז נמצא דאונן אית ליה קיום המצוה אלא שפטור מחובת עשיית מעשה המצוה. ונראה דמשו"ה אונן פטור נמי אף מידי שומע כעונה, דשמיעתו חשיבא כמעשה מצוה, דמדין שומע כעונה מתייחס עצם מעשה הברכה אליו וחשיב שעושה מעשה מצוה. אמנם לגבי ברכת המוציא בחבורה שיוצא עי"ז שהוא חלק מהחבורה ויוצא בברכת החבורה - סד"א דיתחייב האונן שיברכו אחרים כשבילו משום דלא חשיב שהאונן עושה בכך מעשה מצוה, דהמברך עושה מעשה מצוה אלא דברכתו פוטרת כל בני החבורה, משום שחל חלות שם ברכת המוציא בחבורה, וקס"ד שיתחייב אונן שאוכל בחבורה לצאת ידי הברכה דהחבורה, דבהכי יקיים קיום המצוה מבלי לעשות מעשה מצוה, וקמ"ל הברייתא שפטור אף מלהשתתף בברכת החבורה ואע"פ שאינו עושה מעשה מצוה<sup>(21)</sup>.

הדין דשומע כעונה - דבכדי לצאת ע"י שומע כעונה לא בעינן שיקבעו סעודה ביחד, אלא היסוד הוא דחלה חלות שם ברכת המוציא של החבורה, שע"י שקבעו סעודה ביחד והויין חבורה אחת חלה הברכה לכל בני החבורה ביחד. ונראה דהשומעים אינם יוצאים מדין שומע כעונה דהיינו שנחשב כאילו הם בירכו בעצמם, אלא דחלה הברכה לחבורה כולה, ונפטרו כולם מחמת שהם מבני החבורה. וכן נראה להוכיח ממש"כ התוס' לקמן בשם רש"י (דף מה. ד"ה אם רצו לזמן אין מזמנין) וז"ל פירש"י וכן לענין המוציא ושאר ברכות אין האחד מברך להוציא חבירו לגבי הא דאמר אביי נקטינן שנים שאכלו כאחת מצוה ליחלק ולברך כל אחד בעצמו בין ברכת המוציא בין ברכת הזימון לשון רש"י לקמן עכ"ל. ומבואר דלשיטת רש"י אין היחיד מוציא את חבירו בברכת המוציא ובעינן שלשה המצטרפים לזימון, ומוכח דברכת המוציא אינה חלה מדין שומע כעונה דהיינו שאחד מוציא את חבירו אלא דיוצאים דוקא ע"י ברכת החבורה<sup>(19)</sup>, ודומה לדין ברכת המזון בזימון דהויא ברכת החבורה ביחד, ולדין חזרת הש"ץ דחל בה חלות שם וחפצא בפ"ע דתפלת הציבור<sup>(20)</sup>. ולפי"ז י"ל דס"ד דפטור של אונן ממצוות היינו שפטור מעשיית מעשה מצוה. ומ"מ אונן חשיב בר חיובא ואית ליה קיום המצוה, דהרי אונן פטור מדין עוסק במצוה פטור מן המצוה. ולשיטת התוס' בסוכה (דף כה. ד"ה שלוחי) היכא שאפשר לקיים את

דהמוציא בב' אנשים, או דילמא דתוס' סברי דבב' שאכלו יחד אחד מברך ומוציא את חבירו מדין שומע כעונה וס"ל דבברכת הנהנין בעי צירוף בכדי לצאת ע"י שומע כעונה, משא"כ בברכת המצוות מכיון דשניהם מחוייבים במצוות חל צירוף מחמת החיוב, ולכן יוצא ע"י דין שומע כעונה.

(20) ע"ע בשיעורים לקמן דף מב. ד"ה הסבו אחד מברך לכולן.

(21) ויל"ע מהי הסברא בזה, ויתכן דרק מי שנתחייב לברך בתורת יחיד מצטרף לחבורה ויוצא עם ברכת החבורה. משא"כ אונן שפטור בתורת יחיד מדין עוסק במצוה פטור מן המצוה

(19) ועיין בתוס' שם שהקשו על רש"י דבגמ' (דף לט.) מבואר דבר קפרא נתן רשות לאחד לברך ברכת הנהנין על פירות להוציא את חבירו. ועוד דבגמ' (בדף נג.) מבואר דאחד מברך על המאור לכולן. וע"כ פירשו דבברכה ראשונה אחד מברך לחבירו וז"ל והטעם הואיל ויושבין לאכול יחד דעתן לצרף ואחד מברך להוציא חבירו אבל בברכה בסוף הסעודה שמסתלקין זה מזה צריך כל אחד לברך לעצמו עכ"ל. ויש לעיין בשיטת התוס' דסברי דבב' אנשים שאכלו ביחד, אחד מברך ברכה ראשונה ומוציא את חבירו משום שדעתן לאכול ביחד אי ס"ל דחל חלות שם ברכה בחבורה וכדנתבאר בשיטת רש"י, ורק חולקים על רש"י הסובר דחל שם חבורה רק בג' אנשים שמצטרפים לזימון, ולתוס' חל שם חבורה לענין ברכה ראשונה

דס"ל דהברייתא מיירי היכא דהאונן עונה אמן דאסור משום שעושה מעשה מצוה, משא"כ היש גדולים מיירי כשיוצא בשמיעה בלבד מדין שומע כעונה ואין בזה איסור משום דלא קעביד מעשה מצוה. וכן יוצא מדברי הרמב"ם (פ"א מהל' ברכות הל' י"א) וז"ל כל השומע ברכה מן הברכות מתחלתה ועד סופה ונתכוון לצאת בה יצא יד"ח ואע"פ שלא ענה אמן. וכל העונה אמן אחר המברך הרי זה כמברך עכ"ל. ומבואר דעניית אמן נחשב כמוציא ברכה מפיו והוי מעשה ברכה, משא"כ בשמיעה יוצא מדין שומע כעונה. ולפי"ז י"ל דה"ש גדולים" סברי דאסור לאונן לענות אמן משום דעושה מעשה מצוה אבל יכול לצאת ע"י שומע כעונה משום דאינו עושה מעשה מצוה.

**ועיין** ברא"ש (סי' ב') וז"ל אמרו שפעם אחת היה ר"י ז"ל אונן ואכל בלא הבדלה א"ל תלמידיו ונבדיל לפניך אמר להם האמרינן בירושלמי אם ברכו אין עונה אחריהם אמן עכ"ל. ויש להסתפק בביאור תשובת הר"י לתלמידיו, די"ל שהר"י הוכיח מדברי הירושלמי שאסור לאונן לענות אמן דיש איסור לאונן לצאת יד"ח אף בשמיעה בלבד מדין שומע כעונה, משום דשומע כעונה נחשב עפ"י דין לעשיית מעשה מצוה. והר"י סובר שאין מקום לחלק בין עניית אמן לשומע כעונה דבתרווייהו השומע עושה מעשה מצוה. וע"כ פסק שאסור לאונן לצאת ברכת הבדלה אף ע"י שומע כעונה. ומאידך י"ל שהר"י סובר דאע"פ שיש חילוק בין העונה אמן שעושה מעשה מצוה לשומע כעונה שאינו עושה מעשה מצוה ורק מקיים מצוה<sup>22</sup>, מ"מ אסור לאונן לקיים מצוה. והר"י סובר דיסוד ההלכה שאין האונן עונה אמן הוא משום שאסור לאונן לקיים מצוה, וע"כ אף אסור לו לצאת מדין שומע כעונה. ועוד אפשר לומר דהר"י סובר דיסוד

**ולשיטת** התוס' והירושלמי דס"ל דאסור לאונן לברך י"ל דהברייתא מחדשת שאף אסור לאחרים לברך בעבורו. ובביאור הגמ' לשיטת התוס' יש לפרש בג' אופנים:

**(א)** י"ל דס"ד דהאיסור של אונן במצוות היינו שאסור לאונן לעשות מעשה מצוה וליכא איסור לאונן לקיים מצוה, ומשום הכי סד"א דיצא יד"ח מדין שומע כעונה, דע"י שומע כעונה מקיים מצוה אע"פ שאינו עושה מעשה מצוה, דהמברך עושה מעשה המצוה ורק קיום המצוה מצטרף לשומע. וקמ"ל בברייתא דאסור לאונן לצאת יד"ח ע"י שומע כעונה דעפ"י דין נחשב השומע לעושה מעשה מצוה, דמדין שומע כעונה מעשה הברכה מצטרפת לשומע, ומשו"ה אסור לאונן לצאת ע"י שומע כעונה.

**(ב)** עוד י"ל דס"ד דאע"פ שמדין שומע כעונה האונן נחשב עפ"י דין למי שעושה מעשה מצוה, מ"מ מכיון שאינו עושה מעשה מצוה בפועל ממש ס"ד דמותר לצאת יד"ח ע"י אחרים. וקמ"ל דאף עשיית מעשה מצוה דהויא מעשה מצוה רק עפ"י דין ואינו מעשה בפועל ממש ג"כ אסור לאונן.

**(ג)** ועוד יתכן לפרש דקמ"ל בברייתא שאסור לאונן לקיים מצוה. ואע"פ דבשומע כעונה אין השומע עושה מעשה מצוה ורק קיום המצוה מצטרף לשומע, מ"מ אסור לאונן לקיים מצוות ומשו"ה אין מברכין עליו.

**והנה** עיין ברא"ש (פ"ג סי' ב') שהביא את שיטת יש גדולים דבמי שמת לו מת במוצ"ש אומרים לאדם אחר להבדיל ובזה נפטר האבל. וצ"ע דמבואר להדיא בברייתא שאין אחרים מברכין עליו. וצ"ל

<sup>22</sup> ועיין בתוס' דף כא: (ד"ה עד) שנחלקו רש"י ותוס' בדין מי שמתפלל שמו"ע והש"ץ אומר קדושה אם יפסיק המתפלל וישתוק לשמוע הש"ץ דשומע כעונה או"ד שלא יפסיק דשומע כעונה הוי הפסק בשמו"ע שמתפלל. ולכאורה

ולכן אינו מצטרף לחבורה ואינו חייב לצאת בברכת החבורה. ויל"ע אם ענה האונן אמן לברכת המוציא דהחבורה אם יצא בדיעבד או לא. די"ל דהצטרף לחבורה בעניית אמן ומאידך י"ל דאונן מופקע מקיום הברכה דהחבורה.

וכדקיי"ל (גיטין דף עז). בכתיבת הגט שאם אמר הבעל כתבו ותנו גט לאשתי לאחר השבת כותבין עד יום ד', דעד יום ד' קרוי לאחר השבת, וא"כ אמאי אינו מבדיל הא עד יום ד' הוי זמן המחייב. ולכאורה מוכח דהר"י סובר שיציאת השבת מקודש לחול מחייבת בהבדלה ומכיון שהיה פטור באותה שעה פטור מתשלומין. אמנם לפי"ז יש להעיר דמלשון הרא"ש משמע שנחלקו הראשונים רק בגוונא שנקבר מתו למחר, ולכאורה לפי מש"כ דנחלקו אם יציאת שבת מחייבת הבדלה או דחלות שם מוצאי שבת הוי המחייב, י"ל דנחלקו נמי בציור שמת לו מת בשבת ונקבר במוצ"ש אם חייב להבדיל לאחר הקבורה במוצ"ש. דלשיטת הר"י שיציאת שבת מחייבת בהבדלה, י"ל דמכיון דביציאת שבת היה פטור אין עליו חיוב תשלומין. ואילו לשיטת המהר"ם דחלות שם מוצאי שבת מחייב בהבדלה י"ל דחייב להבדיל במוצ"ש לאחר שנקבר. ולפי"ז יוצא שאם מת לו מת במוצ"ש באמצע הלילה ונקבר למחר לכו"ע חייב בתשלומין מכיון דבתחילת הלילה היה חייב להבדיל, וע"כ חייב בתשלומין.

**ועוד** יש להסתפק בדין קטן שהגדיל ביום א' ושוטה שנשתפה ביום א', האם חייבים בהבדלה או לא. דלכאורה זה תלוי במחלוקת בין הר"י והמהר"ם הנ"ל האם יציאת שבת מחייבת בהבדלה וג' ימים הם בתורת תשלומין, או דשם מוצ"ש מחייב בהבדלה והחיוב נמשך עד יום ד' משום דעד יום ד' קרוי לאחר השבת, וכל יום הוי מחייב בפ"ע. דאי נימא שמבדיל עד יום ד' מדין תשלומין י"ל דקטן שהגדיל ביום א' פטור מתשלומין דלא היה בר חיובא בשעת החיוב (וכדפסק הר"י לגבי אונן במוצ"ש). משא"כ אי מבדיל עד יום ד' משום שכל יום הוי מחייב בפ"ע אזי י"ל שקטן שהגדיל ושוטה שנשתפה ביום א' חייבים

האיסור שחל על האונן הוא לעשות מעשה מצוה, ואע"פ שאינו עושה מעשה כשיוצא מדין שומע כעונה, מ"מ לא חל באונן דין שומע כעונה דרק בגברא שהוא בר חיובא שיכול לברך ולענות אמן בעצמו אמרינן שיוצא נמי ע"י שמיעה בלבד מדין שומע כעונה. משא"כ באונן שאינו יכול לברך בעצמו משום שאסור בעשיית מעשה מצוה ולכן לא חל לגביה דין שומע כעונה.

### דף יז ע"ב. רא"ש סי' ב'.

א

**עין** ברא"ש (סי' ב') שהביא מחלוקת בין הראשונים במי שהיה אונן במוצאי שבת ונקבר המת למחר ביום א' האם חייב להבדיל לאחר הקבורה, דהר"י סובר שפטור דמכיון דבשעת חיוב הבדלה במוצ"ש היה פטור שהיה אונן פטור גם לאחר הקבורה ביום א', דדינו כחיגר ביום ראשון ונתפשט ביום שני שפטור מעולת ראייה. והמהר"ם מרוטנברג חולק עליו וסובר שחייב להבדיל ביום ראשון משום דאמרינן דמי שלא הבדיל במוצ"ש מבדיל והולך עד רביעי בשבת. וביאר המנחת חינוך (מצוה ל"א) שנחלקו בגדר ההלכה שאם לא הבדיל במוצ"ש מבדיל והולך עד יום ד', דהר"י סובר דהיינו בתורת תשלומין ולפיכך אם היה פטור בשעת החיוב במוצ"ש אינו חייב אח"כ בתשלומין. משא"כ המהר"ם מרוטנברג סובר שכל יום עד יום ד' הוי מחייב בפ"ע, דזמן הבדלה נמשך עד יום ד' בשבת, ומשו"ה מבדיל ביום א' לאחר הקבורה.

**והנה** יש לעיין בשיטת הר"י, דאם המחייב של הבדלה הוי מוצאי שבת אמאי אינו מבדיל אחרי הקבורה ביום א', והרי עד יום ד' קרוי מוצ"ש

שומע כעונה קיום המצוה מתייחס לשומע ומ"מ לא קעביד מעשה מצוה ומשו"ה לא חשיב שומע כעונה להפסק.

יסוד מחלוקתם הוא האם שומע כעונה חשיב כעשיית מעשה מצוה וחל עפ"י דין מעשה ברכה לשומע - דאז אף שומע כעונה הוי הפסק - דכך ס"ל להתוס'. ואילו רש"י סובר דמדין

עליו חובת הבדלה אלא דמדיני אבילות אונן מתבטל מחיוב מצוות שעליו, וזה גופא שהאונן מתבטל מקיום מצוות הוי קיום מצות אבילות (וכדנתבאר לעיל בשיעורים בד"ה תוס' ד"ה פטור מק"ש). ולפי"ז נראה דאם האונן יבדיל בעצמו במוצ"ש קודם הקבורה לשיטת המהר"ם לא יצא יד"ח דאינו בר חיוב מצוות כלל, ואילו לשיטת ה"ש גדולים" יצא יד"ח דבעיקר דינו הריהו חייב במצוות. ולפי"ז צ"ע קצת אמאי נקט הרא"ש דנחלקו אם יצא כשאחרים הבדילו בשבילו ולא כשהבדיל בעצמו. ואולי י"ל שהרא"ש סובר שאסור לאונן לברך בעצמו דעושה מעשה מצוה, משא"כ כששומע ברכה מאחרים ויוצא מדין שומע כעונה, ליכא איסור, דמדין כבוד המת אסור לאונן רק לעשות מעשה מצוה בפועל ממש, וע"כ נקט הרא"ש דנחלקו המהר"ם וה"ש גדולים" כששמע האונן הבדלה מאחרים.

**ומבואר** דלשיטת "יש גדולים" אע"פ שאונן פטור ממצוות, מ"מ הגברא דאונן הוי בר חיובא ואית ליה קיום המצוה, ולא דמי לשוטה שנשתפה שחייב לחזור ולעשות המצוה עוד פעם, דשאני שוטה דלא הוי בר חיובא כלל ומופקע מעצם המצוה ואין לשוטה אף קיום המצוה, משא"כ אונן הוי בר חיובא דמישך שייך למצוה ואית ליה קיום מצוה אלא שפטור מחובת המצוה מדין עוסק במצוה פטור מן המצוה<sup>23</sup>). והנה עיין בירושלמי (פ"ג ה"א) דאם האונן בירך אין עונים אמן אחריו, וצ"ע לשיטת ה"ש גדולים" דהרי אונן הוי בר חיובא, ואמאי אין עונים אחריו אמן.

**ונראה** דמבואר מזה דמכיון שאונן נאסר בקיום מצוות אף אינו יכול לעשות חפצא של ברכה, וברכתו הויא כדין ברכה שאינה צריכה דאין עונים אחריה

בהבדלה. ברם יש לדחות דאין לדמות דין קטן שהגדיל ושוטה שנשתפה לאונן במוצ"ש, די"ל דקטן ושוטה מופקעים מעצם החפצא של שבת שאינם מוזהרים על שמירת שבת, וע"כ קטן ושוטה מופקעים מהבדלה שחסר להם עצם המחייב של הבדלה דאין להם עצם החפצא של שבת וליכא להם על מה להבדיל, וממילא הם מופקעים מעצם החפצא של הבדלה. משא"כ אונן אינו מופקע מקדושת היום של שבת דמוזהר בשמירת שבת, ופטור רק ממצות עשה מדין עוסק במצוה פטור מן המצוה, וממילא שפיר איכא לגביה חפצא של הבדלה אלא שפטור ממצות הבדלה מדין עוסק במצוה. ולפי"ז י"ל שנחלקו הראשונים דוקא בדין מי שהיה אונן במוצ"ש אם מבדיל למחר משום דאית ליה המחייב של הבדלה אלא שהיה פטור בעת יציאת השבת ופליגי אם מבדיל ביום א' משום שהמחייב נמשך עד יום ד', או דילמא שהוא פטור דהוי רק דין תשלומין ומכיון שהיה פטור בשעת המחייב אינו חייב אח"כ בתשלומין.

## ב

**עין** ברא"ש (סי' ב') שכתב בשם המהר"ם מרוטנברג דמי שהיה אונן במוצ"ש ונקבר המת למחר דחייב להבדיל לאחר שנקבר, והמהר"ם סובר דאפילו אם שמע הבדלה מאחרים שהבדילו במוצ"ש לא יצא יד"ח דבאותה שעה לא היה בר חיובא וצריך לחזור ולהבדיל למחר, דזמן המחייב הבדלה נמשך עד יום ד'. והביא "שיש גדולים" שאומרים לאחר להבדיל ובוזה נפטר האבל". ובביאור המחלוקת נראה שנחלקו בגדר הדין שאונן פטור ממצוות, דהמהר"ם סובר שאונן פטור לגמרי ממצוות ואינו בר חיובא כלל. ואילו שיטת ה"ש גדולים" היא שאונן הוי בר חיובא וחל

הפסיק המצוה הראשונה וקיים את המצוה השנייה שפיר מקיים מצוה דלא חל דין פטור והפקעה מהמצוה השנייה. והוא הדין באונן דהוי בר חיובא ואם מקיים מצוה שפיר חל קיום מצוה. ועיין לעיל בשיעורים דף יז: ד"ה ואין מברכין עליו.

23) ויסוד הפטור דעוסק במצוה פטור מן המצוה אינה הפקעה דהיינו שלא חל כלל חובת המצוה השנייה, אלא דחל פטור מדין דחייה, שהעסק במצוה שעסוק בה דוחה ממנו את החיוב לעסוק במצוה השנייה. ומכל מקום מעיקר הדין חל עליו נמי חיוב המצוה השנייה והוי בר חיובא במצוה השנייה ואם

במצות מחמת חובת הקבורה המוטלת עליו, או משום "שאינן לו מי שישא משאו" דהיינו שחל עליו שם אונן לאוסרו במצות מחמת התעסקותו עם המת.

**והקשו** התוס' דיש סתירה בין הרישא שאונן אינו רשאי לברך בשבת לסיפא (בירושלמי ובברייתא בסוגיין) דבשבת מברך ועונים אחריו אמן. והר"י מתרץ שנחלקו אם אונן אסור בעשיית מצוות בשבת. ונראה לפרש דהר"י סובר דיסוד האיסור דאונן לעסוק במצוות חל מחמת חובת הקבורה שחלה עליו, ופליגי אם חל חיוב קבורה בשבת. ומאידך לדעת רבנו נתנאל נראה דיסוד הפטור והאיסור של אונן לעסוק במצוות חל מחמת קיום ההתעסקות בקבורת המת, ולפיכך אם היה טרוד בשבת בלהחשיך על התחום אינו רשאי לברך - מכיון שהוא עסוק בקבורת המת, שמתעסק להביא ארון ותכריכין. משא"כ כשאינו טרוד להחשיך על התחום חייב לברך דאינו מתעסק בקבורת המת. ונראה דלשיטת ר' נתנאל הירושלמי סובר דליכא חובת קבורה בשבת, והפטור של אונן ממצוות אינו חל משום חובת קבורה המוטלת עליו אלא הוא תלוי במעשה התעסקות עם המת דכל זמן שהוא עסוק במת הריהו פטור ממצוות. ודומה לדין נושאי המטה שפטורים כל זמן שהם עוסקים במת<sup>24</sup>. ואילו לשיטת הר"י הפטור של אונן ממצוות תלוי בחובת קבורה. ולשיטתו חל פטור אף בשעה שאינו עסוק במעשה של התעסקות בקבורת המת.

**ועיין** ברא"ש (סימן א') שכתב דביו"ט שקוברין ע"י עממין, וגם הוא יכול להתעסק עמהם להחשיך על התחום, אונן פטור ממצוות דקרוי נושאי המטה, משא"כ בשבת אונן חייב במצוות אע"פ שיכול להחשיך על התחום מכיון שאין קוברין אותו בשבת. ובביאור סברתו נראה דמחלק בין שבת ליו"ט, דמכיון

אמן. ולכן נקט הרא"ש דמיירי שהבדילו אחרים בשבילו דשפיר עושים חפצא של ברכה ויוצא מדין שומע כעונה שמתייחס הברכה אליו ויכול לקיים מצות הבדלה. משא"כ אילו היה האונן מברך בעצמו אינו חל חפצא של ברכה, וליכא קיום מצות הבדלה. ובאופן אחר אפשר לתרץ דברי הירושלמי לשיטת ה"יש גדולים" שאין עונים אחריו אמן משום דאסור לאונן לברך ברכה, ואע"פ שאם בירך חלה על ברכתו חלות שם ברכה ואינה ברכה לבטלה, מ"מ אסור לענות אמן לברכתו דאסור לענות אמן לברכה שנאמרה באיסור.

**דף יז ע"ב - יח ע"א.** תוס' ד"ה ואינו מברך וז"ל לכך נראה לומר אינו מברך אינו רשאי לברך ומפרש בירושלמי למה וקאמר מפני כבודו של מת אי נמי מפני שאין לו מי שישא משאו וכו' ומשני א"ר חנינא מכיון שהוא זקוק להכין לו ארון ותכריכין כדתנן מחשיכין על התחום להביא לו ארון ותכריכין כמו שהוא נושא משאו דמי אלמא משמע דבשבתות וי"ט אינו רשאי לברך ולהתפלל דטרוד להחשיך לו על התחום להביא ארון ותכריכין. וקשיא מסיפא דקתני בשבת מברכין עליו ומזמנין עליו וכן תניא נמי בירושלמי בד"א בחול אבל בשבת מיסב ואוכל ומברך ועונים אחריו אמן. ואומר הר"י דפליגי אהדדי רישא וסיפא בירושלמי. ורבי נתנאל היה אומר דאפשר לישובו דודאי אם דעתו להחשיך על התחום אז יש לנו לומר דטרוד להחשיך ואינו רשאי לברך אבל בסיפא מיירי בשאין דעתו להחשיך על התחום ומיהו האי טעמא לא שייך לטעמא דמשום כבודו עכ"ל.

**ונראה** דהירושלמי מסופק ביסוד האיסור של אונן לעסוק במצות האם הוא חל משום "כבודו של מת" דהיינו שחל דין אונן שפטור ואסור לעסוק

למתעסק בקבורת המת ואע"פ שאינו מתעסק בפועל עם המת. משא"כ בשבת דאינו יום קבורה ס"ל דתלוי במציאות של מעשה התעסקות במת.

24) ויתכן דרבנו נתנאל סובר דבחול אונן פטור תמיד ממצוות ואף בשעה שאינו מתעסק ממש במת, דמכיון דיום חול הוי יום קבורה וחלה עליו חובת קבורה נחשב אונן עפ"י דין

שני לגבי מת כחול שווה רבנן, דמשו"ה מותר לקבורו אפי' ע"י ישראל. ונראה שיסוד הדין הוא שקבורת המת הותרה ביו"ט שני, כלומר שבמקום קבורת המת לא גזרו מעיקרא דין יו"ט שני כל עיקר, ואינו דין דחייה דמצות קבורה דוחה יו"ט שני אלא הדין הוא דקבורה הותרה ביו"ט שני. ולכן אפילו אם אין דעתו לקברו בו ביום חלין עליו דיני אנינות משום דקבורה הותרה ביו"ט שני<sup>26</sup>). ונראה להביא ראייה לדברי הגר"מ זצ"ל דקבורה הותרה ביו"ט שני ממה שמותר לקבור את המת אפי' ביו"ט שני של ר"ה אף על פי דקדושה אריכתא היא. ולכאורה היינו משום דלגבי קבורת המת ליכא חלות דין קדושת יו"ט שני כל עיקר ומשו"ה לא חלה חלות קדושת יומא אריכתא.

**ומעשה** אירע בעיר ראסיין שהדיין דמתא נפטר בערב שבועות ולא היה פנאי לקברו לפי כבודו של המת לפני יו"ט, ופסק הגר"מ זצ"ל שמוטב לקברו ביו"ט שני כדי שיוכלו ההמון להשתתף בהלווייתו וקבורתו. וביאר הגר"מ זצ"ל שאע"פ שהיה אפשר לקברו בערב יו"ט וקיי"ל דהיכא שאפשר לקיים שניהם לא אמרינן עשה דוחה ל"ת (כמבואר ביבמות דף כ:), שאני יו"ט שני דלגבי מת כחול גמור שווה רבנן, דהיינו שבמקום קבורה לא תקנו יו"ט שני כלל, דקבורת המת ביו"ט שני הותרה דחלה הפקעה בעצם קדושת היום דיו"ט שני לענין קבורת המת, ומשו"ה פסק דקבורת המת מותרת ביו"ט שני אף בכהאי גוונא שהיה אפשר לקברו בעיו"ט. אך הגר"ח זצ"ל פקפק על הוראת הגר"מ זצ"ל דאפשר דכוונת הגמ' "יו"ט שני לגבי מת כחול שווה רבנן" היינו רק לגבי מת שעוברין עליו באיסור כל תלין, כלומר בלילה

שאינן קוברין מת בשבת אפילו ע"י עממין אזי י"ל דבשבת ליכא חובת קבורה וקיום דהתעסקות בקבורת המת, דשבת היא מופקעת ממצות קבורה - ובשבת ליכא חובת קבורה וקיום של התעסקות במת, וע"כ ס"ל דבשבת אפילו אם האונן מחשיך על התחום הרי הוא חייב במצוות. משא"כ ביו"ט שיכול לקבורו ע"י עממין חלה חובת קבורה עליו ופטור ממצוות מחמת חיוב הקבורה המוטלת עליו ואע"פ שאינו מתעסק בקבורה<sup>25</sup>).

**והנה** המחבר (שו"ע יו"ד סי' שמ"א סע' א') פסק "ובשבת ויו"ט אוכל בשר ושותה יין ומברך וחייב בכל המצות חוץ מתשמיש המטה ואם צריך להחשיך על התחום כדי לעסוק בצרכי המת חל עליו אנינות לאסור בכולן משעה שמתחיל ללכת כדי להחשיך על התחום ואם רוצה לקברו ביו"ט ראשון ע"י עממין אסור בכולן וכ"ש ביו"ט שני שהוא בעצמו יכול לקברו שחלו עליו כל דיני אנינות".

**והגר"ח** זצ"ל נקט דלפי המחבר יש חילוק בין יו"ט ראשון ליו"ט שני, שביו"ט ראשון לא חלו דיני אנינות אלא אם רוצה לקברו בו ביום ע"י עממין, משא"כ ביו"ט שני חלין עליו דיני אנינות אפילו אם אינו רוצה לקברו בו ביום. ועפ"ז ביאר סוף ההלכה שכתב המחבר "וכ"ש ביו"ט שני שהוא בעצמו יכול לקברו וכו'", דביו"ט שני הואיל ויכול לקברו בעצמו חלו עליו כל דיני אנינות אפילו היכא שאין דעתו לקברו בו ביום.

**וביאר** הגר"מ זצ"ל דיש לחלק בין יו"ט ראשון ליו"ט שני עפ"י דקיי"ל במס' ביצה (דף ו.) דיו"ט

עוסק בקבורת המת אונן חייב במצוות, ויל"ע בזה.

26) ועיין בשו"ע (או"ח סימן תקכ"ד סעיף ד') דנחלקו המחבר והרמ"א אם מותר לקבור את המת ביו"ט שני ע"י ישראל אפילו היכא דאפשר לקבורו ע"י עממין, ולכאורה מחלוקתם תלויה האם קבורה ביו"ט שני דחוייה או הותרה.

25) אמנם מלשון הרא"ש (סימן א') "הלכך ביו"ט שמותר לקבורו ע"י עממין וגם הוא יכול להתעסק עמהם ולהחשיך על התחום נושאי משאו קרינן ביה וכל דין אנינות נוהג בו" משמע קצת דאונן פטור ממצוות ביו"ט רק כשהוא מתעסק במת וקבורה ע"י עממין חשיב התעסקות עם המת לפטורו ממצוות. והפטור חל מחמת קיום התעסקות בקבורת המת. ובשעה שאינו

פד:) דפסק מצות אנינות ומעשה שמתה אחותו של ר"ת בשבת והודיעו לו במוצאי שבת בעיר אחרת ואכל בשר ושתה יין ואמר כיון שיש לה בעל שחייב בקבורתה אינו אסור בבשר ויין ואפשר שגם ר"ת אם היה בעיר עצמו היה מקיל מאותו הטעם עכ"ל.

א

**ובביאור** דבריהם נראה שהתוס' ס"ל דדין אנינות תלוי בעצם המעשה שמתעסק בצרכי המת, דכל זמן שעוסק בצרכי המת הוי אונן. ועל כן כשהמת בבית האסורים ואין המושל מניחו לקבורו הואיל דאינו עוסק בצרכי המת ואין בדעתו עכשיו להתעסק בצרכי המת, פקע מיניה דין אונן. ואע"פ שחייב בקבורת המת מ"מ אינו אונן. משא"כ חלות דין אבילות תלוי רק בקיום מצות קבורה, וע"כ כשהחזיר פניו מן המת חלה עליו חלות אבילות ומתחיל למנות ימי שבעה. והחזרת פנים מן המת כסתומת הגולל דמי, כלומר דכבר קיים מצות קבורה המוטלת עליו, וכמבואר בגמ' מועד קטן (דף כב.) "אמר להו רבא לבני מחוזא אתון דלא אזליתו בתר ערסא מכי מהדריתו אפייכו מבבא דאבילא אתחילו מנו". ופירש רש"י (ד"ה אתחילו מנו) וז"ל ימי אבילות אע"ג דלא נקבר המת עד ימים רבים ואע"ג דאבילות אינו חל עד שיסתום הגולל לדידכו דלא מחזי חזרתכם כנסתם הגולל עכ"ל. משא"כ במת שנמצא בבית האסורים שקרוביו לא התייאשו מלקבורו דלא קיימו מצות קבורה המוטלת עליהם לא חלה עליהם חלות אבילות, ואע"פ שאינם נמי אוננים כי אנינות תלויה בהתעסקות עם המת לקבורו.

**והוכיחו** התוס' ממעשה שמתה אחותו של ר"ת והיה בעיר אחרת ואכל בשר ושתה יין דכיון שלא היה עסוק בצרכי המת לא חל עליו דין אנינות, דאי דין אנינות היה תלוי רק בקיום מצות הקבורה בלבד דלא פקע דין אנינות עד לאחר שנתקיים קיום קבורה אזי היה אסור לר"ת לאכול בשר ולשתות יין עד לאחר הקבורה, ואע"פ שהיה בעיר אחרת.

הראשון. ודומה לדין הלנת שכר שכיר דמבואר בגמ' (ב"מ דף קי:) שאינו עובר אלא בלילה הראשון בלבד, וה"נ בהלנת המת. וע"כ הותרה קבורה ביו"ט שני היכא שלא עבר הלילה הראשון. משא"כ במעשה שאירע בראסין שנפטר בעיו"ט וכבר עבר הלילה הראשון י"ל דלא אמרינן בזה דיו"ט שני כחול שוויה רבנן.

**ואמר** הגר"מ זצ"ל שלפי זה יש נ"מ לענין דיני אנינות, דמאחר דיו"ט שני כחול שוויה רבנן היינו שחלה הפקעה בעצם קדושת היום במקום שחל חובת קבורת המת, אזי י"ל שאפי' אם אין בדעתו לקבור את מתו באותו היום כל דיני אנינות חלים עליו לגמרי. אולם מדברי הט"ז (שם ס"ק ג') משמע שאין דיני אנינות חלים ביו"ט שני אלא אם רוצה לקבור את מתו באותו היום, ומה"ט אין דיני אנינות חלים בליל יו"ט שני לדעת מהר"ש הואיל ואין דרך לקבור בלילה. ומבואר שלסברת הט"ז הדין ד"יו"ט שני לגבי מת כחול שוויה רבנן אינו אלא דין דחייה בלבד, ומשו"ה דיני אנינות אינם חלים ביו"ט שני אלא א"כ דעתו לקבור את מתו בו ביום.

**תוס'** ד"ה ואינו. בא"ד. וז"ל וכן איפכא מי שמתו מוטל לפניו ואין עליו לקבורו אין נוהג אנינות וכן משמע בירושלמי נמסר לרבים אוכל בשר ושותה יין נמסר לכתפים כנמסר לרבים ועל כרחק נמסר לרבים ר"ל אפי' לפניו דאי שלא לפניו תיפוק ליה שמיד חל עליו אבילות משיצא מפתח ביתו וכיון דלא חל עליה אנינות א"כ אדם שאינו יכול לקבור מתו כגון אדם שמת בבית האסורים ואין המושל מניחו לקבורו נראה שאין חייב לנהוג בו אנינות שהרי אין זה מוטל עליו לקבור מפני שאינו יכול לפדותו ולהוציאו לקבורו כדחניא במסכת שמחות (פ"ב) נתיאשו בעליו מלקבורו מתאבלין עליו ופסיק מיניה תורת אנינות מיהו באותו שתפסו מושל גם אבילות אינו חייב דלא דמי לנתיאשו מלקבורו ששם אינו קוברו תו אבל הכא עדיין הוא מצפה אם יוכל לעשות פשרה עם המושל להניחו לקבורו וכן מעשה דר' אליעזר בר"ש בבבא מציעא (דף

## ב

**והנה** יעויין ברמב"ם (פ"א מהל' אבל ה"ב) וז"ל מאימתי יתחייב אדם באבל משיסתם הגולל אבל כל זמן שלא נקבר המת אינו אסור בדבר מן הדברים שהאבל אסור בהן, עכ"ל. והרמב"ן (תורת האדם עמ' רי"ב הוצאת הרב שעוועל) חולק עליו וסובר דמשעת מיתה, חלין כל דיני אבילות חוץ מנעילת הסנדל עטיפת הראש וכפיית המטה. וצ"ב ביסוד מחלוקתם.

**ולכאורה** היה נראה דפליגי ביסוד המחייב של אבילות, דלשיטת הרמב"ן המחייב דאבילות הוי המיתה, וע"כ דיני אבילות חלין משעת מיתה. ואע"ג שאינו חייב בנעילת הסנדל וכפיית המיטה משעת המיתה היינו משום דניהוגי אבילות אלו חלין מדין קיום מצות אבילות, ואונן פטור מקיומי מצות אבילות מדין עוסק במצוה פטור מן המצוה, דמכיון שהוא עסוק במצות קבורה הרי הוא פטור מקיום מצות אבילות. אולם הרמב"ן סובר דאיסורי אבילות חלין משעת המיתה. ומאידך לשיטת הרמב"ם המחייב דאבילות הוא הקבורה, ולפיכך ס"ל שכל דיני אבילות חלין רק אחרי הקבורה.

**ולכאורה** תהא בזה נפקא מינה בדין ניהוגי אבילות בשמועה שמת קרובו במדינה רחוקה ועדיין הוי לפני הקבורה (וכגון שהודיעוהו ע"י טלגרף או טלפון שקרובו נפטר במדינה אחרת ושהלויה תתקיים למחר), דיש להסתפק האם חל דין אבילות משעה ששמע שמת לו מת או שדין אבילות חל רק משעת הקבורה. דלפי הרמב"ן הסובר דמיתה הוי המחייב של אבילות אלא דבעלמא אין נוהגים קיומי אבילות עד לאחר הקבורה, משום דלגבי קיום אבילות אמרינן דאונן פטור משום דהעוסק במצוה פטור מן המצוה, י"ל דבשמועה שמת קרובו במדינה רחוקה מכיון שאינו עוסק במצות קבורה חל עליו דין אבילות ומתחיל שבעה מיד. מאידך לפי מה שביארנו בסברת

הרמב"ם דהקבורה הוי המחייב של האבילות אזי אף בשמועה שמת קרובו במדינה רחוקה ליכא דין אבילות כלל עד לאחר הקבורה. ובשאלה זו שהודיעוהו שמת קרובו בעיר רחוקה ואין דעתו לנסוע לשם לקבורה נחלקו הנצי"ב וצ"ל וחתנו הג"ר רפאל שפירא זצ"ל אם חלה האבילות מיום השמועה או משעת הקבורה, דהנצי"ב פסק דתלוי בקבורה, ואילו הגאון ר' רפאל שפירא זצ"ל פסק שיושב שבעה מיד ביום השמועה<sup>(27)</sup>, ולכאורה נידון זה תלוי במחלוקת הנ"ל בין הרמב"ם והרמב"ן וכמש"נ.

**אולם** יתכן לומר שאף הרמב"ם סובר שהמיתה מחייבת אבילות, אלא דסובר דמאחר שחל עליו דין אונן לא חל עליו דין אבילות כלל עד לאחר הקבורה, דמדיני אנינות שיבטל אונן ממצוות, ומשום כך חל פטור אף ממצות אבילות שחלה עליו משעת המיתה. דחל דין דחייה שהאנינות דוחה חלות האבילות עד לאחר הקבורה. אמנם לפי"ז צ"ע אמאי לא נהג ר"ת אבילות מיום השמועה, דמכיון דההתעסקות בצרכי המת לא היתה מוטלת עליו (דהיה בעיר אחרת) ולא נעשה אונן, למה לא חלו עליו כל דיני אבילות מיום השמועה. ומשמע שר"ת סובר שרק הקבורה מחייבת האבילות ולא חל עליו אבילות עד לאחר קיום הקבורה.

**והגר"מ** זצ"ל פסק לקולא בשמועה שמת קרובו במדינה רחוקה ועדיין הוי לפני קבורה, דמתחיל לספור את מנין ז' ימי האבילות מיום השמועה, אך אינו נוהג דיני אבילות דאיסורי אבילות וקיומי אבילות אלא מיום הקבורה, ומ"מ מסיים את האבילות שבעה ימים אחרי יום השמועה, דקיי"ל הלכה כדברי המקיל באבל ואפילו בתרתי דסתרי.

**תוס'** ד"ה ואינו. בא"ד. וז"ל ומעשה שמתה אחותו של ר"ת בשבת והודיעו לו במוצאי שבת בעיר

מערכת אבילות ס' י"ד.

(27) עיין בשו"ת משיב דבר חיו"ד סי' ע"ב ובשדי חמד



**ב** י"ל דתוס' נסתפקו אם הטעם שהקיל ר"ת ולא נהג אנינות הוא משום שהיה בעיר אחרת - ולא חל עליו דין מי שמתו מוטל לפניו דהיכא שהמת בעיר אחרת לא רמיא עליו חיוב קבורה, ומשו"ה לא חל עליו שם אונן. ולפי"ז ליכא הוכחה ממעשה דר"ת דחלות דין אנינות תלוי במעשה התעסקות במת, דיסוד הפטור דר"ת היה משום דלא חלה עליו חובת קבורה כלל כי המת לא היה מוטל לפניו. או דילמא דר"ת היה מקיל אף אם היה באותה העיר משום שיש שם בעל העוסק בקבורה, ובאמת ר"ת סובר דהחיוב שמוטל על הבעל לקבור את אשתו אינו פוטר את שאר הקרובים מחיוב קבורה. אמנם בעובדא דר"ת הבעל היה עוסק בקבורה ולגבי שאר הקרובים נחשב כאילו נמסר המת לכתפים, וע"כ לא נהג ר"ת אנינות. ולפי דרך זו יוצא שהתוס' הוכיחו את שיטתם שדין אנינות תלוי במעשה התעסקות עם המת מהצד שאפילו באותה העיר ר"ת היה מקיל כי הבעל לבדו היה עוסק בקבורה.

## ב

**יש** לדקדק בלשון התוס' שכתבו דר"ת הקיל שאכל בשר ושתה יין, ומשמע דהקיל רק לגבי איסור אכילת בשר ושתית יין, אמנם חל בו דין אונן ליפטר ממצות ואף ע"פ שלא היה עוסק בקבורת אחותו. וחילוק זה מחוסר ביאור.

**ויתכן** שהביאור בזה הוא שהאיסור של אכילת בשר ויין חל מחמת טרדת קבורת המת, דחיישינן שאם יאכל בשר וישתה יין שמא יתבטל מלקבור את המת. והיכא דאיכא בעל חל עליו טרדת קבורת המת, ומשו"ה שאר הקרובים מותרים בבשר ויין. אולם הדין שאונן פטור ממצות חל מחמת שם אונן שחל בגברא, ואע"פ דהיכא דאיכא בעל חל חיוב קבורה על הבעל קודם לשאר הקרובים מ"מ כולהו הויין אוננים ופטורים ממצות. ולכאורה זה תלוי בב' הטעמים שבירושלמי בפטור אונן ממצות, דלמ"ד מפני שאין לו מי שישא משאו י"ל דאונן פטור ממצות מחמת

אחת ואכל בשר ושתה יין ואמר כיון שיש לה בעל שחייב בקבורתה אינו אסור בבשר ויין, ואפשר שגם ר"ת אם היה בעיר עצמו היה מקיל מאותו הטעם עכ"ל.

## א

**יש** לעיין בכוונת דברי התוס'. ונראה לפרש דבריהם בב' אופנים:

**א** יתכן לפרש דהתוס' נסתפקו האם הביאור במה שאכל ר"ת בשר ויין הוא משום שהיה בעיר אחרת ולא היה עוסק בצרכי המת. והתוס' רצו להוכיח מזה דחלות דין אנינות תלוי במעשה התעסקות עם המת, ומכיון שהמת היה בעיר אחרת ולא התעסק ר"ת עם המת משו"ה לא חל עליו דין אנינות. או דילמא דר"ת לא נהג דין אנינות משום שהיה לה בעל והחיוב קבורה דרמיא על הבעל פוטר שאר הקרובים, ואפילו אם ר"ת היה באותו העיר נמי היה מקיל.

**ונראה** שאם הדין דאונן פטור ממצוות חל משום שההתעסקות בקבורת המת פוטר, י"ל דר"ת הקיל רק בעיר אחרת משום שלא נחשב שם כמתעסק בקבורת המת. משא"כ באותה העיר לא היה מקיל, ואע"פ שבאותו העיר נמי לא היה ר"ת מתעסק בפועל עם המת דהבעל היה מתעסק בפועל בקבורה מ"מ חל עליו דין אנינות. וצ"ע בזה דמ"ש ההתעסקות במת שאינו שלו דאינה פוטר מן המצות אלא בשעת ההתעסקות בפועל, ואילו במת שלו חל פטור מדין התעסקות עם המת אפי' שלא בשעת ההתעסקות בפועל אם עכ"פ המת הוא באותו העיר. ונראה דהביאור בזה הוא משום דהיכא שהמת אינו שלו אין להעוסק שום יחס עם המת אלא בשעה שהוא עוסק בו, ולכן אינו פטור מן המצוות אלא בשעה שהוא עוסק בפועל בצרכי המת. משא"כ במת שלו המתיחס אליו י"ל דאפילו אם רק סופו להתעסק בקבורת המת נמי חשיב עפ"י דין כעוסק בצרכי המת גם לפני כן, ומה"ט הרי הוא פטור מן המצוות כבר משעת מיתה.

כיון שרק הוא יורשה אחרים לא ירצו לעסוק בקבורה). ונראה שאם באשתו קטנה חל חיוב קבורה מדין מת מצוה הוא הדין באשתו גדולה. וכן מבואר להדיא ברמב"ם (פ"ב מהל' אבל ה"ז) וז"ל אשתו של כהן מתטמא לה על כרחו וכו' עשאוה כמת מצוה כיון שאין לה יורש אלא הוא לא תימצא מי שיתעסק בה עכ"ל. ונמצא שאף בדיני איסור והיתר יש שני טעמים לחייב את הבעל בקבורה אשתו, א) מפני שהוא קרוב לה וחייב להתאבל עליה, ב) מדין מת מצוה.

**ונראה** שסובר ר"ת שמלבד מה שחייב הבעל בקבורה אשתו מהלכות אבילות מדין קרוב, ומדין שעבוד ממון מחמת שיוורש את אשתו<sup>28</sup>, הרי הוא חייב גם מדין מת מצוה. וחייב זה הוא הדוחה ומבטל חיוב קבורה משאר הקרובים, משום דא"א להחשיב את האשה כמת מצוה לגבי הבעל א"כ ליכא חיוב קבורה על קרוב אחר, דמת מצוה היינו מת שאין לו קוברים. וממילא ע"כ צ"ל שבשעה שהטילו החכמים חיוב קבורה על הבעל מדין מת מצוה גם הפקיעו את חיוב הקבורה משאר הקרובים. ולפ"ז מיושבת קושיית הרא"ש שהרי בני המת אינם חייבים לקבור את אביהם מדין מת מצוה ואין להם עדיפות מחמת שחייבים מצד שעבוד ממון מפני שהם יורשים את אביהם, דהרי מלבד חיוב זה יש גם חיוב קבורה אף מצד הלכות מצות אבילות ובחיוב זה כל הקרובים שוים, ולא מסתבר שיהא חיוב שאר הקרובים נדחה מפני שעבוד ממון שעל הבנים לקבור את אביהם. וממילא ניחא מה שכל הקרובים מחוייבים בדיני אנינות אפי' במקום שיש בן המחויב בקבורה אביו המת, דלא פקע חיוב הקבורה של שאר הקרובים אלא במקום בעל<sup>29</sup>).

טרדת קבורת המת בדומה לאיסור בשר ויין, והיכא דאיכא בעל שעוסק וטרוד בקבורה שאר הקרובים חייבים במצות משום דאינם טרודים בטרדת המת. (וכן י"ל לשיטת הרמב"ם דאונן פטור ממצות מדין עוסק במצוה פטור מן המצוה, דשאר קרובים שאינם עוסקים בקבורת המת חייבין במצות). אמנם לטעם הירושלמי דאונן פטור משום כבודו של מת, אזי י"ל דאע"פ שהבעל הוא שעוסק וטרוד בקבורה אשתו מ"מ אף שאר הקרובים נמי אוננים הם ופטורים ממצות דאף עלייהו חל חיוב קבורה וחייבין בכבודו של המת, וחל עליהם שם אונן להפטר ממצות.

**תוס'** ד"ה ואינו. בא"ד. וז"ל ומעשה שמתה אחותו של ר"ת בשבת והודיעו לו במוצאי שבת בעיר אחרת ואכל בשר ושתה יין ואמר כיון שיש לה בעל שחייב בקבורה אינו אסור בבשר ויין עכ"ל. והק' עליו הרא"ש (סוף סי' ג' ובמו"ק פרק אלו מגלחין סוף סי' נ"ה) דא"כ לא יהא דין אנינות נוהג אלא בבני המת המחוייבים בקבורתו מחמת שיוורשים את ממונו ולא באביו ואחיו. ונראה דכוונת הרא"ש להקשות דמשמע דר"ת סובר דהבעל חייב בקבורה משום שיוורש את אשתו ומפקיע חיוב הקבורה משאר הקרובים וא"כ ה"נ נימא שלא יחול דין אנינות אלא בבני המת שחייבים בקבורה מחמת שיוורשין את המת. והקשה הרא"ש דמדוע ס"ל לר"ת שהחיוב קבורה שחל מדין שעבוד ממון יפקיע חיוב הקבורה שחל מדיני אבילות על כל ז' קרובים.

**ונראה** לבאר שיטת ר"ת, דהנה איתא ביבמות (פט:) שבעל מטמא לאשתו קטנה אע"פ שאין נישואיה אלא מדרבנן משום שעשאוה כמת מצוה, (פי'

<sup>28</sup> תוס' ירושת הבעל דין מיוחד וחל מטעם אשתו כגופו. ולפ"ז יש לבאר תוס' דידן דחיוב הבעל לקבור את אשתו מפקיע שאר הקרובים מחובת קבורה, והוי דין דאורייתא ולא תקנתא דרבנן.

<sup>29</sup> ועיי' בתוס' יבמות פט: ד"ה כיון.

<sup>28</sup> וכדכתבו התוס' כתובות (דף צה: ד"ה ואין) דחל שעבוד ממון על יורשי המת לקבורו וז"ל יורשי כתובתה חייבין בקבורתה הא נמי פשיטא אלא מי יקברנה עכ"ל. ועיי' בתוס' (ב"ב דף קיג. ד"ה מתה) וז"ל כיון שהבעל אינו יורש מחמת קורבה אלא מחמת שאירות, שהן חשובין כבשר אחד, א"כ כמו שהוא קודם לשאר קרובים כך הוא קודם לבן עכ"ל. ויוצא דלפי

**ולכאורה** נראה לבאר את יסוד המחלוקת בין המהר"ם והרא"ש אי חל דין אנינות במלקט עצמות קרובו, דפליגי האם חל חלות שם מתו מוטל לפניו היכא שכבר נקבר המת פעם אחת. דהרא"ש סובר דמכיון שנקבר פעם אחת תו לא מיקרי מתו לענין אנינות, ולאחר שהוציאואהו לא חשיב מתו מוטל לפניו אלא כמת דעלמא ולא חל עליו דין אונן. משא"כ לשיטת המהר"ם דס"ל דאף לאחר שנקבר קרובו קרוי מתו, ומשום כך היכא שליקט עצמות קרובו ע"מ לקברם פעם שנית נחשב כמתו מוטל לפניו וחל עליו דין אנינות. ויתכן עוד נפקא מינה ביניהם לגבי כהן אם מותר לו ליטמא לקרובו בקבורה השנייה. ד"ל דלשיטת הרא"ש דס"ל דלאחר שנקבר פעם אחת פקע מינה חלות שם מתו, וכשהוציאואהו לקבורו פעם שנית לא חשיב מתו מוטל לפניו, אסור לכהן ליטמא בקבורה השנית. משא"כ לשיטת המהר"ם דקרוי מתו גם לאחר שנקבר, וכשליקט את העצמות לקוברם פעם שנית הוי מתו מוטל לפניו, מותר לכהן ליטמא בקבורה השנייה.

**אמנם** יעויין בכסף משנה (פ"ב מהל' אבל ה"ח) שהביא מאבל רבתי דפליגי התנאים בזה, ומשמע דלכו"ע לאחר סתימת הגולל אין הכהן מיטמא למת כשמפנים אותו לקבר שני. וא"כ קשה על המהר"ם הסובר דהוי מתו וכשמפנה את המת לקבר אחר חלה אנינות, דא"כ למה אין הכהן מיטמא לו. ועוד דמבואר להדיא ברמב"ם (פ"ב מהל' אבל ה"ח) שכהן מיטמא לקרוביו דוקא עד שיסתם הגולל, וז"ל ועד מתי מצווה להתטמא לקרוביו עד שיסתם הגולל עכ"ל. ומשמע דהרמב"ם סובר דלאחר מכאן שוב לא מיקרי מתו, ודלא כשיטת המהר"ם שעדיין מיקרי מתו גם לאחר סתימת הגולל. אך י"ל שסובר הרמב"ם דמה שאינו מיטמא לקרובו לאחר סתימת הגולל אין זה מפני שלאחר הקבורה שוב לא מיקרי מתו לענין דיני

**והנה** הרא"ש (בסימן ג') מדמה דין מי שמת לו מת בבית האסורים ואין המושל נותן לקבורו לדין מי שמפנים אותו מקבר לקבר (והיה בדעתם מתחילה לפנותו), דקיי"ל שמשנסתם קבר הראשון פסקה אנינות אמנם לא חל עליו אבילות עד שיסתם הגולל השני. והוא הדין במי שמתו מונח בבית האסורים ואין המושל נותן לקבורו שאינם אוננים משום שאינם יכולים להתעסק בקבורת המת, ומ"מ אבילות לא חלה עליהם מכיון שלא נתייאשו מלקבורו. ומבואר שדין אנינות תלוי בהתעסקות בקבורת מתו. ולפי"ז יש לעיין מהו הדין כשמפנים מת מקבר לקבר כשלא היתה בדעתם מלכתחילה לפנותו האם חל על קרוביו שוב דין אונן ליפטר ממצוות ביום הקבורה השנייה. ולכאורה פשוט דפטורים ממצוות בשעה שעוסקים ממש בקבורת המת דאינם גרועים מנושאי המטה שפטורים מדין עוסק במצוה פטור מן המצוה, אלא דיש לעיין האם נפטרו ממצוות אף בשעה שאינם עוסקים ממש בקבורה כדין מי שמתו מוטל לפניו.

**ועיין** ברא"ש (מו"ק פ"ג סי' נ"ו) שנחלקו המהר"ם מרוטנברג והרא"ש האם המלקט עצמות קרובו נאסר באכילת בשר ושתיית יין כדין אונן או לא. דלשיטת המהר"ם חל עליו שוב דין אנינות ואינו אוכל בשר ושותה יין, ואילו הרא"ש סובר שאינו נאסר בבשר ויין וחל עליו דין אבילות מיד משעת ליקוט עצמות<sup>(30)</sup>. ולכאורה מה שנסתפקנו בדין המפנה מת מקבר לקבר האם חל עליו דין אונן ליפטר ממצוות ביום הקבורה השנייה תלוי בדין המלקט עצמות קרובו האם הוא פטור ממצוות אף בשעה שאינו עוסק ממש בליקוט העצמות. דלשיטת המהר"ם חל ביה דין אונן, ופטור ממצוות אף כשאינו עוסק ממש בקבורה כדין אונן. משא"כ אליבא דהרא"ש אינו פטור אלא מדין עוסק במצוה פטור מן המצוה ופטור ממצוות רק בשעה שעוסק בקבורה.

ברמב"ם פ"ב מהל' אבל ה"ח ובכס"מ ורדב"ז שם.

(30) ועיין בטור יו"ד סימן ת"ג ובבית יוסף שם, ועיין

הכהן לקרובו חילול קדושתו שנדחה לשם מצות האבילות. משא"כ אילו היתה הטומאה לקרובו הותרה, דהיינו שלא היתה כלל אזהרה לכהן מלהטמא למת שהוא קרובו, אין טומאת קרובו מחללת את קדושתו כלל. ומשום כך בטומאת קרובו לא היה מקיים הכהן מצות אבילות, משום דעיקר המצוה דאבילות היא לחלל קדושת כהונתו כשטמא לקרובו, ויש חילול קדושה רק כשטומאת הכהן לקרובו דחוייה ולא כשהותרה.

**ונראה** דחובת מצות הכהן להטמא למתו אינה תלויה במצות קבורת המת, דהא הרמב"ם פסק שאינו מטמא לקרוביו הרוגי ב"ד (פ"ב מהל' אבל ה"ח) וז"ל וכן כל אותן שאמרו שאין מתאבלין עליהן כגון הרוגי ב"ד ושפרשו מדרכי ציבור וכו' והמאבד עצמו לדעת אין הכהן מטמא להן כו' עכ"ל, ואע"פ שבכל המתים האלה חלה מצות קבורה מ"מ מאחר שאין בהן חיוב אבילות אינו מטמא להם, משום דחובת והיתר הטומאה תלויות במצות האבילות ולא במצות הקבורה.

**אמנם** מאידך נראה דיסוד הדין דכהן מטמא למת מצוה הוא משום דמצות הקבורה מהווה המתיר להטמא ולא משום חובת האבילות, וכן מתבאר מדברי הרמב"ם (פ"ג מהל' אבל ה"ח) וז"ל כהן שפגע במת מצוה בדרך הרי זה מטמא לו, ואפילו כהן גדול חייב להטמא לו ולקוברו עכ"ל, והרי ליכא כאן אבילות ומוכח דהמתיר להטמא הוי חובת הקבורה. ולפי"ז י"ל דחל דין לכהן להטמא למת מצוה אף כשהמת הוא מהרוגי ב"ד ומאבד עצמו לדעת והפורשים מדרכי ציבור אע"פ דליכא מצוה להתאבל עליהם, דמ"מ חלה מצוה לקוברם.

**וראיה** דאיכא חילוק בין טומאת כהן לקרובים לבין טומאת כהן למת מצוה היא ההלכה שאין כהן מטמא לעצם כשעורה מאביו, ואפילו אם כל גופו קיים וראשו נקטע אינו מטמא לו, וכמבואר ברמב"ם (פ"ב מהל' אבל הל' י"ד-ט"ו) ז"ל אין הכהן מטמא לאבר

אנינות, אלא מפני שלאחר הקבורה שוב ליכא מתיר לאיסור טומאת כהנים.

**והביאור** בזה, דיש לעיין בשיטת הרמב"ם בטומאת כהן לקרוביו, שפסק (בפ"ב מהל' אבל ה"ו) וז"ל כמה חמורה מצות אבילות שהרי נדחית לו הטומאה מפני קרוביו שיתעסק עמהן ויתאבל עליהן שנאמר כי אם לשארו הקרוב אליו לאמו וכו' לה יטמא מצות עשה וכו' במה דברים אמורים בזכרים שהוזהרו על הטומאה אבל הכהנות הואיל ואינן מוזהרות על הטומאה כן אינן מצוות להתטמא לקרובים אלא אם רצו מתטמאות ואם לא רצו לא יתטמאו עכ"ל. והשיג עליו הראב"ד שם דלמה לא תחול המצוה להטמא לקרובים גם על כהנות אע"פ שאינן מוזהרות על הטומאה. ולכאורה שיטת הרמב"ם מחוסרת ביאור, דאמאי אין כהנת חייבת להתטמא לקרוביה, והרי פשיטא שכהנת חייבת להתאבל על קרוביה שמתו כמו כהן, ואם טומאה לקרובים מהווה חלק מהאבילות על מתו בדין הוא שגם כהנת תטמא לקרוביה שמתאבלת עליהם.

**ונראה** לבאר דהא שיטת הרמב"ם היא שטומאת כהנים לקרוביו דחוייה ולא הותרה, וכפי שכ' הרמב"ם (בפ"ו מהל' אבל הל' ט"ו) וז"ל הטומאה לקרובים דחוייה היא ולא הותרה לכל עכ"ל. וביאור שיטתו שהמצוה להתאבל על קרוביו דוחה את האיסור של טומאה. ונראה דיסוד שיטתו הוא שעיקר המצוה דאבילות שחלה על הכהן הוא לחלל את כהונתו בטומאת מת על קרובו, ובכך הוא מקיים את מצות האבילות על קרובו. ולפיכך המצוה להתטמא חלה דוקא על כהן זכר שנאסר בטומאת מת, וכשמתטמא לקרובו הוא מחלל את קדושתו לשם אבילותו, משום דחילול קדושתו לצורך קרובו מהווה את קיום מצות האבילות. משא"כ כהנת, שאינה מוזהרת על טומאת מת, ולכן טומאתה לקרובה אינה קיום אבילות מכיון דליכא בכך חילול קדושה, ומשו"ה פטורה מלהתטמא לקרובה. והרמב"ם לשיטתו שסובר שטומאת כהנים לקרובו דחוייה ולא הותרה, ומשו"ה נחשבת טומאת

סתימת הגולל, ולכן הכהן אינו מיטמא. ואעפ"כ חלה חובת קבורת קרובו המת לקבורו פעם שנית, והו"ל אונן שמתו מוטל לפניו לענין מצות קבורת קרובו. ודומה לעצם כשעורה מן קרובו המת שאינו בכלל עצמו של המת ואין הכהן מיטמא לו. וה"ה במלקט עצמות המת ומפנה אותו מקבר לקבר דליכא תו חפצא של עצמו של המת, ומשו"ה אינו מיטמא לו, ואע"פ שחייב בקבורתו מדין קרוב של המת והוי אונן. ולפי"ז נראה דבקובר עצם כשעורה של קרובו המת נמי מתחייב במצות קבורת קרובו והו"ל אונן, ואע"פ שאינו קובר עצמו של קרובו המת וכהן אינו מיטמא לעצם כשעורה דעלמא<sup>31</sup>).

**אולם** עדיין קשה, דהנה פסק הרמ"א (סי' ת"ג ס"א) כדעת הרא"ש דליכא אנינות במלקט עצמות. ובפשוטו היה נראה לבאר דס"ל דלאחר הקבורה שוב לא מיקרי מתו, וצ"ע שהרי פסק (סי' שע"ג ס"ו) שאע"פ שאין כהן מיטמא לקרובו לאחר סתימת הגולל מ"מ אם דעתו לפנותו מותר לטמא לו לצורך עד שיסתום הגולל השני. ומזה מוכח דס"ל שעדיין נחשב כמתו אפילו לאחר סתימת הגולל.

**ונראה** שהרמ"א סובר דמאי דליכא אנינות במלקט עצמות מתו אין זה משום שלאחר הקבורה שוב לא מיקרי מתו, אלא משום דניהוג דיני אנינות ודיני אבילות בבת א' מהוה תרתי דסתרי. ולכן מאחר שחייב לנהוג אבילות מיד בשעת ליקוט עצמות, ממילא א"א לחייבו באותה שעה גם בדיני אנינות אע"ג דגם לאחר שנקבר פעם אחת עדיין מיקרי מתו. ואולי לזה נתכוין הרמ"א (סי' ת"ג) במה שכתב "ואין אנינות בליקוט עצמות רק חל עליו אבילות מיד", פירוש דמה"ט גופא ליכא אנינות במלקט עצמות - הואיל וחלה עליו אבילות מיד.

מן החי מאביו ולא לעצם מעצמות אביו וכו' נקטע ראשו של אביו אינו מיטמא לו שנאמר לאביו בזמן שהוא שלם ולא בזמן שהוא חסר עכ"ל. והנה בסוגיא במס' נזיר (דף מג:): מבואר שדין זה אינו חל במת מצוה, וז"ל הגמרא: אמר רב חסדא אמר רב נקטע ראשו של אביו אינו מיטמא לו, מ"ט אמר קרא לאביו בזמן שהוא שלם ולא בזמן שהוא חסר, א"ל רב המנונא אלא מעתה קאזיל בפקתא דערבות ופסקוה גנבי לרישיה ה"נ דלא ליטמא ליה, א"ל מת מצוה קאמרת כו' עכ"ל. ומבואר להדיא בגמ' דשאני מת מצוה מקרובים. ונראה דההלכה של נקטע ראשו של אביו נאמרה בחלות שם עצמו של מת שהוא קרובו, שאם הוא שלם הריהו חפצא של קרובו המת שחייב להתאבל עליו ולהטמא לו, ואילו כשנקטע ראשו חסר עצמו של קרובו המת, ולפיכך אינו מיטמא לו. מאידך במת מצוה חובת הקבורה מתרת, ומשו"ה חייב להטמא כדי לקבורו ואפילו כשהמת חסר.

**ונראה** שדין זה שהמת צריך להיות שלם חל רק בחיוב הכהן להטמא לאביו המת, כי המחייב של האבילות והטומאה הוא עצם גופו של המת, דגוף המת נחשב כעצמו של אביו רק כשהוא שלם. מאידך המחייב של דיני האבילות האחרים, כגון איסורי שבעה ושלשים, אינו עצמו של המת אלא מיתת אביו, ואע"פ שגופו של אביו שמת אינו שלם חייב להתאבל על אביו שמת.

**ולפי"ז** נראה לבאר את פסק הרמב"ם וגם את שיטת התנאים באבל רבתי, דס"ל דלאחר סתימת הגולל תו לא מיטמא הכהן לקרובו, וצ"ע שהרי אם מפנה את מתו לקבר שני הוי אונן (לשיטת המהר"ם) וא"כ למה אין הכהן מיטמא. ונראה שהביאור הוא שהכהן אינו מיטמא אלא דוקא לעצמו של קרובו המת, וחלות שם עצמו של קרובו המת פקע עם

כהנים (דף ג:).

31) ועיין להלן בשיעורים בענין טומאת כהנים לקרובים ולמת מצוה, וכן ברשימות שיעורים למס' יבמות בענין טומאת

בתשמיש המטה בשבת מדין אבילות, ולפי"ז צ"ע מדוע לדעת רשב"ג הותר תשמיש המטה בשבת, דנהי דבשבת ליכא חלות אנינות מכל מקום חלין בשבת חלות אבילות ואיסורי אבילות, וצ"ע 32).

## ב

**מבואר** בגמרא שאין אנינות בשבת, ויעויין בתוס' (דף יז: ד"ה ואינו) ובשיעורים שם דנתבאר דליכא מצות קבורה בשבת ומשו"ה ליכא אנינות בשבת. דרק מי שמתו מוטל עליו לקוברו הוי אונן, ובשבת אינו חייב לקוברו ואפילו ע"י עממין ומשו"ה ליכא אנינות בשבת. וכן נמי משמע מדברי הרמב"ם (פ"א מהל' יו"ט הל' כג) שהביא את ההיתר לקבור ע"י עממין רק בנוגע ליו"ט ולא בשבת ולכן פסק הרמב"ם (פ"ד מהל' אבל ה"ו) שאין דיני אנינות חלין כלל בשבת משום שאי אפשר לקבור בשבת משא"כ ביו"ט שקוברין ע"י עממין. ונראה דבשבת הריהו פטור ממצות קבורה ובשבת לא התירו קבורה ע"י עממין כמו שהתירו ביו"ט משום ששבת מופקעת מקבורת ישראל, ודין זה חל מחמת קדושת השבת ולא רק משום איסור מלאכה, דחל איסור מיוחד שיהודי יקבר בשבת. ומשו"ה אסור לקבור בשבת אף ע"י עממין וכל חיוב הקבורה פקע בשבת, ולכן אין אנינות בשבת דהמחייב דאנינות הוא חיוב הקבורה 33).

**דף יח ע"א. גמ'. וז"ל לא יהלך אדם בבית הקברות ותפילין בראשו וס"ת בזרועו וקורא ואם עושה כן עובר משום לועג לרש חרף עושהו עכ"ל.**

**ולפי"ז י"ל דפליגי בזה הרא"ש והמהר"ם,** לדעת הרא"ש אי אפשר לחול בו דין אנינות ודין אבילות בבת אחת, ומכיון שחל עליו דין אבילות מיד כשליקט העצמות שוב לא חל ביה דין אנינות. ומאידך המהר"ם סובר דחל עליו דין אנינות ואבילות בבת אחת.

**דף יח ע"א. גמ'. וז"ל ובשבת מיסב ואוכל בשר וכו' וחייב בכל המצוות האמורות בתורה רשב"ג אומר מתוך שנתחייב באלו נתחייב בכולן וא"ר יוחנן מאי בינייהו תשמיש המטה איכא בינייהו עכ"ל.**

## א

**פסק הרמב"ם** (פ"א מהל' אבל ה"ב) וז"ל מאימתי יתחייב אדם באבל משיסתם הגולל אבל כל זמן שלא נקבר המת אינו אסור בדבר מן הדברים שהאבל אסור בהן ומפני טעם זה רחץ דוד וסך כשמת הילד טרם שיקבר עכ"ל. ומבואר שהרמב"ם סובר שאין איסורי אבילות חלין לפני הקבורה. וצ"ל לשיטתו דלשיטת הת"ק הרבנן גזרו איסור מיוחד בפ"ע דתשמיש המטה על אונן ואינו איסור תשמיש שחל מדין איסורי אבילות, ולכן אע"פ שאין איסורי אנינות נוהגים בשבת מ"מ נאסר בתשמיש המטה דהוי איסור מיוחד בפ"ע. אמנם צ"ע לשיטת הרמב"ן (בתורת האדם עמ' רי"ב בהוצאת שעוועל) הסובר שחלין איסורי אבילות משעת מיתה (חוץ מנעילת הסנדל וכפיית המטה ועטיפת הראש דהויין קיומי אבילות בקום ועשה), דלשיטתו י"ל שאונן אסור

שבת (דף צד: ד"ה שרי), ובתורת האדם עמ' פ' דפוס ווילנא. וע"ע ברמב"ן למס' שבת (דף קנא. ד"ה מתניי) שכתב בשם הגאונים שאם חפרו גויים קבר בשבת בשביל ישראל לא יקבר בו עולמית משום דגנאי למת להקבר בקבר שחיללו עליו את השבת ואפילו שחופרי הקבר היו עממין.

32) לכאורה מוכח מכאן דאפילו לרמב"ן אין המיתה מחייבת איסורי אבילות אלא הקבורה בלבד מחייבת אבילות, והא דאונן דעלמא נאסר באיסורי אבל הוא מדיני אנינות ולא מדין אבילות, ובשבת דליכא אנינות הריהו מותר בכל לפי רשב"ג.

33) עיין בתוס' ב"ק (דף פא. ד"ה אומר) וברמב"ן במס'

חזקיה הוא משום שאמרו "קיים את זה מה שכתוב בזה", ולפיכך לא היה בזה איסור לזעג לרש דאדרבה כיבדוהו ע"י שהניחו ס"ת על מטתו<sup>35</sup>).

**והנה** עיין ברמב"ם (פ"ד מהל' תפילין הכ"ג) וז"ל לא יהלך אדם בבית הקברות ותפילין בראשו ואפילו בתוך ד' אמות של מת או בתוך ד' אמות של קבר צריך לחלוץ תפילין עד שירחיק ד' אמות עכ"ל. ומשמע שהרמב"ם סובר דעובר באיסור לזעג לרש כשמקיים מצוה בפני המת. וכן משמע ממש"כ ברמב"ם (פ"ג מהל' ק"ש ה"ב) "אין קורין לא בבית המרחץ ולא בבית הכסא אע"פ שאין בו צואה ולא בבית הקברות ולא בצד המת עצמו ואם הרחיק ד' אמות מן הקבר או מן המת מותר לקרות וכל מי שקורא במקום שאין קורין בו חוזר וקורא". והשיג עליו הראב"ד "אם אמר על מי שקרא בצד המת שיחזור ויקרא לא אמר כלום", וביאר הכס"מ בכוונת השגתו "וטעמו משום דכיון דלא הוי אלא משום לזעג לרש אינו בדין שיחזור ויקרא".

**ונראה** דהרמב"ם סובר דיש איסור מסוים לקיים מצוה דדבר שבקדושה בתוך ד' אמות של המת משום דאינו מקום טהרה, והוי חסרון מצד המקום דלא הוי מקום הראוי לק"ש ולקיום מצות דברים שבקדושה, בדומה למקום ערוה שאסור לקרוא בו ק"ש מדין ולא יראה בכ ערות דבר. ולפי"ז מבואר הטעם למה כלל הרמב"ם דין זה דלא יקרא ק"ש בבית הקברות ביחד עם ההלכה שלא יקרא ק"ש בבית הכסא ובבית המרחץ, משום דסובר דהלכה אחת הן - דבעינן מקום הראוי לק"ש. ומשום כך פסק הרמב"ם שאם קרא ק"ש בבית הקברות צריך לחזור ולקרות כדין הקורא ק"ש

יש להסתפק האם חל איסור לזעג לרש דוקא כשמקיים מצוה בפני המת או אף אם אוחד חפצא של מצוה בפני המת. ומלשון הגמ' "לא יהלך אדם בבית הקברות ותפילין בראשו וס"ת בזרועו וקורא" משמע דליכא איסור אא"כ מקיים מצוה בפני המת. וכן משמע מהגמ' לקמן (יח.) "רבי חייא ורבי יונתן הוו שקלי ואזלי בבית הקברות הוה קשדיא תכלתא דרבי יונתן, א"ל רבי חייא דלייה כדי שלא יאמרו למחר באין אצלינו ועכשיו מחרפין אותנו", ומבואר דאם מכסין הציצית אינו עובר משום לזעג לרש דאינו מקיים מצוה בפרהסיא בפני המת. וכן משמע מתוס' (ד"ה ספר) דאפילו לקרות בעל פה אסור משום דמקיים מצות ת"ת בפני המת. ולפי"ז מבואר היטב הא דאיתא בב"ק (דף יז.) "ת"ר וכבוד עשו לו במותו זה חזקיה מלך יהודה וכו' שהניחו ספר תורה על מטתו ואמרו קיים זה מה שכתוב בזה", דאין בזה משום לזעג לרש דלא קיימו מצוה בפני המת.

**אמנם** יעויין ברמב"ם (פי"ד מהל' אבל הי"ג) וז"ל לא ילך אדם בתוך ד' אמות של קבר ותפילין בידו וס"ת בזרועו עכ"ל, ומלשון הרמב"ם משמע דאיכא איסור לזעג לרש כשאוחז תפילין וס"ת בידו אע"פ שאינו מקיים מצוה באותה שעה (וכן פירש הרדב"ז שם, ועיין בכסף משנה ובלח"מ שם), וכן משמע ממש"כ הרמב"ם (פ"י מהל' ס"ת ה"ו) וז"ל לא יאחז אדם ספר תורה בזרועו ויכנס בו לבית המרחץ או לבית הכסא או לבית הקברות עכ"ל<sup>34</sup>). ומתבאר מזה שהרמב"ם סובר דחל איסור לזעג לרש משום שמביא חפצא של מצוה בפני המת והאיסור דלזעג לרש אינו תלוי בגברא המקיים מצוה בפני המת. ולפי"ז צ"ל דהטעם שהותר להניח ס"ת על מטתו של

איסור לזעג לרש אם מתכוונים לכבודו של המת, ואסור לעסוק בד"ת בפני המת היכא שמתכוונים להנאת עצמן אמנם אם מתכוונים לכבודו מותר, ולכן ליכא משום לזעג לרש בזה שהושיבו ישיבה על קברו.

34 ועיין בכס"מ שביאר שטעמו משום לזעג לרש אלא דסובר דאף אחיזת ס"ת אע"פ שאינו קורא בו מצוה היא, ועיין בשו"ע יו"ד סימן רפ"ב ס"ד ובש"ך ס"ק ו'.  
35 ועיין בר"י מיגש (הובא בשטמ"ק ב"ק דף טז:;) דליכא

ונראה ליישב דהרמב"ם סובר דגוף המעשה דנחום אבלים הוי מצוה מדרבנן, אמנם חל קיום מה"ת דואהבת לרעך כמוך דהוי קיום שבלב, ודומה לתפלת שמונה עשרה דמעשה התפלה מדרבנן מתקנת עזרא ומ"מ חל קיום מצוה מה"ת של ולעבדו בכל לבבכם דהוי קיום שבלב. ומבואר מדברי הרמב"ם דבמצות ניחום אבלים יש ב' קיומים: (א) קיום דאורייתא של מצות "ואהבת לרעך כמוך" דהוי קיום שבלב, (ב) קיום מעשה מצות נחום אבלים שהיא מצוה מסוימת מדרבנן לעשות מעשה של ניחום אבלים. ונראה דהמנחמים שבאים מחמת האבל אית להו ב' קיומים דניחום אבלים. דהיינו שמקיימים קיום מצוה דאורייתא של ואהבת לרעך כמוך דהוי קיום שבלב, וג"כ מקיימים מצוה דרבנן לעשות מעשה ניחום אבלים. אמנם לגבי המנחמים הבאין מחמת עצמן נראה דאע"פ שמקיימים את המצוה דרבנן לעשות מעשה ניחום (דאי אינם מנחמים כלל פשיטא שחייבין בק"ש), אמנם מכיון שבאין מחמת עצמן אינם מקיימים הקיום שבלב דואהבת לרעך כמוך, דבכדי לקיים מצות ואהבת לרעך כמוך דהוא קיום שבלב בעינן להשתתף בצערו של האבל, ומאחר שאינם באין אלא מחמת עצמן לראות את המאורע ואינם באין להשתתף בצערו לית להו הקיום דאורייתא של ואהבת לרעך כמוך.

**ולפי"ז** י"ל דתנא קמא ור"י פליגי בדין המנחמים שבאין מחמת עצמן, דמקיימין קיום מצוה מדרבנן לעשות המעשה של נחום אבלים, אבל אינם מקיימין מצות ואהבת לרעך כמוך דהוי קיום שבלב, האם הם פטורים ממצות ק"ש או לא. ונראה לבאר את המחלוקת בשני אופנים: (א) דפליגי אם קיום מצוה דרבנן פוטר ממצות עשה דאורייתא, (לת"ק פטור ור"י מחייב), (ב) דפליגי אם חשיב טרוד בטירדה דמצוה ליפטר מק"ש כשעושה מעשה המצוה דניחום

במקום שאין ראוי לקרות בו. דבנוסף לאיסור לועג לרש ס"ל להרמב"ם דיש איסור לקרוא ק"ש בבית הקברות משום דהוי מקום שאינו ראוי לקריאה.

### דף יט ע"ב. גמ'. וז"ל ת"ר שורה הרואה

פנימה פטורה ושאינה רואה פנימה חייבת ר' יהודה אומר הבאין מחמת האבל פטורין מחמת עצמן חייבין עכ"ל. עיין ברמב"ם (פ"ד מהל' ק"ש ה"ו) וז"ל בני אדם העומדים בשורה הפנימיים שהן רואין פני האבלים פטורין מקריאת שמע והחיצוניים הואיל ואין רואין את האבלים חייבים בק"ש במקומן עכ"ל. והשיג עליו הראב"ד (שם) וז"ל דוקא באותן הצריכים לראות פני האבל שהם קרויים פנימיים והם הקרובים אליו עכ"ל. ועיין בכס"מ ובלח"מ שביארו דלדעת הראב"ד ר' יהודה בא לפרש דרואין פני האבל דקאמר ת"ק לאו דוקא רואין אלא הפירוש הוא דאלה הצריכים להיות רואין דהיינו קרובים ובני משפחתו שבאים מחמת האבל פטורין מק"ש, ואפילו אם הם עומדים בשורה חיצונה שאינם רואין פני האבלים. אמנם מסתימת לשון הרמב"ם מבואר דס"ל דכל העומדים הפנימיים בשורה שרואין פני האבל פטורין אף אם אינם קרובים, והרמב"ם סובר דנחלקו ת"ק ור' יהודה בדין העומדים בשורה דלר"י רק קרובין העומדים בשורה פטורין מק"ש, ולת"ק כל הרואין פני האבל פטורים. וצ"ב לשיטת הרמב"ם מהו יסוד המחלוקת בין ר"י ות"ק.

### והנה עיין ברמב"ם (פ"ד מהל' אבל ה"א) וז"ל

מצות עשה של דבריהם לבקר חולים ולנחם אבלים וכו' ואלו גמילות חסדים שבגופו שאין להם שיעור אע"פ שכל מצוות אלו מדבריהם הרי הן בכלל ואהבת לרעך כמוך כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים עשה אתה אותן לאחיך בתורה ובמצות עכ"ל. ולכאורה דברי הרמב"ם צ"ע, דבתחילת ההלכה כתב דמצות ביקור חולים ונחום אבלים הוי מצוה מדרבנן וסיים דהויין מצוה מה"ת משום "ואהבת לרעך כמוך".



קבר. ותירצו וז"ל וצ"ל שראש הארון פתוח שאם היה סתום אדרבה כי יש בו פותח טפח מטמא ואפילו בצד הריקן שבו כדאמרינן באהלות פ"ז נפש אטומה הנוגע בה מן הצדדים טהור וכו' ואם היה מקום הטומאה טפח על טפח על רום טפח הנוגע בה מכל מקום טמא מפני שהוא כקבר סתום אלמא בקבר סתום אינו מטמא כל סביביו אלא כשיש עליו טפח אבל בטומאה רצוצה אינו מטמא אלא כנגד הטומאה ולא מצד הריקן, עכ"ל. ומבואר דלשיטת תוס' כהן מוזהר על טומאת קבר דחשיב טומאה מעצמו של מת, וע"כ נקטו דמיירי בסוגיין בארונות פתוחים דלית להו דין קבר.

**והנה** עיין ברמב"ם (פ"ז מהל' טומאת מת ה"א), וז"ל בית סתום שהמת בתוכו או שהיה לו פתח ופרץ את פצימיו וסתמו מטמא מכל סביביו והנוגע בו מאחוריו או מגגו מטמא שבעה מפני שהוא כקבר סתום עכ"ל. ובהמשך (הל' ד-ה') פסק וז"ל אין הקבר מטמא מכל סביביו עד שיהא שם חלל טפח על טפח על רום טפח אפילו הגביה הבנין על גבי חלל טפח עד לרקיע הכל טמא לפי שהכל כקבר, היתה טומאה רצוצה ולא היה שם חלל טפח טומאה בוקעת ועולה בוקעת ויורדת ואין טמא אלא הנוגע כנגד הטומאה מלמעלה או המאהיל עליה מלמעלה או הנוגע כנגדה מלמטה או מה שהאהיל עליו מלמטה אבל הנוגע בצידי הבנין טהור, זה כלל גדול בטומאת מת שכל דבר המטמא באהל מן המת אם היה רצוף שאין לו חלל טפח הרי הטומאה בוקעת ועולה עד לרקיע בוקעת ויורדת עד לתהום ואינה מטמאה מן הצדדין, כיצד הכרי של תבואה או גל של אבנים וכזית מן המת בתוכו וכלים מצד הטומאה ואין נוגעים בה כלים טהורים וכל כלי שבתוך הגל מכוון כנגד הטומאה מלמעלה או מלמטה טמא שהטומאה בוקעת ועולה בוקעת ויורדת ואם היה מקום הטומאה חלל טפח על רום טפח הוא כקבר סתום ומטמא כל סביביו עכ"ל.

אבלים אבל אינו מקיים את הקיום שבלב(36).

**גמ'.** וז"ל מיתבי קברו את המת וחזרו ולפניהם ב' דרכים אחת טהורה ואחת טמאה בא בטהורה באין עמו בטהורה בא בטמאה באין עמו בטמאה משום כבודו, אמאי לימא אין חכמה ואין תבונה לנגד ה', תרגמה רבי אבא בבית הפרס דרבנן עכ"ל. יש לעיין בהא דקיי"ל דבא בטמאה משום כבודו ומשום דמיירי בטומאת בית הפרס דרבנן (ופרש"י בד"ה בבית הפרס "וכיון דמדרבנן הוא דאסור רבנן הוא דאחלוה ליקרייהו גבי אבל"), וכי כל איסורים דרבנן מותרים לאבל ולמי שמתו מוטל לפניו, ומהו גדר הך דינא שמותר לאבל ליטמא בטומאה דרבנן של בית הפרס לכבוד המת. ונראה דיש ב' דינים : א) קיום מצות כבוד המת, ב) איסור דבזיון המת. וי"ל דמצות כבוד המת פוטרת אונן מחובת מצוות דרבנן, דע"י שנמנע מלקיים מצוה מחמת האבילות מקיים מצות כבוד המת. ומ"מ נראה דכבוד המת בעלמא אינו מתיר לאונן לעבור על איסורים מדרבנן. אמנם היכא דאם לא יעבור על איסור דרבנן יהיה בזיון למת אזי חל היתר לעבור על האיסור דרבנן. ולפי"ז יש לדחוק ולומר דבסוגיין מיירי בגוונא שאם לא ילך בדרך הטמאה יהיה בזיון למת, ומשו"ה מותר לו לילך בדרך הטמאה בטומאת בית הפרס ולעבור על איסור טומאה דרבנן, וצ"ע בזה.

**גמ'.** וז"ל ת"ש דאמר ר' אלעזר בר צדוק מדלגין היינו ע"ג ארונות של מתים לקראת מלכי ישראל וכו' כדרבא דאמר רבא דבר תורה אהל כל שיש בו חלל טפח חוצץ בפני הטומאה ושאיין בו חלל טפח אינו חוצץ בפני הטומאה ורוב ארונות יש בהן חלל טפח וגזרו על שיש בהן משום שאין בהן ומשום כבוד מלכים לא גזרו בהו רבנן עכ"ל. עיין בתוס' (ד"ה רוב ארונות) שהקשו שאפילו אם רוב ארונות יש בהם חלל טפח יהא אסור לדלג ע"ג ארונות משום דיטמאו מדין

פוטרת ולא עצם העסק במצוה. ועיין בשיעורים ריש פירקין.

(36) ביאור זה אזיל כשיטת הראשונים דרך טירדה דמצוה

קברות היו ויש עליהם תורת גולל ודופק וקבר סתום אלא שאין הכהנים מוזהרים אלא על טומאה שהנזיר מגלח עליה וקיי"ל שאינו מגלח אלא על גופו של מת לא על קבר ולא על גולל ודופק ואם אין בה חלל טפח גופו של מת הוא מפני שהיא בוקעת ועולה עכ"ל. ומבואר שהראב"ד חולק על הרמב"ם וסובר שחל בארונות דין קבר והא דמדלגין ע"ג ארונות הוא משום שאין כהנים מוזהרים על טומאת קבר דאינם מוזהרים אלא על עצמו של מת.

**ועיין** עוד בראב"ד (פ"ז מהל' טומאת מת ה"ד) וז"ל כי זה הענין שלש מדות יש בו שאם יש במקום הטומאה טפח מרובע אע"פ שהטומאה ממעטת החלל והרי היא כטומאה רצוצה ובוקעת ועולה ומטמאה באהל כמו כן מטמא כל סביביו במגע, ואם אין במקום הטומאה טפח מרובע זו היא טומאה רצוצה שבוקעת ועולה ומטמאה באוהל ואינה מטמא במגע מצידיה, ודברים הללו מתבררים מן המשנה ומארונות דר' אליעזר ב"ר צדוק דברכות ומבית שפרץ את פצימיו דבבא בתרא עכ"ל. ועיין עוד בהשגת הראב"ד (פכ"ה מהל' טומאת מת ה"ב) וז"ל והבית כולו טמא א"א זה אינו אלא בשאין שם חלל טפח פנוי אבל יש שם חלל טפח פנוי אינו מטמא באוהל ויש לומר שמטמא כל סביביו ויש דברים מסייעים לזה מכל מקום בשיש שם טפח פנוי אינו מטמא באהל ממעשה דראב"ר צ שהיו מהלכים ע"ג ארונות של מתים דוק ותשכח עכ"ל. ומתבאר מדברי הראב"ד דבמקום שיש חלל טפח על טפח על המת אלא שהמת ממעטת את החלל טפח דחל גם דין טומאת קבר וגם דין טומאה רצוצה, והיכא דאיכא חלל טפח שפנוי מן המת חל דין אוהל חוצץ בפני הטומאה ואינו מטמא מדין טומאה רצוצה אלא מדין קבר סתום. אמנם לשיטת הראב"ד אין כהן מוזהר על טומאת קבר וע"כ היו מדלגים ע"ג ארונות. ומש"כ הראב"ד (בפרק כ"ה מהל' טומאת מת ה"ב) דסוגיין דמדלגין ע"ג ארונות מיירי דיש חלל טפח פנוי מן המת וחל דין אהל חוצץ בפני הטומאה כוונתו לבאר מדוע אין לחשוש לדין טומאה רצוצה. ולשיטת הרמב"ם לא חששו בסוגיין דמדלגים ע"ג ארונות לדין

ועיין ברמב"ם (פ' כ"ה מהל' טומאת מת ה"ב) וז"ל ואם יש במקום הטומאה טפח על טפח על רום טפח הרי הוא כקבר סתום ומטמא מכל סביביו והבית כולו טמא שהרי האהיל על הקבר עכ"ל. וצ"ע לשיטת הרמב"ם איך הותר לדלג ע"ג ארונות דתיפוק ליה דיטמאו מדין טומאת קבר (וכדקשו בתוס' הנ"ל).

**ונראה** שהרמב"ם עצמו תירץ קושיא זו במש"כ (פי"ב מהל' טומאת מת ה"ו) וז"ל ארונות של עץ שמניחין בהן את המת אינן כקבר אם יש בין כיוסי הארון והמת גובה טפח חוצץ והעומד ע"ג הארון טהור מה"ת ואע"פ שרוב ארונות יש בהן חלל טפח הואיל ויש שאין שם חלל טפח גזרו על כל ארונות שאינן חוצצין ושיהיה המהלך ע"ג הארון כנוגע במת או בקבר עכ"ל. ועיין שם בכסף משנה שמקור דברי הרמב"ם מסוגיין דמדלגין ע"ג ארונות, והקשה דאדרבה פותח טפח מטמא יותר דמטמא כל סביביו וכו' ולזה כתב רבינו דהני מילי בקבר אבל בארונות של עץ אין דינם כקבר סתום ולכן פותח טפח הוי אוהל וחוצץ ככל אוהלים החוצצים בפני הטומאה דבקרא קבר כתיב". וביאר מרן הגר"מ זצ"ל דכוונת הרמב"ם היא דליכא דין קבר בארון שמניחים בו את המת רק לזמן, וזהו שדקדק הרמב"ם וכתב "ארונות של עץ שמניחין בהן את המת אינן כקבר", וע"כ ליכא למיחש בסוגיין לטומאת קבר. ומבואר מזה דהרמב"ם סובר שכהן מוזהר על טומאת קבר אלא דלא חל טומאת קבר על ארונות שמניחים בהן את המת רק עד הקבורה, וצ"ל דס"ל דמדלגים ע"ג ארונות משום דמיירי בארונות שלא קברו בהן את המת אלא שהניחו בהן את המת לזמן עד הקבורה ולא חל בהם משו"ה חלות דין קבר.

**אמנם** עיין בראב"ד (פי"ב מהל' טומאת מת ה"ו) וז"ל א"א זה המחבר דלה מים מבורות עמוקים אלא שהמים עכורים כי הוציא דבר זה ממילתיה דר' אליעזר ב"ר צדוק דאמר מדלגין היינו ע"ג ארונות של מתים ומאותה השמועה בנה זה הבנין וטעה כי הארונות שהיו עומדים בשדה של אבן היו ובמקום

שבעה, מ"מ אין חרב מטמא באוהל ואינו מטמא להצריך הזאה בג' וז' ואין כהן מוזהר עליה, משום דדין טומאת חרב מהוה חלות שם טומאה בפ"ע כטומאת מת ואינה טומאה מעצמו של מת, ובדומה לזה ה"ה בדין טומאת קבר לשיטת הראב"ד.

**ומבואר** דיש כמה תירוצים בראשונים מדוע מדלגים היו ע"ג ארונות ואין לחשוש לטומאת קבר. דתוס' תירצו דמיירי בארונות פתוחים. ולשיטת הרמב"ם אין דין טומאת קבר בארונות של עץ שמניחים בהן את המת לזמן. ולדעת הראב"ד אין כהן מוזהר על טומאת קבר ומיירי דאיכא טפח פנוי מן המת דליכא משום דין טומאה רצוצה.

### דף יט ע"ב. תוס' ד"ה מדלגין היינו כו'. וז"ל

תימה לפירוש הקונטרס דפי' גולל כיסוי של ארון דתני' כל אשר יגע על פני השדה לרבות גולל ודופק וא"כ גם הגולל מטמא באהל והיאך היו מדלגים עליו. וי"ל וכו' כל טומאה שאין נזיר מגלח עליה אין כהן מוזהר עליה וגולל ודופק אין נזיר מגלח עליה וכו', והיה אומר ר"ת דליתיה להני כללי דהא אמר התם רביעית דם אין הנזיר מגלח עליו עד שיהא חצי לוג ואפ"ה כהן מוזהר עליו וכו' וי"ל דהתם מכל מקום הוי שם טומאה שהנזיר מגלח עליה אבל גולל ודופק אינו כלל בנזיר ולכך אין כהן מוזהר עליו עכ"ל. ביאור דבריהם שתוס' מחלקים בין רביעית דם דהויא חלות שם טומאה מעצמו של מת ומשו"ה כהן מוזהר עליה לבין טומאת גולל ודופק, דאע"פ שיש בגולל ודופק חלות דין טומאת מת מ"מ אינה טומאת עצמו של מת ומשו"ה אין כהן מוזהר על טומאת גולל ודופק. דהרי יש לחקור ביסוד הדין דטומאת מת בגולל ודופק האם המת מטמא דרך הגולל ודופק, או דילמא גולל ודופק הויין חפצא של טומאה בפ"ע דיש לה דין טומאת מת. ומתוס' מבואר דבגולל ודופק אין המת מטמא דרך הגולל ודופק אלא דגולל ודופק מהויין חפצא דטומאת מת בפ"ע שאין כהן מוזהר עליה.

טומאה רצוצה, משום דמיירי דיש חלל טפח על טפח פנוי מן המת וחל דין אוהל חוצץ בפני הטומאה. ולא חששו נמי לטומאת קבר משום דמיירי בארונות של עץ שהיו מניחים בהן את המת לזמן - עד הקבורה דלא חלה בהם טומאת קבר, וכדביאר הגר"מ זצ"ל. ונראה דלשיטת הרמב"ם חלות דין טומאת קבר וטומאה רצוצה הויין תרתי דסתרי, דבכדי לחול דין טומאת קבר בעי חלל טפח על טפח ברום טפח פנוי מן המת וא"כ חל אוהל חוצץ לגבי דין טומאה רצוצה. משא"כ הראב"ד סובר שקבר הוי חפצא של טומאה המטמא בפ"ע, וחל דין קבר בטפח על טפח אע"פ שאינו פנוי מן המת, והיכא דאיכא במקום הטומאה חלל טפח על טפח והמת ממעט את החלל חל דין טומאה רצוצה וגם דין טומאת קבר בהדדי, וע"כ פירש דבסוגיין מיירי בארונות שיש חלל טפח פנוי מן המת ומשו"ה אין בהם דין טומאה רצוצה.

### ונראה דהרמב"ם והראב"ד פליגי בעיקר יסוד

חלות דין טומאת קבר, דלשיטת הרמב"ם המת מטמא דרך הקבר וע"כ חשובה טומאת קבר כטומאת עצמו של מת וכהן מוזהר על טומאת קבר. משא"כ לשיטת הראב"ד קבר הוי חפצא של טומאה בפ"ע וכהן אינו מוזהר עליה מדאינה טומאת עצמו של המת. ועוד יתכן נפקא מינה בין הרמב"ם והראב"ד האם קבר מטמא באהל, דלשיטת הרמב"ם חל דין טומאה במאהיל על קבר, וכמש"כ (בפרק כ"ה מהל' טומאת מת הלכה ב') "והבית כולו טמא שהרי האהיל על הקבר", דהרמב"ם סובר דקבר מטמא מדין עצמו של מת וע"כ חל בזה דין טומאת אהל דהוי כמאהיל על המת עצמו. משא"כ לשיטת הראב"ד דס"ל דקבר הוי חלות טומאה בפ"ע יתכן דליכא ביה דין מאהיל על הקבר דטומאת אהל לא חלה אלא בטומאת המת עצמו. ועוד יתכן נפקא מינה ביניהם לגבי הזאה בג' וז', דיי"ל דלשיטת הרמב"ם הנטמא ע"י קבר צריך הזאה בג' וז' דנטמא בטומאת מת עצמו. משא"כ להראב"ד דהויא חלות טומאה בפ"ע יתכן דאינו צריך הזאה בג' וז'. ועיין ברמב"ן עה"ת (במדבר יט, טז) שכתב דאע"פ שחרב הרי היא כחלל ליטמא במגע

תסור וזקן ממרא חייב עליהן מיתה (פ"א מהל' ממרים ה"ב). והרמב"ן הקשה עליו דבסוגיין מבואר להדיא שמצוות דרבנן אסמכוה אקרא דלא תסור, ולא תסור אינו אלא אסמכתא בעלמא. ועוד הקשה הרמב"ן דלשיטת הרמב"ם צ"ע מדוע מקילין במצוות דרבנן דקיי"ל ספק דרבנן לקולא ואילו ספק דאורייתא לחומרא. וכן קשה שאר הקולות שחלין בדיני דרבנן, דהרי לשיטת הרמב"ם דמצוות דרבנן הן בכלל הלאו דלא תסור בדין הוא שלא תהיה שום נפ"מ בין מצות דאורייתא למצות דרבנן שכולן של תורה הן.

**ונראה** דהרמב"ם ס"ל שחלות דינים מדרבנן שונים בעצם חלות שמם מדינים דאורייתא. דנהי דחייב דרבנן מהוה נמי חלות חיוב דאורייתא המוזהר מלאו ד"לא תסור", מ"מ חיוב דרבנן מהוה חלות שם לעצמו ששונה בדיניו ממצוות דאורייתא דעלמא. ומפני שדינים דרבנן הויין חלות שם בפני עצמם, התורה נתנה לחכמים הכח לקבוע בהם דין דספק דרבנן לקולא ודין דתולין בהם לקולא.

**והנה** בגדר הלאו דלא תסור כתב הרמב"ן (שם) וז"ל אבל הדבר הברור המנוקה מכל שבוש הוא שנודיע שאין הלאו הזה לא תסור אלא במה שאמרו בפירושי התורה כגון הדברים הנדרשת בהן או במשמעות לשון הכתוב עצמו וכו' שאם יראו הם שהדבר הזה אסור או מותר לפי מדרש הכתוב או לפי פירושו וכו' ויראה הוא הפך חייב לבטל דעתו ולהאמין במה שאמרו הם. זהו שאמר הכתוב כי יפלא ממך דבר למשפט בין דם לדם וכו' והעובר על דברי ב"ד הגדול שבדורו וסומך על דעתו עובר על עשה ולא תעשה הללו וכו' והעובר עליו וסומך על דעתו שאינו כמו שהסכימו הם נעשה זקן ממרא עכ"ל. ומבואר דהרמב"ן ס"ל דהלאו דלא תסור חל בזקן ממרא, וצ"ע בשיטת הרמב"ם הסובר שמצוות דרבנן מוזהרות מלא תסור, האם ס"ל שכל מי שעובר על איסור דרבנן עובר על לאו דלא תסור ואע"פ שאינו זקן ממרא ולא המרה בפני ב"ד הגדול בירושלים.

**ובדומה** לזה יש לחקור בדין חרב הרי הוא כחלל האם החרב הוי חפצא של טומאה בפ"ע, או דהמת מטמא דרך החרב. ועיין בפירוש הרמב"ן עה"ת (במדבר יט, טז) שדן האם חל בחרב דין טומאת אהל והזאת ג' וז', וגם נסתפק האם כהן מוזהר על טומאת חרב הרי הוא כחלל. ולכאורה ספקו תלוי בחקירה הנ"ל, דאי נימא דדין חרב הרי היא כחלל היינו שהמת מטמא דרך החרב אזי י"ל דכהן מוזהר על טומאת חרב, וחלין נמי בחרב דין טומאת אהל והזאת בג' וז'. משא"כ אם טומאת חרב כחלל הויא חפצא דטומאת מת בפ"ע י"ל דמכיון דאינה טומאת עצמו של מת אין בה אזהרה לכהנים ואין בה דין טומאת אהל והזאת בג' וז'. ועיין ברמב"ם (פ"ג מהל' אבל ה"ג) שפסק שכהן שנטמא בגולל או דופק מכין אותו מכת מרדות מדרבנן דנטמא באבות הטומאה של דבריהם, ואילו בפ"ג מהל' אבל (ה"ב) פסק שאין כהן לוקה אם נגע בבגדים שנגעו במת ואע"פ שהרמב"ם סובר דבכל הבגדים חל דין חרב הרי הוא כחלל (וכמבואר בפ"ה מהל' טומאת מת ה"ג), ומשמע שהרמב"ם סובר שאין כהן מוזהר על טומאת חרב הרי הוא כחלל. ולפי"ז מבואר שהרמב"ם מחלק בין טומאת גולל ודופק שהמת מטמא דרך הגולל ודופק לטומאת חרב דהויא חפצא של טומאה בפ"ע, וע"כ אין כהן מוזהר על טומאת חרב, ומאידך מוזהר הוא על טומאת גולל ודופק. ומאידך תוס' בסוגיין סובר דגולל ודופק מהווין חפצא של טומאת מת בפ"ע ואין כהן מוזהר עליה. ושלא כהרמב"ם הסובר דגולל ודופק מהווין טומאת עצמו של מת מדרבנן ואסור לכהן להטמא בהם.

**גמ'.** וז"ל ת"ש גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה, ואמאי לימא אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה' תרגמה רב בר שבא קמיה דרב כהנא בלאו דלא תסור אחיכו עליה לאו דלא תסור דאורייתא היא אמר רב כהנא וכו' כל מילי דרבנן אסמכינהו על לאו דלא תסור עכ"ל. עיין ברמב"ם (בספר המצוות שורש ראשון) דס"ל דמצוות דרבנן נכללים בלאו דלא

חלה אלא מדרבנן, כי ההלכות שמדרבנן לאחר שהותקנו ע"י החכמים, נעשו חלק של התושבע"פ מדאורייתא וכל הלומדן בודאי מקיים מצות תלמוד תורה מדאורייתא. דקיום מצות ת"ת אינה תלויה בחובת הגברא לקיים דינים אלו, אלא בהיותם חלות שם חפצא של תורה ומשו"ה פשיטא שחייב לקיימן<sup>37</sup>). ואם אדם ישרוף ח"ו מס' מגילה יעבור בלאו דלא תעשון כן לה' אלוקיכם מדאורייתא משום ששרף חפצא של תורה מדאורייתא<sup>38</sup>).

**ועיין** ברמ"א (לשו"ע יו"ד סי' רמ"ו ס"ה) שהביא להלכה דברי הגהות מיימוניות שפסק דאע"פ שאסור ליטול שכר ללמד תורה לאחרים, היינו דוקא במלמד דינים דאורייתא אבל במלמד דינים דרבנן מותר ליטול שכר. אמנם לפי"ד יש לומר דמאחר שכל הדינים דרבנן מהווים חפצא של תורה מדאורייתא, דרק חובת הגברא לקיימם הוא מדרבנן, באמת אסור למלמד ליטול שכר בעד לימוד דינים שמדרבנן, שהרי סוכ"ס הוא מלמד חפצא של תורה לאחרים, וחל בזה ההלכה ד"מה אני בחנם אף אתם בחנם"<sup>39</sup>).

**ונ"ל** דבין הרמב"ם ובין הרמב"ן תרופה ס"ל דדינים דרבנן מהווים חפצא של תורה מדאורייתא, ודינים דרבנן רק חלוקים מדינים דאורייתא מצד חלות חיובן על הגברא, דחיוב מצות דרבנן חלין על הגברא מדרבנן. והיינו דאמרינן בסוגיין דרבנן אסמכוה אקרא דלא תסור, דר"ל דמלא תסור נלמד דדיני דרבנן הווין חפצא של תורה מדאורייתא, אלא דלגבי חובת הגברא אמרינן שחיובן אינו אלא מדרבנן. ומה"ט מקילין בספיקא דרבנן, דבנוגע לחובת הגברא דהוי מדרבנן נאמר דין דמקילין בספקן. ואין נפק"מ בפלוגתתם אלא לענין זקן ממרא, דלהרמב"ם (ריש פ"ד בהל'

**ויתכן** לומר שאף לשיטת הרמב"ם אין הלאו דלא תסור חל בכל מי שעבר על תקנה ואיסור דרבנן, אלא דסובר דהלאו דלא תסור חל בדיני דרבנן רק היכא דאיכא מומרות דהיינו שעובר הגברא על דיני דרבנן בזדון ולהכעיס, ומומר להכעיס בדרבנן עובר בלאו דלא תסור אע"פ שאינו זקן ממרא, משום שהמרה נגד סמכותם של הרבנן. ברם העובר על איסור דרבנן בלי מומרות אינו עובר בל"ת. ולפיכך פסק הרמב"ם (פ"א מהל' ממרים ה"ב) שאף מנהגים דרבנן הם בכלל הלאו דלא תסור. ואילו לשיטת הרמב"ן דלא תסור חל רק בזקן ממרא י"ל דליכא לאו דלא תסור במנהגים, דאינו נעשה זקן ממרא אא"כ חולק על הדינים שנלמדו מפירושי התורה עפ"י ב"ד הגדול.

**אמנם** צ"ע בשיטת הרמב"ן דס"ל שהלאו דלא תסור נאמר בדינים הנלמדים מי"ג מדות שהתורה נדרשת בהם, דא"כ מהו המחייב לשמוע לתקנות חכמים, וכי ליכא חיוב מה"ת לשמוע לדבריהם. ועוד קשה דאי נימא דלדעת הרמב"ן דינים דרבנן אינם בכלל לא תסור ואין להם חלות שם מה"ת, אם א' ישרוף ח"ו מס' מגילה (שמיירי מענין מצוה דרבנן) האם לא יעבור על הלאו דלא תעשון כן לה' אלוקיכם. וכן האם נימא דהלומד מס' ברכות או מס' מגילה (הדנים ברוב רובם בהלכות שמדרבנן) אינו מקיים מצות תלמוד תורה מדאורייתא ורק הלומד דינים דאורייתא מקיים מצות ת"ת דאורייתא, דלא יעלה על הדעת לומר כן.

**ונראה** דעכצ"ל דאף הרמב"ן מודה דחל במצוות דרבנן חלות שם תורה מדאורייתא, דהויין חפצא של תורה מדאורייתא, ורק לגבי חובת הגברא אמרינן שהן חלוקים ממצות מה"ת ואין חובת הגברא

38) ועיין בשיעורים לזכר אבא מרי ח"א עמ' רנ"ג - רנ"ד.  
39) וצ"ל דהג"מ והרמ"א ס"ל דהרבנן הקילו לקבל שכר בלימוד דינים דרבנן אע"פ דדבריהם הויין חפצא של תורה מדאורייתא.

37) דאף לפי הרמב"ן חל חיוב מה"ת לשמוע לדברי חכמים ותקנותיהם, דמכיון שחל בדבריהם ודינים דרבנן חלות שם חפצא של תורה מדאורייתא חייבים לשמוע לדבריהם דהויין בכלל הברית דקבלת התורה בסני.

## טומאת כהנים לקרוביו ולמת מצוה

על האיסור דרבנן מסיבה אחרת אינו עובר על "לא תסור" ועל "ככל אשר ירוך".

**משא"כ** לשיטת הרמב"ן דס"ל שאינו נעשה זקן ממרא כשחולק על דין דרבנן היינו משום שאין הזק"מ חייב מיתה עד שיורה לעשות (עיין ברמב"ם פ"ג מהל' ממרים ה"ח), וחובת הגברא בדינים דרבנן הריהי חלות שם חיוב בפ"ע מדרבנן, ומשו"ה אינו נחשב מדאורייתא בתורת זקן המורה לעשות. ומשו"ה לא כללה התורה דינים דרבנן בלאו דלא תסור ובהמראת זקן ממרא.

**ועפ"י** היסוד הנ"ל יש ליישב את שיטת הבה"ג שמנה מצוות מדרבנן בכלל תרי"ג מצוות<sup>(40)</sup>, דמנאן משום דהויין חפצא של תורה מדאורייתא ובמנין המצוות נכללים לא רק חיובי וקיומי מצוות דאורייתא אלא גם עניני התורה כגון דיני שומר חנם, שומר שכר, סימני בהמה טהורה וכו', ולכן אף נמנות מצוות דרבנן דנהי דחובתן אינו אלא מדרבנן, אבל מ"מ הוויין חפצא של תורה מדאורייתא ולכן כללן הבה"ג במנין המצוות.

## בענין טומאת כהנים לקרוביו ולמת מצוה

**דף כ ע"א.** גמ'. וז"ל וליגמר מינה שב ואל תעשה שאני עכ"ל. עיין ברש"י (ד"ה שב ואל תעשה שאני) וז"ל וטומאת גופיה שהותרה לכהן ולנזיר ליטמא למת מצוה דקא מעקר בידים מפני כבוד הבריות דלאו שב ואל תעשה הוא היינו טעמא דלא גמרינן מיניה דהתם לאו כבוד הבריות הוא דדחי לא תעשה דידיה דמעיקרא כשנכתב ל"ת דטומאה לא על מת מצוה נכתב כשם שלא נכתב על הקרובים עכ"ל. ומבואר דרש"י סובר שטומאת כהן לקרובים ולמת מצוה הותרה.

ממרים) החולק על הבי"ד הגדול ומורה כנגדם בנוגע לדינים דרבנן (כגון שהתיר החמץ בערב הפסח בשעה ששית) נעשה זקן ממרא וחייב מיתה דעבר על איסור דלא תסור. והרמב"ן חולק וס"ל דאינו נעשה זקן ממרא כשחולק על דינים דרבנן דאזהרה דזק"מ מקרא דלא תסור, ולשיטת הרמב"ן ליתיה ללאו זה בדינים דרבנן.

**ובביאור** פלוגתתם לענין חיוב זקן ממרא כשהמרה נגד תקנות דרבנן נראה שהרמב"ם סובר דמכיון שדינים דרבנן מהווים חפצא דתורה שבע"פ מדאורייתא דחל בהם חלות שם תורה מה"ת, והוראת חכם חלה רק בתורה שבע"פ, דבתורה שבכתב ליכא חלות שם הוראה דזיל קרי בי רב הוא, א"כ שפיר שייך להיות זק"מ כשמורה כנגד הוראת הבי"ד הגדול בדינים דרבנן. דהרמב"ם סובר דבנוגע לחיוב זקן ממרא אין נ"מ בין שהמרה בדין דאורייתא או שהמרה בדין דרבנן, כי עכ"פ המרה על כחם של הסנהדרין הגדול מדאורייתא להורות בדיני התורה. ולפיכך פסק הרמב"ם שזקן שהמרה בדין דרבנן נמי הו"ל זקן ממרא מדאורייתא, שהרי הכחיש במסורת התורה שבעל פה מדאורייתא, וכפי שנמסרה ע"י הסנהדרין הגדול בדינים דרבנן.

**ולפי"ז** מסתבר שכוונת הרמב"ם כשפסק שחל הלאו ד"לא תסור" והעשה ד"ככל אשר ירוך" בדיני דרבנן על כל אדם היינו שחלים רק על מי שעבר על דין דרבנן משום שהכחיש בחפצא של תורה דאורייתא שחל בדיני דרבנן וכפי שנמסרה ע"י הסנהדרין הגדול. בדומה לזקן ממרא הסובר בהמראתו שאין בדיני דרבנן חלות שם וחפצא של תורה מדאורייתא, ולכן הוא עובר על "לא תסור", ועל "ככל אשר ירוך". אולם מי שעבר על איסור דרבנן בעלמא אך אינו מכחיש בכחם של הסנהדרין הגדול לקבוע חלות שם וחפצא של תורה דאורייתא בדיני דרבנן אלא שעבר

(40) עיין בשרש ראשון בסה"מ להרמב"ם.

## טומאת כהנים לקרוביו ולמת מצוה

הל' ט"ו-ט"ז) מבואר איפכא, וז"ל היה עומד וקובר את מתו עד שהוא עומד בתוך הקבר מקבל מאחרים וקובר, פירש הרי זה לא יטמא כו' עכ"ל. ומבואר במס' שמחות דבאמת מותר לכהן להיטמא למתים אחרים בשעה שמיטמא לקרובו שלא כדברי התו"כ והרמב"ם שפסקו לאסור, וצ"ע.

**ועיין** בכסף משנה המיישב את הסתירה, ומבאר דהברייתא דמס' שמחות מיירי בטומאה בחיבורין שמוותרת, ואילו בתו"כ מדובר בטומאה בזה אחר זה, לאחר שפירש ממתו. והכסף משנה קבע שהרמב"ם פסק כתרומיייהו, ומתיר טומאה בחיבורין ואוסר טומאה אחרי שפירש ממגע בקרובו. אמנם ביאורו קשה דפשטות לשון הרמב"ם (בפ"ו מהל' אבל הט"ו) משמע שאוסר הוספת מגע במת אחר אפילו בשעת חיבורין לקרובו, דכתב וז"ל אסור לכהן להתטמא למת אפילו בעת שמתטמא לקרוביו עכ"ל. ועוד קשה שאם הרמב"ם אוסר רק כשמתטמא למת אחרי שפירש מקרובו למה תלה את האיסור בדין דחוויה, שאפילו אם טומאת קרוביו היא הותרה מהיכי תיתי שיתטמא למת אחרי שפירש מקרובו, דפשיטא דאסור לו ליטמא למת אחר, שהרי משפירש ממתו הרי הוא מתטמא בטומאה חדשה למת אחר בלי קשר כלל לטומאת קרובו שכבר פירש ממנו, ואפילו אם הטומאה לקרובו הותרה הרי הטומאה למת אחר משפירש ממתו בודאי אסור, ומהרמב"ם משמע דלמ"ד דטומאת קרוביו הותרה ניתן לכהן לנגוע ולהטמא למת אחר, וצ"ע.

**ונראה** לבאר שיטת הרמב"ם באופן אחר דלא כפירוש הכס"מ, די"ל דהרמב"ם אוסר טומאה נוספת אפילו בחיבורין. וסובר שאילו היתה טומאת כהן לקרובו הותרה, היה מותר לו להטמא למת אחר בשעת מגע מתו, אך מכיון שטומאת כהן לקרובו דחוויה לפיכך אסור לכהן להטמא למת אחר.

**והנה** בכהן שמתטמא למת א' באיסור ובשעת מגעו מטמא גם למת נוסף, פסק הרמב"ם (פ"ג מהל' אבל ה"ד) וז"ל היה נוגע ולא פירש, או שהיה עומד בבית הקברות ונגע במתים אחרים, אע"פ שהתרו בו

**אמנם** עיין בתוס' (ד"ה שב ואל תעשה) דחולקים על רש"י וס"ל דטומאת כהן למת מצוה דחוויה היא. אך משמע מתוס' דטומאת כהן לקרוביו הוי הותרה.

**והנה** שיטת הרמב"ם היא דטומאת כהן לקרוביו הויא דחוויה ומהוה קיום מצות אבילות, שע"י שהכהן מחלל את קדושתו ועובר על איסור טומאה בשביל קרובו מקיים מצות אבילות, וכדמבואר ממה שפסק (פ"ב מהל' אבל ה"ו) וז"ל כמה חמורה מצות אבילות שהרי נדחת לו הטומאה מפני קרוביו כדי שיתעסק עמהן ויתאבל עליהן שנאמר כי אם לשארו הקרוב אליו לאמו כו' לה יטמא מצות עשה כו' עכ"ל. וכמו"כ פסק (שם הל"ט"ו) וז"ל הטומאה לקרובים דחוויה היא ולא הותרה לכל עכ"ל. ומבואר שהרמב"ם חולק על שיטת הראשונים (רש"י ותוס') הסוברים שטומאת כהן לקרוביו הותרה ולא דחוויה. ולכאורה י"ל דאליבא דהרמב"ם שסובר שטומאת כהן לקרוביו דחוויה היא ה"ה דטומאת כהן למת מצוה נמי דחוויה ולא הותרה.

**אמנם** צ"ע בפסק הרמב"ם (פ"ו מהל' אבל הל' ט"ו) שכתב וז"ל הטומאה לקרובים דחוויה היא ולא הותרה לכל, לפיכך אסור לכהן להתטמא למת אפילו בעת שמתטמא לקרוביו שנאמר לה יטמא אינו מטמא לאחרים עמה, שלא יאמר הואיל ונטמאתי על אבי אלקט עצמות פלוני או אגע בקבר פלוני עכ"ל. וצ"ע דמשמע ממה שכתב "לפיכך וכו'" שהאיסור לכהן לנגוע במת אחר עם קרובו תלוי במה שטומאת כהן לקרובו דחוויה ולא הותרה, דאילו היתה הטומאה לקרובו הותרה היה מותר לו לכהן לנגוע אף במתים אחרים ביחד עם קרובו. וקשה דאפילו אם נימא שהטומאה הותרה מ"מ הסברא נותנת דאדרבא שרק הטומאה לקרובו מותרת ולא טומאה למת אחר.

**והנה** בעצם דינו של הרמב"ם קיימת סתירה, דאיתא בתו"כ (פ' אמור) וז"ל לה יטמא אינו מטמא לאחרים עמה, שלא יאמר אדם הואיל ונטמאתי אלקט עצמות פלוני בידי עכ"ל. ומבואר בתו"כ דאסור לכהן לנגוע במת אחר עם מתו. ומאידך במס' שמחות (פ"ד

## טומאת כהנים לקרוביו ולמת מצוה

**ונראה** לבאר דהא שיטת הרמב"ם היא שטומאת כהנים לקרוביו דחוויה ולא הותרה, וכפי שכ' הרמב"ם (בפ"ו מהל' אבל הל' ט"ו) וז"ל הטומאה לקרובים דחוויה היא ולא הותרה לכל עכ"ל. וביאור שיטתו שהמצוה להתאבל על קרוביו דוחה את האיסור של טומאה. ונראה דיסוד שיטתו הוא שעיקר המצוה דאבילות שחלה על הכהן הוא לחלל את כהונתו בטומאת מת על קרובו, ובכך הוא מקיים את מצות האבילות על קרובו. ולפיכך המצוה להתטמא חלה דוקא על כהן זכר שנאסר בטומאת מת, וכשמתטמא לקרובו הוא מחלל את קדושתו לשם אבילותו, משום דחילול קדושתו לצורך קרובו מהוה את קיום מצות האבילות. משא"כ כהנת, שאינה מוזהרת על טומאת מת, ולכן טומאתה לקרוביה אינה קיום אבילות מכיון דליכא בכך חילול קדושה, ומשו"ה פטורה מלהתטמא לקרוביה. והרמב"ם לשיטתו שסובר שטומאת כהנים לקרובו דחוויה ולא הותרה, ומשו"ה נחשבת טומאת הכהן לקרובו חילול קדושתו שנדחה לשם מצות האבילות. משא"כ אילו היתה הטומאה לקרובו הותרה, דהיינו שלא היתה כלל אזהרה לכהן מלהתטמא למת שהוא קרובו, אין טומאת קרובו מחללת את קדושתו כלל. ומשום כך בטומאת קרובו לא היה מקיים הכהן מצות אבילות, משום דעיקר המצוה דאבילות היא לחלל קדושת כהונתו כשמתטמא לקרובו, ויש חילול קדושה רק כשטומאת הכהן לקרובו דחוויה ולא כשהותרה.

**ונראה** דחובת מצות הכהן להטמא למתו אינה תלויה במצות קבורת המת, דהא הרמב"ם פסק שאינו מטמא לקרוביו הרוגי ב"ד (פ"ב מהל' אבל ה"ח) וז"ל וכן כל אותן שאמרו שאין מתאבלין עליהן כגון הרוגי ב"ד ושפרשו מדרכי ציבור וכו' והמאבד עצמו לדעת אין הכהן מטמא להן כו' עכ"ל, ואע"פ שבכל המתים האלה חלה מצות קבורה מ"מ מאחר שאין בהן חיוב אבילות אינו מטמא להם, משום דחובת והיתר

כמה פעמים אינו לוקה אלא אחת, שהרי מחולל ועומד כל זמן שלא פירש עכ"ל. ומשמע שהרמב"ם סובר שיש איסור דאורייתא להטמא למת אחר בשעת חיבורין למת הראשון אך אינו לוקה עליו. ובזה חולק על הרמב"ן שכ' בס' תורת האדם וז"ל ולא תימא פטור דקאמרינן אבל אסור הוא, אלא מותר לכתחילה דתניא באבל, היה עומד וקובר את מתו עד שהוא בתוך הקבר מקבל מאחרים וקובר עכ"ל. ולפי דברינו י"ל דהרמב"ם סובר שטומאה בחיבורין אסורה אף לכהן שמתטמא לקרובו מן התורה משום דהוי דחוויה אלא דמ"מ אינו לוקה אלא אחת.

**ונראה** דכבר ביארנו<sup>(41)</sup> דשיטת הרמב"ם היא שטומאת כהן לקרובו מהוה קיום מצות אבילות, שע"י שמחלל את קדושתו לקרובו בהטמא לו מקיים מצות אבילות. וס"ל שקיום מצוה זו להטמא לקרובו המת נוהגת רק בכהן ולא בכהנת משום שכהנת אינה מוזהרת בטומאת מת, וטומאתה אינה חילול קדושתה, ולכן לית לה קיום מצוה. וכן מבואר ממה שפסק הרמב"ם בפ"ב מהל' אבל (הל' ו) וז"ל כמה חמורה מצות אבילות שהרי נדחת לו הטומאה מפני קרוביו כדי שיתעסק עמה ויתאבל עליהן, שנאמר כי אם לשארו הקרוב אליו לאמו וכו' לה יטמא מצות עשה כו' במה דברים אמורים בזכרים שהוזהרו על הטומאה אבל הכהנות הואיל ואינן מוזהרות על הטומאה כן אינן מצוות להתטמא לקרובים אלא אם רצו מתטמאות ואם לא רצו לא יתטמאו עכ"ל. ועיין בראב"ד (שם) שהשיג על הרמב"ם וסובר שהמצוה להטמא לקרובים חלה גם על כהנות ואע"פ שאינן מוזהרות על הטומאה. ולכאורה שיטת הרמב"ם מחוסרת ביאור, דאמאי אין כהנת חייבת להתטמא לקרוביה, והרי פשיטא שכהנת חייבת להתאבל על קרוביה שמתו כמו כהן, ואם טומאה לקרובים מהווה חלק מהאבילות על מתו וכדמשמע ברמב"ם, בדין הוא שגם כהנת תטמא לקרוביה שמתאבלת עליהם.

(41) עיין לעיל בשיעורים לדף יז: ד"ה תוס' פטור מק"ש.



## טומאת כהנים לקרוביו ולמת מצוה

טומאת מת אחר נדחה לצורך קיום מצות הקבורה, ואפילו אם מטמא למת אחר לצורך קבורת המת מצוה גם כן מותר<sup>43</sup>.

**מאידיך** אף אם הכהן צריך להטמא למת אחר כדי לקבור את קרובו מאחר שאין בטומאה למת אחר קיום מצות אבילות, דהא רק הטומאה לגופו של קרובו המת מהוה קיום אבילות, לפיכך במקרה כזה אסור לו לכהן לקבור את מתו קרובו משום שמתטמא אף למת אחר. ורק במת מצוה שהמתיר הוא חובת קבורת המת, מותר לו לכהן להטמא אף למת אחר בשעה שמתעסק בקבורת המת מצוה כדי לקיים את מצות הקבורה. דהא עצמו של המת אינו המתיר, ורק מצות הקבורה הוי המתיר, ואיסור טומאה נדחה לצורך הקבורה. ולכן אפילו טומאת מת אחר ג"כ נדחה בשעה שקובר את המת מצוה.

**וראייה** לדברינו דאיכא חילוק בין טומאת כהן לקרובים לבין טומאת כהן למת מצוה היא ההלכה שאין כהן מטמא לעצם כשעורה מאביו, ואפילו אם כל גופו קיים וראשו נקטע אינו מטמא לו, וכמבואר ברמב"ם (פ"ב מהל' אבל הל' י"ד-ט"ו) ז"ל אין הכהן מטמא לאבר מן החי מאביו ולא לעצם מעצמות אביו וכו' נקטע ראשו של אביו אינו מטמא לו שנאמר לאביו בזמן שהוא שלם ולא בזמן שהוא חסר עכ"ל. והנה בסוגיא במס' נזיר (דף מג:) מבואר שדין זה אינו חל במת מצוה, וז"ל הגמרא: אמר רב חסדא אמר רב נקטע ראשו של אביו אינו מטמא לו, מ"ט אמר קרא לאביו בזמן שהוא שלם ולא בזמן שהוא חסר, א"ל רב המנונא אלא מעתה קאזיל בפקתא דערבות ופסקוה גנבי לרישיה ה"נ דלא ליטמא ליה, א"ל מת מצוה

הטומאה תלויות במצות האבילות ולא במצות הקבורה.

**והנה** הדין הוא שכהן נמי מטמא למת מצוה, אלא דהמתיר במת מצוה הוי חובת הקבורה ולא חובת האבילות, וכדאיתא ברמב"ם (פ"ג מהל' אבל ה"ח) ז"ל כהן שפגע במת מצוה בדרך הרי זה מטמא לו, אפילו כהן גדול חייב להטמא לו ולקבורו עכ"ל. ולפי"ז נראה דאף בהרוגי ב"ד, במאבד עצמו לדעת, ובהפורשים מדרכי הציבור כשהם מתי מצוה חייבים לקוברם, ואפילו כהן גדול יטמא להם כדי לקוברם ואע"פ דליכא מצוה להתאבל עליהם. ולפי"ז נראה שאם כהן פוגע במת מצוה בשבת שאסור לקבורו הדין הוא שאינו מטמא לו כי ליכא חיוב קבורה בשבת ואע"פ שיש אבילות בשבת. ועוד נראה שבמת מצוה אין הטומאה עצמה מהוה עיקר קיום המצוה דעיקר המצוה היא הקבורה לבדה אלא שבשעת הקבורה הודחה טומאת כהן, אבל גופה של המצוה היא הקבורה ולא הטומאה. ומאידיך בטומאת כהן לקרוביו, עצם הטומאה מהוה עיקר וגופה של מצות האבילות<sup>42</sup>.

**ולפי"ז** נראה שדין הרמב"ם המגביל את היתר טומאת הכהן לקרובו רק לעצמו של המת שהוא קרובו ולא למת אחר בחיבורין לקרובו, חל רק בטומאה לקרובו ולא במת מצוה. ומשום דבקרובו הדוחה הוא חילול קדושתו כדי לקיים את מצות האבילות לקרובו, ולכן מוגבל ההיתר לעצמו של קרובו המת שמתאבל עליו ולא למת אחר. משא"כ במת מצוה, שאין בו חובת מצות טומאה ואבילות, אלא חובת הקבורה בלבד, והטומאה הודחה בשעה שקוברו, ולכן גם כל

מצוה בלי להטמא למת אחר אזי מותר לו להטמא אף למת אחר כי חובת קבורת המת מצוה דוחה כל טומאת מת, אבל במקום שאפשר לו לקבור את המת מצוה בלי להטמא למת אחר אסור לו להטמא בחיבורין למת אחר, שהרי טומאת מת מצוה דחוייה ולא הותרה.

42) ולכן לכאורה יוצא דלהרמב"ם כהן יטמא לקרוביו אף בשבת משום מצות האבילות, דאע"פ דליכא מצות קבורה ואנינות בשבת מ"מ יש מצות אבילות, וצ"ע.

43) לכאורה ר"ל שבאופן שאי אפשר לו לקבור את המת

## טומאת כהנים לקרוביו ולמת מצוה

דחוייה היא ולא הותרה, והדוחה הוא מצות קבורת המת המוטלת על הכהן. ומשו"ה כהן אינו מטמא לנפל משום שאין מצוה לקבור נפל וכדאיתא בהגהת מיימונית (פ"א מהל' מילה אות י') וז"ל נפלים דאין מצוה לקבורן כדמשמע בכמה מקומות בתלמוד שמפלין אותן לבור עכ"ל. וכן מה דמסיק הר"י בפירושו האחרון שכהן אסור לטמא למת בלי צורך המת, לשיטתו אזיל שטומאת כהן לקרובו דחוייה, ולכן מותר לו לכהן להטמא למת רק לצורך קבורת המת ולא להטמא בטומאה בעלמא שלא לצורך המת.

**אמנם** יעויין במגן אברהם (או"ח תקכ"ו:כ') החולק על ההג"מ וסובר שיש מצוה לקבור נפל, וגזיה"כ היא שאין כהן מטמא לנפל דאינו בר קיימא כאביו ואמו ואע"פ שחייבים לקבורו. ואלבא דהמגן אברהם י"ל שקיימת מחלוקת בין ב' התירוצים בר"י, דלפי תירוצא קמא יתכן שיש מצות קבורה בנפל, ואף שטומאת כהנים לקרובו הותרה, ומ"מ אין כהן מטמא לנפל מגזיה"כ דעלמא. משא"כ לתירוצא בתרא טומאת כהן לקרובו דחוייה לצורך קבורת המת, ואילו טומאה שלא לצורך קבורה אסור.

**ויעויין** בשו"ע (יו"ד שע"ג:ה') וז"ל כל אלו שמיטמא להם אפילו שלא לצורך, וי"א דדוקא לצורך עכ"ל. וכ' הרמ"א וז"ל ולסברא הראשונה אפילו מת לו מת בשבת שא"א לקברו בו ביום שרי לטמאות לו ולשמרו כדי שלא יהא מוטל בבזיון, ונכון להחמיר כסברא האחרונה שלא לטמאות רק לצורך קבורה ולהביא לו ארון ותכריכין עכ"ל. ובפשטות שתי הדיעות שבשו"ע חלוקין אם טומאת כהן לקרובו היא הותרה או דחוייה. דאי הוי הותרה, י"ל שמטמא לקרובו אפילו שלא לצורך כלל. משא"כ אם טומאת

קאמרת כו' עכ"ל. ומבואר להדיא בגמ' דשאני מת מצוה מקרובים. ונראה דההלכה של נקטע ראשו של אביו נאמרה בחלות שם עצמו של מת שהוא קרובו, שאם הוא שלם הריהו חפצא של קרובו המת שחייב להתאבל עליו ולהטמא לו, ואילו כשנקטע ראשו חסר עצמו של קרובו המת, ולפיכך אינו מטמא לו (44). מאידך במת מצוה חובת הקבורה מתרת, ומשו"ה חייב להטמא כדי לקבורו ואפילו כשהמת חסר.

**ולפי"ז** מבואר היטב אמאי תלה הרמב"ם את האיסור להטמא למת אחר בשעת חיבורין לקרובו משום שהטומאה לקרובו דחוייה ולא הותרה, דרק אם הוי דחוייה חילול קדושת הכהן מהווה קיום אבילות. ומפני שעצם הטומאה לעצמו של קרובו המת מהווה קיום אבילות וחילול קדושה משו"ה ההיתר מוגבל למת עצמו ולא למת אחר. מאידך אילו היתה הטומאה לקרובו הותרה י"ל שהמתיר הוא חובת הקבורה כמו המתיר במת מצוה, והיינו אומרים דמותר לו להטמא למת אחר בשעה שמתטמא לקרובו כמו שמותר לו כשקובר מת מצוה.

**והנה** נתבאר דאליבא דהרמב"ם המתיר של טומאת כהן לקרובו הוא מצות האבילות ולא מצות הקבורה. מאידך יעויין בתוס' למס' פסחים (דף ט. ד"ה בשפחתו וכו') שסוברים שהמתיר של טומאת כהנים לקרובו הוא מצות הקבורה, וז"ל ואר"י דכהן שוטה היה דאפילו אם נאמר של גבירתה היה וכהן זה קרוב, לא היה לו ליטמא דאמרין בתו"כ דאין כהן מטמא לנפלים דדומיא דאביו ואמו בעינן בני קיימא, ועוד דכאן לא היה לצורך המת עכ"ל. הר"י סובר בפירושו הראשון שאין כהן מטמא לקרובו נפל. ולפום ריהטא שיטת הר"י היא שטומאת כהנים לקרוביו

מ"מ חייב הבן להתאבל על אביו שמת. ויעויין ברמב"ם (פ"ב מהל' אבל ה"ח) שפסק שהמצוה להתטמא לקרובים פקעה עם סתימת הגולל וז"ל אבל מאחר שנסתם הגולל הרי הן כשאר כל המתים שאם נטמא בהן לוקה עכ"ל, ונראה דר"ל שחלות השם עצמו של אביו פקע עם סתימת הגולל ולכן אינו מטמא לו.

44) ואמר רבינו זצ"ל שדין זה שהמת צריך להיות שלם חל רק בחיוב הכהן להטמא לאביו המת כי המחייב של האבילות והטומאה הוא עצם גופו של המת, וגוף המת נחשב כעצמו של אביו רק כשהגוף שלם. ומאידך המחייב של דיני האבילות האחרים, כגון איסורי שבעה ושלושים, אינו עצמו של המת אלא מיתת אביו, ואע"פ שגופו של אביו שמת אינו שלם

כהן ששוכב ערום והוא באהל עם המת ולא ידע אין להגיד לו אלא יקראו לו סתם שיצא כדי שילביש עצמו תחלה, אבל אם כבר הגידו לו אסור להמתין עד שילביש עצמו, ודוקא אם הוא באהל המת שהוא טומאה דאורייתא אבל אם הוא בבית הפרס או ארץ העמים שהיא טומאה דרבנן ילביש עצמו תחילה דגדול כבוד הבריות. וכו' כהן שהוא ישן ומת עצמו באהל צריכים להקיצו ולהגיד לו כדי שיצא עכ"ל.

**ויש** לעיין בפסק הרמ"א שפסק דכשכהן שוכב ערום והוא באהל עם המת שאין צריך להגיד לו שיש שם מת כדי שיוכל להתלבש תחילה, דמהו יסוד ההיתר שבזה. ועוד יש להעיר בפסק של הרמ"א דכתב ר' שלמה איגר זצ"ל (גליון המהרש"א שם) דאינו צריך לצאת מיד ורשאי להמתין ולהתלבש משום דאיסור טומאת כהנים הוי לאו שאינו שוה בכל, וכדפירשו בתוס' (דף כ. ד"ה שב ואל תעשה) דאי אפשר למילף דכבוד הבריות דוחה איסור בקום ועשה מטומאת כהן למת מצוה משום דהוי לאו שאינו שוה בכל. והנה יש להסתפק בכיבוד התוס' (הנ"ל) אם כוונתם דלאו שאינו שוה בכל הוי לאו קלוש ונדחה מחמת כבוד הבריות בעלמא או דילמא כוונת התוס' היא דרק משום כבוד המת ושלא יהיה בזיון למת נדחה איסור טומאת כהנים. ואי נימא דהלאו דטומאת כהנים הוי לאו קלוש (משום דאינו שוה בכל) ונדחה משום כבוד הבריות י"ל דשפיר פסק הרמ"א שאינו צריך לצאת מיד. אמנם אם ננקוט דטומאת כהנים נדחה רק משום כבוד המת בלבד י"ל דבציור דהרמ"א אין לכהן היתר ליטמא למת משום כבוד הבריות שלו, דרק משום כבוד המת ובזיון המת התירו לכהן ליטמא למת מצוה ולא משום כבוד הבריות דהכהן עצמו.

## ב

**ועוד** י"ל דטעמו משום דמיירי בטומאה ע"י שהייה באהל המת דהוי איסור בשב ואל תעשה,

לחלל קדושת כהן שלו ובכך מקיים מצות האבילות וכדמבואר בשיעורים לעיל.

כהן לקרובו דחוויה היא מטמא דוקא לצורך המת ולא שלא לצורך המת<sup>45</sup>. אך לרמ"א יש פירוש אחר במחלוקת כי הוא סובר דאף אליבא דהדיעה הראשונה טומאת כהנים לקרובו דחוויה, וההיתר ליטמא אפילו בשבת הוא כדי שלא יהא המת מוטל בבזיון, דהיינו נמי לצורך כבוד המת. והדיעה האחרונה סוברת שטומאת כהנים דחוויה רק לצורך מצות קבורת המת בלבד, ולא לצורך מניעת בזיון המת בעלמא. ובשבת שאין מצות קבורה חלה אין לכהן היתר להטמא למת.

**והנה** אליבא דהדיעה הראשונה בשו"ע מותר לכהן להיטמא לקרובו בשבת. ויש להעיר, שאפילו אם ננקוט שטומאת כהן לקרובו הותרה, מ"מ י"ל דהיינו רק להיטמא למתו בחול, בזמן שמצות קבורת המת חלה עליו, ואילו בשבת שאינו זמן קבורת המת, כי מצות קבורת המת פקעה בשבת, גם טומאת הכהן לקרובו נאסרת, משום דבשבת המת נחשב כאיש אחר שאיננו קרובו. אמנם יעויין בתוס' לעיל (דף יז: ד"ה ואינו) שדן האם ההתעסקות במת להחשיך על התחום בשבת מחייבת אנינות בשבת. ונראה שכל זה בנוגע לאנינות שתלויה בהתעסקות במציאות, אבל כו"ע מודים שמצות קבורת המת הופקעה בשבת, ומשו"ה יתכן שטומאת כהן לקרובו נמי אסורה. ברם לפי מה שביארנו אליבא דהרמב"ם שיש קיום מצות אבילות מיוחדת לכהן לחלל את קדושתו על מתו כשמטמא לו, יל"ע מהו הדין בשבת, דיתכן דאף בשבת אע"פ שאינה זמן מצות קבורה עדיין יש קיום מצות אבילות לכהן שמטמא לקרובו. ומאידך יתכן דמכיון שאין חובת קבורה חלה בשבת אף מצות האבילות דכהן המתקיימת ע"י טומאה נמי אינה חלה, וצ"ע.

**ע"כ ענין טומאת כהנים לקרוביו ולמת מצוה**

**גמ'.** וז"ל שב ואל תעשה שאני עכ"ל.

## א

**עיין** ברמ"א (יו"ד סי' שע"ב סע' א') שפסק וז"ל

45) וכ"ז שלא כשיטת הרמב"ם הסובר שטומאת כהן לקרובו דחוויה ואעפ"כ מטמא אף שלא לצורך הקבורה כדי

**והנה** פסק הרמב"ם (פ"א מהל' תמורה ה"א) וז"ל מפי השמועה למדו שכל מצות לא תעשה שאין בה מעשה אין לוקין עליה חוץ מנשבע וממיר ומקלל את חבריו בשם. שלשה לאוין אלו אי אפשר שיהיה בהן מעשה כלל ולוקין עליהן, עכ"ל. והנה ממה שקבע הרמב"ם "אי אפשר שיהיה בהן מעשה כלל" משמע דאליביה יסוד דין לאו שאין בו מעשה היינו שבעצם חלותו מופקע הלאו ממעשה, ובשלשת לאוים אלו עצם האיסור הוא איסור דיבור ואינם בכלל איסורי מעשה כלל. ויוצא איפוא שאף אם הגברא יעשה מעשה ממש בפועל, כגון שיכתוב במקום לדבר, וכדעת אותם אחרונים שגם ע"י כתיבה עוברים על איסורי נשבע מימר ומקלל, עכ"ז מכיון שהלאו עצמו אין בו מעשה אינו לוקה, והוא כשיטת התוס' הנ"ל. וכן בנוגע לאיסור שלא להשהות ברשותו מדה חסרה כתב הרמב"ם (פ"ז מהל' גניבה ה"ג) ז"ל כל מי שמשהה בביתו או בחנותו מדה חסרה או משקל חסר עובר בלא תעשה שנאמר לא יהיה לך בכיסך וגו' ואפילו לעשות המדה עביט של מימי רגלים אסור שאע"פ שאין זה לוקה ומוכר בה שמא יבא מי שאינו יודע שהיא חסרה וימדוד בה ואין לוקין על לאו זה שהרי אין בו מעשה, עכ"ל. ומסתימת לשונו משמע שאפילו אם יעשה המדה בפועל לא ילקה שכן עצם חלות הלאו אין בה מעשה, מאחר שעצם האיסור הוא שהיית המדה ברשותו.

**ועפ"י** יש לבאר שיטת הרמב"ם באיסור דביאה ריקנית לעזרה, דפסק הרמב"ם (פ"א מהל' חגיגה ה"א) שהבא לעזרה ביום טוב הראשון של החג ולא הביא עולה לא קיים מצות עשה ד"יראה כל זכורך" וגם עבר על לא תעשה ד"לא יראה פני ריקם" אבל אינו לוקה על לאו זה שהרי לא עשה מעשה. והקשה השאג"א (סי' ל"ב) הלא בביאה ריקנית יש מעשה ביאת הגברא לעזרה ולמה לא ילקה. וביאר השאג"א (שם ובספרו טורי אבן ריש מס' חגיגה דף ב.) דהלאו דביאה ריקנית אליבא דהרמב"ם תלוי בביטול העשה, זאת אומרת, איסור הלאו אינו עצם מעשה הביאה

וכבוד הבריות דוחה איסור שעובר בשב ואל תעשה. ועיין בגליון מהרש"א שהקשה למה פסק הרמ"א דכשאמרו לו שיש שם מת שאסור מלהמתין עד שיתלבש אלא יוצא מיד, והרי אינו אלא איסור בשב ואל תעשה וגדול כבוד הבריות שדוחה איסור בשב ואל תעשה. ותירץ דשאני התם דהוי בזיון זוטא. ומבואר דס"ל דכשאינו יודע שיש שם מת אין צריך להגיד לו מפני שאינו עובר אלא בשב ואל תעשה וגדול כבוד הבריות.

**ויש** להעיר ע"ז דיתכן לומר דהאיסור ליטמא בשהייה נחשב לעבירה בקום ועשה שהרי פסק הרמב"ם (פ"ו מהל' נזירות ה"ח) דמי שנדר בנזירות והוא בבית הקברות לוקה על שהייתו שם, וכן פסק (פ"ה מהל' נזירות הי"ט) דנזיר ששהה בטומאת מת לוקה על שהייתו. וצ"ע אמאי לוקה והא אין לוקין על לאו שאין בו מעשה ולא קעביד מעשה.

**ונראה** לתרץ דבנוגע ללאו שאין בו מעשה דאין לוקין עליו קיימת מחלוקת בין התוס' והרמב"ן במי שנשבע לאכול ככר זה היום וזרקו לים באמצע היום ומשום כך לא אכלו עד סוף היום. דעת התוס' (שבועות דף ד. ד"ה אבל) לאו שאין בו מעשה הוא ואליבא דר' יוחנן אינו לוקה עליו. ואילו הרמב"ן (מכות דף ט"ו ד"ה והא אמרינן בנותר) הביא מהירושלמי במסכת שבועות שבזרקו לים הוא לאו שיש בו מעשה ולוקה, עיי"ש. וביאר הגר"ח זצ"ל שחלוקים בגדר דין לאו שאין בו מעשה. דאליבא דהרמב"ן דין לאו שאין בו מעשה תלוי במעשה הגברא בפועל, ולכן בזרקו לים לוקה שהרי הגברא עשה מעשה עבירה בפועל, שזריקתו גרמה שיעבור באיסור השבועה. ומאידך לפי התוס' דין לאו שאין בו מעשה תלוי בגוף האיסור, ולכן גם בזרקו לים אינו לוקה, שכן עצם האיסור הוא שלא יאכל כל היום, וחלות האיסור הוי בשב ואל תעשה שאינו אוכל את הככר כפי שנשבע והאיסור הוא שלא קיים את חובת השבועה, ולכן הוי לאו שאין בו מעשה ואינו לוקה.

עשה בו מעשה עכ"ל. הרי מבואר מדבריו דהיכא דאיכא מעשה הגברא בפועל באיסור בל יראה ובל ימצא חל מלקות, וכשיטת הרמב"ן (הנ"ל), וצ"ע דסותר למה שפסק דהמלקות תלוי בגוף הלאו, וכדנתבאר לעיל<sup>47</sup>.

**ונראה** לתרץ עפ"י מה שיש לעיין במה שפסק הרמב"ם (פ"ד מהל' חמץ ומצה ה"ד) וז"ל עכ"ם אנס שהפקיד חמצו אצל ישראל אם יודע ישראל שלם אבד או נגנב מחייבו לשלמו וכופהו ואונסו לשלם אע"פ שלא קבל אחריות הרי זה חייב לבערו שהרי נחשב כאילו הוא שלו מפני שמחייבו האנס באחריותו עכ"ל. והשיג עליו הראב"ד, וז"ל והתשלומין שהם מן האונס אינן כדין האחריות, עכ"ל. ולפום ריהטא פסק הרמב"ם תמוה, כי אין ישראל חייב באחריות לאנס ע"פ דין תורה, וא"כ למה מחוייב הוא לבער את החמץ של האנס מביתו. ונראה להוכיח מכאן שהרמב"ם סובר שיסוד האיסור דבל יראה ובל ימצא הוא שאסור בפועל לקיים חמץ בפסח ברשותו, ואיסור מעשה הוא דהיינו מעשה קיום החמץ, ואינו איסור שחל בשב ואל תעשה משום שמהה חמץ שלו או חמץ שבאחריותו ברשותו. ומשום כך אף בחמץ שאינו חייב באחריות ע"פ דין תורה, עכ"ז כיון שרוצה בקיום חמצו של האנס עקב פחדו מהגוי בפועל עובר על

למקדש ריקנית אלא המניעה מהבאת קרבנות בשעת הביאה. ועיקר העבירה של הלאו הוא שאינו מקיים את העשה, ולכן נחשב ללאו שאין בו מעשה. והוסיף הגר"ח זצ"ל לבנו הגר"מ זצ"ל שכן הוא הביאור האמיתי ברמב"ם. ומתבאר מזה דלשיטת הרמב"ם חלות שם לאו שאין בו מעשה תלוי בעיקר הלאו, ומעשה הגברא בפועל אינו מפקיעו מדינו<sup>46</sup>. ולפי"ז י"ל דמשום הכי נזיר ששהה בבית הקברות לוקה דעצם הלאו חשיב יש בו מעשה. ולפי"ז נראה דהוא הדין באיסור כהן ליטמא למת, גוף הלאו חשיב לאו שיש בו מעשה, ואע"פ שאינו עושה מעשה נחשב לעבירה בקום ועשה, ואינה נדחית מפני כבוד הבריות. וצ"ע לפי"ז בפסק הרמ"א. ומשמע לכאורה כפירוש הראשון דהו"ל לאו שאינו שוה בכל ומשו"ה נדחה מפני כבוד הבריות.

ג

#### מלקות בלאו דלא יראה ולא ימצא

**והנה** לגבי חמץ בפסח כתב הרמב"ם (פ"א מהל' חמץ ומצה ה"ג) וז"ל אינו לוקה משום לא יראה ולא ימצא אלא א"כ קנה חמץ בפסח או חימצו כדי שיעשה בו מעשה. אבל אם היה לו חמץ קודם הפסח ובא הפסח ולא ביערו אלא הניחו ברשותו אף על פי שעבר על שני לאוין אינו לוקה מן התורה מפני שלא

שעיקר מצותו עשה, שאין לאו שבו אלא שיקיים העשה דכתב רחמנא ועשית מעקה תחילה והדר לא תשים דמים בביתך, כל' לא תעכב שלא תעשה מצוה זו, ולא שאין בו מעשה אחר אלא קיום עשה שבו הוא. ואילו היו נשים פטורות מעשה היו פטורות אף מלאו שאין הלאו אלא קיום העשה וכו' עכ"ל ע"ש, ועיין בריטב"א שם. ועיין עוד בספר המצוות לרס"ג ח"א (דף עז: עח., עשה ג', ד'). ולכאורה לפי שיטת הרמב"ן כאן ולפי"ד הגר"ח זצ"ל בביאור שיטת הרמב"ם אף אם יעשה מעשה בפועל לא ילקה על הלאו דמעקה משום דעיקר הלאו הוי אי קיום העשה וא"כ עצם הלאו אין בו מעשה ודומה לביאה ריקנית אליבא דהרמב"ם דאין לוקין עליו.

(47) עיין בשער המלך שם הל' חו"מ.

(46) הרמב"ם פסק (פ"ט מהל' ק"פ ה"ז) שהמאכיל ק"פ לבן נכר או לתושב ושכיר אינו לוקה. והחינוך (מצ' י"ג) מפרש שהוא משום דהוי ליה לאו שאין בו מעשה. אמנם בעל מנ"ח תמה דהא המאכיל עשה מעשה. ברם לפי יסוד הגר"ח זצ"ל ניחא שכן אין גוף האיסור מעשה ההאכלה אלא עיקר האיסור הוא שגורם שהחפצא של הפסח יהיה נאכל שלא כמצותו ע"י בן נכר תושב ושכיר, יוצא איפוא שבעצם שם האיסור אינו מעשה גברא ודומה לביאה ריקנית, ודו"ק היטב.

והנה בנוגע לביאור השאג"א בביאה ריקנית השווה מה שכתב הרמב"ן בקידושין (לד.) ליישב מה שהקשו התוס' שם למה נמנית מעקה בין מצוות עשה שלא הזמן גרמא, הרי במעקה נמי יש לא תעשה ד"לא תשים דמים בביתך", ובין שהז"ג ובין שאינה הז"ג נשים חייבות. ותי' הרמב"ן וז"ל ול"ג

ואילו בחמץ שאינו ידוע אף שנמצא ברשותו מ"מ אינו נחשב כמי שמקיים חמץ ברשותו ומשו"ה לא עבר בב"י, ומכאן ראייה שלפי הרמב"ם עיקר הלאו הוא איסור לקיים חמץ.

**וכל** זה בנוגע לבל יראה ובל ימצא. ברם המשהה מדה חסרה בביתו אינו לוקה בכל אופן שכן עיקר חלות הלאו הוא איסור השהיית המדה ברשותו בשב ואל תעשה. ועקב כך לאו שאין בו מעשה הוא שאין לוקין עליו אפילו כשעובר עליו ע"י מעשה.

**דף כ ע"ב.** גמ'. וז"ל וחיביבין בתפלה דרחמי נינהו מהו דתימא הואיל וכתוב ערב ובקר וצהרים כמצות עשה שהזמן גרמא דמי קמ"ל עכ"ל. והנה ז"ל הרמב"ם (פ"א מהל' תפלה הל' א'-ב') מצות עשה להתפלל בכל יום שנאמר ועבדתם את ה' אלוקיכם מפי השמועה למדו שעבודה זו היא תפלה וכו' ולפיכך נשים ועבדים חייבים בתפלה שהיא מצות עשה שלא הזמן גרמא עכ"ל. וצ"ע דמשמע ממש"כ "מצות עשה להתפלל בכל יום" שכל יום הוא מחייב בפ"ע להתפלל, וצ"ע דאם המחייב הוא זמן מסוים דכל יום ויום הוא מחייב בפ"ע, א"כ לכאורה הוא מ"ע שהזמן גרמא. ותירץ הגר"מ זצ"ל שאין כוונת הרמב"ם לומר שכל יום מהווה מחייב בפ"ע להתפלל אלא דיש חיוב תמידי להתפלל כל הזמן, וכדאיתא לקמן (דף כא.) "ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו", וכל יום ויום אינו מחייב חדש להתפלל אלא דין הוא בקיום מצות תפלה דסגי בתפלה פעם אחת ליום, אך המחייב להתפלל אינו תלוי בזמן דיום דמחייב תמידי הוא, ולכן תפלה אינה מ"ע שהז"ג (50).

**ועוד** אמר הגר"מ זצ"ל דאפילו אי נימא שכל יום הוא מחייב בפ"ע להתפלל מ"מ תפלה אינה מעשהז"ג

איסור דאורייתא וגם על חמצו של גוי. ועיין בחידושי הרמב"ן בריש מס' פסחים שדן בדין המקיים חמץ של הפקר ברשותו אם עובר בב"י ובב"י, ואל"כ דהרמב"ם מבואר שהמקיימו בפועל עובר, וכמו שנתבאר (48).

**ולפי"ז** מיושבת הסתירה, שכן לשיטת הרמב"ם יש שני דינים בדין מלקות מן התורה: (א) דין בעיקר חלות שם האיסור שיהיה איסור שיש בו מעשה, (ב) דין שני שאף שהלאו ביסודו יש בו מעשה מ"מ יש צורך במעשה גברא בפועל. ועפי"ז מבואר פסק הרמב"ם בחמץ, דלגבי עצם גדר הלאו – האיסור שלא לקיים חמץ נחשב ביסודו וחלותו לאיסור שיש בו מעשה, כי עצם קיום החמץ הוא מעשה ע"פ דין. ואילו איסורי דיבור כשבועה ומימר ומקלל, ואיסורי שב ואל תעשה כנותר ומשהה מדות חסרות ברשותו מהווים לאוין שאין בהם מעשה בעיקר גדרן וחלותן. ברם דין המלקות תלוי גם במעשה הגברא בפועל, ולדין זה צריך פעולה ממש, ולכן פסק הרמב"ם שאם בפועל קנה חמץ לוקה, ואם לאו אינו לוקה.

**והנה** הר"ן כתב (ברפ"ק דפסחים) שאין הבעלים עוברים בבל יראה ובל ימצא על חמץ שאינו ידוע להם. וכן ניתן להסיק מדברי הרמב"ם (פ"ג מהל' חו"מ ה"ח) וז"ל לפיכך אם לא בטל קודם שש ומשש שעות ולמעלה מצא חמץ שהיה דעתו עליו והיה בלבו ושכחו בשעת הביעור ולא בערו הרי זה עבר על לא יראה ולא ימצא כו' עכ"ל. משמע שדוקא על חמץ שהיה ידוע לו עובר ולא על חמץ שאינו ידוע (49). ויש לעיין מאי שנא חמץ שאינו ידוע מחמץ ידוע. ולפי מה שנתבאר מסתבר לומר שמאחר שעיקר האיסור של בל יראה ובל ימצא הוא איסור לקיים חמץ ברשותו, שייך הוא דוקא בחמץ ידוע שאם אינו מבערו הרי מקיימו.

האריך מאד בענין זה בשיעוריו על מס' פסחים, ואכמ"ל.

(50) ולפי"ד הגר"מ זצ"ל נראה דאע"פ שמקיים חיוב מצות תפלה מה"ת ע"י תפלה אחת ביום, מ"מ דין מעשהז"ג אינו

(48) בנוגע להמקיים חמץ של ישראל אחר ברשותו לגבי ב"י וב"י עיין בפוסקים, ואכמ"ל.

(49) ועיין בכסף משנה (פ"ב מהל' חו"מ ה"ב), ורבינו זצ"ל

וי"ל דנשים חייבות בחלות קיום קבלת עול מלכות שמים דבפסוק הראשון דאינה זמן גרמא ופטורות רק מדין קבלת עומ"ש שע"י קריאת שלש הפרשיות של שמע דהויא מ"ע שהז"ג. וכן כתב הבית יוסף (או"ח סימן ע') בשם ספר אוהל מועד דנשים חייבות בקבלת הייחוד דהיינו בפסוק הראשון דשמע 52). משא"כ בתפלה די ש רק קיום מצוה אחת של עבודה שבלב, דתפלה הוי רק אופן אחד איך לקיים מצות עבודה שבלב, ומצות עבודה שבלב הריהי מצוה תמידית, ומשום כך נשים חייבות בתפלה.

**והנה** המחבר פסק (או"ח סי' ק"ו סע' ב') כדעת

הרמב"ם דנשים חייבות בתפלה משום דאין תפלה מצות עשה שהזמן גרמא, ועיין במג"א (שם ס"ק ב') וז"ל כן כתב הרמב"ם דס"ל דתפלה היא מצות עשה דאורייתא אך מדאורייתא די בפעם אחת ביום, ובכל נוסח שירצה ולכן נהגו רוב נשים שאין מתפללות בתמידות משום שאומרים מיד בבוקר סמוך לנטילה איזה בקשה ומדאורייתא די בזה ואפשר שגם חכמים לא חייבום יותר עכ"ל. והגר"ח זצ"ל טען דמפשטות לשון הרמב"ם משמע דנשים חייבות בתפלת שמונה עשרה ולא באמירת איזה בקשה בלבד, דהרי כתב הרמב"ם (פ"א מהל' תפלה ה"ב) וז"ל אלא חיוב מצוה זו כך הוא שיהא אדם מתחנן ומתפלל בכל יום ומגיד שבחו של הקב"ה ואח"כ שואל צרכיו שהוא צריך להם בבקשה ובתחינה ואח"כ נותן שבח והודיה לה' על הטובה שהשפיע לו כל אחד לפי כחו עכ"ל. ומבואר דקיום מצות תפלה מדאורייתא תלויה באמירת דברי שבח ואח"כ בקשה ולבסוף הודיה, ובאמירת

משום דחלות קיום מצות תפלה מהווה קיום מצות עבודה שבלב, וחלות קיום מצות עבודה שבלב אינה תלויה בזמן, וכמבואר בגמ' (לקמן דף כו.) "כיון דצלותא רחמי היא כל אימת דבעי מצלי ואזיל", כלומר דקיום עבודה שבלב הוי קיום תדירי. ולפיכך סובר הרמב"ם דנשים חייבות בתפלה ולא הויא מ"ע שהז"ג, דאע"פ שהמחייב דתפלה תלוי בזמן מכיון שהקיום שבלב אינו תלוי בזמן לא הוי מ"ע שהז"ג. ולשיטת הרמב"ם אם חל קיום מצוה תמידית אע"פ שהמחייב תלוי בזמן לא הוי מ"ע שהז"ג, ומשו"ה סובר שתפלה אינה מעשהז"ג.

**אך** לפי"ז קשה אמאי נשים פטורות מקריאת

שמע משום דהויא מ"ע שהז"ג, דנהי דהמחייב דק"ש תלוי בזמן, מ"מ איכא בק"ש חלות קיום מצות קבלת עומ"ש המהווה קיום שבלב דאינו תלוי בזמן מסוים ודומה לקיום מצות עבודה שבלב דתפלה. ותירץ הגר"מ זצ"ל דבתפלה חל חלות דין עבודה שבלב בין מעשה המצוה ובין בקיום המצוה, ומכיון שחלות דין עבודה שבלב אינו תלוי בזמן נשים חייבות. משא"כ בק"ש דאע"פ שחל בה נמי חלות קיום קבלת עומ"ש שבלב, מ"מ מעשה המצוה הוי מעשה דקריאת הפרשיות ככתבה, ומעשה מצוה זו הויא מ"ע שהז"ג וע"כ נשים פטורות 51).

**ובאמת** י"ל עוד דבק"ש יש ב' דינים של קבלת

עומ"ש: א) חלות קיום קבלת עול מלכות שמים שמתקיים ע"י קריאת הפסוק הראשון דק"ש, ב) חלות קיום קבלת עומ"ש ע"י קריאת כל ג' הפרשיות ככתבן.

לפני המלך ה' היא גופא של מעשה התפלה, ואילו הכוונה דבק"ש אינה אלא תנאי בקיום המצוה, ואילו עיקר מעשה המצוה דק"ש היא הקריאה. וע"ע בחידושי הגר"ח על הרמב"ם פ"ד מהל' תפלה ה"א.

52) ועיין בשו"ע או"ח סימן ע' סעיף א' במחבר וברמ"א ובביאור הגר"א שם.

תלוי בזמן מעשה המצוה אלא בזמן חובת המצוה. ומאחר דחובת מצות תפלה חובה תמידית היא דחייב להתפלל כל הזמן, תפלה אינה מעשהז"ג.

51) יל"ע בכוונת הגר"מ זצ"ל ד"ל דר"ל דיוצאים מצות תפלה מה"ת בהרהור הלב בלבד בלי לבטא את התפלה בשפתיים. ויל"ע בזה מתפלת חנה (עיין בגמ' לקמן דף לא. ובגמ' דף כא. ובשיעורים שם) א"נ דר"ל דכוונת תפלה דעומד

שכתב מהרש"ל (בהגהותיו לטור סי' תרפט) עכ"ל. ומבואר מדברי הב"ח שסובר שנשים אינן מוציאות אנשים בקידוש היום דחייבות רק בשמיעת קידוש וכשיטת הבה"ג לגבי קריאת המגילה.

**ועיין** בט"ז (סי' רע"א סק"ב) וז"ל אע"ג דבס' תרפ"ט פסק בש"ע כבה"ג דאין נשים מוציאות אנשים במקרא מגילה אע"ג שהן חייבות במקרא מגילה לא דמי לכאן דבמגילה יש דיעות דאין לנשים לברך על מקרא מגילה אלא על משמע מגילה וכו' ע"כ בודאי לא נכון שלכתחילה יוציאו האנשים משא"כ כאן הכל מודים שאין חילוק כלל בין אנשים לנשים ע"כ שפיר מוציאות אותם ורש"ל ומו"ח ז"ל הסקו גם כאן דאין מוציאות כמו במגילה ואין זה מוכרח כלל עכ"ל.

**והנה** קיי"ל (מגילה ד.) דנשים חייבות במקרא מגילה מפני שאף הן היו באותו הנס. ויש להסתפק ביסוד הדין דנתרבו נשים מחמת שאף הן היו באותו הנס אי נתרבו בעיקר החיוב דקריאת המגילה, ומשום שאף הן היו באותו הנס ליכא במגילה פטור מ"ע שהז"ג, או דילמא דאף הן היו באותו הנס מחדש חיוב בפ"ע דמקרא מגילה. ונראה דלשיטת הבה"ג דנשים חייבות רק בשמיעת מקרא מגילה אף הן היו באותו הנס מחדש חיוב בפ"ע, וע"כ נשים חייבות רק בשמיעה. ואילו לדעת רש"י נשים חייבות בעיקר החיוב דמקרא מגילה מחמת שאף הן היו באותו הנס ושפיר יכולין להוציא אף אנשים (אי לאו משום דזילא מילתא). והגר"מ זצ"ל אמר דאין לדמות חיוב נשים במגילה לשיטת הבה"ג לחיובם בקידוש, דשאני קריאת המגילה שיסוד קיומה הוי קיום מצות פרסומי ניסא, וסברת אף הן היו באותו הנס מרבה נשים במצוות שיסוד קיומן ועצם החפצא שלהן הויין מצות פרסומי ניסא, ואינה סברא לחייב נשים במצות שנתקנו זכר לנס. ועפ"ז תירץ הגר"מ אמאי אין נשים

"מודה אני" שאין בה אלא הודיה בלבד אינו מקיים חובת תפלה מה"ת, וכן באמירת בקשה בעלמא סמוך לנטילה ליכא קיום מדאורייתא של תפלה. והגר"ח זצ"ל נקט דלשיטת הרמב"ם נשים חייבות בתפלת שמונה עשרה.

**ועוד** יש להעיר על דברי המג"א דמסתימת דברי הרמב"ם משמע שנשים חייבות במצות תפלה דאורייתא שחובתה פעם אחת ביום דאינה מ"ע שהז"ג, ה"ה דחייבות הן בחיוב תפלה דרבנן שתיקנו להתפלל ג' פעמים ביום (וכן נקט השאגת אריה בסוף סי' י"ב) 53.

**דף כ ע"ב.** גמ'. וז"ל נשים חייבות בקידוש היום דבר תורה וכו' אמר קרא זכור ושמור כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה והני נשי הואיל ואיתנהו בשמירה איתנהו בזכירה עכ"ל. עיין בשו"ע שפסק (או"ח סי' רע"א סע' ב') וז"ל נשים חייבות בקידוש אע"פ שהוא מצות עשה שהזמן גרמא משום דאיתקיש זכור לשמור והני נשי הואיל ואיתנהו בשמירה איתנהו בזכירה ומוציאות את האנשים הואיל וחייבות מה"ת כמותם עכ"ל. ומקורו בטור (סי' רע"א ס"ב) שפסק וז"ל אחד אנשים ונשים חייבים בקידוש היום עכ"ל. וכתב הב"ח (סי' רע"א) וז"ל הכל בו וביאר הר"ש ז"ל ואפילו להוציא אחרים ידי חובתם שאינן יודעין לקדש עכ"ל, ומביאו ב"י ופסק כך בשולחן ערוך (ס"ב), אבל גבי מגילה כתב בשולחן ערוך סימן תרפ"ט (ס"ב) יש אומרים שהנשים אינן מוציאות את האנשים, וכת' על פי דברי בה"ג שהביא רבינו לשם החולק על פירוש רש"י שכתב שהנשים מוציאות את האנשים, ותימה שכאן פסק כפירוש רש"י שהביאו בספר כל בו והפסקים סותרין זה את זה דנראה דאין לחלק בין קידוש למגילה, ולפע"ד נראה עיקר להחמיר בקידוש כמו במגילה שאין הנשים מוציאות לאנשים וכן ראיתי

לא קיבלוה. אמנם הערוך השולחן (סימן ק"ו סעיף ז') פסק דחייבות במעריב וכן פסק רבינו זצ"ל.

53) ועיין במשנה ברורה סימן ק"ו ס"ק ד' דנשים חייבות להתפלל שחרית ומנחה. ופטורות מערבית דמכיון דהיא רשות



החיוב דקריאת המגילה. ויוצא דלשיטתו סברת הגמ' דאף הן היו באותו הנס מרבה נשים בעיקר החיוב דמצות מגילה ולא חל במצות מקרא מגילה הפטור דמצות עשה שהזמן גרמא. ולפי"ז צ"ע אמאי סובר הרמב"ם דעבדים פטורים ממגילה דהרי עבד כנעני הוקש לאשה, ואם לא חל במגילה דין פטור דמ"ע שהז"ג אף עבדים יתחייבו. דבשלמא אי נימא כשיטת הבה"ג דנשים חייבות בשמיעת מגילה משום דאף הן היו באותו הנס הוי מחייב חדש בפ"ע, ונשים פטורות מעיקר מצות קריאת מגילה משום דהוי מ"ע שהז"ג, ניחא ההלכה שעבדים פטורים ממגילה - דלא היו באותו הנס ולא נתרבו בחיוב החדש לפרסם את הנס. אמנם לשיטת הרמב"ם דמשום אף הן היו באותו הנס נשים נתרבו בעיקר החיוב דקריאת המגילה ולא חל במגילה הפטור דמ"ע שהזמן גרמא, צ"ע אמאי עבדים פטורים ממגילה (55).

**דף כ ע"ב.** תוס' ד"ה נשים. וז"ל פי' הקונטרס דסלקא דעתך דלא מיחייבי מדאורייתא משום דכתיב על הארץ הטובה ונשים לא נטלו חלק בארץ וכו' ותימה כהנים ולויים נמי תיבעי שהרי לא נטלו חלק בארץ וא"כ לא יוציאו אחרים יד"ח בכרכת המזון, אלא י"ל דטעמא משום דכתיב על בריתך שחתמת בבשרינו ועל תורתך שלמדתנו ונשים ליתנהו לא בכרית ולא בתורה עכ"ל. וצ"ע בתוס' דלמה באמת לא נפטרו נשים וכהנים מברכהמ"ז משום שלא נטלו חלק בארץ, ואי אפשר להם לומר על הארץ אשר הנחלת לאבותינו (וכפי שפירש רש"י).

**והנה** לגבי וידוי מעשר מבואר במשנה דרק מי שנטל חלק בארץ מתודה דתנן (מעשר שני פ"ה מ"ד) "מכאן אמרו ישראל וממזורים מתודים אבל לא גרים ולא עבדים משוחררים שאין להם חלק בארץ, ר' מאיר אומר אף לא כהנים ולוים שלא נטלו חלק בארץ". וכן בדין הביכורים איתא במשנה (ביכורים פ"א מ"ה)

מחוייבות בתפילין ובמצה מטעם שאף הן היו באותו הנס, דאע"פ שמצות תפילין ומצות אכילת מצה הויין מצוות שהן זכר לנס דיצ"מ וכדכתיב בקרא שמצות תפילין הוא "למען תהיה תורת ה' בפיך כי ביד חזקה הוציאך ה' ממצרים", מ"מ אין בהם חלות קיום פרסום הנס, ולכן ליכא לחייב נשים בהן מטעם שאף הן היו באותו הנס (54).

**והסימן** שחל במצוה מסוימת חלות קיום של פרסום הנס הוא דמברכין ברכת שעשה נסים בעשייתה, שלא תיקנו ברכה זו אלא באותן המצוות שיש בעצם עשייתן קיום דפרסומי ניסא. ומצינו בגמ' רק ג' מקומות שהנשים חייבות מטעמא דאף הן היו באותו הנס, במקרא מגילה, בנר חנוכה, ובארבע כוסות, ודוקא בהנך ג' מצוות תקנו חכמים לברך ברכת שעשה נסים, דנראה דמה שאנו מברכים בליל פסח אשר גאלנו וגאל את אבותינו ממצרים וכו' הוי קיום דברכת שעשה נסים שנתקנה על המצוה דארבע כוסות.

**וע"כ** סובר הבה"ג דלגבי מגילה אף הן היו באותו הנס מחדש חיוב בפ"ע דפרסומי ניסא ומשום כך נשים חייבות רק בשמיעת המגילה ואינן מוציאות אנשים. משא"כ בקידוש שאינה מצוה שיסוד קיומה חל משום פרסום הנס ונשים נתרבו בעיקר החיוב דקידוש (מחמת ההיקש דכל שישנו בשמירה ישנו בזכירה) שפיר מוציאות הן אף אנשים בקידוש היום, וכדפסקו המחבר והט"ז ודלא כדברי הבה"ח, עכ"ד הגר"מ זצ"ל.

**והנה** עיין ברמב"ם (פ"א מהל' מגילה ה"א) שכתב וז"ל והכל חייבים בקריאתה אנשים ונשים וגרים ועבדים משוחררים עכ"ל, ומסתימת לשון הרמב"ם "והכל חייבים בקריאתה" משמע דהרמב"ם חולק על שיטת הבה"ג וסובר שנשים חייבות בעיקר

(55) ועיין בלחם משנה (פ"א מהל' מגילה ה"א) ובחידושי הגר"י לערכין (דף ג.).

(54) ועיין באגרות הגר"י הלוי פ"ד מהל' חנוכה ה"ט אות ג'.

מעשר פסק דנשים מתודות אע"פ שלא נטלו חלק (בארץ 56) וגרים אינם מתודים דלא נטלו חלק בארץ, וצ"ע.

**וביאר** מרן הגר"מ זצ"ל (57) די ש ב' דינים בנטילת חלק בארץ, א) דין זכייה בארץ ישראל עי"ז שנכללים בזכות של אברהם אבינו בארץ ישראל מדין "ארץ ישראל מוחזקת היא בידינו מאבותינו", וכדמבואר בגמרא (ב"ב דף קיט). בדין נטילת פי שניים דבכור דלא חשיב ראוי משום שא"י מוחזקת היא בידינו מאבותינו, וחלה דין זכייה בא"י מדין ירושה מאבותינו מגזה"כ ד"לך אתננה ולזרעך וגו". (ב) דין זכייה מדין ירושה וישיבה שחל ע"י כיבוש מגזירת הכתוב "דכל מקום אשר תדרוך כף רגלכם", ומגזה"כ ד"ירשתם אותה וישבתם בה". ולפי"ז נראה דמי שאינו בכלל א"י מוחזקת מאבותינו דאינו מזרע אברהם אינו נוטל חלק בארץ, וכן מי שאינו בכלל כיבוש וירושא אינו נוטל חלק בארץ.

**ואשר** מבואר לפי"ז דאע"פ שבין גרים ובין נשים לא נטלו חלק בארץ, מ"מ חלוקים הם ביסוד דין הפקעתם בנטילת חלק בארץ, דנשים הויין בכלל זרע אברהם ונכללים בדין א"י מוחזקת היא מאבותינו, והרי הן בכלל הבטחת ה' לאברהם אבינו "לך אתננה ולזרעך". ויסוד הדין דנשים אינן נוטלות חלק בארץ הוא משום דלאו בני כיבוש נינהו, ואינן בכלל ירושה וישיבה (עיין בבית הלוי חלק ב' סוף סימן נ'). משא"כ גרים הויין בכלל כיבוש וקיום ירושה וישיבה ומופקעים מנטילת חלק בא"י משום שאינם בכלל זרע אברהם אבינו ואינם בכלל א"י מוחזקת היא מאבותינו. ולפי"ז יש לבאר את דברי המדרש דלעתיד לבא יטלו גרים חלק בארצות שיוסיפו על ארץ ז' עממים (עיין במל"מ פ"ד מהל' ביכורים ה"ג), ומשמע דנשים לא יטלו חלק בארץ לעתיד לבא ואף בארצות שיוסיפו

דעבד ואשה מביאין ולא קורין שאינן יכולין לומר אשר נתתי לי ד' מפני שלא נטלו חלק בארץ, ולגבי גר איתא במשנה (ביכורים פ"א מ"ד) "אלו מביאין ולא קורין הגר מביא ואינו קורא שאינו יכול לומר אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו" ובר"ש (שם) הביא דבירושלמי תני בשם ר' יהודה, גר עצמו מביא וקורא מ"ט כי אב המון גוים נתתיך וכו' ריב"ל אומר הלכה כר"י. וצ"ע מאי טעמא ס"ל לתנא קמא דגר אינו קורא משום שאינו יכול לומר אשר נשבע ה' לאבותינו, תיפוק ליה משום דגרים לא נטלו חלק בארץ. וכן צ"ע בשיטת ר' יהודה דגר מביא וקורא משום שיכול לומר לאבותינו והא גר אינו נוטל חלק בארץ ומאי שנא מעבד ואשה.

**והנה** הרמב"ם (פ"ד מהל' ביכורים ה"ג) פסק דגר מביא ביכורים וקורא וז"ל הגר מביא וקורא שנאמר לאברהם אב המון גוים נתתיך הרי הוא אב כל העולם כולו שנכנסין תחת כנפי שכינה ולאברהם היתה השבועה תחילה שיירשו בניו את הארץ וכן כהנים ולוים מביאין וקורין מפני שיש להן ערי מגרש עכ"ל. ועיין שם במשנה למלך שהקשה אמאי גר מביא וקורא דאע"פ שיכול לומר לאבותינו הרי לא נטלו גרים חלק בארץ ואינם יכולים לומר אשר נתתי לי בדומה לאשה שאינה קוראה מפני שאינה יכולה לומר אשר נתתי לי (וכדפסק הרמב"ם שם ה"ב). ועוד יש להקשות דלגבי וידוי מעשר פסק הרמב"ם (פרק י"א מהל' מעשר שני הל' י"ז) וז"ל ישראל וממזרים מתודים אבל לא גרים ועבדים משוחררים מפני שאין להם חלק בארץ והרי הוא אומר אשר נתתי לנו, כהנים ולוים מתודים שאע"פ שלא נטלו חלק בארץ יש להם ערי מגרש עכ"ל. ויש לעיין מאי שנא מקרא ביכורים מוידוי מעשר דלגבי מקרא ביכורים פסק הרמב"ם דגר מביא וקורא אע"פ שלא נטלו חלק בארץ ונשים אינן קוראות דלא נטלו חלק בארץ, ואילו בנוגע לוידוי

(57) עיין בקובץ חידושי תורה מהגר"מ והגרי"ד בענין גר מביא וקורא.

(56) דמסתימת לשון הרמב"ם בפ"א מהל' מעשר שני הי"ז משמע דנשים מתודות וידוי מעשר.

נטילת חלק בא"י נשים מברכות ברכהמ"ז, משום שאע"פ שלא נטלו נשים חלק בארץ היינו רק שנתמעטו מדין זכייה מדין ירושה וישיבה, ומ"מ הרי הן בכלל דין זכייה בא"י שמוחזקת לנו מאבותינו ולכן נשים שפיר יכולות לומר "אשר הנחלת לאבותינו".

**ונראה** דמהאי טעמא נמי כהנים ולויים מברכים ברכהמ"ז ואע"פ שלא נטלו חלק בארץ, דהרי הם בכלל א"י מוחזקת היא מאבותינו ולכן יכולים הם לומר "אשר הנחלת לאבותינו". (אלא דצ"ע לפי"ז מ"ט הוצרך הרמב"ם לומר דכהנים ולויים מתודים משום שנטלו ערי מגרש תיפוק ליה דוידי מעשר תלוי בדין זכייה מירושת האבות וכהנים לא נתמעטו אלא מדין כיבוש ירושה וישיבה). אמנם נראה דשאני ברכהמ"ז מוידי מעשר דאף מי שאינו בכלל ירושת א"י מאבותינו מברך ברכהמ"ז אם הוא בכלל דין זכייה מדין ירושה וישיבה וע"כ גרים מברכים ברכת המזון.

**דף כ ע"ב.** משנה. וז"ל בעל קרי מהרהר בלבו ואינו מברך לא לפניה ולא לאחריה ועל המזון מברך לאחרי ואינו מברך לפניו עכ"ל. הנה קיימא לן שבעל קרי אסור בדברי תורה מתקנת עזרא ומתקנת ב"ד שלאחריו אסור בתפלה, וכדמבואר בדברי הרמב"ם בהלכות קריאת שמע (פ"ד ה"ח) וז"ל ועזרא ובית דינו תקנו שלא יקרא בדברי תורה בעל קרי לבדו והוציאווהו מכלל שאר הטמאין עד שיטבול, ולא פשטה תקנה זו בכל ישראל ולא היה כח ברוב הציבור לעמוד בה לפיכך בטלה וכבר נהגו כל ישראל לקרות בתורה ולקרות קריאת שמע והן בעלי קריין וכו' עכ"ל. ועיין עוד בדברי הרמב"ם בהלכות תפלה (פ"ד הל' ד-ה') וז"ל וכבר ביארנו שעזרא תיקן שלא יקרא בעל קרי בלבד בדברי תורה עד שיטבול ובית דין שעמדו אחר כן התקינו אף לתפלה שלא יתפלל בעל קרי עד שיטבול וכו' וכבר בטלה גם תקנה זו של תפלה לפי שלא פשטה בכל ישראל ולא היה כח בציבור לעמוד בה עכ"ל.

ישראל על ארץ ז' עממין, וצ"ע מאי שנא נשים מגרים. וי"ל דשאני הארצות שיתוספו על א"י לעתיד לבא שאינם בכלל א"י המוחזקת לנו מאבותינו, ויתקדשו רק מדין כיבוש ירושה וישיבה מגזה"כ ד"כל מקום אשר תדרוך כף רגלכם". ולכן נשים דאינן בני כיבוש ואינן בכלל ירושה וישיבה לא יטלו חלק בארצות הנוספות לעתיד לבא. ואילו גרים יטלו חלק בארצות שיוסיפו על ארץ ז' עממין דהרי גרים בכלל כיבוש ירושה וישיבה, ובארצות הנוספות לעתיד לבא לא בעינן לזכות בהן מכח אבותינו.

**ולפי"ז** נראה ליישב את דברי הרמב"ם דיש חילוק בין מקרא ביכורים לוידי מעשר, דבמעשר שני ילפינן מקרא "אשר נתתה לנו כאשר נשבעת לאבותינו" דישאל מתודים וגרים אינם מתודים וכדמבואר במשנה (מעשר שני פ"ה מ"ג-י"ד). ונלמד מגזה"כ דמי שנכלל בדין ירושה מאברהם אבינו ובכלל א"י מוחזקת היא מאבותינו הרי הוא בכלל מצות וידי מעשר. וע"כ נשים חייבות בוידוי מעשר דהויין בכלל זרע אברהם, ואילו גרים אינם מתודים וידי מעשר דלא נטלו חלק בארץ משום שאינם בכלל זרע אברהם ואין להם זכייה בא"י מדין א"י מוחזקת היא מאבותינו. משא"כ לגבי מקרא ביכורים ילפינן עיכובא דנטילת חלק בארץ מקרא ד"אשר נתת לי ה'" וכדאיתא במשנה (מס' בכורים פ"א מ"ה) "העבד והאשה וטומטום ואנדרוגינוס מביאין ולא קורין שאינן יכולין לומר אשר נתת לי ה'", דלגבי מקרא ביכורים צריך להיות בכלל דין זכייה בארץ מדין כיבוש ירושה וישיבה. וע"כ פסק הרמב"ם שגרים מביאים וקורין דהרי הם בכלל דין ירושה וישיבה דהרי הם בכלל כיבוש, משא"כ נשים אינן קורין דנתמעטו מדין ירושה וישיבה דלאו בני כיבוש נינהו, ואינן יכולות לומר "אשר נתת לי ה'", עכ"ד הגר"מ זצ"ל.

**ולפי"ז** י"ל דבברכת המזון אמרינן "אשר הנחלת לאבותינו", ומבואר שברכהמ"ז תלויה בדין זכייה מאברהם אבינו, ובדין א"י מוחזקת היא מאבותינו, וכדין וידי מעשר. וע"כ ס"ל להתוס' דמצד

וב"ד שלאחריו גזרו איסור בפני עצמו להתפלל, אלא דבזה"ז ב' התקנות נתבטלו<sup>58</sup>).

**והנה** בגמרא מבואר דלשיטת רבינא אע"פ שהרהור כדיבור דמי מותר לבעל קרי להרהר ק"ש בלבו ואינו עובר על האיסור של תקנת עזרא שאסור לבעל קרי לעסוק בתורה, משום דהאיסור לבעל קרי לעסוק בתורה הוא ע"י דיבור ממש וכדאשכחן בסיני. ויש להסתפק מה הדין בבעל קרי שעוסק בתורה שבעל פה, האם גם בתורה שבע"פ אמרינן שהאיסור הוא כדיבור דוק ואילו ע"י הרהור מותר, והדין כדאשכחן בסיני נאמר אף לגבי תושבע"פ דמתקנת עזרא חל איסור לבעל קרי לדבר ד"ת ואילו הרהור בד"ת מותר. או דילמא דאסור לבעל קרי לעסוק בתורה שבעל פה אף ע"י הרהור, דעזרא תיקן שאסור לבעל קרי לקיים מצות תלמוד תורה, ולגבי תושבע"פ אין חילוק בין הלומד ע"י דיבור או ע"י הרהור דבתרווייהו מקיים מצות תלמוד תורה, ומשום"ה אסור לבעל קרי אף להרהר בתושבע"פ. ולפי"ז יסוד ההיתר דילפינן מ"כדאשכחן בסיני" חל רק לגבי תורה שבכתב וקריאת שמע דחל בהן דין קריאה בפה, ולפיכך מותר להרהר בתורה שבכתב דאינו מקיים באופן זה קיום מצות תלמוד תורה בשלימותה, וכדנתבאר לעיל בשיעורים (דף ב. ד"ה מאימתי קורין וכו') דבתורה שבכתב יש דין קריאה בפה וכדמבואר ברש"י (דף ה. ד"ה מקרא) וז"ל חומש, שמצוה לקרות בתורה עכ"ל<sup>59</sup>).

**והנה** לכאורה זה פשוט שלפי סברת הראשונים שב"ד שלאחר עזרא תיקנו דתפלה בכלל ד"ת

**והנה** יש להסתפק בגדר תקנת ב"ד שלאחר עזרא שתיקנו שאסור לבעל קרי להתפלל עד שיטבול אי הוה תקנה בפ"ע לאסור בעל קרי בתפלה, ונמצא שתקנת עזרא וב"ד שלאחריו חלוקים ביסוד דינם דעזרא תיקן איסור לעסוק בתורה ואילו ב"ד שלאחריו תיקנו איסור להתפלל. או דילמא דיסוד גדר תקנת ב"ד שלאחר עזרא הוא דתפלה היא בכלל דברי תורה, והרחיבו את תקנת עזרא שבעל קרי אסור בדברי תורה, דגם אסור לבעל קרי להתפלל משום דתפלה בכלל דברי תורה, ויסוד האיסור להתפלל הוא משום שבעל קרי אסור בדברי תורה.

**והנה** נחלקו הראשונים אם בזה"ז בטלה התקנה שאסור לבעל קרי להתפלל עד שיטבול, דהתוס' (כב: ד"ה ולית הלכתא כוותיה) כתבו דיש מפרשים דבטלה התקנה לגבי תורה אבל לתפלה צריך טבילה, ומאידך הרמב"ם (פ"ד מהל' ק"ש ה"ח, פ"ד מהל' תפלה ה"ה) סובר דבזה"ז בטל האיסור לגמרי ומותר לבעל קרי לעסוק בתורה ולהתפלל. ולכאורה מוכח דלשיטת ה"ה מפרשים שבתוס' (הנ"ל) היו ב' תקנות וגזרות נפרדות, דעזרא תיקן שבעל קרי אסור לעסוק בתורה וב"ד שלאחריו תיקנו איסור בפני עצמו שאסור לבעל קרי להתפלל, ולפיכך בזה"ז אע"פ שבטלה תקנת עזרא ומותר לבעל קרי לעסוק בתורה אסור לו להתפלל עד שיטבול. אמנם יש להסתפק בשיטת הרמב"ם בזה, די"ל דהרמב"ם סובר דיסוד התקנה הוא שבעל קרי אסור בד"ת - ותפלה בכלל ד"ת היא, ובזה"ז דבטלה התקנה מותר לבעל קרי לעסוק בתורה ולהתפלל. ומאידך יתכן לומר שהרמב"ם סובר דיש ב' איסורים נפרדים דעזרא תיקן איסור לעסוק בתורה

אסור בד"ת ואילו ב"ד שאחריהם תיקנו שלא יתפלל בעל קרי עד שיטבול מדין "הכון ישראל לקראת אלוקיך", וזוהי הלכה מסוימת בהכשר הגברא להתפלל.

59) ונראה בביאור דברי רבינו זצ"ל דאין לומר דמי שמהרהר בתושב"כ אינו מקיים מצות ת"ת כלל דלמה יגרע לימוד תושב"כ מתושבע"פ דיוצא בה מצות ת"ת

58) ועיין בכסף משנה (פ"ד מהל' תפלה ה"ד) וז"ל תמיהא לי מילתא כיון דעזרא גזר לד"ת אף תפלה בכלל ומה צורך לב"ד שאחריו לגזור לתפלה, ועוד היכא איתא גזירה זו דב"ד שאחריהם וכו', ואפשר שעזרא לא גזר אלא לד"ת אבל לא לתפלה משום דרחמי היא ואולי לא ימצא מים וימנע מלהתפלל אבל איני יודע היכן מצינו גזירה זו דב"ד שאחריהם עכ"ל. ואמר רבינו די"ל דהרמב"ם סובר דעזרא תיקן שבעל קרי

לבעל קרי להרהר ברכות קריאת שמע וברכה שלפני המזון. ולכאורה מבואר מזה שאסור לבעל קרי לקיים מצות ת"ת, וע"כ אסור לבעל קרי להרהר בתורה שבע"פ, ומותר להרהר רק בתורה שבכתב וקריאת שמע משום שנאמר בהם דין קריאה בפה, וחל היתר לבעל קרי להרהר בקריאת שמע ובתורה שבכתב משום דההלכה ד"כדאשכחן בסיני" נאמרה רק לגבי תורה שבכתב דאית בה דין קריאה בפה. משא"כ בתושבע"פ ליכא דין קריאה בפה דבתושבע"פ אין חילוק בין הרהור לדיבור, וע"כ לא נאמר לגבי תושבע"פ ההלכה ד"כדאשכחן בסיני" ואסור לבעל קרי להרהר בתושבע"פ. ולפי"ז יוצא דב"ד של עזרא וב"ד שלאחריו גזרו גזרה אחת שבעל קרי אסור בתורה. כי ברכות ותפלה הריהן נמי חפצא של תורה.

**אמנם** יש לדחות דבאמת ב"ד של עזרא וב"ד שלאחריו תיקנו ב' תקנות וגזרות נפרדות, דב"ד של עזרא גזרו שבעל קרי אסור בקריאת תושב"כ כדאשכחן בסיני, ומצד תקנת עזרא מותר לבעל קרי להרהר בתושבע"פ דלא נאסר אלא בת"ת שתלוי בדיבור, ואילו ב"ד שלאחריו תיקנו איסור מיוחד לבעל קרי להתפלל. ולפי"ז יוצא דאע"פ שמותר לבעל קרי להרהר בתושבע"פ מ"מ בעל קרי אינו מהרהר בברכות ותפלה משום שחל איסור מיוחד לבעל קרי

ומשו"ה אסור לבעל קרי להתפלל, דתפלה הוי בכלל תורה שבעל פה. וכן משמע מהברייתא (שבת דף קטו:) "הברכות והקמיעין אע"פ שיש בהן אותיות של שם ומעניינות הרבה שבתורה אין מצילין אותן מפני הדליקה אלא נשרפין במקומן וכו' מכאן אמרו כותבי ברכות כשורפי תורה". ומבואר שאין לברכות חלות דין כתבי הקדש ואין מצילין אותן בשבת אלא הם כתורה שבעל פה, והדין שדברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרן בכתב חל אף לגבי תפלות וברכות. ועיין בשו"ע (או"ח סי' של"ד סע' י"ב) "כל כתבי הקדש מצילין האידינא מפני הדליקה וקורין בהם אפילו כתובים בסם ובסיקרא וכו' וכן מטבע ברכות שטבעו חכמים מצילין אותם מן הדליקה ומכל מקום התורפה". ועיין במג"א (שם ס"ק ט"ז) ובט"ז (ס"ק ט,יב) דבזה"ז התירו לכתוב ברכות ותפלות משום עת לעשות לה' הפרו תורתך, ולכן האידינא מצילין אותן מפני הדליקה. ומבואר מזה שחל בתפלה חלות שם תורה שבעל פה.

**והנה** מבואר במשנה שבעל קרי אינו מהרהר בברכות קריאת שמע ובברכה שלפני המזון אבל מהרהר בברכה מ"ז, ולפי מה שנתבאר דברכות ותפלה הויין חלות שם חפצא של תורה שבעל פה יוצא שאסור לבעל קרי להרהר בתורה שבעל פה ולכן אסור

עובר באיסור דתקנת עזרא שאסרו בעל קרי בדיבור ממש וקריאת תושב"כ כדאשכחן בסיני, דצ"ע איך יוצא בעל קרי חובת קריאת שמע ע"י הרהור כדיבור, והא אמרינן בירושלמי (ברכות פ"א ה"ב) ד"זה שינון וזה שינון", ומבואר דחל בקריאת שמע חלות קיום ת"ת שבכתב דתלוי בקריאה בפה, ואי נימא דאינו יוצא מצות לימוד תושב"כ אלא בקריאה בפה א"כ איך יוצא מצות ק"ש ע"י הרהור כדיבור דמי, דמאי שנא משאר ת"ת שבכתב שאינו יוצא בהרהור. וע"כ דהאיסור דתקנת עזרא היה שבעל קרי לא יקיים מצות ת"ת בשלימותה, ובתושב"כ אינו מקיים מצות ת"ת בשלימותה א"כ קוראה בפה, וע"כ הרהור מותר לבעל קרי ומקיים מצות ק"ש וקיום ת"ת דק"ש בהרהור. ועיין לעיל בשיעורים בדף יא: ד"ה אמר רב הונא ובספר שיעורים לזכר אבא מרי ח"א עמ' קע"ט - ק"פ.

בהרהור. ונראה דלא נתכוון רבינו זצ"ל לומר דאינו מקיים מצות ת"ת בתושב"כ א"כ קוראה בפה אלא רק דחל דין וקיום מיוחד דקריאה בפה בלימוד תורה שבכתב, ומשום כך יוצא מצות ת"ת בקריאת תושב"כ ואפילו בלי הבנה (וכמש"כ בשו"ע הגר"ז הל' ת"ת פ"ג הי"ב - י"ג). ולפי"ז חל קיום מצות ת"ת בתושב"כ בשלימותה רק ע"י קריאה בפה ואילו בהרהור אינו מקיים מצות לימוד תורה שבכתב בשלימותה. משא"כ בתושבע"פ חל קיום מצות ת"ת בשלימות בין כשלומד בהרהור ובין כשלומד בדיבור פה. ועזרא תיקן שאסור לבעל קרי לקיים מצות ת"ת בשלימותה ומשום כך מותר לבעל קרי להרהר בתושב"כ דאינו מקיים מצות לימוד תורה שבכתב בשלימותה א"כ קוראה בפה. וכן מוכח לכאורה משיטת רבינא דס"ל דהרהור כדיבור דמי ובעל קרי מהרהר בק"ש ויוצא יד"ח ואינו

**וי"ל** עפ"י מה שביארנו בשיטת הרמב"ם (פ"ב מהל' ק"ש הי"ג) וז"ל ספק קרא קריאת שמע ספק לא קרא חוזר וקורא ומברך לפנייה ולאחריה אבל אם ידע שקרא ונסתפק לו אם בירך לפנייה ולאחריה או לא בירך אינו חוזר ומברך עכ"ל. והקשה עליו הרשב"א (שו"ת הרשב"א סימן ש"כ ומובא בכסף משנה שם) מהא דפסק הרמב"ם (פי"ג מהל' מילה ה"ו) דאין מברכים על מילת אנדרוגינוס מפני שאינו זכר ודאי, ופסק נמי (פ"ג מהל' ציצית ה"ט) דטומטום ואנדרוגינוס חייבים בציצית ומצוות עשה שהזמן גרמא מספק ולפיכך אין מברכים עליהן. ומבואר דשיטת הרמב"ם היא דחלין שני דיני ספק בפנ"ע: א) ספק לגבי חובת המצוה, ב) ספק לגבי חיוב הברכה, דלגבי חובת המצוה אמרינן ספק דאורייתא לחומרא וטומטום ואנדרוגינוס חייבים במצוות עשה שהז"ג מספק. ואילו לגבי חובת הברכה אמרינן דספק דרבנן לקולא ומשום כך טומטום ואנדרוגינוס אינם מברכים במעשהה"ג, דחלין ב' ספיקות בפני עצמם. וא"כ צ"ע למה פסק הרמב"ם בספק אם קרא ק"ש שחוזר ומברך, והא חיוב ברכות ק"ש אינו אלא מדרבנן וספק דרבנן לקולא. ותירץ הרשב"א וז"ל ואני אומר באולי לדעת הרב שהוא סובר דמעיקרא כך היתה תקנה דכל שהוא חייב לקרות קורא לכתחילה עם ברכותיה אלא אם יגרום לו סבה עכ"ל.

**ונראה** לבאר את תירוץ הרשב"א, דהרמב"ם סובר דברכות המצוות חלוקות ביסודן מברכות ק"ש, ומשום דברכת המצוה הוי חלות דין בפ"ע לברך קודם עשיית המצוה, ולשיטת הרמב"ם ברכת המצוה חלה מדין מתיר לעשות המצוה (עי' בלשון הרמב"ם פ"א מהל' ברכות הל' ב'-ג', ואכמ"ל) 61, משא"כ ברכות

להתפלל מתקנת ב"ד שלאחר עזרא, ואף בהרהור אסור להתפלל דחל ביה שם תפלה. ויתכן דמתקנת עזרא אסור לבעל קרי לדבר תושבע"פ, ואף בתושבע"פ חל דין "כדאשכחן בסיני" דבעל קרי נאסר רק לדבר בדברי תורה. ואע"פ שלענין קיום מצות ת"ת בתושבע"פ אין נ"מ בין אם לומד בדיבור או בהרהור מ"מ י"ל דבעל קרי לא נאסר בקיום מצות ת"ת אלא בלימוד חפצא של תורה, ובהרהור ליכא חפצא של תורה 60) משא"כ בדיבור בדברי תורה איכא חפצא של תורה - ואף בתושבע"פ, ולכן אסור לבעל קרי לדבר ד"ת ואף לדבר בתושבע"פ. ויש להביא ראיה דהאיסור דבעל קרי בתורה אינו שבעל קרי אסור לקיים מצות ת"ת אלא שחל איסור לבעל קרי לעסוק בחפצא של תורה, ממה שנחלקו התנאים בגמרא (לקמן כב). אם נאסר בעל קרי רק במשניות או אף בלימוד גמרא, והרי לענין קיום מצות ת"ת אין חילוק בין משנה לגמרא, ומוכח דהאיסור הוא שאסור לבעל קרי ללמוד חפצא של תורה, ונחלקו התנאים באיזו חפצא של תורה הוא נאסר.

**דף כ ע"ב.** משנה. וז"ל בעל קרי מהרהר בלבו ואינו מברך לא לפנייה ולא לאחריה עכ"ל. מבואר במשנה דבעל קרי מהרהר בקריאת שמע מדהוי דאורייתא ואינו מהרהר בברכות ק"ש דאינן אלא מדרבנן ורבנן לא אצרכוהו להרהר. וצ"ע דלעיל (בדף טז.) איתא דהפועלים שהיו עושין מלאכה אצל בעה"ב קורין ק"ש ומברכין לפנייה ולאחריה ואוכלין פתן ואינם מברכין לפנייה. וברש"י שם (ד"ה ואין מברכין לפנייה) פירש דאין מברכין לפנייה משום שאין הברכה מה"ת. וצ"ע מאי שנא ברכות קריאת שמע שהפועלים מברכים אותן אע"פ שאינן אלא מדרבנן.

בשיעורים לעיל בדף יא: ד"ה אמר ר' יהודה אמר שמואל וכו' ובהערה 37 שם.

61) עיין לעיל בשיעורים דף ב. ד"ה בענין מצות קריאת שמע בשחרית ובערבית אות ה', ובדף יא: ד"ה אמר רב יהודה אמר שמואל וכו' ובענין ברכת התורה אות ד'.

60) וכן משמע ממה שפסק המחבר (או"ח סימן מ"ז סעיף ד') שהמהרהר בד"ת אין צריך לברך ברכת התורה. והגר"ח זצ"ל ביאר דנשים מברכות ברכה"ת משום שברכת התורה אינה על קיום מצות ת"ת אלא דהחפצא של תורה טעונה ברכה. ולדבריו צ"ל דס"ל למחבר דבהרהור ליכא חפצא של תורה ואילו דיבור בד"ת חשיב חפצא של תורה ובעי ברכה. ועיין

"ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם", והברכה השלישית ד"גאל ישראל" היא כנגד הפרשה השלישית של שמע דהיינו פרשת ויאמר שיש בה זכירת יצ"מ וגאולת ישראל. ומוכח דהרבנן תיקנו ברכות קריאת שמע כחד קיום דק"ש וברכותיה, ומשו"ה מקביל עניני הברכות לפרשיות של שמע.

**ולפי"ז** יש לתרץ את שיטת רש"י דאע"פ שאין פועלים מברכים ברכת הנהנין משום דאינה מה"ת מ"מ מברכים ברכות ק"ש משום דחד קיום הן עם ק"ש עצמה.

**ולפי** זה לכאורה צ"ע אמאי פטרו רבנן בעל קרי מלברך ברכות ק"ש והרי ברכות ק"ש הויין חד קיום עם קריאת שמע עצמה מדין קבלת עול מלכות שמים, ומאי שנא פועלים שחייבים בברכות ק"ש מבעל קרי שפטור, וצ"ע 62).

**דף כ ע"ב. גמ'.** וז"ל אמר רבינא זאת אומרת הרהור כדבור דמי דאי סלקא דעתך לאו כדבור דמי למה מהרהר אלא מאי הרהור כדבור דמי יוציא בשפתיו כדאשכחן בסיני עכ"ל. יש לעיין בשיטת רבינא דהרהור כדיבור דמי ובעל קרי שמהרהר בק"ש יוצא ידי חובתו, מ"ט בעל קרי אינו מהרהר בברכות ק"ש וברכות הנהנין שהן מדרבנן. ונראה לבאר את החילוק בין ק"ש שחייבה מה"ת לברכות ק"ש וברכות הנהנין שחייבן מדרבנן בשני אופנים.

**א** י"ל דבמצוה דאורייתא אין כח ביד החכמים להפקיע את עצם החיוב מהגברא, וכן אין כח לחכמים לאסור עצם קיום המצוה, אלא דחכמים רק אסרו בעל קרי בקריאת תורה שבכתב, וממילא נאסר בקריאת שמע בדיבור פה, ומכיון דמ"מ רמיא על הגברא חיוב מצות ק"ש דאורייתא, ולא כל כמינייהו לאסור קיום

ק"ש מדרבנן הריהן חלק וקיום דמצות ק"ש עצמה. דאם קרא ק"ש מבלי לברך ברכות ק"ש לא קיים מדרבנן את מצות ק"ש בשלימותה. ולשיטת הרמב"ם מדרבנן תקנו דברכות ק"ש הויין חד קיום ביחד עם ק"ש, דהברכות ביחד עם קריאת שמע מהווים חלות קיום דקבלת עומ"ש שלימה, והוי חד קיום מדרבנן דק"ש עם ברכתיה. ולכן סובר הרמב"ם דבספק אם קרא ק"ש או לא דחוזר וקורא ק"ש ומברך, דמכיון דק"ש וברכותיה מהויין חד קיום חשיב חלות ספק אחד, ומכריעין את הספק לחומרא אף לענין הברכות מדרבנן מכיון דהברכות הן חלק מעצם קיום מצות ק"ש. משא"כ בשאר ברכות המצוות דהברכה קיום בפ"ע היא שאין לה ענין לקיום המצוה עצמה, ומשו"ה סובר הרמב"ם דבשאר ברכות המצות כשיש ספק אם חייב לעשות מצוה דאורייתא חוזר ועושה המצוה אבל אינו מברך, דהברכה הוי דין וקיום בפני עצמה, ולפיכך הספק לענין ברכת המצוה חשיב כספק בפ"ע - וספק דרבנן לקולא.

**ובביאור** החילוק שבין ברכות ק"ש לבין שאר ברכות המצוות נראה דאע"פ שמעשה המצוה דקריאת שמע מן התורה הוא קריאת הפרשיות של שמע, מ"מ עיקר קיום מצות ק"ש הוא קיום שבלב, דהיינו קבלת עול מלכות שמים בלב. ונראה דמדרבנן תיקנו ברכות ק"ש כחלק ממצות ק"ש משום דהברכות משלימין את הקיום דקבלת עול מלכות שמים שבק"ש. דהג' ברכות דברכות קריאת שמע שנתקנו מדרבנן ענינם שוה לעניני ג' הפרשיות של קריאת שמע, דהברכה הראשונה בשחרית ד"יוצר אור ובורא חושך" ענינה שה' ברא את הכל והיא כנגד פרשה ראשונה דיחוד ה' וקבלת עול מלכות שמים. וברכה שנייה דאהבה רבה ענינה ת"ת דהרי יוצא בה ברכת התורה, והיא כנגד הפרשה השנייה של שמע שענינה תלמוד תורה דכתיב בה

משא"כ בעל קרי חל עליו איסור לברך ולכן רק עצם הקיום דק"ש עצמה מדאורייתא דוחה את האיסור דבע"ק. ועיין להלן בשיעורים.

62) ויתכן לחלק כי הדין בפועלים חל מדין פטור, דפטורים הפועלים מלברך אך אינם אסורים, ומשו"ה חובת ק"ש וברכותיה המהווה חד קיום מדרבנן מחייבם נמי בברכה.

דאיסור בעל קרי בד"ת הוא רק כדיבור כדאשכחן בסיני או אף בהרהור. ולכאורה מהא דס"ל דהרהור לאו כדיבור דמי מוכח דלית ליה הך סברא כדאשכחן בסיני, דאל"ה נימא דהרהור כדיבור דמי ויוצא יד"ח ק"ש ע"י הרהור ואינו עובר באיסור דתקנת עזרא שאסור לבעל קרי לעסוק בתורה שאינו אסור אלא כדיבור וכשיטת רבינא. ולכאורה מוכח דר' חסדא לית ליה הך דינא כדאשכחן בסיני. אלא דיש להעיר על זה דלפי"ז צ"ע איך הותר לבעל קרי להרהר ק"ש בלבו משום שלא יהא יושב ובטל בשעה שכל העולם עוסקים בק"ש, והרי אי לית ליה לר' חסדא הך מילתא כדאשכחן בסיני הרי אסור לבעל קרי אף להרהר בד"ת. וכן יש להסתפק לשיטת ר' חסדא האם מותר לבעל קרי להרהר בתורה שבעל פה, דלכאורה זה תלוי האם ר' חסדא סובר דאמרינן דהאיסור אינו אלא כדאשכחן בסיני וא"כ רק דיבור בד"ת אסור לבעל קרי והרהור בתושבע"פ מותר או דלא ס"ל דחל דין כדאשכחן מסיני ואזי אף הרהור אסור.

**ונראה** דבין לרבינא ולר' חסדא ס"ל דחל דין כדאשכחן בסיני ולכן לכו"ע מותר לבעל קרי להרהר בד"ת ולא נאסר אלא בלימוד ע"י דיבור. והטעם בזה משום דיסוד האיסור אינו שאסור לבעל קרי לקיים מצות ת"ת אלא שבעל קרי אסור בלימוד הפצא של תורה, וכדמוכח מהגמ' לקמן (דף כב.) "מכאן אמרו הזבים והמצורעים וכו' מותרים לקרות בתורה ובנביאים ובכתובים לשנות במשנה וגמרא בהלכות ואגדות אבל בעל קריין אסורין ר' יוסי אומר שונה הוא ברגילות ובלבד שלא יציע את המשנה רבי יונתן בן יוסף אומר מציע הוא את המשנה ואינו מציע את הגמרא רבי נתן בן אבישלום אומר אף מציע את הגמרא ובלבד שלא יאמר אזכרות שבו וכו' ר' יהודה אומר שונה הוא בהלכות דרך ארץ". ומדחזינן דנחלקו התנאים באיזה חלק של תורה אסור בעל קרי מוכח

מצוה מה"ת, ויכול הגברא לקיים מצות ק"ש למאן דאמר הרהור כדיבור דמי ע"י הרהור, משו"ה חייב הוא להרהר בקריאת שמע. משא"כ בנוגע לברכות ק"ש שחיובן מדרבנן יש כח ביד חכמים לאסור את עצם קיום המצוה, ואסרו לבעל קרי להתפלל ולברך אף ע"י הרהור. ולפי"ז הא דקתני במשנה "ואינו מברך לא לפניו ולא לאחריה" ר"ל דאינו רשאי לברך, דרבנן אסרו לבעל קרי לקיים מצות ברכות ק"ש שהיא מדרבנן. ואם יברך לית ליה קיום מצוה דברכות ק"ש כלל דהרבנן אסרו לבע"ק לקיים מצות ברכות ק"ש מדרבנן והפקיעו את קיום המצוה דברכות ק"ש מבעל קרי.

**ב** ועוד יש לפרש דאע"פ דבמצוה דאורייתא רמיא חיובא על הגברא, מ"מ יש לחכמים כח להחיל איסור לעשות את עצם מעשה המצוה, ולמשל בתקיעת שופר בשבת י"ל דרבנן לא הפקיעו את חיוב מצות שופר בשבת, ומה"ת חל חיוב אף בשבת, וחכמים רק הטילו איסור לתקוע שופר בשבת, משא"כ במצוות דרבנן יש כח לחכמים להפקיע את עצם החיוב<sup>63</sup>. וע"כ לגבי קריאת שמע מכיון שחל חיוב על הגברא מה"ת לקרוא ק"ש, ויש איסור דרבנן לבעל קרי לקרוא בתורה, מכיון שאינו עובר איסור זה ע"י הרהור הריהו חייב להרהר בק"ש כדי לצאת יד"ח קריאת שמע מה"ת. משא"כ לגבי ברכות ק"ש שהן מדרבנן, הפקיעו רבנן את עצם החיוב לברך וע"כ אינו מברך ע"י הרהור. ועיין ברש"י על המשנה (ד"ה לא לפניו) וז"ל כיון דברכות לאו מדאורייתא מיחייב לא אצרכוהו רבנן עכ"ל. ולפי"ז כוונת המשנה "ואינו מברך לפניו ולאחריה" היינו שאינו צריך לברך.

**דף כ ע"ב.** גמ'. וז"ל רב חסדא אמר הרהור לאו כדיבור דמי דאי סלקא דעתך הרהור כדיבור דמי יוציא בשפתיו עכ"ל. יש לעיין האם ר' חסדא סובר

וכו'.

63) ועיין בדרוש וחיידוש הגרע"א זצ"ל מערכה ח', ובשיעורים לעיל דף ב. בד"ה רבינו יונה ויש להקשות לרבנן



אמרינן שיהרהר בלבו משום שלא יהיה יושב ובטל בדבר שהציבור עוסקים בו.

**והנה** נחלקו הראשונים בדין שלא יהא יושב ובטל בדבר שהציבור עוסקים בו אם הלכה זו נאמרה דוקא כשהוא נמצא בציבור או אפילו ביחיד, דכתב הרא"ש (סוף סי' י"ד) "מכאן כתב בה"ג קרא ק"ש ובא לבית הכנסת ומצאם שקוראין ק"ש קורא פסוק ראשון עמהם", ומשמע שדין זה נאמר רק כשהוא עם הציבור. ועיין במאירי (דף כב: ד"ה אע"פ) וז"ל אע"פ שביארנו שבמשנה בעל קרי מהרהר בלבו לא יצא בהרהור זה וצריך לחזור ולקרוא בשפתיו אחר טבילה שהרהור אינו כדיבור כלל, ושמא תאמר א"כ למה מהרהר, הצריכוהו בהרהור זה שלא יהו כל העולם כולו עוסקים במצות קבלת עול מלכות שמים והוא יושב ובטל ממנה בפניהם, הא אם לא היה בציבור פטור מהרהור. ומכל מקום נראה לי שאף בינו לבין עצמו חייב הואיל והוא שעת קבלת ייחודו לכל, עכ"ל. ולכאורה נראה שיסוד האיסור להיות יושב ובטל בשעה שהציבור עוסקים בקריאת שמע וקבלת עול מלכות שמים הוא משום מראית עין, וכדמשמע מלשון המחבר (או"ח סי' ס"ה ס"ב) "קרא ק"ש ונכנס לבית הכנסת ומצא ציבור שקורין ק"ש צריך לקרות עמהם פסוק ראשון שלא יראה כאילו אינו רוצה לקבל עול מלכות שמים עם חבריו וכו' אבל אם הוא עסוק במקום שאינו רשאי לפסוק כגון מברוך שאמר ואילך לא יפסיק אלא יאמר התיבות שהוא אומר בשעה שהציבור אומרים פסוק ראשון בניגון הציבור שיהא נראה כאילו קורא עמהם". ובשלמא לשיטת הראשונים שהדין שלא יהא יושב ובטל נאמר דוקא כשהוא נמצא עם הציבור, י"ל דהטעם הוא משום מראית עין שלא יראה כאילו אינו רוצה לקבל עול מלכות שמים עם חבריו. ברם צ"ע לשיטת המאירי, שאף כשהוא ביחיד חייב להרהר בק"ש כדי שלא יהא יושב ובטל בשעה שהציבור עוסקים בקבלת עומ"ש, דמאי מראית עין איכא כשהוא ביחיד. ועוד צ"ע אליבא דהרא"ש דאם אסור לישב בטל משום מראית עין מאי אהני לן שיהרהר בק"ש, הא עדיין איכא מראית עין שנראה

דיסוד האיסור אינו שאסור לבעל קרי לקיים מצות תלמוד תורה אלא שאסור לתלמוד חפצא של תורה, ונחלקו התנאים מהו החפצא של תורה שאסור בה בעל קרי.

**דף כ ע"ב. גמ'.** וז"ל אלא מאי הרהור לאו כדבור דמי למה מהרהר אמר רבי אלעזר כדי שלא יהו כל העולם עוסקין בו והוא יושב ובטל וכו' אלא ק"ש וברכת המזון דאורייתא ותפלה דרבנן עכ"ל. צריך ביאור מהו החילוק בין מצות ק"ש דאורייתא דאמרינן שבעל קרי מהרהר ק"ש בלבו אע"פ שאינו יוצא יד"ח משום שלא יהיה יושב ובטל בדבר שהציבור עוסקים בו לבין מצות תפלה שהיא דרבנן דלא אמרינן שיהרהר התפלה בלבו בכדי "שלא יהיה יושב ובטל בדבר שהציבור עוסקים בו".

**ונראה** לבאר עפ"י מה שנתבאר לעיל דבמצוה דאורייתא אין כח ביד חכמים להפקיע חובת המצוה שהיא מה"ת, ומה"ת בעל קרי חייב בק"ש ויכולים רק להטיל איסור לבעל קרי על עצם מעשה הקריאה בתורה וממילא בעל קרי פטור מקריאת שמע. משא"כ לגבי מצות תפלה שהיא דרבנן י"ל דרבנן הפקיעו את עצם חיוב המצוה מהגברא דבעל קרי. ולפי"ז מבואר היטב החילוק בין ק"ש לתפלה בדין שלא יהיה יושב ובטל וכו', דהדין שלא יהא יושב ובטל בדבר שהציבור עוסקים בו חל רק היכא שהגברא הוי בר חיובא בעצם החיוב שהציבור עוסקין בו. משא"כ היכא שאין הגברא בר חיובא פשיטא דלא אמרינן שיעסוק בדבר שהציבור עוסקים בו, ולמשל פשיטא דלא אמרינן שאשה תניח תפילין משום שהציבור מניחין תפילין ולא תהא יושבת ובטלה בדבר שהציבור עוסקים בו, משום דאשה פטורה מתפילין, וההלכה שלא יהא יושב ובטל חל רק היכא דהוי בר חיובא. ומשום כך במצות ק"ש דאורייתא שחל על הגברא דבעל קרי חיוב לקרוא ק"ש אלא שנאסר מדרבנן בקריאה בתורה אמרינן שיהרהר בלבו משום שלא יהא יושב ובטל בדבר שהציבור עוסקים בו. משא"כ במצות תפלה דרבנן דבעל קרי פטור לגמרי דהפקיעו רבנן מבעל קרי עצם חובת תפלה, לא

הציבור כשהן עוסקין במצוות. והטעם שאין דין זה נוהג במצות תפלה דרבנן הוא כדנתבאר לעיל דבעל קרי פטור ממצות תפלה, דרבנן הפקיעו ממנו חיוב תפלה, וע"כ ליכא עליו איסור דפורש מן הציבור. משא"כ בק"ש דאורייתא שחל על בעל קרי חיוב ק"ש מה"ת ורק דנאסר מדרבנן מלקרוא בתורה דאזי אמרינן שאסור להיות יושב בטל דחשיב כפורש מן הציבור, ומשום כך מהרהר ק"ש בלבו. ולפי"ז הוא הדין במי שקרא ק"ש ובא לבית הכנסת ומצא הציבור קורין ק"ש דקורא עמהם את הפסוק הראשון כדי שלא יעבור על איסור הפורש מהציבור ואינו עושה מצוות בכללן, דאע"פ שכבר יצא יד"ח קריאת שמע וקבלת עומ"ש חייב לקבל עוד פעם קבלת עומ"ש בפסוק הראשון כדי שלא לפרוש מן הציבור העוסקים במצוה, דחל איסור גברא מיוחד לפרוש מן הציבור שעוסקים במצוה ולא רק משום מראית עין 64).

**והנה** בנוגע לקדושה פסק הרמ"א (או"ח סי' קכ"ה סע' א') וז"ל ומי שאמר סדר קדושה ובא לבית הכנסת ומצא ציבור עונין קדושה חוזר ועונה עמהם עכ"ל. ויש לחקור האם הטעם שחייב לענות קדושה עם הציבור הוא משום שלא יהא יושב ובטל בשעה שהציבור עוסקים בו. דאפשר דמעיקר הדין חיוב אמירת קדושה הוי קיום בתפלה, ומאחר שכבר התפלל ואמר קדושה תו ליכא עליו חיוב אמירת קדושה, ומה שעונה קדושה עמהם הוא רק כדי שלא לפרוש מן הציבור. או דילמא הטעם שחייב לענות קדושה הוא מעיקר הדין דאע"פ שכבר אמר קדושה פעם אחת מחויב לענות קדושה פעם שנית משום דקדושה אינה רק קיום תפלה אלא מהווה דין וקיום בפ"ע לקדש שם שמים ברבים באמירת קדושה 65).

כאילו אינו מקבל עול מלכות שמים עם חבריו דמי יודע במה הוא מהרהר בלבו.

**ונראה** שיסוד הך דינא שלא יהא יושב ובטל בשעה שהציבור עוסקים בקבלת עומ"ש אינו איסור מראית עין אלא הוי איסור גברא לפרוש מן הציבור בשעה שהן עוסקים במצוות. וסמך לאיסור זה יש ללמוד מדברי הרמב"ם (פ"ג מהל' תשובה הל' י"א) וז"ל הפורש מדרכי הציבור אע"פ שלא עבר עבירות אלא נבדל מעדת ישראל ואינו עושה מצות בכללן וכו' אין לו חלק לעוה"ב עכ"ל. ויש לדקדק בלשון הרמב"ם דממש"כ "אע"פ שלא עבר עבירות וכו'" משמע דאף לא ביטל ממצות, דאל"ה הרי עשה עבירות, וא"כ צ"ע מהי כוונתו "ואינו עושה מצות בכללן". ונראה שכוונת הרמב"ם במש"כ "ואינו עושה מצות בכללן" אינה שאינו עושה מצוות בכלל, אלא שאינו עושה מצוות בכללן, כלומר ביחד עם שאר הציבור. ובאמת מיירי במי שמקיים מצוות אלא שאינו עוסק במצוות ביחד עם הציבור, והנהגה כזאת נכללת בדין הפורש מדרכי הציבור. ברם זה פשוט שהפורש מן הציבור שאין לו חלק לעוה"ב היינו רק כשאינו עושה מצוות בכלל עם הציבור ואינו משתתף בצרת הציבור ואינו מתענה עמהם, דהיינו שהפריש את עצמו לגמרי מהציבור. אמנם חל איסור גברא מיוחד לפרוש מן הציבור בשעה שהם עוסקים במצוות ואע"פ שהוא כבר קיים אותה המצוה בעצמו. ולפי"ז מיושב שפיר הטעם שחל דין זה אף ביחידות לפי המאירי, דאף כשהוא ביחיד חל דין שאסור לפרוש מן הציבור בשעה שהם עוסקים במצוות. ומיושב נמי שיטת ר' חסדא דהרהור לאו כדיבור דמי ובעל קרי מהרהר בק"ש כדי שלא יעבור באיסור גברא לפרוש מן

דבק"ש הטעם הוא משום שלא יראה כאילו אינו רוצה לקבל עול מלכות שמים עם חבריו, אבל מדינא לא שייך עוד קיום של מצות ק"ש. משא"כ לגבי קדושה, כל חיובו הוא לקדש שם שמים באמירת קדושה ובענייה לברכו כשאיכא ציבור שמקדשים, ומדינא חייב לומר קדושה בכל פעם כמו בפעם הראשונה.

64) ועיין במג"א (סי' ס"ה ס"ק ג') "והוא הדין שאר דבר שהציבור אומרים כגון שקורא הציבור תהלה לדוד קורא עמהם שכן דרך ארץ", ונראה להוכיח דס"ל שיסוד הדין הוא משום שלא לפרוש מן הציבור, דאי משום מראית עין מה מראית עין איכא אם אינו אומר עם הציבור תהלה לדוד. וע"כ הטעם הוא משום שלא לפרוש מן הציבור.

65) ועיין באגרות משה (או"ח ח"ג סי' פ"ט) שנקט

ממצות ת"ת. דהרמב"ן סובר דברה"ת הויא מצוה וחלות קיום בפני עצמה והברכה אינה חלה בתורת מתיר בעלמא למצות תלמוד תורה. ונראה דלשיטת הרמב"ן חל חיוב מה"ת לברך ברה"ת וללמוד מיד ד"ת כדי לצרף הברכות לקיום של ת"ת בברכותיה, דהרי בסוגיין ס"ד למיליף מק"ו מברכת המזון דמברכים ברה"ת לאחריה, ואי נימא דיסוד דין ברה"ת הוא שחל בתורת מתיר, צ"ע איך יועיל מתיר אחרי הלימוד, והרי המתיר צריך לחול קודם המעשה. וע"כ מוכח שאין ברה"ת חל מדין מתיר, אלא דהוי חיוב בפ"ע לצרף את הברכה עם לימוד התורה, והוי חד קיום ד"כי שם ה' אקרא" - דהיינו לימוד תורה - ו"הבו גודל לאלוקינו" - דהיינו לברך ברכה"ת - משום דחל חיוב מצוה לצרף לימוד תורה עם ברכותיה. דיסוד מצות ברכה"ת הוא לצרף ולשלב את הברכה ללימוד התורה<sup>68</sup>.

## ב

**ועיין** במגילת אסתר (שם מ"ע ט"ו) שכתב "ונ"ל כי דברי הרמב"ן צודקים בזה המקום ולא ידעתי למה לא מנאה הרב אם לא חשב שמדרשם מזה הפסוק הוא על דרך אסמכתא בלבד, אמנם עליו להביא ראיה". והנה יעויין בסוגיית הגמרא במס' יומא (דף לז.) "תניא רבי אומר כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלוקינו אמר משה לישראל בשעה שאני מזכיר שמו של הקב"ה אתם הבו גודל", ומבואר שההלכה שבמשנה (יומא לה:) שהעם עונים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד כשהכהן הגדול מתודה על פרו

**ועוד** יש להעיר בשיטת ר' חסדא שבעל קרי אינו מהרהר בתפלה שאינה אלא מדרבנן, דהרי שיטת הרמב"ם (פ"א מהל' תפלה ה"א) היא דמצות תפלה היא מן התורה, ולפי"ז צ"ע אמאי אין בעל קרי חייב להרהר בתפלה כמו בק"ש שהיא מה"ת. ואפילו לשיטת הרמב"ן שסובר שמה"ת חייב להתפלל בעת צרה ומדרבנן חייב להתפלל בכל יום, מכל מקום אף הרמב"ן מודה שחל קיום דאורייתא בתפלה בכל יום<sup>66</sup>, וא"כ צ"ע לשיטת הרמב"ן בתירוץ הגמרא דמאי שנא ק"ש מתפלה ומדוע אין בעל קרי חייב להרהר בתפלה, וצ"ע<sup>67</sup>.

### דף כא ע"א. גמ'. וז"ל אמר רב יהודה אמר

רב וכו' מנין לברכת התורה לפנייה מן התורה שנאמר כי שם ה' אקרא הבו גדל לאלוקינו עכ"ל. עיין ברמב"ן בסה"מ (מ"ע ט"ו ששכח הרב למנות) שמנה מצוה דאורייתא לברך ברה"ת, ומקורו מסוגיין דיליף מקרא דכי שם ה' אקרא וגו', וכתב הרמב"ן וז"ל שנצטוינו להודות לשמו יתברך בכל עת שנקרא בתורה על הטובה הגדולה שעשה לנו בתתו תורתו אלינו והודיענו המעשים הרצויים לפניו, שבהם נחל חיי העולם הבא, וכאשר נצטוינו בברכה אחר כל האכילה כן נצטוינו בזו, ובשלישי של ברכות (דף כ"א ע"א) אמרו, מנין לברכת התורה לפנייה מן התורה שנאמר כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלוקינו וכו', ואין ראוי למנותה מצוה אחת עם הקריאה, כמו שמקרא בכורים אינו נמנה אחת עם הבאתן, וספור יציאת מצרים עם אכילת הפסח, עכ"ל. ומבואר דהרמב"ן מנה מצות ברכת התורה כמצוה בפני עצמה ואינה נמנית כחלק

וקיום תפלה נכלל במצות אמונה ובטחון בהקב"ה ואף בעל קרי חייב בה. ויתכן לפי"ז דכל הפטור דבעל קרי היינו מלהרהר במטבע התפלה שטבעו חכמים. מאידך בעל קרי חייב להרהר בק"ש ככתבה בתורה משום דהנוסח דק"ש הוי מה"ת ושלא כתפלה שנוסחתה מדרבנן בעלמא היא.

68) ועיין לעיל בשיעורים דף יא: בענין ברכת התורה אות

ה' - ו' ואות ט'.

66) עיין בחידושי רבנו חיים הלוי פ"ד מהל' תפלה ה"א וז"ל אבל יש להוסיף עוד לדעת הרמב"ם דחובת התפלה ומצותה הוא מדין תורה, ואפילו להחולקים על הרמב"ם היינו רק בחיובה אבל קיומה וענינה הוי לכו"ע מדין תורה עכ"ל.

67) ולכאורה י"ל דהא דבעל קרי פטור מלהרהר בתפלה היינו מלהרהר בלבד נוסח ומטבע התפלה שתיקנו החכמים, ואילו בעצם מעשה וקיום התפלה דהיינו להרהר בשבח והודיה לה' ית' ולבקש ממנו על צרכיו אף בעל קרי חייב דעצם מעשה

דילפינן בסוגיין לברכת התורה לפנייה מהך קרא דכי שם ה' אקרא וגו' אינה אלא אסמכתא מדרבנן, כי עיקר הפסוק מיירי בהזכרת שם המפורש ולא בת"ת.

**והנה יש לחקור** בדין העם ששומעים את השם המפורש והם עומדים בהר הבית האם הן רק עונין בשכמל"ו או שאף משתחוים. דיש לחקור באיסור השתחואה על אבנים הנלמד מקרא ד"ואבן משכית לא תתנו בארצכם" האם האיסור הוא להשתחוות אא"כ הוא משתחוהו במקום שיש קיום השתחואה דהיינו רק בעזרה וכדכתיב בקרא "והשתחוית לפני ה' אלוקיך". וכן משמע קצת מדברי הרמב"ם (פ"ג מהל' תמידים ומוספים ה"ז) שהדגיש "ומשתחוה ויוצא", דמשמע דחל קיום השתחואה דוקא בעזרה. ולפי"ז נראה דהעומדים בהר הבית רק עונים בשכמל"ו. או האם האיסור דהשתחואה על אבנים חל רק בארצכם, כלומר בגבולין מחוץ למקדש, ובהר הבית מותר להשתחוות, וממילא העם שבהר הבית מחוייבים להשתחוות כששומעין את השם מכיון דליכא איסור. וצ"ע<sup>69</sup>.

**ובאיסור** אבן משכית יש לעיין האם מותר להשתחוות לאדם ע"ג אבן משכית במקדש - דיל"ע האם עובר באיסור השתחואה על אבן משכית או לא, דאי נימא דבמקדש לא נאמר איסור השתחואה באבן משכית דבקרא כתיב בארצכם י"ל דאף בכה"ג דמשתחוהו לאדם נמי אינו עובר באיסור. משא"כ אם אינו מותר להשתחוות על אבן משכית אלא בעזרה בלבד משום דחל בעזרה קיום מצות השתחואה לה' אזי י"ל דבעינן קיום השתחואה בכדי להתיר האיסור, והיכא דמשתחוה לאדם דליכא קיום השתחואה עובר באיסור השתחואה על אבן משכית ואע"פ שמשתחוהו במקדש. ועיין ברמב"ם פ"ו מהל' עבודת כוכבים ה"ז וז"ל אבל במקדש מותר להשתחוות על האבנים שנאמר בארצכם בארצכם אי אתם משתחוים על האבנים

ומזכיר שם המפורש נלמד מקרא דכי שם ה' אקרא הבו גודל לאלוקינו.

**ובמשנה** (יומא דף סו.) בוידוי של השעיר, איתא "והכהנים והעם העומדים בעזרה כשהיו שומעים שם המפורש יוצא מפי כהן גדול היו כורעים ומשתחוים ונופלים על פניהם ואומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד". ובירושלמי (יומא פ"ע ה"ז) איתא "הקרובים היו נופלים על פניהם והרחוקים היו אומרים בשכמל"ו". ומבואר מזה דילפינן מקרא דכי שם ה' אקרא הבו גודל לאלוקינו חיוב שבח והודאה לשם השם, אלא דההודאה מתחלקת דהעומדים בעזרה כורעים ומשתחוים ואומרים בשכמל"ו, ואילו הרחוקים דהיינו העם שעומדים מחוץ למקדש אינם אלא משבחים ואומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. ובביאור החילוק בין העומדים בעזרה לבין העם העומדים מחוץ למקדש נראה דבעצם מקרא ד"כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלוקינו" ילפינן חיוב כיבוד ושבח להזכרת השם, וכריעה והשתחואה הויין קיום של כיבוד ושבח לשם המפורש. ומעיקר הדין השומע את השם המפורש חייב תמיד להשתחוות, אלא דאסור להשתחוות על אבנים מחוץ למקדש, וכדתניא (מגילה דף כב:) "ואבן משכית לא תתנו בארצכם להשתחוות עליה, אי אתה משתחוה בארצכם אבל אתה משתחוה על אבנים של בית המקדש", וע"כ רק הקרובים חייבים להשתחוות כששומעים שם המפורש.

**ועיין** ברמב"ם (פ"ב מהל' עבודת יוה"כ ה"ז) וז"ל כל הכהנים והעם העומדין בעזרה כשהן שומעין את השם המפורש יוצא מפי כהן גדול בקדושה ובטהרה כורעין ומשתחוין ונופלים על פניהם ואומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד שנאמר כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלוקינו עכ"ל, ומבואר שהרמב"ם סובר דילפינן דין דאורייתא מהפסוק ד"כי שם ה' אקרא וגו'", שחייבים להשתחוות ולכבד את השם המפורש. ונראה דמשום כך סובר הרמב"ם דהדרשה

(69) ועיין במנחת חינוך (מצ' שמ"ט).

חוזר ומברך על כל לימוד תורה שלומד אח"כ במשך היום, ואמאי סגי בברה"ת שבבוקר לפטור את כל לימוד התורה דבאותו היום. ועוד יש לדקדק בדברי הרמב"ם הנ"ל דצ"ע מדוע כפל ההלכה שמברכים ברה"ת ואח"כ ילמדו בהל' י' ובהל' י"א, ודבריו צ"ב.

**ונראה** לבאר דלשיטת הרמב"ם יש ב' דינים (בברכת התורה: א) איסור ללמוד קודם ברה"ת, וכמבואר בגמרא (לעיל דף יא:): דהשכים לשנות עד שלא קרא ק"ש צריך לברך. (ב) חובה לברך ברה"ת מחמת מצות תלמוד תורה דכל יום ויום. דמחובת היום חל חיוב לצרף תלמוד תורה לברכותיה, דילפינן מקרא ד"כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלוקינו" דבכל יום ויום חל חיוב לצרף ולשלב תלמוד תורה לברכה"ת, ומהווה קיום מצוה דת"ת וברכותיה.

**ונראה** דיסוד האיסור ללמוד תורה בלי ברכה דמי לאיסור ליהנות מן העולם בלי ברכה, דלשיטת הרמב"ם האיסור ליהנות מעוה"ז בלי ברכה אינו אוסר רק הנאת הגוף בלי ברכה, אלא אף הנאת לימוד התורה ועשיית מצוות אסורין בלי ברכה. דהנה עיין בהגהות הגרע"א זצ"ל בגליון הש"ס (ברכות דף יב. בתוס' ד"ה לא) שחילק בין ברכת הנהנין דספקן לחומרא - משום שאסור ליהנות מן העוה"ז בלי ברכה, לבין ברכת המצוה דספקן לקולא דס"ל שאין איסור לעשות מעשה המצוה בלי ברכה, דס"ל דיסוד דין ברכת המצוה הוא רק קיום ברכה בעלמא ואינה חלות מתיר דאיסורים, ולכן קיי"ל דספקן לקולא. משא"כ בברכת הנהנין חל איסור לאכול בלי ברכה

אבל אתם משתחיים על האבנים המפוצלות במקדש עכ"ל. ומשמע דחל דין חילוק מקומות באיסור השתחואה באבן משכית דבגבולין חל איסור אבן משכית משא"כ במקדש. ולפי"ז י"ל דמותר להשתחוות על אבנים בהר הבית, ואף כשמשתחווה לאדם. אמנם מגירסת הרמב"ם מכת"י תימן (וכן היא גירסת הרמב"ם במהדורת שבתי פרנקל) "אבל במקדש מותר להשתחות לה' על האבנים", משמע דההיתר להשתחוות על אבנים במקדש הוא משום שחל קיום השתחואה לה'. ולפי"ז מותר להשתחוות רק בעזרה וההיתר להשתחוות על אבנים הוא רק כשמשתחווה לה' ולא כשמשתחווה לאדם(70).

ג

**כתב** הרמב"ם (פ"ז מהל' תפלה ה"י-י"א) וז"ל המשכים לקרוא בתורה קודם שיקרא קריאת שמע בין קרא בתורה שבכתב ובין קרא בתורה שבעל פה נוטל ידיו תחילה ומברך שלש ברכות ואחר כך קורא ואלו הן אשקב"ו על דברי תורה והערב נא וכו', בכל יום חייב אדם לברך שלש ברכות אלו ואח"כ קורא מעט מדברי תורה ונהגו העם לקרוא ברכת כהנים וכו' עכ"ל. ומבואר מדבריו שפסק כדעת הירושלמי שצריך ללמוד על אתר, וסובר כשיטת הצרפתים דאף כשמברך ברה"ת צריך ללמוד על אתר ולא רק באופן שבירך ברכת אהבה רבה (עיין לעיל בדף יא: תוס' ד"ה ורבנן). ולכאורה משמע דסובר דברה"ת הוא ברכת המצוה שחלה על מעשה המצוה דלימוד תורה ולכן מצריך ללמוד מיד. אלא דלפי"ז צ"ע אמאי אינו

ורגלים. ואמר רבינו דעפי"ז מוסבר המנהג דליטא דנשים אינם נוהגות ליפול כורעים בסדר העבודה דחזרת הש"ץ ביוה"כ, משום דעזרת נשים דבביהכ"נ מכוונת כנגד עזרת נשים שבמקדש והעזרת נשים במקדש לא נתקדשה בקדושת העזרה, וקיום השתחואה אינה אלא בעזרה, וממילא דקיום השתחואה שבמקדש היה רק לגברים. וע"כ בזה"ז רק הגברים כורעין בשעת העבודה דחזרת הש"ץ זכר למקדש ולא הנשים.

(70) ועיין בספר עבודת המלך על הרמב"ם (שם) שדן אם עובר באיסור השתחואה באבן משכית רק כשמשתחווה בגבולין על אבן משכית לה' או אף אם משתחווה על אבן משכית לאדם. וכתב שם דרבינו זצ"ל הביא ראייה מגירסת הרמב"ם בכת"י דהאיסור הוא רק במשתחווה לה' על האבן. ומשמע דיסוד האיסור אינו אלא במה שהוא קיום השתחואה במקדש דזהו מה שנאסר מחוץ למקדש. וע"כ האיסור מה"ת אינו אלא בפישוט ידים ורגלים דקיום השתחואה שבמקדש הוא בפישוט ידים

שאינה טעונה ברכה לאחריה טעונה ברכה לפניו מזון שטעון ברכה לאחריו אינו דין שטעון ברכה לפניו עכ"ל, ומבואר בהירושלמי משהו דין ברה"ת ודין ברכת הנהנין וכשיטת הרמב"ם. ונראה דבהלכה י"א (שם) הביא הרמב"ם את ההלכה השנייה בברה"ת דבכל יום חייב אדם לברך שלש ברכות ואח"כ קורא מעט מדברי תורה, כלומר שבכל יום חלה חובה לברך ברה"ת ולצרף הברכות לת"ת לקיום אחד של תלמוד תורה בברכותיה.

**ולפי"ז** י"ל דאע"פ שהרמב"ם פסק כשיטת הירושלמי (שמובא בתוס' דף יא: ד"ה ורבנן) שצריך ללמוד על אתר מ"מ סובר שאינו חוזר ומברך עוד פעם ברכה"ת כשלומד פעם שנית במשך היום. דהרמב"ם סובר דיש ב' דינים בברה"ת: א) דין מתיר שאסור ללמוד תורה בלי ברכה, ב) קיום לצרף ברה"ת ות"ת ביחד. ונל"פ דסובר הרמב"ם דלגבי חלות דין מתיר אינו צריך לברך כל פעם שלומד משום דחל המתיר לכל היום, והביאור בזה משום שהברכה חלה על מצות העסק בתורה ולא על עצם מעשה הלימוד, וכיון שאינו מייאש את דעתו מללמוד חל המתיר לכל היום כולו. והרמב"ם סובר כשיטת התוס' (יא: ד"ה שכבר) בגדר ברכה"ת - דהברכה היא על העסק בתורה ולא על עצם מעשה לימוד התורה. והא דהרמב"ם מצריך ללמוד מיד הוא משום הדין השני שבברה"ת - דחל חיוב בפ"ע לצרף ת"ת לברכותיה, וכמש"כ הרמב"ם (פ"ז מהל' תפלה הל' י"א) "בכל יום חייב אדם לברך שלש ברכות אלו ואח"כ קורא מעט מדברי תורה", דיש חיוב פעם ביום לברך ברה"ת ולצרפן ביחד עם ת"ת.

**והנה** הרמב"ם השמיט את דינו דר' יהודה אמר שמואל (דף יא:) דאם קרא ק"ש אינו צריך לברך שכבר נפטר באהבה רבה, דז"ל (פ"ז מהל' תפלה ה"י) המשכים לקרוא בתורה קודם שיקרא קריאת שמע בין קרא תושב"כ ובין קרא בתושבע"פ נוטל ידיו תחילה ומברך שלש ברכות ואח"כ קורא עכ"ל. ובגמ' אי' אמר ר' יהודה אמר שמואל השכים לשנות עד

והברכה חלה בתורת מתיר להתיר את האכילה, ומשו"ה ספקן לחומרא. אמנם נראה דהרמב"ם (פ"א מהל' ברכות ה"ב) סובר דאף ברכת המצוות חלין מדין מתיר כברכות הנהנין, שכתב וז"ל ומדברי סופרים לברך על כל מאכל תחילה ואח"כ יהנה ממנה וכו' וכל הנהנה בלא ברכה מעל וכו' וכשם שמברכים על הנהנייה כך מברכים על כל מצוה ומצוה ואח"כ יעשה אותה עכ"ל. ויש לדקדק בלשון הרמב"ם דהרי הדין שבעשיית המצוות מברכים עובר לעשייתן, פסק הרמב"ם בפרק י"א מהל' ברכות (ה"ג) (ועי' נמי בפרק י"ב מהל' אישות הל' כ"ג), ומדוע הביא הרמב"ם דין זה נמי בפרק א' מהל' ברכות דמיירי בהלכות ברכות הנהנין. ועוד צ"ב בלשון הרמב"ם "כשם שמברכים על הנהנייה כך מברכים על כל מצוה ומצוה ואח"כ יעשה אותה", דמהי כוונתו כשם וכו', דמהי ההשוואה בין ברכות הנהנין לברכות המצוות.

**ונראה** דס"ל להרמב"ם דברכות המצוות חלין מדין מתיר בדומה לברכות הנהנין, דס"ל דאסור לעשות מצוה מבלי לברך עליה עובר לעשייתה דהעושה מצוה מבלי לברך עליה עובר באיסור דאסור ליהנות מן העולם הזה בלי ברכה. ונראה לפי"ז דלשיטת הרמב"ם ברה"ת נמי חלה מדין מתיר דהויא נטילת רשות מנותן התורה ללמוד תורתו, ומקורו מסוגיית הגמרא (דף יא:) דהשכים לשנות עד שלא קרא ק"ש צריך לברך. וי"ל דבהלכה י' פסק הרמב"ם האיסור ללמוד תורה בלי ברכה וז"ל המשכים לקרוא בתורה קודם שקרא ק"ש וכו' מברך ג' ברכות ואח"כ קורא עכ"ל, כלומר שאסור ללמוד תורה בלי ברכה. וכן מבואר בירושלמי (ברכות פ"ז ה"א) וז"ל כתוב בתורה ברכה לפניו ואין כתוב בתורה ברכה לאחריה מה כתיב בה לפניו כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלוקינו כתיב במזון ברכה לאחריו ואין כתיב לפניו, מה כתיב לאחריו ואכלת ושבעת וברכת ומנין ליתן את האמור בזה בזה ואת האמור בזה בזה וכו' אתיא שם שם לגזירה שוה וכו' ר' יוחנן בשם ר' ישמעאל ב"י ק"ו מה אם מזון שאין טעון ברכה לפניו טעון ברכה לאחריו תורה שהיא טעונה ברכה לפניו אינו דין שטעונה אחריה עד כדון תורה מזון, מה אם תורה

**דף כא ע"א.** גמ'. וז"ל אמר רב יהודה אמר שמואל ספק קרא קריאת שמע ספק לא קרא אינו חוזר וקורא ספק אמר אמת ויציב ספק לא אמר חוזר ואומר אמת ויציב מ"ט קריאת שמע דרבנן אמת ויציב דאורייתא וכו' תנן בעל קרי מהרהר בלבו וכו' ואי ס"ד אמת ויציב דאורייתא לברך לאחריה וכו' קריאת שמע עדיפא דאית בה תרתי עכ"ל. לפום ריהטא נראה דלשיטת ר' יהודה ושמואל דק"ש דרבנן וזכירת יציאת מצרים מה"ת מצות זכירת יציאת מצרים מתקיימת ע"י הזכרת יציאת מצרים בעלמא, ולא בעינן לקרות פרשה מסוימת בתורה ככתבה ופרשת ציצית אינה אלא מדרבנן. אמנם עיין בדברי הרמב"ם (פ"א מהל' קריאת שמע הל' א'-ג') וז"ל פעמיים בכל יום קוראין ק"ש בערב ובבוקר שנאמר בשכבך ובקומך בשעה שדרך בני אדם שוכבים וזה הוא לילה ובשעה שדרך בני אדם עומדים וזה הוא יום. ומה הוא קורא שלשה פרשיות אלו הן שמע, והיה אם שמוע, ויאמר וכו' אע"פ שאין מצות ציצית נוהגת בלילה קורין אותה בלילה מפני שיש בה זכרון יציאת מצרים, ומצוה להזכיר יציאת מצרים ביום ובלילה שנא' למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך וקריאת שלש פרשיות אלו על סדר זה היא הנקראת קריאת שמע עכ"ל. ומבואר מדבריו דג' פרשיות אלו הן מצות קריאת שמע מה"ת. ולהלכה לא קיי"ל כר' יהודה ושמואל דס"ל דק"ש היא מדרבנן אלא נקטינן דק"ש דאורייתא (וכמבואר ברמב"ם פ"ב מהל' ק"ש הל' י"ג ובכסף משנה שם).

**והנה** הקשו האחרונים (עיין במנחת חינוך מצוה כ"א, ובצל"ח דף יב: ד"ה מזכירין וכו', ובפרי מגדים בהקדמה לאו"ח) אמאי השמיט הרמב"ם במנין

שלא קרא ק"ש צריך לברך משקרא ק"ש אין צריך לברך שכבר נפטר באהבה רבה עכ"ל, וצ"ע אמאי השמיט הרמב"ם את הדין דברכת אהבה רבה פוטרת את החיוב דברה"ת. ועיין בהגהות מיימונית (שם) דזה נכלל במש"כ הרמב"ם שאם עדיין לא קרא ק"ש צריך לברך, דמשמע שאם כבר קרא ק"ש א"צ לברך משום שנפטר באהבה רבה. ולכאורה פירושו קצת דחוק בלשון הרמב"ם, דצ"ע א"כ מדוע לא הביא הרמב"ם דין זה להדיא. ועוד יש להעיר דמלשון הרמב"ם (פ"ז מהל' תפלה ה"י) "בכל יום חייב אדם לברך שלש ברכות אלו ואח"כ קורא מעט מדברי תורה", משמע דלגבי חובת ברה"ת שבכל יום ויום אינו יוצא בברכת אהבה רבה וצריך דוקא לומר ג' ברכות אלו, וצ"ע.

**ונראה** ליישב עפ"י מה שביארנו דלפי הרמב"ם יש ב' דינים בברה"ת: (א) חלות דין מתיר, (ב) קיום צירוף של ת"ת עם ברכותיה. והרמב"ם סובר דדינו דר' יהודה אמר שמואל מיירי לענין האיסור ללמוד קודם שמברך וחלות דין מתיר שבברכת התורה. דלגבי האיסור ללמוד קודם ברה"ת חידש ר' יהודה אמר שמואל שכבר נפטר באהבה רבה, דברכת אהבה רבה חל מדין מתיר שמפקיע את האיסור ללמוד בלי ברכה. אמנם לגבי הדין שחל חובת היום לברך ברה"ת ולצרפן לת"ת לחד קיומא דת"ת בברכותיה בכל יום ויום, סובר הרמב"ם שקיום זה חל רק בג' ברכות דברה"ת ואינו חל באהבה רבה. ומשום הכי השמיט הרמב"ם את הדין שנפטר בברכת אהבה רבה (ורק נרמז לדעת ההגהות מיימוניות) מכיון שאפילו אם בירך אהבה רבה וחל דין מתיר ללמוד עדיין צריך לברך ג' ברכות דברה"ת כדי לקיים חובת היום לצרף ת"ת וברכותיה<sup>71</sup>).

ת"ת מ"מ חייבין לברך ברכה"ת לפני שלומדים מדין מתיר, דהרי אסורים ללמוד תורה בלי ברכה, ולכאורה כ"ע בכלל האיסור. ועיין לעיל דף יא: הערה 87.

71) ועיין לעיל בשיעורים דף יא: בענין ברכת התורה. ונראה דלפי"ד רבינו זצ"ל דחלין ב' דינים בברכה"ת (א) דין מתיר (ב) קיום ת"ת בברכותיה דנשים וקטנים הפטורים ממצות

יצ"מ, ולפיכך אמרינן בגמרא דק"ש עדיפא כלומר שע"ז שקורא ב' פרשיות הראשונות שיש בהן קבלת יחודו ואהבתו ותלמודו ועול מצוות בצירוף לפרשת ויאמר, ג' הפרשיות כולן מצטרפות לחלות קיום קבלת עול מלכות שמים ע"י זכירת יציאת מצרים ועדיף מקבלת עול מלכות שמים דבזכי"מ ע"י קריאת אמת ויציב בלחוד.

**ועיין** בשיטה מקובצת (ד"ה ההוא בד"ת כתיב) וז"ל פירוש שלא אמרה תורה מק"ש דוקא אלא שיקרא בתורה בכל מקום שירצה. ומה שאנו קורין פרשה זו דוקא אינו אלא מדרבנן עכ"ל, (וכ"כ בתלמידי רבינו יונה דף יב: בדפי הרי"ף ד"ה אמר רב יהודה אמר שמואל). ואשר נראה לומר בביאור שיטתם דס"ל דילפינן מקרא דבשכבך ובקומך חיוב מסוים לקרוא פרשה בתורה בזמן שכיבה ובזמן קימה אבל אין חיוב לקרוא דוקא פרשיות ק"ש. ונראה דיסוד הך חיוב אינו מדין מצות ת"ת דעלמא שחייב ללמוד ביום ובלילה (כמו שפירש הרא"ה בד"ה בד"ת כתיב 72) אלא דהוי מצות קבלת עול מלכות שמים. דהיינו שחלה חלות קבלת עומ"ש על ידי קריאת פרשה בתורה שבכתב ולא רק בקריאת פרשת שמע ופרשת והיה אם שמוע דמיירי במפורש מענין קבלת עול מלכות שמים. ועיין ברמב"ם (פ"א מהל' ק"ש ה"ב) וז"ל ומקדימין לקרוא פרשת שמע מפני שיש בה יחוד השם ואהבתו ותלמודו שהוא העיקר הגדול שהכל תלוי בו עכ"ל. ומבואר מדברי הרמב"ם שחלה קבלת עול מלכות שמים ע"י תלמודו שהוא העיקר הגדול שהכל תלוי בו. ולפי"ז י"ל דלשיטת ר' יהודה ושמואל יש חיוב מה"ת לקבל עומ"ש ע"י קריאת איזו פרשה שבתורה. ומסתבר דלשיטת ר' יהודה ושמואל דין זכירת יציאת מצרים נמי מהוה חלות קיום קבלת עומ"ש שע"י זכירת יצ"מ הוא מקבל עליו עול מלכות שמים. ברם לשיטתם חלות קיום קבלת עומ"ש ע"י זכירת יצ"מ אינו מתקיימת רק ע"י קריאת פרשה

המצוות את מצות זכירת יציאת מצרים בכל יום אע"פ שהביאו בהלכות קריאת שמע (פ"א ה"ג) וז"ל ומצוה להזכיר יציאת מצרים ביום ובלילה שנאמר למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך עכ"ל. ותירץ הגר"ח זצ"ל דהרמב"ם סובר שמצות זכירת יציאת מצרים אינה חובה וקיום בפני עצמה אלא דמהוה קיום וחלק דמצות קבלת עול מלכות שמים והוי חלק ממצות ק"ש, דיש דין מסוים שיקבל עול מלכות שמים ע"י זכירת יציאת מצרים. ויסוד לזה הוא מהגמרא במס' ר"ה (דף לב.) "מנין שאומרים מלכיות, תניא רבי אומר אני ה' אלוקיכם ובחודש השביעי זו מלכיות", ומבואר דאמירת אני ה' אלוקיכם מהוה קיום קבלת עול מלכות שמים. ולפי"ז נראה דאמירת "אני ה' אלוקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלוקים אני ה' אלוקיכם" בסוף פרשת ויאמר מהוה קבלת עול מלכות שמים ע"י זכירת יציאת מצרים. ולכן השמיט הרמב"ם במנין המצוות את מצות זכירת יציאת מצרים בכל יום כי היא נכללת במצות קבלת עול מלכות שמים דבמצות קריאת שמע. ומשום כך הביא הרמב"ם מצות זכירת יציאת מצרים בהלכות קריאת שמע דזכירת יצ"מ מהוה קיום וחלק במצות קריאת שמע עצמה, עכ"ד מרן הגר"ח זצ"ל.

**ברם** י"ל דאף לשיטת ר' יהודה ושמואל דס"ל ק"ש מדרבנן וזכירת יצ"מ מדאורייתא, זכירת יציאת מצרים אינה מצוה בעלמא לזכור יציאת מצרים אלא מהוה חלות קיום דקבלת עול מלכות שמים ע"י זכירת יציאת מצרים. וראייה לכך דאמרינן בגמרא דק"ש עדיפא דאית בה תרתי ופירש רש"י (ד"ה דאית בה תרתי) "יציאת מצרים ומלכות שמים", ולכאורה צ"ע מהי העדיפות של ק"ש משום שיש בה מלכות שמים הרי חיוב ק"ש מדרבנן ואילו חיוב אמת ויציב מה"ת משום זכירת יציאת מצרים. ונראה לתרץ דבאמת אף לר' יהודה ושמואל יסוד מצות זכירת יצ"מ הוא חלות קיום קבלת עול מלכות שמים ע"י זכירת



מלכות שמים, ומשום כך פסק הרמב"ם דכל ג' הפרשיות הם בכלל ק"ש וקיום זכירת יצ"מ הוא ע"י פרשת ויאמר דוקא.

### דף כא ע"א. גמ'. וז"ל ור"א אמר וכו' ספק

התפלל ספק לא התפלל אינו חוזר ומתפלל ור' יוחנן אמר ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו עכ"ל. יש לעיין מהו יסוד המחלוקת בין ר"א ור"י, ונראה לפרש בשני אופנים.

**א** י"ל דנחלקו אם חייב להתפלל תפלת נדבה מספק, דלר"א אינו חייב משום דספק דרבנן לקולא ולר"י חייב להתפלל תפלת נדבה אע"פ שאינו מתפלל אלא משום ספק. וצ"ב בטעמא דר"י, דהרי קי"ל דספק דרבנן לקולא. ונראה דיש לחקור בגדר ההלכה דספק דרבנן לקולא אי הוי דין בירור והכרעת הספק כשיטת המקיל, דנחשב כאילו אין כאן ספק כלל. או דהוי חלות דין ניהוג לקולא, דבספק דרבנן נוהגים לקולא.

### והנפקא מינה בזה הוא אי אמרינן ספק דרבנן

לקולא בתרתי דסתרי (וכדנתבאר לעיל בשיעורים דף ב. בתוס' ד"ה מאימת), דאם הוי הכרעת הספק כשיטת המקיל אי אפשר להקל בתרתי דסתרי, משא"כ אי הוי דין ניהוג לקולא חל דין זה אף בתרתי דסתרי(73).

### ולפי"ז יתכן לפרש דר' יוחנן סובר דדין ספק

דרבנן לקולא חל מדין הנהגה לקולא, כלומר דחכמים תיקנו דבמקום שיש ספק דרבנן נקטינן לקולא לסמוך על דעת המקיל. ולפי זה י"ל דבמקום שיש אפשרות לברר את הספק לגמרי ליכא רשות לסמוך על צד הקולא. ולפיכך בספק התפלל ספק לא התפלל מכיון שיכול להתפלל תפלת נדבה לצאת מידי הספק, לא חל דין ספק דרבנן לקולא לסמוך על צד הקולא,

מסוימת בתורה שלא כדין קבלת עומ"ש ע"י דברי תורה שנלמד מושכבך ובקומך המחייבת לקרוא לפחות איזו דברי תורה בתורת קבעמ"ש. ואילו קבעמ"ש ע"י זכי"מ מתקיימת בברכת אמת ויציב בעלמא ולכן סברי דאמת ויציב דאורייתא.

### ועוד יש להוכיח מדברי השיטה מקובצת (ד"ה

מידי וכו') וז"ל ק"ש עדיפא דאית בה תרתי דסבירא ליה דודאי אם אמר פרשת ויאמר לא אפשר בלא אמירת ק"ש נמי דתרווייהו פרשיות מן התורה שאין ראוי לומר פרשת ויאמר ויניח פרשת ק"ש שהיא קבלת עול מלכות שמים עכ"ל, ומבואר מדבריו שאם אמר פרשת ויאמר חייב לקרות גם פרשת שמע ופרשת והיה אם שמוע, וצ"ע בביאור הך דינא.

### והנראה בביאור דבריהם, דס"ל דאף לשמואל

יסוד מצות זכירת יצ"מ הוא מדין קבלת עומ"ש, שע"י זכירת יציאת מצרים מקבל על עצמו עול מלכות שמים, דעצם חלות מצות זכירת יצ"מ הוי קיום דקבלת עומ"ש. ולפיכך ס"ל דכשמקיים חובת קבלת עול מלכות שמים ע"י קריאת פרשת ויאמר ממילא מתחייב נמי בקיום קבלת עומ"ש ע"י קריאת פרשת שמע ופרשת והיה אם שמוע, דעי"ז יתקיים חלות קבלת עול מלכות שמים בשלימותה דיש בה יחודו, אהבתו, ותלמודו, ביחד עם זכירת יצ"מ.

### ומבואר מזה דלשיטת ר' יהודה ושמואל דס"ל

ק"ש דרבנן וזכירת יציאת מצרים מדאורייתא, חלות קיום זכירת יציאת מצרים מתקיימת ע"י זכירה בעלמא ולא נאמר בה דין קריאת פרשה תורה ככתבה, ולפיכך יוצאים מה"ת באמירת אמת ויציב גרידא. אמנם לשיטת הרמב"ם דקי"ל דק"ש דאורייתא ונאמר דין קריאת פרשה מן התורה ככתבה במצות קבלת עול מלכות שמים שבקריאת שמע, דה"ה מצות זכירת יצ"מ מתקיימת רק ע"י קריאת פרשה בתורה ככתבה, דזכירת יצ"מ הויא קיום וחלק במצות קבלת עול

(73) ועיין לעיל בשיעורים דף ב. בתוס' ד"ה מאימת.

שיטת הרמב"ם שסובר שבכל דין דרבנן יש לאו דלא תסור מן התורה, והקשה עליו הרמב"ן מזה שאמרו ספקא דרבנן לקולא באיסורין. ועוד הקשה מזה שבספק מצוות שלהן הקילו, שהרי אמרו שבספק קרא קריאת שמע אינו חוזר וקורא למאן דאמר ק"ש לאו דאורייתא. ולכאורה צ"ע, דלפי פשוטו היינו הך, דכולא הלכה אחת היא של ספקא דרבנן לקולא, ולמה הקשה הרמב"ן שתי קושיות נפרדות. ועל פי הנ"ל ניחא, דבאמת דין ספק איסור דרבנן לקולא ודין ספק מצוה דרבנן לקולא חלוקים הם זה מזה ביסוד ההיתר שלהם.

**ולפי זה י"ל דר"א סובר שאע"פ שיסוד ההיתר בספק איסור דרבנן הוא חלות דין הנהגה לקולא, וע"כ במקום שיש עצה לברר את הספק לגמרי חייב לעשות כן, וכגון להמתין בדשיל"מ. ומאידך בספק מצוה דרבנן סובר דליכא חלות חיוב כלל דרבנן דלא תיקנו חיוב במקום ספק, וליכא מקום להחמיר ולהתפלל נדבה. ולפי"ז נמצא דר"י ור"א נחלקו ביסוד הגדר דספק דרבנן לקולא במצוות, דר"א סובר שחל דין בירור וליכא חיוב מצוה כלל, ואילו ר"י סובר דבספק מצוה דרבנן חל דין ניהוג לקולא דהיינו דיש לו רשות להקל, אך במקום שיש עצה שלא לסמוך על ההיתר חייב להחמיר ולהוציא את עצמו מידי הספק, ומשוי"ה בספק התפלל חייב להתפלל נדבה.**

**אמנם עדיין צ"ע בזה, דמה מרוויח אם מתפלל תפלת נדבה, והלא סוף כל סוף הרי החסיר את תפלת החובה, ואין כאן אלא תפלת נדבה דהויא חפצא של תפלה בפ"ע ואינו יוצא בה ידי חובתו. והרשב"א (דף כב: ד"ה ספק) מפרש שמתפלל על התנאי, שאם יצא ידי חובתו, הרי זו התפלה לשם נדבה ואם עדיין לא יצא, הרי זו התפלה לשם חובה. אמנם עיין בדברי הרמב"ם שכתב (פ"י מהל' תפלה ה"ו) וז"ל מי שנסתפק לו אם התפלל אם לא התפלל, אינו חוזר ומתפלל אלא אם כן מתפלל תפלה זו על דעת שהיא נדבה, שאם רצה יחיד להתפלל כל היום תפלת נדבה**

ולנקוט שכבר התפלל. דמאחר שיש לו עצה לצאת מידי ספק חל חיוב מדינא לעשות כן. ואילו ר"א סובר שדין ספק דרבנן לקולא חל מדין בירור והכרעת הספק דנחשב כאילו אין כאן ספק כלל, ולכן חל דין ספק דרבנן לקולא אף במקום שיש עצה אחרת לצאת מידי הספק, ולפיכך אינו חייב להתפלל תפלת נדבה לצאת מידי הספק דמדין ספק דרבנן לקולא חל הכרעה ובירור לקולא שכבר התפלל.

**אמנם לפי"ז צריך עיון בשיטת ר"א, דהרי קיי"ל (ביצה דף ג:): "ביצה שנולדה ביו"ט ונתערבה באחרות אסורה", ומבואר דאף בספק איסור דרבנן אמרינן שאם האיסור הוא דבר שיש לו מתירין אין סומכין על ההיתר דספק דרבנן לקולא, אלא ימתין עד שיהא מותר לגמרי, דעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר לאחר זמן. ולפי מה שכתבנו דר"א סובר שאינו חוזר ומתפלל משום דהדין דספק דרבנן לקולא חל מדין בירור והכרעה לקולא, דנחשב כאילו אין כאן חלות ספק כלל, ולכן אינו צריך לסמוך על עצה להתפלל נדבה בכדי להסתלק מן הספק, וא"כ קשה אמאי אין מקילין נמי בביצה שנולדה ביו"ט שנתערבה משום ספק דרבנן לקולא, דלשיטת ר"א דין ספק דרבנן לקולא חל מדין הכרעה ובירור שאין כאן ספק כלל ואין מקום להחמיר.**

**והנראה שיש חילוק בין דין ספק איסור דרבנן לבין דין ספק מצוה דרבנן לקולא. דבספק איסור דרבנן חלות הדין הוא לנהוג לקולא, ולפיכך כשיש לו עצה להמנע מלסמוך על הקולא כגון בדשיל"מ דיכול להמתין עד שיהא מותר אזי חייב להחמיר על עצמו ולהמתין. ומאידך בספק מצוה דרבנן חלות הדין אינו שנוהגין לקולא במקום ספק, אלא שבמקום ספק ליכא חיוב מצוה דרבנן כלל, דפקע החיוב לגמרי ולכן אינו חייב להחמיר בו אפילו כשאפשר לו להחמיר.**

**ויש להביא ראיה לזה מדברי הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות (שורש א') שהקשה כמה קושיות על**

המלכים אלא שעות שקבעו לו ושהורשה משא"כ בק"ש שהוא שינון, ור' יוחנן סבר הלואי שיתפלל אדם כל היום כולו דרחמי אינון עכ"ל(74).

**דף כא ע"א.** גמ'. וז"ל ואמר רב יהודה אמר שמואל היה עומד בתפלה ונזכר שהתפלל פוסק ואפילו באמצע ברכה איני והאמר רב נחמן כי הוינן בי רבה בר אבוה בען מיניה הני בני בי רב דטעו ומדכרי דחול בשבת מהו שיגמרו ואמר לן גומריין כל אותה ברכה הכי השתא התם גברא בר חיובא ורבנן דלא אטרחוהו משום כבוד שבת אבל הכא הא צלי ליה עכ"ל. והנה פסק הרמב"ם (פ"י מהל' תפלה ה"ז) וז"ל מי שטעה והתפלל של חול בשבת לא יצא ואם נזכר והוא בתוך התפלה גומר הברכה שהתחיל בה וחוזר ומתפלל של שבת. כמה דברים אמורים בערבית או בשחרית או במנחה אבל במוסף פוסק אפילו באמצע הברכה וכן אם השלים תפלה של חול על דעת שהוא מוסף חוזר ומתפלל מוסף אחד שבת ואחד יו"ט ואחד ראש חודש עכ"ל. וכתב הכס"מ (שם) "ודע שבנוסחאות שלנו כתוב מי שטעה והתפלל של חול בשבת לא יצא, ויש אומרים שאי אפשר לגרוס כן שא"כ למה כתב רבינו וכן אם השלים תפלה של חול על דעת שהוא מוסף חוזר ומתפלל מוסף וכו' דמילתא דפשיטא היא דהא אפילו בערבית שחרית ומנחה חוזר, אלא הגירסה הנכונה היא כמו שנמצא בקצת נוסחאות מי שטעה והתפלל של חול בשבת יצא, וטעמו מדאמרינן בדין הוא דבעי לצלויי י"ח אלא משום כבוד שבת לא אטרחוהו היכא דעבר וצלי יצא. ושיבוש הוא בידם דהא אמרינן בפרק במה מדליקין (כד.) ימים שיש בהם קרבן מוסף כגון ר"ח וחוש"מ ערבית שחרית ומנחה מתפלל י"ח ואומר מעין המאורע בעבודה ואם לא אמר מחזירין אותו ומי גרע שבת מראש חודש וחולו של מועד, אלא ודאי לא יצא

יתפלל עכ"ל. ויש לדקדק דהרמב"ם לא הזכיר שיתפלל על תנאי אלא שיש לו להתפלל על דעת שהיא תפלת נדבה, וקשה כנ"ל.

**ונראה** לומר דיש בתפלה שני קיומים: (א) קיום חובת התפלה הקבועה, (ב) קיום של בקשת רחמים, וכמבואר בגמ' לעיל (כ:): דנשים חייבות בתפלה, "דרחמי נינהו". וכן מבואר בגמ' לקמן (כו.) לענין תשלומין, "דצלותא רחמי היא, כל אימת דבעי מצלי ואזיל". ואם כן י"ל דבאמת לר"י בספק התפלל פקע ממנו חובת התפלה, דליכא חיוב מצוה דרבנן במקום ספק. אולם נראה דהך פטור אינו אלא בנוגע לחיוב להתפלל תפלת החובה הקבועה. ועכ"ז חייב להתפלל מדין רחמים, וע"כ סובר ר"י דמתפלל נדבה כדי לקיים את הקיום של רחמים. ולפי"ז מבואר דאף לר"י לגבי חובת התפלה הקבועה, אין כאן עצה כלל היאך להסתלק מן הספק, ומה שמתפלל תפלת נדבה היינו רק כדי לקיים את הקיום של רחמי. ונראה דר"י סובר שצריך לקיים את קיום התפלה דאפשר לו לקיים, ומכיון שיכול לקיים קיום תפלה בתורת רחמים הרי הוא חייב להתפלל נדבה.

**(ב)** ועוד יש לפרש את המחלוקת בין ר"א ור"י דלכולי עלמא חל דין ספק דרבנן לקולא, ואינו מחוייב להתפלל תפלת נדבה, ונחלקו אם יש רשות להתפלל נדבה. דר' יוחנן אמר "ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו" דמכיון דתפלה היא רחמי חל רשות להתפלל נדבה. ואילו ר"א סובר דאינו מתפלל תפלת נדבה, דתפלה בעי מתיר, דאיך אדם יעזי את פניו לבקש את צרכיו מה' בכל עת שירצה, ולפיכך אין לו להתפלל אלא בשעה הקבועה לכך. וכן מבואר בדברי הרא"ה (בסוגיין ד"ה ור"א) וז"ל אלא הכא בהא פליגי דר"א סבר דאינו דרך כבוד בתפלה דהיא צלותא להתפלל ולחזור ולהתפלל ושיבוא אדם בכל שעה לפני מלך

גאולה לתפלה אות ג').

(74) ועיין בשיטה מקובצת (דף כא. ד"ה ור"א אמר). ובעיקר היסוד דתפלה בעי מתיר ע"י לעיל (ד: בענין סמיכת

יצא - דלא גרע שבת מראש חודש שצריך להזכיר בו מעין המאורע, ואם לא הזכירו חוזר ומתפלל. וא"כ צ"ב מהו יסוד המחלוקת שבין ב' הגירסאות ברמב"ם אם יצא או לא. ונראה דנחלקו אם צריך להזכיר הזכרת שבת דוקא במטבע של תפלת שבת או דבכל הזכרת שבת בעלמא סגי ויצא יד"ח. כלומר דמיירי שהזכיר של שבת בהזכרה בעלמא אך לא חתם בברכת מקדש השבת כדין תפלת השבת דעלמא, ופליגי אם יצא בהזכרה זו בדיעבד או לא.

**והנה** לגבי מוסף פסק הרמב"ם (הנ"ל) שאם התחיל בשל חול ונזכר באמצע הברכה שפוסק באמצע, וצ"ב מאי שנא מוסף משאר תפלות שבת דקיי"ל שגומר את הברכה שהתחיל בה. ונראה דאע"פ דקיי"ל דתפלות כנגד תמידים תקנום מכל מקום חלוקת תפלת מוסף משאר תפלות ביסוד דינו, דבשאר התפלות הא דאמרינן דכנגד תמידים תקנום היינו לגבי המחייב של התפלה, אבל עיקר חלות קיום התפלה הוי קיום של רחמים ועבודה שבלב. משא"כ בתפלת מוסף שלא רק המחייב דמוסף דנתקנה כנגד הקרבן אלא אף עצם חלות קיום תפלת המוסף הוי קיום קרבן דחל מדין ונשלמה פרים שפתינו. וכן מבואר בתוס' (לקמן דף כו. ד"ה איבעיא להו) דליכא דין תשלומין במוסף, דמכיון דתיקנו תפלת מוסף משום ונשלמה פרים שפתינו אמרינן במוסף עבר זמנו בטל קרבנו משא"כ בשאר תפלות דרחמי גינהו. וכן מבואר מדברי רבינו יונה (דף יח. בדפי הרי"ף ד"ה טעה) שביאר דתיקנו לומר פסוקים רק במוסף ולא בתפלת יוצר של שחרית מכיון שתפלת מוסף היא כנגד הקרבן ואין לה תשלומין אם עבר זמנה, משא"כ בשאר תפלות שהם משום רחמים. ולפי"ז י"ל דמשום כך פסק הרמב"ם דאם התפלל של חול במוסף דמפסיק באמצע הברכה, דמכיון דליכא במוסף קיום רחמים אין ענין שיסיים את הברכה. ולפי"ז נמי מבואר דברי הרמב"ם (פ"א מהל' תפלה ה"י) שפסק דאין

א"כ הזכיר של שבת, ומ"ש וכן אם השלים תפלה של חול על דעת שהוא מוסף וכו' משום יו"ט ור"ח קתני לה דאפילו ביו"ט ור"ח אם לא הזכיר במוסף חוזר, ומיהו אפשר לקיים גירסת יצא אם הזכיר של שבת ורבותא אשמועינן שאע"פ שלא אמר תפלה הסדורה לשבת יצא."

**ובפשטות** נראה שהמחלוקת (בין שתי הגרסאות) תלויה בהכי, אם תפלת שבת צריכה דוקא ז' הברכות, וא"א לצאת כלל בתפלת י"ח, דתפלת חול לא שייכא לשבת, או דילמא דתפלת י"ח שייכת לשבת אלא דמשום כבוד שבת לא אטרחהו להתפלל י"ח, ואם התפלל י"ח בשבת יצא. אמנם יש לדקדק דלכאורה בין לגירסה דלא יצא ובין לגירסה דיצא מוכרח לומר ד"ח ברכות שייכות בשבת ולא נחשבות לברכות לבטלה, דאי לאו הכי אמאי אינו מפסיק באמצע הברכה, ומזה שגומר את הברכה שהתחיל בה מוכח דאינה ברכה לבטלה.

**והנראה** בזה, דעיין במג"א (סי' תקצ"ג סק"ב) שכתב דבתפלת חול אין הברכות מעכבות זו את זו<sup>75</sup>. ונראה לומר בביאור שיטתו דס"ל דלגבי חובת התפלה הקבועה פשיטא דכל י"ח הברכות מעכבות זו את זו, אבל בנוגע לקיום דרחמי, כל ברכה לחודה קאי, ואין הברכות מעכבות זו את זו וחל קיום רחמים אפילו בברכה אחת ואע"פ שלא אמר כל י"ח ברכות. ולפי"ז י"ל שהטעם שאם טעה והתחיל בברכה של חול בשבת, שגומר כל אותה ברכה, דאפילו אם ע"י הברכות של חול א"א לצאת בהן ידי חובת התפלה הקבועה דשבת מכל מקום שפיר מקיים את הקיום דתפלה שחל מדין רחמים, דגם בשבת חל קיום רחמי, וע"כ צריך לסיים את הברכה כדי לקיים חלות קיום תפלה שחלה מדין רחמים.

**אך** עדיין יש לדקדק בב' הלשונות דלכאורה מיירי שהזכיר של שבת בתפלה, דאל"כ פשיטא דלא

ואין מעכבות זו את זו עכ"ל.

(75) וז"ל דבשאר ימות השנה אם יודע ברכה אחת יאמרה

**והנה** יש לחקור בדין תפלת נדבה האם הוּא חפצא של תפלה בפ"ע וחלוקה בעצם החפצא שלה מתפלת חובה, או דילמא דמצד החפצא של התפלה ליכא חילוק בין תפלת נדבה לתפלת חובה, וכל החילוק שביניהן הוא רק לגבי חובת הגברא דחייב להתפלל תפלת חובה, ומאידך אין עליו חיוב להתפלל נדבה. ועוד יש להסתפק בדין שאין מתפללים נדבה אא"כ מחדש בה דבר, האם דין הוא בחפצא של תפלת נדבה, דבכדי לאשוויה לחפצא של תפלה צריך הגברא לחדש בה דבר, דע"י שמחדש בה דבר חל בחפצא של התפלה חלות שם תפלת נדבה. משא"כ בתפלת חובה חלות שם תפלה חלה מאליה ואין הגברא צריך לעשותה לחפצא של תפלה. או דילמא דיסוד ההלכה שצריך לחדש דבר בתפלת נדבה אינו דין בחפצא של התפלה, דמצד החפצא של התפלה אין נ"מ בין תפלת חובה לתפלת נדבה, דהנ"מ בין תפלת נדבה לתפלת חובה הוא רק בנוגע לחובת הגברא להתפלל. והדין בנדבה שצריך לחדש בה דבר הוי דין ברשות הגברא להתפלל. דאם רוצה להתפלל נדבה מבלי לחדש דבר בתפלתו אין חסרון בעצם החפצא של התפלה אלא דליכא מתיר להתפלל אא"כ מחדש בה דבר.

**ולכאורה** יש לתלות ספק זה במחלוקת הראשונים אם צריך לחדש דבר אף כשיש ספק אם התפלל או לא. דשיטת רב האי גאון היא דבכל אופן שמתפלל תפלת נדבה צריך לחדש בה דבר ואף בספק התפלל (כך נקטו הב"ח סי' ק"ז ד"ה ועוד והלח"מ פ"י מהל' תפלה ה"ו בשיטת רב האי גאון). ואילו שאר ראשונים (רבינו יונה דף יא: בדפי הרי"ף ד"ה ולפי, והרא"ש סי' ט"ו) ס"ל דבספק התפלל מתפלל תפלת נדבה ואינו צריך לחדש בה דבר - דאין לך חידוש דבר גדול מזה. ונראה לבאר את פלוגתתם, דרב האי גאון סובר דצריך לחדש בה דבר כדי לאשוויה לחפצא של תפלת נדבה, ומשום כך בכל אופן

מתפללים מוסף תפלת נדבה, ונראה דסברתו משום דליכא במוסף קיום דרחמים. ועוד יש נפק"מ דלפי"ז נשים פטורות מתפלת מוסף משום שאינן חייבות בתפלה אלא משום רחמים<sup>76</sup>).

**דף כא ע"א.** גמ'. וז"ל ואמר ר' יהודה אמר שמואל התפלל ונכנס לביהכ"נ וכו' אם יכול לחדש בה דבר יחזור ויתפלל ואם לאו אל יחזור ויתפלל עכ"ל.

### בענין תפלת נדבה

א

#### שיטת הרי"ף והרמב"ם

**כתב** הרי"ף (דף יב:-יג. בדפיו) וז"ל והלכתא כר' יוחנן דאמר הלואי שיתפלל אדם כל היום כולו ומפרשי רבנן דהני מילי ביחיד ואדעתא דרשות אבל אדעתא דחובה אסור וציבור בין אדעתא דחובה בין אדעתא דרשות אסור דקיי"ל דתפלות כנגד תמידין תקנום וכשם שאין הציבור מביא עולת נדבה כך אין הציבור מתפללים תפלת נדבה אבל היחיד מתפלל תפלת נדבה שכן היחיד מביא עולת נדבה הלכך אין היחיד מתפלל תפלת המוספין תפלת נדבה שאין מתנדב בקרבן מוסף. והא דאמר רב יהודה אמר שמואל היה עומד בתפלה ונזכר שכבר התפלל פוסק אפילו באמצע ברכה מפרשי לה רבנן כגון שהתפלל תפלתו אדעתא דחובה ושכח שכבר התפלל ועמד להתפלל אדעתא דחובה ונזכר שכבר התפלל פוסק ואפילו באמצע ברכה שאם בא לגומרה נמצא כמי שהקריב שני תמידין בשחרית שהוא עובר משום בל תוסיף ולפיכך פוסק אפילו באמצע ברכה ובהא אפילו ר' יוחנן מודה דלא קאמר ר' יוחנן ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו אלא תפלת נדבה כגון תחנונים וכיוצא בהן אבל תפלת חובה לא קאמר עכ"ל.

ק"ו, ועיין לקמן בשיעורים (דף כו. בתוס' ד"ה איבעיא להו).

76) וכן פסק הגרע"א זצ"ל בהגהות לשו"ע או"ח סימן

יכול להמשיך להתפלל על דעת נדבה משום דהני תפלות הויין חובה בעיקר מילתייהו, ואי אפשר לצרף תפלת חובה ותפלת נדבה לתפלה אחת - תפלת נדבה ותפלת חובה חלוקות הן בעצם החפצא של תפלה שלהן ומשום כך לא מצטרפין אהדדי. משא"כ לגבי ערבית דאע"פ שקבעוה לחובה היינו שקיבלו על עצמן חובה להתפללה, אבל התפלה בעצמותה עדיין הויא חפצא של תפלת רשות ונדבה. וע"כ פסק הרמב"ם דערבית מצטרפת עם תפלת נדבה דחד מינא נינהו, עכ"ד הגר"ח זצ"ל. ומבואר דנחלקו הרמב"ם והראב"ד ביסוד הגדרת תפלת נדבה, דלשיטת הרמב"ם תפלת נדבה חלוקה בעצם החפצא שלה מתפלת חובה, והויין ב' דיני תפלה בפ"ע שאינן מצטרפות אהדדי. ואילו הראב"ד סובר דתפלת נדבה ותפלת חובה שוין בעיקר החפצא של תפלה ואינן חלוקות מהדדי אלא בחובת הגברא להתפלל, וע"כ שפיר יכולין להצטרף. וזהו שהשיג הראב"ד "אין כאן נחת רוח" כלומר שאף בשחרית ומנחה אם נזכר באמצע הברכה שכבר התפלל אין לו להפסיק אלא ישלים תפלתו לשם נדבה. ומבואר לפי"ז שכוונת הראב"ד בהשגתו אינו להשיג על מש"כ הרמב"ם בסיפא דתפלת ערבית רשות, וכדפירש הכס"מ דכוונתו להשיג דכבר קיבלוה כחובה. אלא הראב"ד השיג על הרישא שברמב"ם, דס"ל שאף בשאר התפלות ישלים תפלתו על דעת שהיא נדבה, דתפלת חובה ונדבה הויין חפצא אחת של תפלה דמצטרפות אהדדי דחד מינא נינהו.

**ולפי"ז יש לתרץ את דברי הרי"ף (הנ"ל) שאם התחיל להתפלל על דעת שהיא חובה אי אפשר לו לסיים תפלתו על דעת נדבה, דתפלת נדבה ותפלת חובה אינן מצטרפות אהדדי דחלוקות זו מזו בעיקר חלותן ומשום דהויין ב' חפצא של תפלה בפ"ע, וכדביאר הגר"ח זצ"ל בשיטת הרמב"ם.**

**ולפי"ז י"ל דאליבא דהרי"ף והרמב"ם המתפלל תפלת נדבה צריך לחדש בה דבר כדי לאשוויה לחפצא של תפלת נדבה, והדין שצריך לחדש בה דבר**

שמתפלל נדבה צריך לחדש בה דבר. ואילו רבינו יונה והרא"ש סוברים דאין חילוק בין חפצא של תפלת נדבה לחפצא של תפלת חובה, דכל החילוק ביניהם הוא רק לגבי חובת הגברא להתפלל, וההלכה דבעי לחדש דבר בתפלת נדבה חל מדין מתיר כדי להתיר לגברא להתפלל. ולפיכך היכא שנסתפק אם התפלל אזי עצם הספק הוי המתיר להתפלל ולא צריך לחדש דבר בתפלתו כדי להתירו להתפלל, וזוהי כוונת הראשונים שכתבו "דאין לך חידוש גדול מזה".

**והנה לכאורה צ"ע בדברי הרי"ף שכתב שאם עמד בתפלה אדעתא דחובה ונזכר שכבר התפלל פוסק אפילו באמצע הברכה ואינו גומר תפלתו, שאם בא לגמור יעבור בבל תוסיף דנמצא כאילו מקריב שני תמידים, וצ"ע דבשלמא אם מתפלל לשם חובה יעבור בבל תוסיף דכמאן דמקריב ב' תמידים, אמנם קשה אמאי אינו משלים תפלתו לשם נדבה, דהרי הרי"ף פסק כשיטת ר' יהודה אמר שמואל שיחיד מתפלל תפלת נדבה, וא"כ אמאי אינו גומר את תפלתו על דעת שתהא נדבה. והנה עיין ברמב"ם (פ"י מהל' תפלה ה"ו) וז"ל מי שנסתפק לו אם התפלל אם לא התפלל אינו חוזר ומתפלל אלא אם כן מתפלל תפלה זו על דעת שהיא נדבה שאם רצה יחיד להתפלל כל היום נדבה יתפלל. מי שהיה עומד בתפלה ונזכר שכבר התפלל פוסק ואפילו באמצע ברכה, ואם היתה תפלת ערבית אינו פוסק שלא התפלל אותה מתחילה אלא על דעת שאינה חובה עכ"ל. והשיג עליו הראב"ד וז"ל אין כאן נחת רוח עכ"ל, וצ"ב בכוונת השגתו. והכסף משנה ביאר שהראב"ד משיג מאי שנא תפלת ערבית שאינו פוסק באמצע הברכה והרי קבלוה כחובה, וז"ל ונראה שטעמו שאע"פ שתפלת ערבית היתה רשות עכשיו כבר קבעוה חובה כדאמרין לעיל (פ"א ה"ו), ויש מקום לדברי רבינו מאחר שמתחילתה היתה רשות עכ"ל.**

**והגר"ח זצ"ל ביאר (בחידושי רבינו חיים הלוי פ"י מהל' תפלה ה"ו) דהרמב"ם סובר דאם נזכר בשחרית או במנחה שכבר התפלל פוסק באמצע ואינו**

מתייחסת לזמן מסוים, וחלה בה חלות שם תפלה כללית לתפלת נדבה, ומשום כך אין לקיים דין תשלומין לשחרית ומנחה ע"ז שמתפלל תפלת נדבה. ולפי"ז מסתבר שאם התפלל שחרית או מנחה לשם נדבה לא יצא יד"ח, וכן מבואר מדברי הרמב"ם (פ"ג מהל' תפלה ה"ג) וז"ל נהגו הרבה אנשים להתפלל גדולה וקטנה והאחת רשות והורו מקצת גאונים שאין ראוי להתפלל רשות אלא הגדולה עכ"ל, ומשמע שבהתפלל תפלת מנחה לשם רשות צריך לחזור ולהתפלל תפלת מנחה עוד פעם לשם חובה. והטעם בזה משום דאין תפלת נדבה מתייחסת לזמן מסוים ולא חל בה חלות השם המסוים של תפלת שחרית או מנחה דאינה אלא חפצא וחלות שם תפלה כללית לתפלת נדבה.

**ולפי** מה שנתבאר נראה דלשיטת הרמב"ם יש נפק"מ בין שחרית ומנחה דביסודן הויין תפלת חובה ואם מתפללן לשם נדבה לא יצא יד"ח, לבין תפלת ערבית דכיון דהויא חפצא דרשות אם התפלל ערבית לשם נדבה יצא יד"ח.

**וכן** משמע מדברי הרמב"ם (פ"י מהל' תפלה ה"ו) וז"ל ואם היתה תפלת ערבית אינו פוסק שלא התפלל אותה מתחילה אלא על דעת שאינה חובה עכ"ל, ומשמע דיוצא ידי חובת ערבית ע"ז שגומרה לשם נדבה, דתפלת נדבה מצטרפת עם תפלת ערבית שבעצמותה הויא חפצא של רשות ונדבה, דחד מינא נינהו (וכדביאר מרן הגר"ח זצ"ל בחידושו שם). ולפי"ז י"ל דאם מתפלל תפלת ערבית לשם נדבה יצא יד"ח.

**ועיין** בדברי הרמב"ם (פ"א מהל' תפלה ה"י) וז"ל ויש מן הגאונים מי שהורה שאסור להתפלל תפלת נדבה בשבתות ויו"ט לפי שאין מקריבין בהן נדבה אלא חובת היום בלבד עכ"ל. ומבואר שנחלקו הגאונים אם יש תפלת נדבה בשבת וימים טובים, ובביאור מחלוקתם נראה דיש לחקור בהך דינא דאין מקריבין נדרים ונדבות בשבת ויו"ט, האם זה משום

דין הוא בחפצא של התפלה ובעיקר חלות שם תפלת נדבה ולא ברשות הגברא להתפלל. וכן מבואר מדברי הרמב"ם (פ"א מהל' תפלה ה"ט) וז"ל תפלות אלו אין פוחתין מהן אבל מוסיפין עליהן אם רצה אדם שיתפלל כל היום כולו הרשות בידו וכל אותן התפלות שיוסיף כמו מקריב נדבות לפיכך צריך שיחדש דבר בתפלה בכל ברכה וברכה מן האמצעיות מעין הברכה ואם חידש בברכה אחת דיו כדי להודיע שהיא נדבה ולא חובה עכ"ל. ומבואר שצריך לחדש דבר בחפצא של התפלה כדי לאשוויה לחפצא של תפלת נדבה וזה "מש"כ כדי להודיע שהיא נדבה". וממילא י"ל שאף במקום שיש ספק אם התפלל או לא צריך לחדש בה דבר כדי להתפלל חפצא של תפלת נדבה (וכמו שנתבאר לעיל בשיטת רב האי גאון).

**והנה** פסק הרי"ף שציבור אינם מתפללים תפלת נדבה מפני שציבור אינם מביאים עולת נדבה. וכן פסק הרמב"ם (פ"א מהל' תפלה ה"י) וז"ל אין הציבור מתפללים תפלת נדבה לפי שאין הציבור מביאין קרבן נדבה עכ"ל. ונ"ל דלשיטתייהו אזלי דס"ל דתפלת חובה ותפלת נדבה הויין ב' חפצא של תפלה בפ"ע, דחלוקות הן מהדדי בעיקר חלות שם. ולפיכך סוברים דמכיון שאין ציבור מביאין קרבן נדבה לית ליה לציבור החפצא של תפלת נדבה דהויא חפצא של תפלה בפ"ע, דלא ניתן לציבור להתפלל אלא החפצא של תפלת חובה.

**ולכאורה** יש בזה עוד נפקא מינה, דלשיטת הרי"ף והרמב"ם דתפלת נדבה הויא חפצא של תפלה בפני עצמה, אם לא התפלל תפלת חובה כשחרית או במנחה אינו מקיים דין תשלומים ע"י שיתפלל תפלת נדבה, דתפלת חובה ונדבה הויין תרי דיני תפלה נפרדים החלוקות מהדדי בעיקר חלותן ושמן. ויש להוסיף עוד דתפלת חובה מתייחסת לזמן מסוים משום דהיא באה כנגד קרבן חובה שקרב בזמן מסוים, וחל בה חלות שם תפלת שחרית או תפלת מנחה, משא"כ בתפלת נדבה שהיא באה כנגד קרבן נדבה שאינו תלוי בזמן מסוים ומשו"ה אף התפלה אינה

של תפלת ערבית היא תפלת חובה, ואינה אלא רשות לגבי חובת הגברא להתפלל, ושוב תיקשי אמאי ממשיך ומשלים תפלתו לשם נדבה, והא תפלת חובה ונדבה הויין ב' דיני תפלות שלא מצטרפים יחד.

**ועוד** צ"ע דהרי פסק הרמב"ם (פ"א מהל' תפלה ה"י) שאין הציבור מתפללים תפלת נדבה ושאינ מתפללים נדבה בשבת ויו"ט, ואי נימא דהרמב"ם סובר דתפלת ערבית בחפצא היא תפלת נדבה, וכדמשמע ממה שפסק (פ"י מהל' תפלה ה"ו) שבערבית חל צירוף בתפלה אחת שהתפלל חציה לשם חובה וחציה לשם נדבה משום דערבית ביסודה הוא רשות, ומשמע דמשו"ה תפלת ערבית שוה לתפלת נדבה ויוצא יד"ח תפלת ערבית בנדבה. ולפי"ז צ"ע מדוע מתפללין תפלת ערבית בציבור, וכן צ"ע אמאי מתפללים ערבית בשבת ויו"ט כיון דביסודה היא חפצא דתפלת נדבה. ועוד צ"ב, דהרי הרמב"ם פסק (בפ"א ה"ט מהל' תפלה) דתפלת נדבה בעי חידוש דבר, וז"ל אם רצה אדם להתפלל כל היום הרשות בידו וכל אותן התפלות שיוסיף כמו מקריב נדבות, לפיכך צריך שיחדש דבר בכל ברכה וברכה מן האמצעות מעין הברכה, ואם חידש אפילו בברכה אחת דיו כדי להודיע שהיא נדבה ולא חובה עכ"ל. ואילו בערבית דעלמא אין צורך לחדש בה דבר כדי להתפללה.

**ואשר** נראה ליישב כל זה (78) דיש ב' דינים בדין רשות וחובה: (א) דין רשות וחובה בחיוב הגברא, (ב) דין רשות וחובה בחפצא של התפלה, דהיינו דתפלת חובה היא חפצא של תפלה מבלי שיחדש בה המתפלל דבר, משא"כ חפצא של תפלת נדבה אינה חלה כחפצא של תפלה עד שהמתפלל יחדש בה דבר, ועי"ז יעשנה לחפצא של תפלה. ולפי"ז נראה דכוונת הרמב"ם במש"כ (בפ"י ה"ו מהל' תפלה) שתפלת ערבית אינה חובה - היינו בנוגע לחיוב הגברא

איסור מלאכה דשבת, שבהקרב נדבה עובר על איסור מלאכת שבת ומשו"ה אין מקריבין נדבות בשבת. ולפי"ז י"ל דמכיון דבתפלה אינו עובר על איסור מלאכה ממילא מותר, דאיסור שבת לא שייך לתפלה. או"ד דחל דין מסויים בהלכות קרבן, דאין זמנם של נדרים נדבות להקרב בשבת ויו"ט, וממילא אין להתפלל גם תפלת נדבה בשבת ויו"ט מאחר שתפלת נדבה צריכה להיות כנגד קרבן נדבה ואין מקריבין נדבה בשבת ויו"ט (77).

**והנה** עיין בדברי הרמב"ם (פ"א מהל' חגיגה ה"י) וז"ל מותר להקריב בחולו של מועד נדרים ונדבות שנאמר אלה תעשו לה' במועדיכם לבד מנדרים ונדבותיכם, מכלל שקריבין ברגל עכ"ל. וצ"ע דהרי בחולו של מועד אין איסור מלאכה להקריב קרבנות, ולמה בעינן פסוק להתיר הקרבנות נדרים ונדבות בחוה"מ. ועל כרחק צ"ל משום דשבת ויו"ט אינם זמני הקרבה, וקמ"ל הפסוק דחול המועד הוא זמן הקרבה. וא"כ חזינן מזה דשבת ויו"ט אינם זמני הקרבה מצד הלכות הקרבן. ולכן ס"ל להני גאונים דאין להתפלל תפלת נדבה בשבת ויו"ט, אע"פ שאין בתפלה איסור מלאכה, דמ"מ אינו זמן הקרבה. ונראה דהרמב"ם אזיל לשיטתו דס"ל דתפלת נדבה היא חפצא של תפלה בפ"ע שנתקנה כנגד קרבן נדבה, ומכיון דליכא קרבן נדבה בשבת הוא הדין דליכא תפלת נדבה בשבת.

**ברם** יש לעיין עוד בשיטת הרמב"ם דס"ל דתפלת חובה ותפלת נדבה הויין ב' דיני תפלה נפרדים דחלוקות הן בעיקר החפצא שלהן ואינן מצטרפות יחד, דא"כ צ"ע מדוע פסק הרמב"ם (פ"י מהל' תפלה ה"ו) שאם נזכר בערבית שכבר התפלל שמשלים את תפלתו בנדבה ומשום שלא התפלל תפלת מעריב מתחילה אלא על דעת שאינה חובה, דלכאורה מאחר שקבעו מעריב לחובה עצם החפצא



**ובישוב** שיטת הרמב"ם דס"ל שמשלים את תפלתו בערבית על דעת שהיא נדבה, וערבית מצטרפת לתפלת נדבה לצאת יד"ח, נראה דס"ל דתפלת ערבית היא חפצא וחלות שם בפ"ע דתפלת רשות, ותפלת רשות אינה חפצא של תפלת נדבה, ומ"מ גם אינה חפצא של תפלת חובה, אלא מהווה חלות שם וחפצא בפ"ע דתפלת רשות. ולפי זה י"ל דאע"פ שתפלת חובה ונדבה אינן מצטרפות, מ"מ תפלת רשות ותפלת נדבה מצטרפות דלא סתרי אהדדי, ולכן אע"פ שהתחיל להתפלל ערבית על דעת שהיא רשות יכול להשלימה על דעת שהיא נדבה (79).

#### שיטת הראב"ד

**כתב** הראב"ד (בהשגותיו על הרי"ף) וז"ל וכן תמהתי על הגאון מה ראה לומר בו איסור כל תוסף אי משום דאמר שמואל פוסק ואפילו באמצע הברכות אנון אם רצה פוסק קאמרינן אבל חובה לפסוק לא אמר לא ליחיד ולא לציבור והרי ציבור מוסיפין נעילה בחובה ואין בה משום כל תוסף עכ"ל.

**ובביאור** הראב"ד נראה דס"ל דתפלת נדבה אינה חפצא של תפלה בפ"ע. דהראב"ד ביאר את דברי שמואל שפוסק באמצע הברכה, דהיינו דאם רוצה לפסוק פוסק, אבל אם רוצה גומר את תפלתו לשם נדבה, דתפלה שחציה לשם חובה וחציה לשם נדבה שפיר מצטרפת לחפצא אחת של תפלה. דהנפקא מינה בין תפלת נדבה לתפלת חובה היא רק בנוגע לחובת הגברא להתפלל, אך בעיקר החפצא התפלות שוות הן ומצטרפות ביחד.

**ונראה** דלדעת הראב"ד יסוד ההלכה דתפלת נדבה קובע שאדם רשאי להתפלל כמה שירצה, ושחייב להתפלל לפחות ג' תפלות, אבל אין שיעור למעלה כמה תפלות רשאי הוא להתפלל, וכדברי ר' יוחנן, "ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו". וכן

להתפללה דאין עליו חיוב להתפלל ערבית ואינה אלא רשות. אמנם לגבי החפצא של התפלה סובר הרמב"ם דבחפצא תפלת ערבית הוי חפצא של תפלת חובה, ולפיכך אין הרמב"ם מצריך בערבית חידוש דבר לשוויה לחפצא של תפלה, דמכיון דערבית הויא בחפצא תפלת חובה חל בה שם תפלה מאליה מבלי לחדש בה דבר.

**ונראה** לפרש דזוהי כוונת הרמב"ם (פ"א מהל' תפלה ה"ו) שכתב וז"ל וכן התקינו שיהא אדם מתפלל תפלה אחת כלילה וכו' ואין תפלת ערבית חובה כתפלת שחרית ומנחה וכו' עכ"ל, ודבריו צ"ב דמשמע דתפלת ערבית הויא חובה ומ"מ אינה חובה ממש כשחרית ומנחה, וצ"ב. ונראה לפי"מ שביארנו דר"ל דתפלת ערבית הויא חפצא של תפלת חובה כשחרית ומנחה אבל אין בה דין חובת גברא כמו שיש בשחרית ומנחה. ולפי"ז נראה דמה שהציבור מתפללים ערבית, וכן מה שמתפללים ערבית בשבת ויו"ט אע"פ שאין מקריבין בהם נדבה הוא משום דבחפצא של התפלה הויא ערבית חפצא של תפלת חובה, ובשבת ויו"ט אין מתפללים תפלה שבחפצא היא נדבה. אמנם מתפללין ערבית בשבת ויו"ט דאע"פ דהויא רשות בנוגע לחובת הגברא מ"מ החפצא דהתפלה היא חפצא דתפלת חובה.

**ולפי"ז** נראה לבאר השגת הראב"ד (שם) שהשיג "אין כאן נחת רוח", דמכיון דערבית הויא חפצא של תפלת חובה, ובעצם החפצא של התפלה אין חילוק בין ערבית לשחרית ומנחה, דרק בנוגע לחיוב הגברא להתפלל יש חילוק ביניהם, לפיכך סובר הראב"ד שגם בערבית אי אפשר לצרף לתפלה אחת תפלה דחציה לשם חובה וחציה לשם נדבה, דהויין ב' סוגי תפלות בעצם החפצא שלהן, שהרי החפצא של תפלת נדבה אינה מתייחסת לזמן מסוים משא"כ החפצא של תפלת חובה מתייחסת לזמן.

דבזה אין לגברא רשות להתפלל יותר ממה שנתחייב<sup>80</sup>.

**והנה** הרמב"ם פסק (פ"א מהל' תפלה ה"י) וז"ל אין הציבור מתפללין תפלת נדבה לפי שאין הציבור מביאין קרבן נדבה עכ"ל. והשיג עליו הראב"ד וז"ל מצינו קרבן נדבה בציבור והיא עולה הבאה מן המותר שהיא קיץ למזבח אלא שלא היתה מצויה עכ"ל. ונראה דבאמת לשיטת הראב"ד ציבור יכולים להתפלל תפלת נדבה משום דאין תפלת נדבה חלה דוקא כנגד קרבן נדבה, אלא דחלות תפלת רחמים היא, דלואי שיתפלל אדם כל היום, ובכך הראב"ד סובר שהדין שאין הציבור מביאין קרבן נדבה לא שייך לדין תפלת נדבה בציבור. והראיה לזה ממה שכתב הראב"ד בהשגותיו על הרי"ף דנדבה היא שוה לתפלת נעילה בתענית, והרי תפלת נעילה איננה כנגד איזה קרבן כלל, אלא מהווה חלות תחנונים ובקשה, וכמו שכתב הרמב"ם (פ"א מהל' תפלה ה"ז) וז"ל וכן תקנו תפלה אחר תפלת המנחה סמוך לשקיעת החמה ביום התענית בלבד כדי להוסיף תחינה ובקשה מפני התענית וזו התפלה נקראת תפלת נעילה עכ"ל. והראב"ד השוה כל תפלות נדבה לנעילה, שכולן חלות תחנונים הן, ואינן כנגד שום קרבן כלל. ומה שהביא הראב"ד ראייה לשיטתו דציבור מתפללין נדבה משום שיש קרבן ציבור של נדבה לקיץ המזבח, לא כתב כן להסביר טעמא דנפשיה, אלא רק לחלוק על סברת הרמב"ם, דאילו לדידיה אין הדין תלוי כלל בהיות תפלת הנדבה כנגד איזה שהוא קרבן, שהרי תפלת נדבה חלה בתורת רחמים ותחנונים, ומשוי"ה אף הציבור מתפללים תפלת נדבה.

**ולפי"ז** נראה לבאר נמי את דברי הראב"ד שהשיג על הרמב"ם (פ"י מהל' תפלה ה"ו) וז"ל אין כאן נחת רוח עכ"ל, שהראב"ד השיג על הרמב"ם

מבואר נמי בדברי הראב"ד (פ"א מהל' תפלה ה"י) וז"ל אלא דר' יוחנן לא אמר ולואי שיתפלל אדם כל היום אלא בי"ח שהיא תפלת רחמים ובקשה ושווה ביניהם כדי שיתחולל דעתו עליו ויכוין לבקש רחמים עכ"ל. ומשמע מדבריו שסובר דבתפלת י"ח שהיא חלות רחמים ובקשה אין שיעור כמה תפלות רשאי להתפלל, והשיעור דג' תפלות הוא רק שחייב אדם להתפלל לפחות ג' תפלות ביום. ויוצא דהראב"ד סובר דתפלת נדבה לא נתקנה דוקא כנגד קרבן נדבה ואינה חפצא בפ"ע של תפלה אלא דכל התפלות שוות הן, ולכן חובה ונדבה מצטרפין אהדדי. ואילו לדעת הרמב"ם, אין חובה ונדבה מצטרפין, משום שנתקנו כנגד סוגים שונים של קרבנות, והויין תרי מיני תפלה החלוקות בעצם החפצא שלהן ובחלותן. ולדעת הרמב"ם דין ג' תפלות ביום מהווה שיעור כמה תפלות חובה יכול אדם להתפלל ביום, שחייב להתפלל רק ג' תפלות חובה ביום ואין להוסיף עליהן. אלא דחל דין אחר שיכול להתפלל גם תפלת נדבה המהווה חפצא של תפלה בפ"ע שנתקנה כנגד קרבן נדבה.

**והנה** הראב"ד (פ"א מהל' תפלה ה"י) כתב בטעם הגאונים שאין מתפללים נדבה בשבת ויו"ט דר' יוחנן לא אמר שיתפלל אדם כל היום כולו אלא בתפלות של רחמים ובקשה ולא בתפלות שבת ויו"ט דתפלת הודאה הן, ואם יודה ויחזור ויודה הויא ברכה לבטלה. ונראה דהראב"ד אזיל לשיטתו דס"ל דאין חפצא בפ"ע של תפלת נדבה שנתקנה כנגד קרבן נדבה וע"כ אין לתלות טעם הגאונים שאין מתפללים נדבה בשבת בהא דליכא קרבן נדבה בשבת. ולשיטת הראב"ד יסוד הדין דתפלת נדבה הוא דיש לגברא רשות להתפלל ולבקש רחמים כל היום, ודין זה לא נאמר אלא בתפלת י"ח דחלות רחמי היא ולא בתפלת שבת ויו"ט דחלה כתפלת הודאה בלבד,

<sup>80</sup> דנדבה חלה כתפלת רחמים ובקשת תחנונים משוי"ה אין מתפללין נדבה בשבת ויו"ט.

<sup>80</sup> ויתכן דהראב"ד סובר שאין מתפללין תפלת נדבה בשבת ויו"ט משום שאסור לבקש תחנונים בשבת ויו"ט, ומכיון

יוצא אדם ידי חובת תפלת שחרית אם התפלל שחרית כתפלת נדבה, דתפלת נדבה ותפלת חובה הויין חפצא אחת של תפלת רחמים ובקשה ואינן חלוקות אלא רק בנוגע לחובת הגברא להתפלל. ומכיון שתפלת נדבה אינה מהווה חלות שם תפלה בפ"ע דלא נתקנה כנגד קרבן נדבה, שפיר מתייחסת תפלת נדבה לזמן מסויים ויוצא ע"י תפלת שחרית<sup>82</sup>. ולפי"ז י"ל דלשיטת הראב"ד ה"ה דיצא יד"ח תשלומים לתפלה שהחסיר ע"י שיתפלל תפלת נדבה<sup>83</sup>.

**אמנם** יש להקשות דלפי דברי הראב"ד (פ"א מהל' תפלה ה"י) דאין מתפללים תפלת נדבה בשבת ויו"ט משום דדין תפלת נדבה לא נאמר אלא בתפלה של רחמים ובקשה ולא בתפלות שבת ויו"ט שהן משום הודאה, אמאי חל דין תשלומין בתפלת שבת והרי דין תשלומין חל משום תפלה הויא חלות רחמים, וכדאיתא בגמרא לקמן (דף כו.) "טעה ולא התפלל מנחה מהו שיתפלל ערבית ב' וכו' תפלה במקום קרבן היא וכיון דעבר יומו בטל קרבנו או דילמא כיון דצלותא רחמי היא כל אימת דבעי מצלי ואזיל", וצ"ע.

#### שיטת התוס'

**כתבו** התוס' (ד"ה ור' יוחנן) וז"ל אומר ר"י דהלכה כר' יוחנן ודוקא בספק התפלל אבל ודאי התפלל לא תדע דהא מסתמא לא פליג אהא דאמר ר' יהודה אמר שמואל בסמוך ונזכר שהתפלל פוסק וכו' וכן אם יכול לחדש דבר בתפלתו עכ"ל. ונראה לדייק דתוס' סברי כשיטת הראב"ד דתפלת חובה ותפלת

שפסק דבשחרית ומנחה אם נזכר שכבר התפלל פוסק באמצע הברכה ואינו משלים את תפלתו על דעת שתהא נדבה. דלשיטת הראב"ד הא דתני פוסק היינו שאם רוצה פוסק אבל אם רוצה משלים את תפלתו לשם נדבה, דתפלת חובה ותפלת נדבה מצטרפין ביחד משום דהריהן חפצא אחת של תפלה. והראב"ד בהשגותיו על הרמב"ם אזיל לשיטתו למש"כ בהשגותיו על הרי"ף. ולפי"ז מבואר שהראב"ד אינו משיג על הסיפא שברמב"ם שפסק דבערבית תפלת חובה ונדבה מצטרפין ומשום שלא התפלל ערבית אלא על דעת שאינה חובה, ומשיג דתפלת ערבית קבלה כחובה ולא תצטרף (וכפי שפירשו הכס"מ, והגר"ח זצ"ל)<sup>81</sup>.

**ולפי** דברינו דהראב"ד ס"ל דתפלת נדבה ותפלת חובה שוות הן ומהויין חפצא אחת של תפלה נראה דלדעת הראב"ד אין צורך לחדש דבר בתפלת נדבה. וכן כתב הראב"ד להדיא והשיג על הרמב"ם שפסק דבעינן חידוש דבר בתפלת נדבה (פ"א מהל' תפלה ה"ט) וז"ל אע"פ שלא יחדש עכ"ל.

**אך** שיטתו צ"ע דהא אמרינן בגמ' "אמר ר' יהודה אמר שמואל אם יכול לחדש דבר יחזור ויתפלל ואם לאו אל יחזור ויתפלל", וי"ל דלדעת הראב"ד כוונת הגמ' אינו שאסור להתפלל תפלת נדבה מבלי לחדש בה דבר, אלא דאם אין לו צורך למה יחזור ויתפלל. ועוד אפשר לומר דהראב"ד סובר דפליגי ר' יהודה אמר שמואל ור' יוחנן, דלר' יהודה אמר שמואל תפלת נדבה צריך חידוש דבר, ואילו ר' יוחנן חולק עליו וסובר דאין צריך חידוש דבר, וקיי"ל כר' יוחנן דא"צ חידוש דבר.

**ולפי** מה שנתבאר יתכן דלשיטת הראב"ד שפיר

83) ויל"ע לפי הרמב"ם שסובר דתפלת נדבה הויא חפצא של תפלה בפ"ע האם יוצא ע"י תפלת תשלומין, דיש להסתפק האם תפלת תשלומין צ"ל תפלת חובה דוקא או דתפלה בעלמא נמי מועילה.

81) ועיין לעיל ובאגרות הגרי"ד הלוי (פ"י ה"ו) שביאר בינו את כוונת השגת הראב"ד באופן אחר.

82) משא"כ לפי הרמב"ם פשיטא דאינו יוצא יד"ח שחרית ע"י תפלת נדבה דהויין ב' דיני וחלות תפלה בפ"ע, דנתקנו כנגד קרבנות שונים.

ויוצא בה ידי חובת תפלת שחרית ומהניא נמי לתשלומין (וכפי שנתבאר לעיל בשיטת הראב"ד).

## ב

**הרי"ף** (דף יג. בדפי הרי"ף) והרמב"ם (פ"א מהל' תפלה ה"י) פסקו שאין הציבור מביאין קרבן נדבה ומשו"ה אין הציבור מתפללין תפלת נדבה. והקשו ע"ז הראשונים (עי' בעה"מ ורבינו יונה דף יב: בדפי הרי"ף, ובהשגת הראב"ד פ"א מהל' תפלה ה"י) דהרי מביאין עולת נדבה ממותר תרומת הלשכה לקיץ המזבח. ועיין בדברי הרמב"ן במלחמת ה' (דף יג. בדפי הרי"ף) שתיירץ את שיטת הרי"ף וז"ל וכן מפרישם תחלה במותרות אינן אלא שהמזבח קונה שקלים שלו חובה וריוח לשם נדבה במס' זבחים פרק טבול יום קרי ליה עולת הקדש הא אילו רצו והתנדבו בתחילה צבור אחד כל ישראל בעולת השותפין היא נקראת וטעונה סמיכה בכולה ואין נסכיה מתרומת הלשכה ותפלות כנגד תמידים תקנום ואין נדבה לציבור כיוצא בהם ומה ששנו בספרא שהיא באה נדבת ציבור גם היא מן המותרות עכ"ל.

**ונראה** לבאר את דברי הרמב"ן שמתירץ דאין ציבור מביא עולת נדבה, אבל עולת נדבה קריבה לציבור, והטעם בזה משום דאין הציבור יכול לנדור להביא קרבן נדבה ושיחול ביה חלות שם קרבן ציבור. דאפילו אם נדרו כל הציבור להביא נדבה חל ביה חלות דין קרבן השותפין, דכל ישראל הם שותפין בו, דחלות שם קרבן ציבור תלוי בקרבן שבא מתרומת הלשכה, ומעות שמפרישים לתרומת הלשכה הויין רק לשם קרבן חובה, ועולת נדבה שבאה מן המותרות חל ביה חלות שם קרבן נדבה מאליו. ומכיון שאין הציבור מביאין קרבן נדבה אינם יכולים להתפלל תפלת נדבה, ואע"פ שמקריבין נדבה עבור הציבור.

נדבה מצטרפים יחד, דכתבו התוס' דבספק התפלל קיי"ל כר' יוחנן דולואי שיתפלל אדם כל היום ומתפלל אפילו בלי חידוש דבר, ואילו בודאי התפלל אינו מתפלל תפלת נדבה בלי חידוש דבר, משום דקיי"ל כשמואל שאם נזכר באמצע תפלתו שכבר התפלל פוסק, דמשמע שאם נזכר באמצע תפלתו שכבר התפלל ויש לו יכולת לחדש דבר בתפלתו שישלים תפלתו, והא דאמרינן דפוסק הוא רק משום שאין לו חידוש דבר בתפלתו<sup>84</sup>. ומבואר שהתוס' סוברים כדעת הראב"ד דמעיקר הדין תפלת נדבה ותפלת חובה שוות הן בעיקר חלות דינן ומצטרפין ביחד. ברם התוס' חולקים על הראב"ד (פ"א מהל' תפלה ה"ט) שסובר שאין צריך חידוש דבר להתפלל תפלת נדבה, ואילו התוס' ס"ל דבעי חידוש דבר בתפלת נדבה. אמנם נראה דלגבי חידוש דבר נחלקו תוס' והרי"ף, דלשיטת הרי"ף והרמב"ם חידוש דבר הוא דין בחפצא של תפלת נדבה, דצריך לחדש דבר בתפלתו כדי לאשוויה לחפצא דתפלת נדבה. משא"כ לדעת התוס' י"ל דחלות השם חפצא של תפלה חלה מאליה גם בתפלת נדבה, והדין שצריך לחדש בה דבר חל בחלות דין מתיר להתפלל, דאין לגברא רשות להתפלל ולתבוע צרכיו מאת ה' ית' מבלי מתיר. ובג' תפלות של חובה עצם החיוב הוי המתיר להתפלל, ואילו בנדבה החידוש דבר הוא המתיר להתפלל, ובמקום שיש ספק אם התפלל או לא עצם הספק מהווה המתיר להתפלל (וכדנתבאר לעיל בדברי ר' יונה) ד"אין לך חידוש גדול מזה".

**ולפי"ז** נראה דלשיטת התוס' המתפלל בזמן שחרית תפלת נדבה וחידוש בה דבר יצא ידי חובתו, דתפלת חובה ותפלת נדבה הויין חד חלות שם תפלה בעיקר החפצא שלהן ואינן חלוקות אלא לגבי חובת הגברא להתפלל. ויוצא דלפי תוס' תפלת נדבה לא נתקנה כנגד קרבן נדבה ושפיר מתייחסת לזמן מסוים,

תפלת ש"ץ אלא להוציא שאינו בקי ולא לנדבה עכ"ל.

**ומבואר** להדיא בדברי הרמב"ן דהדין דאין ציבור מתפללים תפלת נדבה היינו דאין מורידין ש"ץ לפני התיבה בתפלת נדבה של ציבור, אבל אם הציבור עצמם התפללו תפלת נדבה חל חלות שם תפלה בציבור, דלא גרע מעשרה יחידים שהתפללו ביחד דחל על תפלתם חלות שם תפלה בציבור. ולשיטת הרמב"ן ליכא חלות שם תפלת הציבור בתפלת נדבה, דתפלת הציבור היא חלות שם תפלה בפ"ע ומהווה תפלה משותפת של כל הציבור ביחד שמתקיימת ע"י חזרת הש"ץ. ודין תפלת הציבור הוא כנגד קרבן ציבור דהוי חלות שם קרבן בפ"ע ואינו כקרבן השותפין ולא שייך בנדבה וכנ"ל. ולפי"ז נראה דבתפלת ערבית שאין בה חזרת הש"ץ כלל, ונמצא שאין בה חלות דין תפלת הציבור אך חלה בה חלות קיום של תפלה בציבור, שפיר יכולים הציבור להתפלל ערבית בנדבה.

**אמנם** הגר"מ זצ"ל אמר דיש להסתפק בשיטת הרמב"ם (פ"א ה"י) וז"ל אין הציבור מתפללים תפלת נדבה לפי שאין הציבור מביאין קרבן נדבה עכ"ל, האם כוונתו דמשום שאין הציבור מביאין קרבן נדבה ליכא בתפלת נדבה חלות שם תפלת הציבור ואין מורידין ש"ץ לחזרת התפלה, ומ"מ לא גרע תפלתם מתפלת עשרה יחידים שכל אחד התפלל תפלת נדבה בלחש ואם התפללו ביחד חל צירוף ביניהם וחל בתפלתם דין תפלה בציבור. או דילמא דליכא חלות שם תפלת נדבה בציבור כלל, ואם התפללו עשרה יחידים יחד על שם נדבת ציבור הויא ברכה לבטלה ואף אין להם קיום תפלת נדבה בתורת תפלת יחיד

**והנה** יש להקשות דלכאורה הרמב"ן סותר למש"כ בפירושו עה"ת (ויקרא א:ב) שכתב "ואפשר שנאמר שאם רצו ציבור להפריש בתחילה לנדבה ויגבו אותה כאשר יגבו השקלים לתמידים ומוספין שתהיה נדבת ציבור בעולת בהמה ואין בה סמיכה שנתרבה מן הכתוב הזה וכל זמן שיתנדבו בו רוב ישראל היא נדבת ציבור ואינה בעולת העוף ולא בשלמים ומיעוטן נידונים כיחידים והוא העיקר", וצ"ע.

**והגר"מ** זצ"ל אמר דיש לחקור בשיטת הראשונים דאין ציבור מתפללים תפלת נדבה, האם כוונתם דליכא חלות שם תפלת הציבור בתפלת נדבה, דהיינו דאין מורידין ש"ץ לפני התיבה להתפלל נדבה עבור הציבור, אבל אם נתקבצו עשרה יחידים והתפללו ביחד תפלת נדבה בלחש שפיר חל חלות שם תפלה בציבור, דהרי כל יחיד ויחיד יכול להתפלל תפלת נדבה, ומשום שנתקבצו עשרה יחידים ביחד תפלת כל א' וא' לא גרע, והויא חלות תפלת נדבה דהיחיד, ומכיון שעשרה מתפללים תפלותיהם נדבה ביחד מצטרפים לתפלה בציבור<sup>85</sup>. או"ד דליכא חלות שם תפלת נדבה בציבור כלל, והויא ברכה לבטלה דלא חל קיום תפלה כלל<sup>86</sup>.

**ועיין** ברמב"ן (מלחמות ה' שם) וז"ל ולדבריו של רבינו ז"ל הא דאיתמר בפ' מקום שנהגו ט' באב אינו כתענית ציבור לנעילה ואקשינן והא א"ר יוחנן ולואי ומפרקין התם חובה הכא רשות, יכול היה לפרק התם ליחיד הכא לציבור אלא שלא נמנעו ציבור מתפלת נדבה אלא שלא יורידו ש"ץ לפני התיבה אבל ציבור עצמן מתפללין הן ביחידין כל היום לואי וט' באב אינו כתענית ציבור לתפלת נעילה לא לשליח צבור דוקא משמע וזה חזוק לדבריהם שלא תקנו

(דף כו: בתוס' ד"ה טעה).

86 (דמכיון שהתפלל כל א' וא' ע"ש תפלת נדבה בציבור י"ל דליכא חלות קיום תפלה כלל, ואינה חלה אפילו כתפלת נדבה דיחיד.

85 (דיש ב' דיני תפלה בציבור : א) דין תפלה בציבור כשעשרה מתקבצים ומתפללים ביחד תפלת י"ח בלחש. ב) חלות שם תפלת הציבור שהיא תפלה של כל הציבור ביחד, וקיום תפלת הציבור היינו בחזרת הש"ץ. ועיין לקמן בשיעורים

משא"כ בנוטל ד' מינים פעמיים או תוקע שופר פעמיים חוזר ממש על המצוה הראשונה וחזרה מותרת.

ד

**הגר"ח** זצ"ל אמר דיש להוכיח מהגמרא דידן "ואמר רב יהודה אמר שמואל התפלל ונכנס לבית הכנסת ומצא ציבור שמתפללין אם יכול לחדש בה דבר יחזור ויתפלל, ואם לאו, אל יחזור ויתפלל", דאם אחד מתפלל תפלת שחרית בשעה שהציבור מתפללין תפלת מוסף, שיש בזה קיום של תפלה בציבור. שהרי כאן מיירי דכבר התפלל, ורוצה לצאת מצות תפלה בציבור ומשום כך הוא מתפלל תפלת נדבה ומצטרף הוא עם הציבור בשעה שהם מתפללין תפלת חובה. ומוכח שאע"פ שהתפלות אינן שוות שהרי הוא מתפלל חפצא של תפלת נדבה והציבור מתפלל חפצא דתפלת חובה מ"מ מצטרפין הם ביחד להיחשב כתפלה בציבור. וה"נ לגבי מוסף ושחרית חל צירוף להיחשב שהתפלל תפלה בציבור<sup>87</sup>. אמנם יש להעיר דלכאורה אף לפי דברי הגר"ח זצ"ל י"ל דבבכהאי גוונא חל רק חלות קיום תפלה בציבור, משא"כ לגבי חלות קיום תפלת הציבור אין קיום אא"כ מתפלל אותה תפלה ביחד עם הציבור<sup>88</sup>, ואם יחזור הש"ץ בקול רם תפלת מוסף ליכא צירוף לזה שהתפלל תפלת שחרית<sup>89</sup>.

ע"כ ענין תפלת נדבה

דאין דנים אותם כעשרה יחידים. ודומה למה שמצינו לגבי מגילה הכתובה בין הכתובים שפסק הרמב"ם (פ"ב מהל' מגילה ה"ח) וז"ל אין קורין בציבור במגילה הכתובה בין הכתובים ואם קרא לא יצא וכו' אבל היחיד קורא בה עכ"ל. ומשמע שאם קראו בציבור במגילה הכתובה בין הכתובים דאין להם שום קיום דמקרא מגילה ואף אין להם קיום בתורת יחידים, אע"פ שיחיד שקורא במגילה הכתובה בין הכתובים יצא יד"ח. וכן בעשרה שהתפללו יחד תפלת נדבה בלחש ליכא להם שום קיום תפלה, וצ"ע.

ג

**כתב** הרי"ף (הנ"ל) שאם נזכר שכבר התפלל אפילו באמצע הברכה פוסק, שאם יגמור את התפלה נמצא כמי שמקריב שתי תמידים בשחרית שעובר בבל תוסיף. וצ"ע דהא חזרה על מצוה דעלמא מותרת, שהרי מותר ליטול ד' מינים פעמיים ביום או לתקוע בשופר פעמיים, ולמה אוסר הרי"ף שתי תפלות חובה ושני קרבנות תמיד משום בל תוסיף.

**ונראה** דס"ל להרי"ף שבתפלה שנייה לשם חובה, התפלה השנייה אינה חזרה על התפלה הראשונה, משום דכל חפצא וחפצא של תפלה מיוחדת היא לעצמה ואינה חזרה על אותה התפלה שהתפלל בראשונה. וכן בקרבן תמיד כשמביא תמיד שני הריהו מביא חפצא של קרבן המיוחד לעצמו ואינו חזרה על ההקרבה הראשונה, וע"כ עובר בכל תוסיף.

המנין דשש מתפללים המחייבים בחזרת הש"ץ ותפלת הציבור, דהא אינו מתפלל שחרית כמו הציבור דרק הציבור שהתפללו יחד שחרית בלחש מחייבים תפלת הציבור וחזרת הש"ץ דשחרית.

89) ולעיל (אות ב') הובאה שיטת הרמב"ן דס"ל דחל קיום תפלה בציבור בעשרה שמתפללין ביחד תפלת נדבה בלחש אלא דליכא חלות קיום תפלת הציבור וחזרת הש"ץ בתפלת נדבה. ולכאורה יש להביא ראייה לשיטתו מהגמרא הנ"ל דמוכח מהגמ' שחל קיום תפלה בציבור כשא' מתפלל תפלת נדבה ביחד עם הציבור המתפללין תפלת חובה

87) לכאורה יש להעיר על ראיית הגר"ח זצ"ל שאין הנידון דומה לראייה, דבשלמא תפלת נדבה דהוי קיום דרחמי מצטרפת עם תפלה בציבור כשמתפללין ג' התפלות דהיום דחלין נמי מדין רחמים. משא"כ תפלת מוסף דאינה קיום רחמים אלא קיום קרבן בלבד מדין ונשלמה פרים שפתינו, וא"כ י"ל דליכא צירוף כלל בין תפלת נדבה לתפלת מוסף. וה"ה דליכא צירוף בין שחרית דחלה מדין רחמים לתפלת מוסף בציבור דחלה רק מדין קרבן. ועיין לקמן בתוס' (דף כו.) ד"ה איבעיא להו ובשיעורים שם.

88) ולפי"ז נראה דהיחיד שמתפלל נדבה אינו בכלל

**ויש** לתרץ עפ"י דברי רבינו יונה (דף יג: בדפי הרי"ף ד"ה ונקדשתי) שכתב דאע"פ שק"ש בכלל דברים שבקדושה שאין לך דבר שבקדושה יותר מדבר שיש בו קבלת עול מלכות שמים, מכל מקום יחיד קורא ק"ש ואין בזה משום אין דברים שבקדושה פחות מעשרה, דהני מילי בדבר שהותקן לאומרו רק בעשרה משא"כ ק"ש עכ"ד. ובביאור דבריו נראה דההלכה שאין דבר שבקדושה פחות מעשרה נוהגת בדבר שבקדושה שחלות קיומו היא רק אמירת קדושה ושכח לה'. אמנם בדבר שבקדושה שנאמר אף בתורת קיום בפ"ע כק"ש דאית ביה תרי קיומי<sup>91</sup>, אין בה דין דבעי עשרה. ולפי"ז י"ל דאף בקדושה עצמה אם היא נאמרת בתורת קיום תפלה וכחלק משמונה עשרה ליכא בזה הדין דאין דבר שבקדושה בפחות מעשרה ונאמרת אף ביחיד בתפלתו. וזוהי שיטת רב הונא. ואילו לריב"ל קדושה דבשמו"ע נאמרת רק בתורת קיום דבר שבקדושה ולא כקיום תפלה בעלמא, ולפיכך צריכה עשרה.

**אך** לפי רש"י ר' הונא סובר שרק באופן שיחיד מתפלל עם הציבור אומר יחיד קדושה בתפלתו. ולפירושו י"ל דר' הונא וריב"ל פליגי האם קדושה נאמרת בציבור או רק ע"י הציבור. דר' הונא סובר דקדושה נאמרת בציבור וע"כ יחיד המתפלל עם הציבור אומר קדושה עמהם, דבכך הקדושה שאומר בתפלתו נאמרת בציבור. ואילו ריב"ל סובר דקדושה נאמרת רק ע"י הציבור כולו, ואין יחיד המתפלל עם

**דף כא ע"ב.** גמ'. וז"ל אמר רב הונא הנכנס לבית הכנסת ומצא צבור שמתפללין אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע ש"ץ למודים יתפלל ואם לאו אל יתפלל ריב"ל אמר אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע ש"ץ לקדושה יתפלל ואם לאו אל יתפלל במאי קא מפלגי מר סבר יחיד אומר קדושה ומר סבר אין יחיד אומר קדושה וכן אמר רב אדא בר אהבה מנין שאין היחיד אומר קדושה שנאמר ונקדשתי בתוך בני ישראל כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה עכ"ל. יש לעיין מהו יסוד המחלוקת בין רב הונא וריב"ל, ומהי סברת רב הונא דיחיד אומר קדושה דהא לכו"ע קיימא לן דאין דבר שבקדושה פחות מעשרה (כמבואר בסוגיין ובמגילה דף כג:). וכתב רש"י (ד"ה רב הונא סבר) וז"ל יחיד המתפלל עם הציבור אומר קדוש הלכך אם לא גמר עד שלא יגיע ש"ץ לקדוש לית לן בה עכ"ל. ומשמע מפירושו דר' הונא סובר דדוקא יחיד המתפלל עם הציבור אומר קדושה, אבל יחיד המתפלל שמונה עשרה ביחידות אינו אומר קדושה בתפלתו<sup>90</sup>. אך מפשטות לשון הגמ' משמע דלר' הונא יחיד אומר קדושה אף כשמתפלל ביחידות, דר' הונא סובר דקדושה היא קיום בתפלת שמו"ע עצמה ולפיכך אף המתפלל ביחידות אומר קדושה. ואילו ריב"ל סובר דקדושה אינה נאמרת אלא בעשרה משום דהיא קיום בפ"ע דונקדשתי בתוך בני"א ואינה נאמרת אלא בעשרה מדין דבר שבקדושה. אמנם לפי"ז צ"ב בשיטת ר' הונא דהא אין דבר שבקדושה פחות מעשרה.

90) וכן מבואר מדברי הרשב"א בסוגיין ד"ה מר סבר וז"ל תמיהא לי, והלא משנה שלימה במגילה אין פורסין שמע וכו' פחות מעשרה, וטעמא משום קדוש דאית ביה, ורב הונא דאמורא הוא מפליג אמתניתין. וראיתי בפירושי רש"י ז"ל דהכא הכי קאמר, יחיד שמתפלל בתוך הציבור אומר קדוש עכ"ל.

91) יתכן דר"ל דיש בק"ש קיום קבלת עומ"ש דהוי קיום דבר שבקדושה ועוד קיום דת"ת דאינו דבר שבקדושה.

בביהכ"נ וחזינן שחל קיום תפלה בציבור בתפלת נדבה. אך הובא שהגר"מ זצ"ל נסתפק בדעת הרמב"ם אי ס"ל כדעת הרמב"ן או"ד דס"ל דליכא קיום תפלת נדבה בציבור כלל, וצ"ע דמבואר בגמ' דחל צירוף בין תפלת נדבה לבין תפלה בציבור, ומוכח דחל קיום תפלה בציבור בתפלת נדבה. אמנם הרמב"ם השמיט הלכה זו מהלכותיו. ויתכן לחלק דכשיש ציבור המתפללין תפלת חובה בציבור אזי יחיד המתפלל נדבה מצטרף עמהן לקיום תפלה בציבור שלהם. אך בעשרה שמתפללין ביחד תפלת נדבה ליכא קיום תפלה בציבור, וצ"ע.

ועני קדושה בהדי ציבורא ושפיר דמי למיעבד הכי דלית בה הפסקה, והא דאמור רבנן אם יכול להתחיל ולגמור היכי דמתחיל מקמי שליח ציבור אבל כד מתחיל בהדי שליח ציבור שפיר דמי עכ"ל. ונראה לדייק דמבואר מדברי הרי"ף דקדושה הוא חלק וקיום בשמונה עשרה דהיחיד, דאף יחיד חייב בקדושה אלא דאין קדושה נאמרת אלא בציבור, דהרי הרי"ף מיירי בתפלת היחיד דאין על תפלתו חלות שם תפלת הציבור. ומוכח ממה שאומר היחיד קדושה בתפלתו ולא חשיב הפסק בתפלה דקדושה הוא חלק משמו"ע שלו וחל בקדושה קיום תפלה. והא דאין יחיד אומר קדושה כל פעם שמתפלל הוא משום דקדושה אינה נאמרת אלא בציבור מההלכה דאין דבר שבקדושה פחות מעשרה. ודין הוא במעשה אמירת הקדושה דנאמרת רק בעשרה. אמנם עצם קיום אמירת קדושה הוי קיום תפלה שחל אף בתפלת יחיד.

**ולפי"ז** י"ל דזהו יסוד הדין של אמירת "הייכע קדושה" (עיין ברמ"א או"ח סימן קכ"ד סעיף ב'), שיסודה הוי אמירת קדושה בתפלת היחיד הנאמרת בקול רם בציבור משום דקדושה הוא קיום תפלה וחלה אף בתפלת יחיד. ומה שאין היחיד אומר קדושה בכל פעם שמתפלל הוא משום דאין אומרים קדושה בפחות מעשרה. אולם "בהייכע קדושה" שמתפלל יחד עם החזן ליכא החסרון הזה כי הקדושה נאמרת בציבור. ברם אם נאמר שקדושה נאמרת רק ע"י הציבור ליכא דין קדושה אלא בחזרת הש"ץ ואין דין "הייכע קדושה" כלל<sup>93</sup>).

הציבור אומר קדושה כי קדושתו אינה קדושת הציבור, שקדושת הציבור היא רק ע"י קדושת הש"ץ ועניית הקהל לקדושת הש"ץ. ויש לדמות דין זה למחלוקת בראשונים (עיין בבית יוסף או"ח סימן נ"ה סעיף ג') לגבי קדיש, האם הציבור עונה רק יהא שמה רבא מברך וכו' או שהציבור אומר מיהא שמה רבא עד סוף הקדיש. ולכאורה נחלקו הראשונים ביסוד דין קדיש האם נאמר בציבור או ע"י הציבור, דאם קדיש נאמר בציבור אין צריכים הציבור לומר כל הקדיש אלא לענות "יהא שמה רבא מברך לעלם ולעלמי עלמיא" בלבד. משא"כ לשיטת הראשונים דס"ל שעונים מיהא שמה רבא וכו' וממשיכים בנוסח הקדיש עד הסוף י"ל דסברי דקדיש נאמר ע"י הציבור, וע"כ צריכים הציבור לסיים את כל נוסח הקדיש. אלא דיש להעיר על זה דאנן פסקינן לענין קדיש כהראשונים דעונין רק יהא שמה רבא מברך וכו', וכסברא דקדיש נאמר בציבור, ואם נשווה את דין קדושה לדין קדיש יהא הדין דיחיד אומר קדושה כשיטת רב הונא דקדושה נמי נאמרת בציבור ולא ע"י הציבור. וצ"ע דלענין קדושה קיימא לן כריב"ל דאין יחיד אומר קדושה דאין דבר שבקדושה פחות מעשרה, וקצת קשה מאי שנא אמירת קדיש דנאמרת בציבור מקדושה דנאמרת ע"י הציבור<sup>92</sup>).

**והנה** כתב הרי"ף (דף יג: בדפי הרי"ף) בשם רב האי גאון וז"ל דמנהגא דרבנן כד עייל איניש לבי כנישתא ואשכח ציבורא דמצלי בלחש דמעכב עד דמסיימי וכד פתח שליחא דציבורא מתחיל ה' שפתי תפתח ואומר בהדי שליחא דציבורא מילתא בלחש

93) נראה דיש ג' אופני אמירת "הייכע קדושה": א) היחיד אומר קדושה כשמתפלל עם הש"ץ מלה במלה כציבור הרי"ף ב) עשרה אנשים מתחילים להתפלל שמ"ע ביחד בלחש ואומרים קדושה ביחד בקול רם וכצויר דהרמ"א ג) היחיד מתפלל לבדו ואומר קדושה עם הציבור בקול רם ואח"כ מתפללין הציבור (וכדמובא במ"ב ס"ק ח'). והנה בשני האופנים הראשונים של הרי"ף והרמ"א יתכן שאמנם יש

92) ויתכן לחלק דשאני קדיש דעונין יהא שמייה רבה בקול רם, ומשו"ה הוי דבר שבקדושה הנאמר ע"י הציבור. משא"כ קדושה אליבא דרב הונא דאינה נאמרת בקול רם, וכדאיתא בגמ' דלכו"ע מפסק לא פסיק לענות עם הציבור בקול רם, ומשו"ה לא נקטינן כוותיה, דנהי דהקדושה נאמרת לרב הונא ע"י היחיד המתפלל בציבור אך אינה נאמרת ע"י הציבור ודבר שבקדושה אינו אלא דבר הנאמר ע"י הציבור בקול רם.



## קדושה ודבר שבקדושה

קדושות, טעות סופר וצריך לומר להיפוך, וכן כתב בשל"ה והביאו מגן אברהם, וז"ל ספר המוסר, ראוי שלא יסירם עד שנאמר קדיש תתקבל שאחר סדר קדושה בענין שיענה עם התפילין ג' קדיש"ין נגד שי"ן של ג' ראשים שיש בתפילין, וכן יענה עמהם ד' קדושות כנגד שי"ן של ד' ראשים שבצד שמאל, והם ברכו את ה' המבורך שהוא דבר שבקדושה, וקדושת בשפה ברורה וקדושת העמידה, וקדושת ומקבלין דין מן דין, עכ"ל. ומבואר דנחלקו הפוסקים אם ברכו מצטרף למנין הקדושות או לא, לדעת הרמ"א דגריס "ג' קדושות וד' קדישים", מוכח דסבירא ליה דנהי דברכו חשיב דבר שבקדושה מכל מקום אין ברכו נכלל במנין הקדושות, ומשום הכי סבירא ליה דאין כאן אלא ג' קדושות, דהיינו קדושת יוצר, קדושת העמידה, וקדושת דסידרא. ומנין הארבעה שכתב ספר המוסר היינו לענין מנין הקדישים, וסבירא ליה להרמ"א דקדיש יתום שלאחר עלינו מישך שייכי לקדישים של סדר התפלה ואומרים קדיש יתום לאחר עלינו אפילו כשאין יתום בבית הכנסת וכדפסק בסימן קל"ב סעיף ב' (ולא כשיטת הפוסקים דתליא בדאיכא יתום). אכן השל"ה, המגן אברהם והגר"א ז"ל פליגי עליו בזה וסבירא להו דברכו נמי בכלל מנין הקדושות הן, דארבע קדושות הן, וכמו שגרסו ד' קדושות וג' קדישים, וצ"ב ביסוד פלוגתתם.

**ויש** להוכיח דברכו הוי דבר שבקדושה מהא דתנן במגילה (דף כג:): אין פורסין על שמע ואין עוברין לפני התיבה וכו' בפחות מעשרה, ופירש רש"י (ד"ה אין פורסין על שמע) וז"ל מנין הבא לבית

**דף כא ע"ב. גמ'.** וז"ל ונקדשתי בתוך בני ישראל כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה עכ"ל.

## בענין קדושה ודבר שבקדושה (94)

א

## בדין חליצת תפילין קודם ובא לציון

**המחבר** פסק (או"ח סי' כ"ה סעי' י"ג) וז"ל נהגו העולם שלא לחלוץ תפילין עד אחר קדושת ובא לציון, עכ"ל. וכתב הרמ"א וז"ל ויש מי שכתב על צד הקבלה שלא לחלוץ תפילין עד שיאמר בהם שלש קדושות וארבע קדישים דהיינו לאחר קדיש יתום (שלאחר עלינו), והכי נוהגים המדקדקים, עכ"ל. [ג' הקדושות הן: א) קדושת יוצר, ב) קדושת העמידה בתפלת י"ח, ג) קדושה דסידרא, והד' קדישים הן: א) חצי קדיש לאחר ישתבח, ב) חצי קדיש לאחר שמונה עשרה, ג) קדיש תתקבל לאחר ובא לציון, ד) קדיש יתום לאחר עלינו].

**ויש** לעיין בדברי הרמ"א שכתב על צד הקבלה שלא לחלוץ התפילין עד שיאמר בהם שלש קדושות וארבע קדישים דהיינו לאחר קדיש יתום שלאחר עלינו. דהנה במגן אברהם (שם ס"ק כח) השיג על הרמ"א וז"ל ג' קדושות, ובשל"ה דף קט"ז כתב דטעות סופר הוא, ואיפכא הוא בספר המוסר, ג' קדישים וד' קדושות, דברכו נחשב גם כן לקדושה, ע"ש, עכ"ל. וכן כתב בביאור הגר"א שם וז"ל שלש

שתאמר בציבור. אך רבינו זצ"ל היה נמנע בעצמו מלהתפלל באופן זה והקפיד להתפלל "הייכע קדושה" כהרמ"א דהיינו בהדי עשרה מתפללים כדי שתתקיים קיום תפלה בציבור בשעת קדושה.

(94) שיעור זה נאמר ע"י רבינו לע"נ אביו מרן הגר"מ זצ"ל ביום היארצייט, ג' שבט שנת תשכ"ו.

קיום דתפלה בציבור בהדי קדושה, כי בציור דהרי"ף היחיד מצטרף את תפלתו עם חזרת הש"ץ ותפלת הציבור, ובציור דהרמ"א הציבור אומרים קדושה כשמתפללים ביחד תפלה בציבור. ובכן אין הכרח לומר דקדושה מהווה קיום יחיד, דהא עכ"פ יש קיום תפלת ציבור. ואילו בציור שבמשנה ברורה היחיד אומר קדושה בתפלת יחיד שלו, אלא שאומרה בציבור, ומכאן מוכח דקדושה מהווה קיום בתפלת היחיד ובתנאי

## קדושה ודבר שבקדושה

אומר איה מקום כבודו כל העם עונין משבחים ואומרים ברוך וכו'". ומבואר דס"ל דבקדושה דעמידה חל דין חזרה, דגם הציבור חוזרים על המילים "משבחים ואומרים" אחרי הש"ץ. ומשמע נמי מהרמב"ם דהש"ץ והקהל אומרים ביחד "קדוש, קדוש, קדוש". ברם לגבי קדושה דסידרא פסק הרמב"ם (פ"ט מהל' תפלה ה"ה) וז"ל ואחר כך אומר ובא לציון גואל וכו' ואני זאת וכו' ואתה קדוש וקרא זה אל זה ואמר קדוש וגומר הקדושה והן עונין קדוש קדוש שלש פעמים וחוזר וקורא הקדושה תרגום ואומר ותשאני רוח וכו' וקורא אותו תרגום ואומר ה' ימלוך לעולם ועד וקוראהו תרגום כדי להבין העם עכ"ל. ומשמע דאע"פ שבין בקדושה דסידרא ובקדושה דעמידה חל דין חזרה מ"מ יש חילוק בין אמירת קדושה דעמידה לבין אמירת קדושה דסידרא, דבקדושה דסידרא בראשונה הש"ץ גומר את הקדושה והקהל חוזר עליה אחריו, משא"כ בקדושת העמידה שהש"ץ והקהל אומרים ביחד את הקדושה (או הש"ץ אומר אח"כ), והחילוק שביניהן מחוסר ביאור. ועוד יש לדקדק דמלשון הרמב"ם בקדושה דסידרא משמע דרק הש"ץ אומר התרגום, וצ"ב מאי שנא דין קדושת העמידה מקדושה דסידרא.

ג

**עוד הערה בדין שאין חולצין את התפילין עד לאחר קדושה דסידרא**

**ועוד** נראה לדקדק דהמחבר והרמ"א תרווייהו ס"ל דמעיקר הדין אין חולצין תפילין עד לאחר קדושה דסידרא, דהיינו קדושת ובא לציון. דמלשוננו של הרמ"א "ויש מי שכתב על צד הקבלה", משמע דהרמ"א מודה לדברי המחבר דמעיקר הדין אין חולצין את התפילין עד לאחר ובא לציון, ומה שכתב הרמ"א דיש לזהר שלא לחלוץ את התפילין עד שייאמר בהם שלש קדושות וארבע קדישים, דהיינו לאחר קדיש יתום שלאחר עלינו, אינו אלא על צד הקבלה ולא מעיקר הדין.

הכנסת לאחר שקראו הצבור את שמע עומד אחד ואומר קדיש וברכו וברכה ראשונה שבקריאת שמע, עכ"ל. ובגמרא (שם) איתא מנא הני מילי אמר ר' חייא בר אבא אמר רבי יוחנן דאמר קרא ונקדשתי בתוך בני ישראל כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה וכו', ע"כ. ומבואר דאמירת ברכו בפריסת שמע הוה ליה דבר שבקדושה דאינו אלא בעשרה, והנה בסוגיין דרשינן מהך קרא דאין היחיד אומר קדושה שנאמר ונקדשתי בתוך בני ישראל כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה וכו', ומשמע דברכו דומה ביסודו לקדושה, דתרווייהו הויין דבר שבקדושה, וצריך עיון בשיטת הרמ"א שהשמיט אמירת ברכו ממנין הקדושות.

ב

**הערה בדין קדושת העמידה וקדושה דסידרא**

**והנה** יש לעיין בגדר הדין של הצירוף שבין הש"ץ והציבור באמירת קדיש וקדושה, האם חל לציבור דין ענייה או דין חזרה. דנחלקו הראשונים בזה לגבי קדיש האם הש"ץ אומר את כל הנוסח של קדיש והציבור רק עונה אמן יהא שמיה רבה מברך וכו' מדין ענייה, דס"ל דהש"ץ מתחיל לומר "יתגדל ויתקדש שמיה רבה וכו' ואמרו אמן", וחל דין ענייה שהציבור עונה "אמן יהא שמיה רבה מברך לעלמי עלמיה", והש"ץ ממשיך "יתברך וישתבח וכו'". אמנם יש שיטות אחרות בראשונים (עיין בבית יוסף או"ח סימן נ"ה סעיף ג') דס"ל שהציבור עונה "יהא שמיה רבה וכו' יתברך וישתבח ויתפאר וכו' דאמרן בעלמא", ומבואר דס"ל דחל בקדיש דין חזרה, דהיינו שהציבור חוזרים על מה שאמר הש"ץ. והנה לגבי ברכו המנהג דידן הוא שהציבור אומר "ברוך ה' המבורך לעולם ועד" והש"ץ חוזר ע"ז. ומבואר דחל נמי בברכו דין חזרה בין הש"ץ והציבור.

**אמנם** עיין ברמב"ם בסדר התפלות שכתב לגבי קדושה "בעת ששליח ציבור אומר בברכה זו וקרא זה אל זה כל העם עונין קדוש קדוש קדוש וכו' וכשהוא

## קדושה ודבר שבקדושה

בעשרה, ויצאו מקצתן גומר אפילו קדושה, וכתב ע"ז הרמ"א וז"ל ואם יצאו מקצתן לאחר שהתחילו להתפלל יוצר לא יתחיל הש"ץ להתפלל התפלה בקול רם דכבר נשלם תפלת יוצר, ואם יצאו לאחר שהתחיל בקול רם וקדושה יכולים להשלים כל סדר קדושה ולומר הקדיש שלם שלאחריה דשייך לתפלה שהרי אומר תתקבל צלותהון וכו', אבל אין קורין בתורה דזהו ענין אחר וכו', עכ"ל. ומבואר דהרמ"א סובר דכל מה שאומרים אחר תפלת י"ח עד קדיש תתקבל נכלל בסדר התפלה עצמה, ומהווה קיום בתפלת שמונה עשרה, ומאחר שהתחיל התפלה בקול רם יכול להשלים כל התפלה עד לאחר קדיש תתקבל.

**ונראה** שמהקור לשיטת הרמ"א הוא מדברי התרומת הדשן (סי' י"ג) שפסק דאין להש"ץ לפסוע לאחוריו עד שיסיים קדיש שלם, וז"ל וכן הדעת נוטה דחד ענינא אינון, דש"ץ אינו פוסע לאחוריו לאחר תפלתו שמתפלל בקול רם אלא ממתין הוא עד סוף הקדיש שלם שתקנוה חכמים לש"ץ אחר כל תפלה, אלא שמפסיקים בקריאת ס"ת וסדר קדושה (קדושה דסידרא) והלל ואבינו מלכנו, וכה"ג כולהו לסדר התפלה באין, וקדיש לאחריהם חוזר על עיקר התפלה די"ח וגו', עכ"ל. ומבואר שקדיש תתקבל הוא גמר התפלה, ולפי"ז יוצא דקדושה דסידרא הוא חלק וקיום בתפלת י"ח עצמה, דאין קיום התפלה נגמרת עד לאחר ובא לציון. ומשום כך קיי"ל שאין לחלוץ את התפילין עד לאחר ובא לציון. אמנם עדיין צריך ביאור מהו השייכות בין קדושת ובא לציון וסדר התפלה, ומפני מה נחשב קדושה דסידרא כחלק מסדר התפלה.

ד

**בדין יחיד העומד בקדושה דתפלה האם יכול להצטרף לקדושה דסידרא ולקדושת כתר שבמוסף**

**והנה** פסק המחבר (או"ח סי' ק"ט סע' ג') וז"ל יחיד העומד בתפלה וכשיגיע למקום קדושה היו הצבור אומרים קדושה דסידרא אינו אומר קדוש

**ולכאורה** צ"ע בפסק המחבר והרמ"א דמעיקר הדין אין לחלוץ את התפילין אלא לאחר קדושת ובא לציון, דבשלמא בקריאת שמע ותפלת שמונה עשרה אסור לחלוץ את התפילין לפני ק"ש ותפלה משום דאיכא קיום בלבישתן בשעת ק"ש ותפלה, וכדאיכא בגמ' לעיל (דף י"ד ע"ב): אמר עולא כל הקורא קריאת שמע בלא תפילין כאילו מעיד עדות שקר בעצמו וכו', ואמר רבי יוחנן הרוצה שיקבל עליו עול מלכות שמים שלימה יפנה ויטול ידיו ויניח תפילין ויקרא קריאת שמע ויתפלל, וזו היא מלכות שמים שלימה, ע"כ. ונראה דמהאי טעמא אסור לחלוץ את התפילין עד לאחר דמסיים תפלת י"ח, דאל"כ יהא חסרון בקבלת עול מלכות שמים שלימה, וכן בק"ש דכאילו מעיד עדות שקר בעצמו. אמנם צ"ע מהו הטעם שאסור לחלוץ את התפילין עד לאחר קדושת ובא לציון.

**והנה** מנהג הגאונים הוא שאין אומרים קדיש תתקבל מיד לאחר תפלת שמונה עשרה, אלא דנדחה הקדיש עד לאחר קדושת ובא לציון. ולכאורה צריך עיון בזה דהא עיקר קדיש תתקבל נתקן מיד לאחר תפלת י"ח, וכמו שכתבו הראשונים דאמירת תתקבל צלותהון של השליח ציבור הוה ליה כאמירת יהיו לרצון של יחיד, (וע"כ פסק הרמ"א סי' קכ"ג סע' ו' שאין הש"ץ אומר יהיו לרצון אמרי פי אחר שמסיים חזרת הש"ץ דסומך על קדיש תתקבל, וכדביאר המג"א שם), וצ"ב מהו הטעם במנהג הגאונים שדוחין קדיש תתקבל עד לאחר קדושה דסידרא.

**ונראה** דמזה מוכח דקדושה דסידרא אינה נאמרת בתורת קיום בפני עצמו, אלא מהווה קיום מצות תפלה, דחכמים תקנו קדושה דסידרא בעיקר סדר התפלה, כלומר שאינו מקיים קיום תפלת י"ח בשלימות אא"כ אומר אחריה קדושה דסידרא. ומשום הכי נדחה קדיש תתקבל עד לאחר קדושת ובא לציון דקודם אמירת קדושה דסידרא אכתי לא נשלמה קיום התפלה. וכן יש להוכיח מדברי הרמ"א (או"ח סי' נ"ה סע' ג'), שפסק המחבר שם דאם התחיל הש"ץ באבות

## קדושה ודבר שבקדושה

דס"ל למחבר דאע"פ דתרווייהו הויין חלות שם דבר שבקדושה, מכל מקום מכיון שיש שינוי בנוסח הקדושה אינו יכול להצטרף עמהם, ולפי"ז י"ל דהוא הדין לגבי קדושה דסידרא דאינו מצטרף עמהם משום שיש שינוי בנוסח הקדושה.

**אלא** דלפי"ז צ"ע מהי סברת הרמ"א שפסק (סי' ק"ט סע' ג') דאם היה מתפלל שחרית והציבור אומרים קדושת כתר דיכול לומר קדושה עמהם משום דהקדושות שוות דקדושת י"ח הן. וצ"ב מהו יסוד המחלוקת בין המחבר והרמ"א האם יכול להצטרף לומר קדושת שחרית עם קדושת כתר. וכן צ"ע בשיטת הרמ"א דמשמע דפשיטא ליה שיחיד העומד בתפלתו אינו מצטרף לאמירת קדושה דסידרא של הציבור, וצ"ע דהרי מדברי הרמ"א (סי' נ"ט סע' ג') משמע דיש ב' שיטות אם חל דין דברים שבקדושה בקדושה דסידרא או לא דאינה אלא סיפור דברים בעלמא, ולהך שיטה דהויין דברים שבקדושה צ"ע אמאי אינו יכול להצטרף לקדושה דסידרא.

**והנה** מקור פסקו של המחבר (סי' ק"ט סע' ג') שיחיד העומד בתפלתו בקדושה אינו מצטרף עם הציבור העומדים בקדושה דסידרא, הוא מתשובת הרשב"א (ח"א סי' קצ"ח, הובא בב"י סי' ק"ט) שכתב וז"ל, יחיד העומד בתפלה וכשהגיע לקדושה היו הציבור אומרים קדושה דסידרא, דבר ברור הוא שאין אומר קדושה עמהם, חדא שאין סדר הקדושות אחד וכו', עכ"ל. וכתב שם הבית יוסף וז"ל ומכאן יש ללמוד להא דבסמוך דיחיד מתפלל יוצר ושליח צבור מוסף והגיע לכתר דאינו אומר עמו, ומיהו ישתוק ויכוין בלבו דשומע כעונה, עכ"ל.

**ולכאורה** צריך עיון, דמהיכא תיתי ללמוד מדברי הרשב"א בדין קדושה דסידרא לדין קדושת כתר, דהא לשיטת היש אומרים שהביא המחבר דקדושת יוצר וקדושה דסידרא לא בעי עשרה, ליכא בקדושה דסידרא חלות דין דבר שבקדושה כלל, דאינה אלא סיפור דברים. ומשום כך הוא דלא מצטרפי אהדדי, ואינו מקיים קיום דין קדושה דתפלת

עמהם שאין הקדושות שוות, ונראה דהוא הדין אם היו הציבור אומרים כתר שאינו אומר קדוש, אלא ישתוק ויכוין למה שאומרים דשומע כעונה, ע"כ. וכתב ע"ז הרמ"א וז"ל ויש אומרים דקדושת כתר דהיינו קדושת מוסף והיחיד מתפלל שחרית יוכל לומר עמהם, דשניהם קדושת י"ח וקדושתן שווה וכן נראה לי עיקר עכ"ל. ויש לעיין דלכאורה הא דקיי"ל שאם הוא עומד בתפלה והציבור אומרים קדושה דסידרא דאינו אומר קדושה עמהם, היינו משום דאין הקדושות שוות, דקדושה דסידרא היא קיום תפלה ודין קדושה בפ"ע, ואינה דבר שבקדושה שהרי נאמרת לכמה ראשונים אף ביחיד דאינו אלא סיפור דברים בעלמא (וכדפירש רבינו יונה דף יג. בדפי הרי"ף ד"ה ונקדשת). משא"כ קדושה דתפלה דהיא חלות שם קדושה וחל בה הדין דאין דבר שבקדושה פחות מעשרה, וע"כ כשיחיד מתפלל תפלת י"ח והגיע למקום קדושה והציבור אומרים קדושה דסידרא פסק המחבר שאינו אומר קדושה עמהם. אמנם צ"ע אליבא דשיטת שאר הראשונים דס"ל דאין יחיד אומר קדושה דסידרא דאית ביה חלות דין דבר שבקדושה מדוע קיי"ל דיחיד המתפלל ועומד בקדושה דתפלה והציבור אומרים קדושה דסידרא שאינו אומר קדושה עמהם. והנה המחבר (סי' נ"ט סע' ג') הביא ב' דעות אם יחיד אומר קדושה דיוצר, ותלוי אם חל בו דין דבר שבקדושה או דאינו אלא סיפור דברים בעלמא. וחזינן דמספקא ליה למחבר אי קדושה דיוצר הוי עפ"י דין דבר שבקדושה או לא. ולכאורה הוא הדין דיהא אותו הספק לגבי קדושה דסידרא עם הציבור, וא"כ צ"ע מדוע פסק המחבר בסתמא שאין יחיד העומד בשמו"ע אומר קדושה ביחד עם הציבור שאומרים קדושה דסידרא. דלכאורה אי הוי דבר שבקדושה למה אינו יכול לומר קדושה ביחד עם הציבור.

**והנה** המחבר נמי פסק שיחיד המתפלל שחרית והציבור עומד בקדושת כתר דמוסף אינו אומר קדושה עמהם דאין הקדושות שוות, וצ"ע דלכאורה אין חילוק בין קדושת נעריצך לקדושת כתר, דתרווייהו הויין דבר שבקדושה וא"כ אמאי אינו אומר קדושה עמהם. וצ"ל

## קדושה ודבר שבקדושה

קדושה אלא בשבת, וכדילפינן מקרא דמכנף הארץ זמירות שמענו. וכעין זה מבואר נמי במסכת סופרים (פרק כ' הל' ז'): החזן צריך לומר אתה קדוש [קדושה] בשמונה עשרה של חנוכה וכן בראשי חדשים וכן בחולו של מועד, מפני שכתוב בהן על עולת תמיד, ותני רב חייא כל יום שאין בה מוסף אין בו קדוש, חוץ מן החנוכה שאף על פי שאין בה מוסף יש בה קדוש, מפני שיש בה הלל, ויש אומרים אף בפורים מפני שיש בה מגילה, ע"כ. ומבואר במסכת סופרים דבשאר ימות החול אין אומרים קדושה, מכיון דעיקר דין קדושה נתקנה על שבתות וימים טובים שיש בהם מוסף, ובחנוכה שאין בו מוסף אומרים קדושה לפי שיש בה הלל, ויש אומרים דאף בפורים מפני שיש בה מגילה. ומבואר בברייתא דמס' סופרים דאומרים קדושה ביום שיש בו מוסף או ביום שאומרים בו הלל, ומבואר להדיא בברייתא כדברי התשובות הגאונים שהביאו התוספות דבשאר ימות החול סבירא להו דליכא דין קדושה.

**והנה** לגבי פורים נחלקו במסכת סופרים אם אומרים קדושה מפני שיש בה מגילה ומשום כך דינו שוה לחנוכה, או לא. ונראה לומר דזה תלוי במחלוקת אמוראים במס' מגילה (יד.) מאי טעמא אין אומרים הלל בפורים, דמקשינן "פורים דאיכא ניסא לימא, אמר רב יצחק לפי שאין אומרים שירה על נס שבחוץ לארץ, מתקיף לה רב נחמן בר יצחק והרי יציאת מצרים דנס שבחוצה לארץ הוא ואמרין הלל, [ומשני], כדתניא עד שלא נכנסו ישראל לארץ הוכשרו כל הארצות לומר שירה, משנכנסו לארץ לא הוכשרו כל ארצות לומר שירה, רב נחמן אמר קרייתה זו היא הלילא". ומבואר בגמ' דלשיטת רב יצחק קריאת המגילה אינו מהווה קיום של הלל ושירה, והא דאין אומרים הלל בפורים הוא משום דהוה נס שבחוצה לארץ. ואילו רב נחמן סובר דקריאת המגילה עצמה הויא חפצא של הלל, וכן פסק הרמב"ם (פ"ג מהל' חנוכה ומגילה ה"ו) וז"ל ולא תקנו הלל בפורים שקריאת המגילה היא ההלל עכ"ל. ולפי"ז יש לומר דבזה נחלקו הנך תרי דעות במסכת סופרים, דלשיטה

שחרית על ידי קדושה דסידרא, כיון דלאו שם קדושה עלה, ואם כן מהיכא תיתי לחדש דהוא הדין בקדושת כתר דמוסף דאינה מצטרפת לתפלת היחיד המתפלל שחרית.

**ועוד** צ"ע בדברי הבית יוסף דמשמע שנקט שהטעם שאינו מצטרף לקדושה דסידרא וה"ה שאינו מצטרף לקדושת כתר הוא משום שיש שינוי בגוף הנוסח של הקדושות, דבשחרית הנוסח הוא נעריצך וכו' ובמוסף הנוסח הוא כתר. וצריך עיון דלכאורה החפצא של הקדושה היא אמירת הפסוקים "קדוש קדוש קדוש וגו' ברוך כבוד ה' ממקומו", ואמירת "נעריצך" או "כתר יתנו לך" אינה חלק מעצם החפצא של הקדושה ואינה אלא הקדמה לקדושה, וא"כ אמאי אין יחיד המתפלל שחרית יכול להצטרף לציבור העומדים במוסף לומר קדושת כתר עמהם. וכן צ"ע אמאי אינו יכול להצטרף לומר קדושה דסידרא, דלכאורה השינוי בקדושה דסידרא אינו בגוף הקדושה עצמה אלא בהקדמה לקדושה דאומרים "ואתה קדוש וכו' וקרא זה אל זה ואמר", ואילו בשחרית ההקדמה לקדושה היא "נעריצך כסוד שיח וכו'". אמנם לכאורה לגבי גוף הקדושה דבאמירת "קדוש קדוש קדוש" ליכא שום חילוק כלל ביניהם, וא"כ צ"ע אמאי אינם מצטרפות לתפלת שחרית ולקדושת שחרית.

ה

## בגדר דין קדושה בשבת וביו"ט

**ונראה** ליישב בהקדם דברי התוספות בסנהדרין (לז: ד"ה מכנף) וז"ל כתוב בתשובת הגאונים שאין בני ארץ ישראל אומרים קדושה אלא בשבת דכתיב (ישעיה ו') גבי חיות בשש כנפים לאחד, וכל כנף הוא אומר שירה אחת ביום בששת ימי החול, וכשיגיע שבת אומרים החיות לפני המקום, רבונו של עולם אין לנו עוד כנף, והקדוש ברוך הוא משיב, יש לי עוד כנף אחד שאומר לפני שירה, שנאמר מכנף הארץ זמירות שמענו עכ"ל. ומבואר בתוספות בשם תשובות הגאונים דבני ארץ ישראל סבירא להו דלא אמרינן

## קדושה ודבר שבקדושה

שיש בהם קדושת היום חל דין הוספת שבח מעין המאורע בתפלה עצמה. וילפינן שעצם התפלה חלוקה ביום שיש בו קדושת היום מתפלה בימי חול. וכן מוכח מהגמ' (מס' שבת דף כד.) דבימים שיש בהן מוסף מזכירין מעין המאורע בעבודה ובברכת המזון, וצ"ע מהי השייכות בין קרבן מוסף להזכרת מעין המאורע בתפלה ובברכת המזון. ומוכח כנ"ל דביום שיש בו קדושת היום חל חיוב תוספת שבח מעין המאורע בברכה. ונראה שדין תוספת שבח מעין המאורע בתפלה מהווה קיום שירה. וכן אמירת הלל דהוי חלות שירה מהווה נמי קיום הוספת שבח לה', וחלה ביום שחלה בו קדושת היום. ואמירת הלל בחנוכה נמי הוי דין תוספת שבח משום עצם היום. ולפי"ז נראה דס"ל למסכת סופרים דדין אמירת קדושה תלוי ביום שיש בו מוסף, ובחנוכה מפני שיש בו הלל, משום דקדושה נמי הויא קיום דתוספת שבח להקב"ה שחיובו תלוי בקדושת היום. דיום שחל בו קדושת היום מחייב תוספת שבח ושירה להקב"ה. ובאמירת קדושה יש קיום שירה וכדכתבו התוספות (סנהדרין דף לז: ד"ה מכנף) שהקב"ה משיב יש לי עוד כנף אחד שאומר לפני שירה שנאמר מכנף זמירות שמענו.

**אמנם** יש לדקדק דהתוס' נקטו דיש חיוב לומר קדושה בשבת ולא בחנוכה ופורים (כדעת המס' סופרים). ונראה דלתוס' חל חיוב קדושה בשבת ויו"ט מדין ברוך ה' יום יום, דביום שחלה בו קדושת היום חל דין להוסיף בשבח מעין המאורע בעצם התפלה, וע"כ חל חיוב קדושה בשבת ויו"ט, דקדושה הויא תוספת שבח ושירה שחלה בעצם התפלה. משא"כ דין אמירת הלל בחנוכה ופורים דאינו דין דחל בעצם התפלה אלא דמהווה קיום שירה בפ"ע, וממילא ס"ל דאין ראייה מאמירת הלל לדין קדושה. משא"כ לשיטת הברייתא במס' סופרים י"ל דכל יום המחייב בתוספת שבח מחייב נמי קדושה, וה"ה דחל דין קדושה בחנוכה ופורים כמו בשבת ויו"ט.

קמייתא, רק בחנוכה שאומרים בה הלל הוא דאומרים בו קדושה, מה שאין כן בפורים דליכא הלל ומשו"ה דמיא לימות החול דאין אומרים בהם קדושה, דסבירא ליה כרב יצחק דקריאת המגילה אינה בתורת הלל ושירה, דאין אומרים הלל על נס שבחוץ לארץ. אכן ה"יש אומרים" שבמסכת סופרים ס"ל דאף בפורים אמרינן קדושה מפני שיש בה קריאת מגילה, דס"ל כר' נחמן דקרייתה זו היא הלילא, ומשום הכי דמיא פורים לחנוכה ואומרים בו קדושה לפי שיש בו קיום הלל.

**והנה** הלל מהווה קיום שירה (וכמש"כ הרמב"ן בספר המצוות שורש א'), וקדושה נמי מהווה קיום שירה, דקדושה היא שירת המלאכים. וממילא שפיר אמרינן דבימים שיש בהם הלל דחל בהו חיוב שירה חל בהם דין לומר קדושה. אמנם צ"ב בעיקר סברת הברייתא דמסכת סופרים דס"ל דאמירת קדושה תליא בימים שיש בהן קרבן מוסף, דמה ענין קדושה לקרבן מוסף ומאי רבותא איכא בימים שיש בהם מוסף דאומרים בהן קדושה טפי משאר ימים.

**ונראה** שדין אמירת קדושה תלוי ביום שחל בו קדושת היום, והא דאמרינן דתלוי ב"ימים שיש בהם מוסף", היינו משום שיום שיש בו מוסף חלה בו קדושת היום, והקרבן מוסף מהווה סימן והיכר לקדושת היום, וחל חיוב שירה ביום שיש בו קדושת היום. וביתר ביאור נראה דבגמ' לקמן (דף מ.) ילפינן שצריך להזכיר בשבת ויו"ט מעין המאורע בתפלה וכדאמרינן "אמר קרא ברוך ה' יום ויום וכי ביום מברכים אותו ובלילה אין מברכין אותו אלא לומר לך כל יום ויום תן לו מעין ברכותיו", ופירש רש"י (שם ד"ה כל יום ויום) וז"ל בשבת מעין שבת ביו"ט מעין יו"ט עכ"ל. ונראה דדין זה להזכיר מעין המאורע בתפלה אינו רק דין הזכרה במטבע התפלה דשבת ויו"ט, אלא דנאמר דין תוספת ברכה להזכיר שבח של הקב"ה ולצרפה לשבח של שבת ויו"ט, (וכדאמרינן ברוך אתה ה' מקדש השבת). וילפינן מקרא ד"ברוך ה' יום יום" בכל יום ויום תן לו מעין ברכותיו, דבימים

## קדושה ודבר שבקדושה

ו

## בגדר דין אמירת קדושה בימי חול

**והנה** מנהגנו לומר קדושה בכל יום (ודלא כשיטת הגאונים והברייתא במס' סופרים). ונראה דאין הביאור בזה דאנן חולקים על יסוד הדין שבמס' סופרים דקדושה תלויה בקדושת היום. די"ל שביום שחל בו קדושת היום חל חיוב קדושה מדין "ברוך ה' יום יום בכל יום תן לו מעין ברכותיו", דאמירת קדושה בימים אלו מהווה חלות קיום שירה. משא"כ בקדושה הנאמרת בימות החול אין יסודה מדין שירה, אלא שחל דין וחיוב בפ"ע הוא לומר קדושה. ברם יש לעיין מהו גדר הך חיוב לומר קדושה בימות החול.

**ונראה** לבאר דין זה עפ"י דברי הספרי (האזינו פיסקא א') עה"פ כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלוקינו וז"ל ר' יוסי אומר מנין לעומדים בבית הכנסת ואומר ברכו את ה' המבורך שעונים אחריהם ברוך ה' המבורך לעולם ועד, תלמוד לומר כי שם ד' אקרא הבו גודל לאלוקינו וכו', ומנין שאין מזמנים אלא בשלשה, תלמוד לומר כי שם ה' אקרא, ומנין לאומר יהא שמיה רבא מבורך שעונים אחריהם לעולמי ולעולמי עולמים תלמוד לומר הבו גודל לאלוקינו, ומנין אתה אומר שלא ירדו אבותינו למצרים אלא כדי שיעשה להם נסים וגבורות בשביל לקדש שמו בעולם שנאמר כי שם ד' אקרא, ומנין אתה אומר שלא ירדו חנניה מישאל ועזריה לכבשן האש אלא כדי שיעשה להם נסים וגבורות בשביל לקדש שמו בעולם שנאמר וכו' עכ"ל.

**ומבואר** בספרי דבהך קרא ד"כי שם ה' אקרא הבו וגו' הצור תמים פעלו" נאמר שתי הלכות. חדא, מצות מסירות נפש על קידוש ה', ותו ילפינן מיניה דין ענייה בדבר שבקדושה, דהיינו שחל חיוב עניה והשתתפות בדבר שבקדושה, ונכלל בזה דין עניה לברכו את ה' המבורך ואמן יהא שמיה רבא וכיוצא

בזה. ועפ"י דברי הספרי מבואר שחובת קדושה בשאר ימות החול מהווה הלכה בפני עצמה שחלה מדין כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלוקינו. אך בימות החול אין לקדושה חלות קיום שירה. דילפינן מקרא "דכי שם ה' אקרא הבו גודל לאלוקינו" דחל חובת קדושה בקריאה וענייה, על ידי ה"מקבלין דין מן דין", וה"נותנים רשות זה לזה". כלומר דכשאחד תובע וקורא לדבר שבקדושה השומעים חייבים לענות לו. וגם לולא הדין דבעינן עשרה בדבר שבקדושה, לא היה שייך שתתקיים קדושה על ידי אדם אחד, דכל מהות קדושה הוא מה שאחד מזמין לשני לשבח בורא העולם והשני עונה לו. דקדושה נוצרת משנים, וגם אם לא היה דין עשרה, לא היה שייך שיתקיים קדושה על ידי אדם אחד, דקיום קדושה הוא דוקא ע"י קריאה וענייה.

**אמנם** עדיין יש לעיין בדברי הספרי הנ"ל דילף מקרא דכי שם ה' אקרא שתי הלכות: א) דין מסירת נפש על קידוש ה' כדניאל בגוב האריות וחנוניה מישראל ועזריה. ב) דין קריאה וענייה בדבר שבקדושה. וצריך ביאור דמהו השייכות בין דין מסירות נפש על קידוש ה' ודין ענייה לדבר שבקדושה.

**ומשמע** דביסודן הם מהווים חד דינא של מצות קידוש ה' ברבים, דשם ה' מתקדש ברבים ע"י מסירת נפש ממש על קידוש שמו יתברך, וגם ע"י ענייה לדבר שבקדושה. וכן משמע מהגמ' במס' מגילה (דף כג:): דר' יוחנן דרש מקרא ד"ונקדשתי בתוך בני" דאין דבר שבקדושה פחות מעשרה וע"כ אין פורסין על שמע בפחות מעשרה. ואילו במס' סנהדרין (דף עד:): ר' יוחנן עצמו דרש מהך קרא חיוב קידוש ה' בפרהסיא, דבפרהסיא אפילו על מצוה קלה יהרג ואל יעבור משום שנאמר ונקדשתי בתוך בני". וצ"ע האין דרשינן מחד קרא ב' דינים נפרדים. ולפי מה שנתבאר נראה דתרווייהו ביסודן חד דינא הם, דחל חיוב לקדש שם ה' ברבים, דילפינן מקרא דונקדשתי בתוך בני ישראל מצות קידוש ה' ברבים. ומצות קידוש ה' ברבים מתקיימת הן ע"י מסירות נפש ממש, והן ע"י קריאה וענייה בדבר שבקדושה. ונראה להוסיף

## קדושה ודבר שבקדושה

המפורש במקדש. וצ"ע בדרשת הספרי הנ"ל כי מהגמ' משמע דמהך קרא נלמד דין מסוים דהזכרת שם המפורש במקדש המחייבת בשבח וענייה של ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, והיינו דווקא כשמזכיר את השם ככתבו בשם הוי"ה, ולא בכינויו בשם אדנות. ואילו בספרי משמע דאין זה תלוי דוקא בשם המפורש הנזכר במקדש, אלא שהוא דין כללי דכשמזמין הש"ץ לשבח את הקב"ה ברבים כל הציבור צריך לענות אמן יהא שמייה רבא בקדיש, וקדוש קדוש וגו' בקדושה וכיו"ב, ולא תליא בהזכרת שם המפורש בביהמ"ק.

**ועוד יש לעיין** מהו יסוד הגדר דדבר שבקדושה, ומהו הצד השווה בין אמן, יהא שמייה רבא, ברכו וקדושה. וכן בי"ג מדות לשיטות הסוברים די"ג מדות צריך עשרה דהוה ליה בכלל דברים שבקדושה.

**ונראה** לומר דעיקר הגדר והצד השווה בכל דבר שבקדושה הוא בדומה לעניית בשכמל"ו להזכרת שם המפורש במקדש, דהיינו שחל שבח של השם המפורש דהיינו עצם שם הוי"ה. דהיכא דמשבח את השם המפורש חל בשבח זה חלות דין דבר שבקדושה דבעי עשרה. אמנם לכאורה צ"ע בהגדרה זו דהרי ליכא הזכרת שם המפורש בגבולין והיאך חל דין דבר שבקדושה בגבולין.

ח

## בגדר דין קריאת שם הוי"ה בלשון אדנות

**ונראה** לבאר בהקדם הגמ' בפסחים (דף נ. וז"ל אמר רב נחמן בר יצחק לא כעולם הזה העולם הבא, העולם הזה נכתב ביו"ד ה"י ונקרא באל"ף דל"ת, אבל לעולם הבא כולו אחד, נקרא ביו"ד ה"י ונכתב ביו"ד ה"י וכו', כתוב זה שמי לעלם וזה זכרי לדור דור, אמר הקדוש ברוך הוא, לא כשאני נכתב אני נקרא, נכתב אני ביו"ד ה"י ונקרא אני באל"ף דל"ת, עכ"ל. ומבואר בגמרא דבעולם הזה קריאת השם אינה ככתיבתו בלשון הוי"ה אלא נקרא בכינויו בלשון אדנות. ולכאורה לפי"ז צ"ע היאך אנו יוצאים ידי חובת

דמסירות נפש וענייה לדבר שבקדושה הוי"ן תרווייהו חלות קיום דקבלת עול מלכות שמים, וזהו יסוד ההלכה דכי שם ה' אקרא הבו גודל לאלוקינו לקדש את שם ה' ברבים ע"י מעשה דקבלת עול מלכות שמים ברבים.

**ולפי"ז יש ליישב** מה שהקשינו לעיל על המחבר (סי' ק"ט סע' ג') שפסק דיחיד העומד בתפלה בשחרית אינו מצטרף לאמירת קדושה דסידרא של הציבור ולקדושת כתר במוסף לפי שאין הקדושות שוות, וצ"ע דהרי לכאורה עיקר החפצא של קדושה היא אמירת קדוש קדוש קדוש וגו' ברוך כבוד ד' ממקומו, וקדושת נעריצך וקדושת כתר וקדושה דסידרא אינן חלוקות אלא בנוסח ההקדמה לקדושה, ואמאי אינו יכול להצטרף לקדושתן. אמנם לפי מה שנתבאר מדברי הספרי דחל דין הזמנה וענייה בדבר שבקדושה, נמצא שההקדמה והקריאה לקדש שם ה' הוא מעיקר החפצא של קדושה, ושפיר פסק המחבר דאין הקדושות שוות ואף קדושת נעריצך וקדושת כתר חלוקין הן מהדדי בעיקר החפצא של הקדושה, דאמירת נעריצך או כתר יתנו לך אינה הקדמה בעלמא, אלא היא חלק מעצם החפצא של הקדושה, דבעצם החפצא של הקדושה חל דין קריאה לשבח את שם ה'. ומשום כך אין יחיד המתפלל שחרית מצטרף לקדושה דסידרא של הציבור או לקדושת כתר דמוסף.

ז

## בדין עניית בשכמל"ו לשם המפורש ובגדר דין דבר שבקדושה

**והנה** עיין בסוגיית הגמ' ביומא (דף לז.) דכשכהן גדול מזכיר שם המפורש העם עונין אחריו ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, ואיתא בגמ' "תניא רבי אומר כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלוקינו, אמר להם משה לישראל בשעה שאני מזכיר שמו של הקדוש ברוך הוא אתם הבו גודל וכו'". ומבואר בגמ' דמהך קרא דכי שם ד' אקרא ילפינן שצריך לענות ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד אחרי הזכרת השם



## קדושה ודבר שבקדושה

ובכל פעם בהזכירו שם המיוחד יחשוב בו פירוש קריאתו שהוא אדון הכל אבל משמע שם שאין צריך לחשוב אלא פירוש קריאתו רק בקריאת שמע ששם ב' השמות מורין על היה הוה ויהיה וכו', וכן עיקר לפי עומק הדין כי בכל הולכין אחר הקריאה ואין צריך להרהר כלל על הכתיבה, אף שיש בהכתיבה סודות גדולות וכו' עכ"ל. ומבואר בדברי הגר"א דכוונה זו של שם הוי"ה שהיה הוה ויהיה לא נאמרה אלא לענין פסוק ראשון של קריאת שמע, משא"כ בשאר הזכרות של קריאת שם אדנות כגון בברכות, עיקר הכוונה בהם אינו אלא כוונת קריאת שם אדנות, ואין צריך להרהר כלל בכוונת השם המפורש.

**ולכאורה** יש לומר דנחלקו המחבר והגר"א בחקירה הנ"ל, דלשיטת המחבר (לפי דעת המגן אברהם) חל קיום של שם הוי"ה אף בקריאת השם בלשון אדנות, דהחפצא של השם הוא שם הוי"ה. וע"כ פסק המחבר שבקריאת השם בלשון אדנות צריך לכוון כוונת היה הוה ויהיה, דהיינו כוונת שם הוי"ה כדרך כתיבתו, דעיקר חלותו וקיומו משום שם הוי"ה - דהוי חפצא של שם הוי"ה. ואילו הגר"א סובר שחל בקריאת השם בלשון אדנות חלות קיום בפ"ע של שם אדנות, דחל חפצא של שם אדנות. ומשום כך סובר שיכוון בקריאת השם שהוא אדון הכל. ולשיטת הגר"א רק בקריאת שמע בלבד צריך לכוון בקריאת השם גם לכוונת שם הוי"ה. ונראה דהטעם שחילק הגר"א בקריאת השם בפסוק הראשון של שמע שצריך לכוון בו גם כוונת היה הוה ויהיה, הוא משום חלות קיום קבלת עול מלכות שמים שבק"ש. דמדין קבלת עול מלכות שמים צריך לכוון באמירת שם ה' בפסוק הראשון גם שהוא היה הוה ויהיה. ולשיטת הגר"א מגזיה"כ "דזה שמי וזה זכרי" נלמד שבעוה"ז השם הוי חפצא של שם אדנות שהוא שם בפ"ע, וחל קיום קריאה ככתבה בשם אדנות, ודין זה חל בכל הברכות. משא"כ בקריאת שמע דקיום ככתבה חל רק כשחל חלות שם הוי"ה - דבק"ש השם מהוה חפצא של שם הוי"ה. ואע"פ שנקרא בלשון אדנות אינו יוצא ידי חובת קריאת שמע אלא אם כן מכוון בקריאת השם בכוונת

קריאת שמע ככתבה, דהא קריאת השם אינה ככתבו, דהשם אינו נקרא ככתיבתו בשם הוי"ה אלא בכינויו בלשון אדנות.

**ברם** יש לחקור בגדר ההלכה דלא כשאני נכתב אני נקרא הנלמד מקרא דזה שמי וזה זכרי, דבעוה"ז השם נקרא בלשון אדנות אע"פ שנכתב בלשון הוי"ה, האם כשקוראים את השם בלשון אדנות חל קיום בפני עצמו של הזכרת שם אדנות, ואע"פ שאין בקריאתו קיום וחלות של שם הוי"ה, יצא יד"ח מגזירת הכתוב דבכל מקום שכתוב שם הוי"ה יוצא ידי חובתו בחלות שם אדנות. ובאופן שבמקדש קיום קריאת שמע ככתבה הוא ע"י קריאת שם המפורש ככתבה, מדין זה שמי לעולם. ואילו בגבולין ובזמן הזה קיום ק"ש ככתבה חל ע"י קריאת השם בלשון אדנות מדין זה זכרי לדור דור, וחל חלות שם אדנות במקום שם המפורש. או דילמא דילפינן מהך קרא "דזה שמי וזה זכרי" - לא כשאני נכתב אני נקרא - דאף כשקורא השם בלשון אדנות חל עפ"י דין חלות קיום של שם הוי"ה. ואף בגבולין ובזמן הזה יוצאין ידי חובת קריאת שמע ככתבה, משום דחל חלות קיום דשם הוי"ה אף כשמבטא את השם בלשון אדנות.

**ונראה** דפליגי הפוסקים בחקירה זו, שהרי כתב המחבר (או"ח סי' ה' סע' א') וז"ל יכוין בברכתו פירוש המלות, כשיזכיר השם יכוין פירוש קריאתו באדנות שהוא אדון הכל ויכוין בכתיבתו ביו"ד ה"א שהיה הוה ויהיה וכו' עכ"ל. ועיין במגן אברהם (שם ס"ק א') שביאר דלשיטת המחבר כשהשם נכתב בלשון הוי"ה אבל נקרא בשם אדנות צריך לכוין כוונת שם הוי"ה וככתיבתו בשם המפורש, ואילו כשנכתב ונקרא בלשון אדנות וכגון בנוסח של ברכה שתיקנו אנשי כנסת הגדולה צריך לכוון בכוונת שם אדנות שהוא אדון הכל. אכן הגר"א (שם) חולק עליו בזה, וז"ל ויכוין בכתיבתו (טור) והוציאו מדברי הרבינו יונה בספר היראה שכתב אצל פסוק ראשון שבקריאת שמע ובכל אחד מב' שמות אמורים בפסוק ראשון יאריך עד שיחשוב היה הוה ויהיה וכו' ואחר כך כתב

## קדושה ודבר שבקדושה

משמע דעניית ברוך שם כבוד מלכותו אחר שהיה השם המפורש יוצא בקדושה ובטהרה מפי כהן גדול לפינן מקרא דכי שם ד' אקרא הבו גודל לאלקיננו, ואילו במס' תענית לפינן לה מקרא דויברכו שם כבודך ומרומם על כל ברכה ותהלה, ותרי קראי למה לי, והדברים צ"ע.

**ועוד** יש להעיר דבגמ' תענית (שם) מבואר דבמקדש אין עונין אמן אחר כל ברכה וברכה, אלא דעונים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. וצריך עיון בזה, דהרי איתא ביומא (לט:): תנו רבנן, אותה שנה שמת בה שמעון הצדיק אמר להם בשנה זו הוא מת, אמרו לו מנין אתה יודע וכו' ומת ונמנעו אחיו הכהנים מלברך בשם, ע"כ. ופירש רש"י (ד"ה מלברך בשם) וז"ל מלברך ברכת כהנים את העם בשם המפורש שלא היו כדאי עכ"ל. ומבואר דמשמת שמעון הצדיק נמנעו מלברך בשם המפורש, ואם כן צריך עיון בהא דתני (תענית טז:): דבמקדש לא היו עונין אמן אלא ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, דהא לא הזכירו שם המפורש במקדש משמת שמעון הצדיק שהוא כמאתיים שנה קודם תקופת המשנה, ודוחק לאוקמא למתניתין רק עד תקופת שמעון הצדיק, ומאיזה טעם לא היו עונין אמן במקדש אף לאחר מיתת שמעון הצדיק, וצ"ע.

**והנראה** מוכח מזה, דנהי דאחר שמת שמעון הצדיק לא היו מזכירין בפועל את השם המפורש במקדש, והיו אומרים את שם ה' רק בלשון אדנות, מכל מקום חלוקה הזכרת שם אדנות במקדש מבגבולין, דבגבולין עיקר חלות השם חלה כחלות שם אדנות, דחידשה התורה דכל אימת שכתוב שם הוי"ה יוצאים ידי קריאתו על ידי קריאת שם אדנות, וחל חלות קיום בפני עצמו דשם אדנות, וכדנתבאר לעיל בשיטת הגר"א דבשאר ברכות אין צריך כלל לכוין לשם הוי"ה, וסגי בכוונת השם כקריאתו שהוא אדון

הוי"ה. ונמצא שחל קיום אמירת שם הוי"ה בב' אופנים: (א) ע"י אמירת שם המפורש במקדש, (ב) ע"י חלות קיום שם הוי"ה עפ"י דין. דמדין "זה זכרי לדור דור" חל בגבולין חלות וקיום של שם הוי"ה אע"פ שנקרא בלשון אדנות ומשום דמהווה חפצא של שם הוי"ה. ובמקדש בכל הברכות השם הוי"ה חפצא של שם הוי"ה, ולדעת הגר"א בזמן הזה רק בקריאת שמע חלה חפצא של שם הוי"ה<sup>95</sup>.

ט

### בדין עניית בשכמל"ו במקדש לשם המפורש ובדין קריאת השם במקדש לאחר מיתת שמעון הצדיק

**והנה** יש לעיין עוד בסוגיא ביומא (דף לז.) דמבואר שם דעניית בשכמל"ו במקדש נלמד מקרא ד"כי שם ד' אקרא הבו גודל לאלקיננו". אולם בגמ' תענית (דף טז:): איתא: במה דברים אמורים בגבולין, אבל במקדש אינו כן לפי שאין עונין אמן במקדש, ומנין שאין עונין אמן במקדש, שנאמר (נחמיה ט') קומו ברכו את ה' אלוקיכם מן העולם עד העולם ויברכו שם כבודך ומרומם על כל ברכה ותהלה וכו' ואלא במקדש מהו אומר, ברוך ה' אלקים אלקי ישראל מן העולם ועד העולם ברוך גואל ישראל, והן עונין אחריו ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, ע"כ. ופירש רש"י וז"ל ויברכו שם כבודך, היינו שעונין אחריו בשכמל"ו עכ"ל. ומבואר דהא דחלוקה מקדש מגבולין, דבגבולין עונין אמן אחר כל ברכה וברכה ואילו במקדש עונין ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, היינו משום דכיון דבמקדש היו מזכירין את השם המפורש הוה ליה בתורת "ויברכו שם כבודך", דילפינן מקרא ד"ויברכו שם כבודך", דהזכרת שם כבודו דהיינו השם המפורש מחייבת בברכה מיוחדת של "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד". אלא דלכאורה צריך עיון בסתירת הסוגיות, דבגמרא ביומא

שמות שאין נמחקין אות ג'-ד'.

95) וע"ע ברשימות שיעורים עמ"ס שבועות ח"ב בענין

## קדושה ודבר שבקדושה

קיום שם הוי"ה עפ"י דין שחל על ידי אמירת השם בלשון אדנות לחייב בעניית ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. וחידוש זה ילפינן לה מקרא ד"ויברכו שם כבודך" דאף חלות קיום שם הוי"ה מחייבת שבח ד"ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד". ולכן אף דמשמת שמעון הצדיק נמנעו מלברך בשם המפורש, אפילו הכי היו עונין ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד וכדכתיב ויברכו שם כבודך ומרומם על כל ברכה ותהלה.

,

## ביסוד דין אמירת בשכמל"ו בקריאת שמע

**והנה** כתב הרמב"ם (פ"א מהל' ק"ש ה"ד) וז"ל הקורא קריאת שמע כשהוא גומר פסוק ראשון אומר בלחש ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד וחוזר וקורא כדרכו ואהבת וגו' עד סופה, ולמה קורין כן מסורת היא בידינו שבשעה שקבץ יעקב אבינו את בניו במצרים, בשעת מיתתו ציוס וזרום על יחוד השם ועל דרך השם, ושאל אותם ואמר להם בני שמא יש בכם פסלות וכו' ענו כולם ואמרו שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד וכו', פתח הזקן ואמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, לפיכך נהגו כל ישראל לומר שבח שבח בו ישראל הזקן אחר פסוק זה, עכ"ל. (ומקור הרמב"ם מסוגיית הגמ' פסחים נו.) וצ"ע אמאי אין אמירת ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד חשיבא כהפסק לגבי מצות קריאת שמע, דהרי בק"ש בעינן קריאה ככתבה. והרי הרמב"ם קבע שג' פרשיות הן עיקר החפצא של ק"ש (כמבואר בפ"א שם ה"ב), ואילו אמירת ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד הביא הרמב"ם כהלכה נפרדת (שם ה"ד), ומשמע דס"ל דבשכמל"ו אינו מגוף החפצא דקריאת שמע, אלא מהווה חלות קיום שבח בפ"ע. וכן יש לדקדק מלשון הרמב"ם (פ"א מהל' ק"ש ה"ד) שכתב "וחוזר וקורא כדרכו ואהבת וכו'". ומשמע דקריאת ואהבת אינה המשך לברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד אלא חזרה לקריאת שמע, דבשכמל"ו מהווה קיום בפ"ע. וכן משמע מלשון

הכל, דשם אדנות הויא חפצא של שם בפני עצמו. מה שאין כן במקדש - דנהי דבפועל משמת שמעון הצדיק היו אומרים את השם בכינויו בקריאת אדנות, מ"מ חלות השם חלה מדין שם הוי"ה, דבמקדש שם ה' חל בתורת חפצא של שם הוי"ה.

**ולפי"ז** מיושב שפיר הא דאיצטרכינן לתרי קראי לילף מינייהו דין עניית ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד במקדש, דבסוגיא דיומא ילפינן עניית ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד להזכרת השם המפורש מפי כהן גדול ביום הכפורים, מדכתיב כי שם ה' אקרא וגו', ופסוק זה איירי לענין קריאת השם המפורש ככתיבתו ביו"ד ה"א ווא"ו ה"א, וילפינן מיניה דהזכרת שם המפורש בפועל מחייבת עניית ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. אכן הסוגיא דתענית מיירי לענין ברכת כהנים במקדש, ודין זה מיירי אף לאחר שמת שמעון הצדיק שנמנעו מלברך בשם המפורש, ואפילו הכי ילפינן מקרא דויברכו שם כבודך ומרומם על כל ברכה ותהלה, דאף כשאינו מזכיר בפועל את השם המפורש, מכל מקום סגי בחלות דין שם הוי"ה לחייב בעניית ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. ואף דבפועל שוה מקדש לגבולין דגם במקדש נמנעו מלברך בשם, אפילו הכי במקדש שם אדנות נאמרת בתורת חלות של שם הוי"ה והיא מחייבת עניית ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. דיש ב' דינים בשם הוי"ה: (א) חלות שם הוי"ה ע"י אמירת שם המפורש, (ב) חלות שם הוי"ה עפ"י דין מגזירת הכתוב, ושני הקיומים דשם הוי"ה מחייבים עניית ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד.

**ולפי"ז** נמי מיושב מה שהקשינו דאי נימא דעיקר חובת עניית ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד הוא משום קדושת השם המפורש, אם כן אמאי משמת שמעון הצדיק לא היו עונים אמן במקדש אלא היו אומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, הלא משמת שמעון הצדיק נמנעו מלברך בשם המפורש. די"ל דאע"פ שלאחר מיתת שמעון הצדיק לא הזכירו בפועל שם המפורש במקדש, מכל מקום סגי בחלות

## קדושה ודבר שבקדושה

באמירת שמע ישראל בעשרה דמלכויות בתפלת ראש השנה, ובאמירת שמע ישראל בקדושה דמוסף, וכיוצא בזה, דלא מצינו בהם כלל אמירת ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. אכן לשיטת הרמב"ם דאמירת ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד שייסודו מתקנת יעקב אינו מגוף הקיום דמצות קריאת שמע, אלא דהמחייב הוא עצם אמירת פסוק דשמע ישראל, צ"ע אם כן אמאי תליא הך דינא בקיום מצות קריאת שמע.

**ונראה** ע"פ מי שנתבאר לעיל (באות ט') דחל דין אמירת ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד אחר אמירת שם המפורש וכן לאחר חלות קיום שם הוי"ה מגזירת הכתוב דויברכו שם כבודך, דעניית בשכמל"ו אחר פסוק ראשון של קריאת שמע חד דינא הוא עם דין עניית בשכמל"ו במקדש לאחר מיתת שמעון הצדיק, דבתרווייהו יסוד דין עניית בשכמל"ו הוא משום דחל חלות קיום של השם המפורש אע"פ שאומר השם בלשון אדנות, וחלות קיום שם הוי"ה מחייב עניית ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. ונראה להביא ראייה לכך מדברי הגר"א (או"ח סימן ה') דחלוק דין הזכרת השם בפסוק ראשון של קריאת שמע, מדין הזכרת השם בברכות ובשאר מילי בדין כוונת השם, דבק"ש חייב לכוון לשם הוי"ה. משא"כ בשאר ברכות מכוון לשם אדנות. דנהי דבכולהו אין קריאתו ככתיבתו, דכתיבתו הוא בשם הוי"ה ואילו קריאתו בלשון אדנות, מכל מקום חלוק בזה דין הזכרת השם בפסוק ראשון דקריאת שמע משאר הזכרות, דבק"ש השם אינו חל בתורת שם אדנות, אלא דחל כחלות של שם הוי"ה. ומשו"ה חל דין עניית בשכמל"ו לפסוק ראשון של שמע.

**ולפי"ז** יש ליישב מה שהקשינו אמאי אין אמירת ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד מהווה הפסק לגבי מצות ק"ש ככתבה, די"ל דלעולם כולי עלמא מודו דבשכמל"ו אינו חלק מגוף החפצא דק"ש, ואינו אלא שבח להזכרת שם המפורש ומשום הכי צריך לאמרו בלחש כדאיתא בפסחים שם (נו.), "באותה שעה פתח יעקב אבינו ואמר ברוך שם כבוד

הרמב"ם "לפיכך נהגו כל ישראל לומר שבח ששבח בו ישראל הזקן אחר פסוק זה" דהוי קיום שבח בפ"ע ואינו חלק מהחפצא של ק"ש עצמה. ולפי"ז צ"ע אמאי לא הוי הפסק.

**ועוד** יש לתמוה דאי נימא דאמירת ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד אינו כלל מגוף החפצא דקריאת שמע, אלא דהמחייב לומר בשכמל"ו הוא עצם אמירת פסוק זה דשמע ישראל, אם כן לכאורה היה מן הדין דכל היכא שאומרים פסוק זה יתחייבו באמירת ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, וגם כשאין אמירתו בתורת קיום מצות קריאת שמע. והא מילתא דפשיטא דכל שאינו מכוין בקריאתו לצאת חובת קריאת שמע ליכא כלל דינא דברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, וכמבואר להדיא בדברי הרמב"ם (סדר התפלות) וז"ל לפיכך אנו חייבין להודות לך ולשבחך ולפארך וכו', וחייבין אנו לומר לפניך בכל יום ערב ובוקר שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד, אשרינו מה טוב חלקנו וכו', אשרנו שאנו משכימין ומעריבין בכל יום תמיד ערב ובוקר ואומרים שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד. אתה הוא קודם שנברא העולם וכו' עכ"ל. ומבואר להדיא בדברי הרמב"ם דבאמירת שמע ישראל לפני פסוקי דזמרה אין אומרים כלל ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, מכיון שאין קריאתו לשם קיום מצות קריאת שמע. ומבואר להדיא דדין ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד הוא דין מסוים בקיום מצות קריאת שמע, ולא שייך באמירת הפסוק בעלמא. וכן מבואר בטור (או"ח סי' מ"ו) וז"ל אבל אנחנו עמך בני בריתך בני אברהם אוהבך וכו' ואומרים שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד, ורבינו יהודה החסיד היה רגיל לומר אחריו ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, והיה מכוין לצאת בו ידי חובת קריאת שמע, משום שפעמים כשעושין קרובין מתעכבים מקריאת שמע עד אחז זמנה וכו' עכ"ל. (וכן כתב הרמ"א בהג"ה שם). ומבואר להדיא דאמירת בשכמל"ו תלויה בחלות קיום מצות ק"ש, ורק בגוונא שמכוין לצאת בה ידי חובת מצות קריאת שמע הוא דאומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם. וה"נ חזינן

## קדושה ודבר שבקדושה

מלכותו לעולם ועד, אמרי רבנן היכי נעביד, נאמר והו לא אמרו משה רבינו, לא נאמר והו אמרו יעקב, התקינו שיהו אומרים אותו בחשאי וכו'". ולכאורה צריך עיון בעיקר השקלא וטריא בגמרא דמה לי אם משה אמרו או אם יעקב אמרו. ועוד צריך עיון במסקנת הגמרא שהתקינו שיהו אומרים אותו בחשאי, דלכאורה איזה פשרה היא זו לאומרו בלחש. והנראה לומר בזה, דכוונת הגמרא דמשה לא אמרו, היינו דכיון דמשה לא אמרו בפרשת קריאת שמע הכתובה בתורה, אם כן הרי אין זה בכלל החפצא דקריאת שמע ככתבה. והיינו דקא פריך בגמרא דהיכי נימרינהו הא לא אמרו משה, וממילא לא הוה ליה בכלל קריאת שמע ככתבה, ושלא לאמרו נמי אי אפשר דהא יעקב אמרו, ומסקינן בגמ' דבשכמל"ו לא נאמר בתורת חלק מגוף החפצא דקריאת שמע ככתבה שהרי משה לא אמרו, וכל אמירתו אינו אלא משום חיוב שבח בפני עצמו משום שם המפורש, וממילא צריך לאמרו בלחש, כדי שיהא ניכר דאינו נאמר בתורת חלק מגוף הקיום דקריאת שמע אלא דקיום בפני עצמו הוא מתקנת יעקב אבינו ע"ה. ומוכח להדיא מסוגיית הגמרא כשיטת הרמב"ם דאמירת ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד לא נקבעה כחלק מעצם המטבע דקריאת שמע, אלא דהויה חלות אמירת שבח בפני עצמו הוא לשם המפורש וכדמוכח מהא דיעקב אמרו. וראייה לזה דאי בשכמל"ו הויה קיום במצות ק"ש עצמה ודין בעצם אמירת פסוק ראשון, אם כן בניו של יעקב שאמרו פסוק ראשון הם היו צריכים לאמרו, ומהא דיעקב אבינו פתח ואמר בשכמל"ו מוכח דהויה שבח בפני עצמו להזכרת שם המפורש.

**והנה** נחלקו הפוסקים אם אמירת ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד מעכבת בקיום מצות ק"ש או לא. דעיין בב"ח (סי' ס"א) וז"ל וטעמו דקריאת שמע דאורייתא לא יצא ידי חובתו אם לא אמרו, אבל ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד אינה אלא תקנה כיון דאמריה יעקב, הלכך אין מחזירין אותו, עכ"ל. אך המגן אברהם (או"ח סי' ס"א ס"ק י"א) כתב וז"ל ואם לא אמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד אין מחזירין אותו [ב"ח ושלטי הגבורים], ולבוש כתב שאפילו אמרו ולא אמרו בכוונה צריך לחזור, וכן משמע ריש ס"ו, עכ"ל. ומבואר דלשיטת הלבוש לא רק אמירת בשכמל"ו מעכבת אלא אפילו אם לא כיון בו צריך לחזור, שדין אמירתו וכוונתו חמורה כקריאת הפסוק הראשון עצמו. והמגן אברהם כתב דכדברי הלבוש מוכח בריש סימן ס"ו, וכוונתו למה שכתב המחבר שם וז"ל ובאמצע [הפרק] שואל בשלום מי שהוא ירא ממנו וכו' ומשיב שלום לאדם נכבד, ואפילו באמצע הפסוק, חוץ מפסוק שמע ישראל וברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד שלא יפסיק בהם כלל, אם לא מפני שירא שמא יהרגנו, עכ"ל. והמבואר בדברי המחבר שדין אמירת ברוך שם כבוד חמור כדין אמירת פסוק ראשון דק"ש לענין האיסור לשאול מפני היראה ולהשיב מפני הכבוד.

**ויתכן** להוסיף דאע"פ דאין אמירת בשכמל"ו מצטרפת לחפצא דקריאת שמע ככתבה, מכל מקום יש לומר דאין אמירת בשכמל"ו חלות דין וקיום בפני עצמו לומר דברי שבח לשם המפורש, אלא דמהווה נמי חלק מעצם קיום מצות קריאת שמע מדאורייתא. והביאור בזה הוא דיש שני קיומים במצות קריאת שמע: א) דין קריאה ככתבה, ב) דין קבלת עול מלכות שמים המתקיימת בקריאת פסוק ראשון, ונהי דאין

**ובאמת** דיש להוכיח כדברי הלבוש מדברי הרמ"א (סי' מ"ו סע' ט') שכתב וז"ל וטוב לומר בשחרית אחר שמע ישראל וגו' ברוך שם כבוד

## קדושה ודבר שבקדושה

משום דבנוגע לקריאת שם ה' בפסוק ראשון דקריאת שמע, אף על פי שבפועל הוא נקרא בשם אדנות ככינויו, מכל מקום בעיקר חלותו וקיומו חל קיום של שם הוי"ה. דילפינן מהא דיעקב אמר בשכמל"ו אחר שבניו קראו קריאת שמע דשם ה' שבפסוק דשמע ישראל חל בתורת חלות של שם המפורש. ואמירת בשכמל"ו לשם המפורש מהווה חלק מקיום קבלת עול מלכות שמים שבקריאת שמע. ויש לעיין איך חל חלות קיום של שם הוי"ה בפסוק הראשון בקריאת השם בלשון אדנות. וי"ל שחלות שם הוי"ה חלה ע"י כוונתו בקריאת השם שמתכוון לשם הוי"ה וכדביאר הגר"א. ויש להוסיף דבאמירת בשכמל"ו נמי חל חלות שם הוי"ה באמירת השם, דאמירת בשכמל"ו מוכחת שהשם מהווה חלות שם הוי"ה המחייב שבח של בשכמל"ו. ונמצא דאמירת בשכמל"ו מהווה חלק דקבלת עומ"ש דפסוק ראשון של שמע, ולכן ס"ל ללבוש שכוונה מעכבת באמירת בשכמל"ו. ונראה דמשום כך סובר הרמ"א דאמירת בשכמל"ו מעכבת בקיום מצות קריאת שמע המתקיימת בפסוק הראשון דק"ש, דבשכמל"ו מעכב בקביעות חלות שם המפורש דחל דבפסוק הראשון<sup>96</sup>).

**ולפי"ז** י"ל דק"ש עצמה נחשבת לדבר שבקדושה משום דאית בה קיום שבח לשם המפורש. ויש לומר דזהו הביאור במה שכתב רבינו יונה (דף יג: בדפי הרי"ף ד"ה ונקדשת) דקריאת שמע הוי דבר

מלכותו לעולם ועד, כי לפעמים שוהין עם קריאת שמע לקרותה שלא בזמנה ויוצא בזה עכ"ל. ומשמע דס"ל לרמ"א דבשכמל"ו מעכב בקיום מצות קריאת שמע, וכדעת הלבוש. וצ"ע דאפילו אי נימא דס"ל דמצות קריאת שמע דאורייתא היא מתקיימת בפסוק ראשון בלבד וכשיטת הרמב"ן מדוע צריך לומר בשכמל"ו בכדי לצאת ידי חובת קריאת שמע.

**ועיין** בביאור הגר"א (שם) כתב וז"ל וטוב כו' כי בלא ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד אינו אלא כסיפור דברים בעלמא עכ"ל. ומקור דברי הגר"א הוא בבית יוסף (סי' מ"ו) שכתב על מה שכתב הטור דרבינו יהודה החסיד היה רגיל לומר אחריו ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד וכו', וכתב הבית יוסף וז"ל, כלומר דכשאינו אומר אלא שמע ישראל לבד נראה שאינו אלא סיפור דברים שאומרים ישראל כשמייחדים, אבל כשאומר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד נראה שהוא מכוין עכשיו לייחד, ומשום הכי מברך שם כבוד מלכותו עכ"ל. אמנם דבריהם צ"ע אמאי לא סגי בכוונה גרידא להחיל על קריאתו חלות שם קריאת שמע, ולכאורה סגי בזה שמתכוין לצאת ידי מצות קריאת שמע, לאפוקי שלא יהא כסיפור דברים בעלמא.

**ונראה** לתרץ ע"פ מה שנתבאר שאמירת ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד מעכבת בקריאת שמע

בשכמל"ו. משא"כ בק"ש דעלמא שאומרו היחיד לעצמו אין בה דין קריאה וענייה, ומשו"ה אין השומע חייב לומר בשכמל"ו. ובכך נמי מבואר היאך יחיד קורא ק"ש דאע"פ דק"ש מהווה דבר שבקדושה ואין דבר שבקדושה פחות מעשרה י"ל דליכא בק"ש דין קריאה וענייה ולכן אין בה דין דבעי עשרה. ברם בקריאת פסוק הראשון חל חלות שם הוי"ה ומשו"ה אף הקורא ק"ש לעצמו חייב לשבח את השם ולומר בשכמל"ו. ויתכן שאם נאמרת ק"ש בעשרה דאזי חל דין קריאה וענייה מדין דבר שבקדושה והשומע יתחייב לענות בשכמל"ו. ויש להסתפק דאם נימא דהשומע חייב לענות בשכמל"ו לקריאת פסוק הראשון דחבירו האם יכול לענות בשכמל"ו

96) ולפימ"שנ בשיעורים דחל חיוב אמרית בשכמל"ו כשבח לחלות שם המפורש דבפסוק הראשון דק"ש יש לעיין האם רק הקורא עצמו צריך לומר בשכמל"ו, או אף השומע את חבירו קורא הפסוק הראשון דק"ש צריך לומר בשכמל"ו, דהרי יעקב אבינו ענה לבניו בשכמל"ו וא"כ י"ל דאף השומע את חבירו קורא הפסוק הראשון אומר בשכמל"ו. ברם יתכן לחלק דדוקא יעקב אבינו ענה בשכמל"ו לק"ש של בניו, משום דכשאמרו "שמע ישראל" התכוונו לישראל אביהם וכדאיתא במדרש (ב"ר צ"ח), ומאחר שהתכוונו לישראל אביהם חל עליו חיוב ענייה מדין דבר שבקדושה. דבשבח לשם הוי"ה חל דין קריאה וענייה מדין דבר שבקדושה, וע"כ ענה יעקב אבינו

## קדושה ודבר שבקדושה

שאנו מתפללין שימלא שמו כדכתיב (שמות יז) כי יד על כס י-ה שלא יהא שמו שלם וכסאו שלם עד שימחה זרעו של עמלק, ופירושו כך יהא שמייה שם י-ה רבא, כלומר שאנו מתפללין שיהא שמו גדול ושלם, ומבורך לעולם הוי תפלה אחרת כלומר ומבורך לעולם הבא. וזה לא נראה מדקאמר הכא יהא שמייה הגדול מבורך, משמע דתפלה אחת היא ואינו רוצה לומר שיהא שמו גדול ושלם, אלא יהא שמו הגדול מבורך, עכ"ל. אך מכל מקום נראה דלכולי עלמא כוונת יהא שמייה רבא מתייחסת לשם המפורש דהיינו שם הוי"ה, ומשום הכי קדיש נכלל בתורת דבר שבקדושה.

**ונראה** דברכו את ה' המבורך נמי קאי על השם המפורש, וכדאיתא בגמרא (יומא סט:), ויברך עזרא את ה' האלקים הגדול, מאי גדול, אמר רב יוסף אמר רב שגדלו בשם המפורש, רב גדל אמר ברוך ה' אלוקי ישראל מן העולם ועד העולם, ע"כ. ובפשטות מבואר בגמ' דמהך קרא ילפינן דבבית המקדש כשהיו אומרים ברכה או ברכו את ה' המבורך, לא אמרו את שם ה' בלשון אדנות, רק בשם המפורש. אכן רבינו חננאל גרס שם "כתיב ויברך עזרא את ד' האלקים, מאי אמר, רב יוסף אמר ברוך המבורך [כלומר ברכו את ה' המבורך בלשון אדנות], אמר ליה רב דימי אימא שבירכו בשם המפורש [היינו בשם המפורש ככתבו], אמר ליה אין אומרים שם המפורש בגבולין". ובביאור הסוגיא לפי גירסת הר"ח נראה, דאביי סבר דקיומא דהך קרא ד"ויברכו את ה' האלקים הגדול" נתקיימה כפשוטו, על יד אמירת שם ה' המפורש שזהו שם הגדול. ואילו רב דימי ס"ל דכיון דאין שם המפורש נאמר בגבולין על כרחך הכוונה ד"ויברך עזרא את שם ה' האלקים הגדול", הוא שבירכו דווקא בלשון זה של "ברכו את שם ה' המבורך", ואע"פ דבפועל מכנים את שם ה' בכינויו בלשון אדנות מכל

שבקדושה משום דיש בה קבלת עול מלכות שמים. דר"ל דק"ש הויא דבר שבקדושה משום דאית בה שבח לחלות שם המפורש שחל עפ"י דין בפסוק הראשון דק"ש משום מצות קבלת עול מלכות שמים. וזהו ראייה לדברינו דיסוד דין דבר שבקדושה הוי שבח לחלות שם המפורש (וכמש"נ לעיל, סוף אות ז').

יא

## בגדר דין דבר שבקדושה בקדושה, קדיש, וברכו

**ונראה** דקדושה שבתפלה הויא בכלל דברים שבקדושה, משום שאנו אומרים "נקדש את שמך בעולם כשם שמקדישים אותו בשמי מרום", והכוונה בזה דנהי דבעולם הזה אין השם נקרא ככתבו, אלא בכינויו בלשון אדנות, מכל מקום אנו מצרפין ומכוונים את קדושתנו לקדושת המלאכים בעולם הבא, דבעוה"ב קריאתו היא ככתבו בשם המפורש, ונתחדש דאנו יכולים לקדש ולשבח אמירת שם האדנות בעוה"ז כמו שהמלאכים מקדשים את שם המפורש בשמי מרום. ונמצא דבאמירת נקדש את שמך בעולם וכו' אנו מבארים את עיקר חלות שם ה' שבקדושה דמהוה עפ"י דין חלות של שם הוי"ה, וקדושה היא שבח לשם המפורש, ומשו"ה קדושה הויא דבר שבקדושה.

**וכן** י"ל לענין קדיש דהוי שבח לשם המפורש, דהרי עיקר החפצא דקדיש הוא עניית יהא שמייה רבא וכו'. והנה בעיקר כוונת "יהא שמייה רבא" נחלקו התוס' והמחזור ויטרי, אם הויא תפלה על העתיד שיושלם שמו לעתיד לבוא, או דקאי על קידוש שמו המפורש בהווה, וכמו שכתבו התוספות לעיל (ג. ד"ה ועונין יהא שמייה הגדול מבורך) וז"ל מכאן יש לסתור מה שפירש במחזור ויטרי יהא שמייה רבא שזו תפלה

משא"כ השומע שעונה בשכמל"ו מדין שבח לשם הוי"ה יכול לומר בשכמל"ו בקול רם, וצ"ע.

בקול רם, דיתכן דרק הקורא ק"ש צריך לומר בשכמל"ו בחשאי להראות דבשכמל"ו אינו חלק מעצם החפצא דק"ש ככתבה.

## קדושה ודבר שבקדושה

יב

בדין קריאת שמע ביחיד ובדין אמירת קדושת יוצר  
ביחיד ואמירת י"ג מדות

**והנה** בעיקר מה שנתבאר דיסוד גדר דבר שבקדושה תלוי בחלות שם הוי"ה ומשום כך ק"ש חשיבא דבר שבקדושה, לכאורה יש להקשות בזה, דאם כן אמאי ליכא הך כללא דאין דבר שבקדושה בפחות מעשרה בפסוק ראשון דקריאת שמע, דהרי לדעת הגר"א אע"פ דבשאר מילי סגי בכוונת השם כקריאתו וכינויו בלשון אדנות, מכל מקום בפסוק ראשון דקריאת שמע בעינן כוונת שם ה' ככתיבתו בשם המפורש, משום דחלוק פסוק ראשון דקריאת שמע משאר ברכות דשם ה' נאמר בו בתורת חלות קיום שם הוי"ה, ואם כן צ"ע מדוע פסוק ראשון דק"ש נאמר ביחידות. ונהי דלכתחילה מצינו בקריאת שמע נמי דאין פורסין על שמע בפחות מעשרה, וכדתנן במגילה (כג:) וילפינן לה מונקדשתי בתוך בני שיראל דאין דבר שבקדושה בפחות מעשרה, מכל מקום כדיעבד ק"ש נקראת גם ביחיד.

**וי"ל** דכל הך כללא דאין דבר שבקדושה בפחות מעשרה, היינו דווקא בדבר שאינו חפצא של תורה שבכתב, אבל בחפצא של תורה שבכתב נקטינן דכל היכא שקורא את הפסוקים ככתבן אפשר לאומרן אף ביחיד, מכיון דכקריאת פסוקים בתורה בעלמא הוא. והכי מבואר להדיא בשולחן ערוך (או"ח סי' נ"ט סע' ג') לענין קדושת יוצר וז"ל יש אומרים שהקדושה שביוצר יחיד אומרה לפי שאינה אלא סיפור דברים, ויש אומרים שיחיד מדלגה ואינה נאמרת אלא בצבור, ויש לחוש לדבריהם וליזהר שיחיד יאמרנה בניגון ובטעמים כקורא בתורה עכ"ל. ומבואר בדברי המחבר

מקום חל חלות קיום דשם המפורש. ועל יד שמברכים שמו בלשון "שם ה' המבורך" הרי זה מוכח דכוונתו לשם הוי"ה. ומבואר דברכו את ה' המבורך ביסודו מהווה שבח לשם המפורש, ומשום הכי הוי דבר שבקדושה.

**והנה** ילפינן בספרי (פ' האזינו פיסקא א'), מהא דכתיב כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלקיננו, את חובת הענייה ושבח לכל דבר שבקדושה. וצ"ע דביומא (דף לד.), תניא רבי אומר כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלקיננו, אמר להן משה לישראל בשעה שאני מזכיר שמו של הקדוש ברוך הוא אתם הבו גודל, ומבואר בגמרא דהך קרא דכי שם ה' אקרא לדרשא אחריתא הוא דקאתי, וכדילפינן מיניה דין עניית ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד אחרי שהיו שומעים את השם המפורש יוצא מפי כהן גדול, ומשמע בגמרא דעיקר חובת ענייה לדברים שבקדושה היינו דווקא לשם המפורש, ואילו בספרי משמע דקאי אכל דברים שבקדושה, ואף בשם ה' הנקרא בלשון אדנות. אולם לפי המבואר י"ל דבאמת גם הספרי לא פליג בהא דעיקר חובת ענייה לדברים שבקדושה הוא דווקא לשם המפורש, ונהי דכדברים שבקדושה שבגבולין אין שם ה' נקרא בפועל ככתבו בשם הוי"ה אלא רק בכינויו בשם אדנות, מכל מקום אין השם חל מדין חפצא דשם אדנות בפני עצמו, אלא דחלה חלות קיום של שם המפורש, ומשום הכי חל חלות דין דברים שבקדושה, דילפינן מקרא דכי שם ה' אקרא וגו' דאף כשאין השם נקרא ככתיבתו בשם הוי"ה, סגי בחלות קיום דשם המפורש לחייבו בחובת ענייה. ונמצא לפי זה דדרשת הספרי ודרשת הגמרא ביומא, הן דרשא אחת, דנלמד ממנה חובת השבח לשם המפורש בכל אופן שנקרא במקדש ובגבולין (97).



## קדושה ודבר שבקדושה

ממקומו", מוכח מזה דאין זה נאמר מדין דברים שבכתב, אלא הוא דין היתר מסוים לאמרו בצבור מדין שירה ושבח לשם המפורש, ושפיר חייל עלה הכלל דאין דבר שבקדושה בפחות מעשרה.

**והעולה** מכל זה הוא דהא דאין קדושה נאמרת ביחידות, היינו משום דאע"פ דמילי דקדושה הם פסוקי תורה שבכתב, מכל מקום כיון שאין אומרים את הפסוקים בשלימותן ככתבן, שהרי מפסיקין את הפסוקים ואומרים רק חצי הפסוק, משום הכי הרי הן מופקעין מתורת חפצא של "דברים שבכתב", ונאמרין בתורת שירה ושבח לשמו הגדול יתב' ומשום הכי חייל בהו חלות דין "דבר שבקדושה" שאינו בפחות מעשרה.

**וכן** הוא הביאור בשיטות הפוסקים דאמירת י"ג מדות היא דבר שבקדושה ואין לאמרן בפחות מעשרה, וכמו שפסק בשו"ע (או"ח סי' תקס"ה) וז"ל אין היחיד רשאי לומר שלש עשרה מדות דרך תפלה ובקשת רחמים דדבר שבקדושה הם אבל אם בא לאומרם דרך קריאה בעלמא אומרם עכ"ל. והביאור בזה הוא דנהי ד"ג מדות יסודן מפסוקים שבתורה, מכל מקום אין אנו אומרים את הפסוקים כצורתן, דהא הפסוק מתחיל מ"ויעבור ה' על פניו ויקרא ה' ה' וגו'", ועל ידי הפסקת הפסוק לשתיים, דהשליח צבור אומר "ויעבור ה' על פניו ויקרא" ואילו הצבור עונים ה' ה' וגו'", הרי זה נעקר מתורת דברים שבכתב, ובכלל דברים שבקדושה הוא דחשבינן ליה. וכמו כן חזינן דהפסוק האחרון של י"ג מדות מסתיים ב"ונקה לא ינקה וגו'", ואנו מפסיקין ב'ונקה', ועל כרחך דלאו בתורת קריאת הפסוק הוא אומר, דכלפי קריאה ככתבה פשיטא דה'לא ינקה' מחובר בחדא מחתא ל'ונקה', ומוכרח מזה דבתורת י"ג מדות של רחמים" הוא אומרן, ובמדות 'נקה' הוה ליה מדה אחת, ו'לא ינקה' מילתא אחריתא היא, ד'ונקה' היא המדה האחרונה של י"ג מדות. ושפיר מבואר הא דפסקו הפוסקים ד"ג מדות של רחמים צריכין עשרה, כיון דאינן נקראות כדרך קריאת פסוקים כצורתן וככתבן

דאף להך שיטה דקדושת יוצר היא חלות דברים שבקדושה, מכל מקום שרי ליחיד לקרותה בניגון וטעמים כקורא בתורה, דלא גרע מקורא פסוקים בעלמא. ועל כרחך הביאור בזה דחלות דין דבר שבקדושה חל דווקא כשנאמרת בתורת שבח לשם המפורש בעשרה, מה שאין כן כשהיא נאמרת בתורת קריאת פסוקים בעלמא לא נחשב לדבר שבקדושה ושפיר אמרינן לה אף ביחיד.

**אמנם** היתר זה שייך רק לענין דברים שבקדושה אשר בנוסף לחלות דין דבר שבקדושה הם פסוקים הכתובים בתורה. מה שאין כן בקדיש וברכו דליכא בהו קיום קריאת דברים שבכתב, וכל אמירתם אינה אלא בתורת קיום דבר שבקדושה, בזה וודאי אמרינן דאין דבר שבקדושה פחות מעשרה. אולם צ"ע דקדושה הוי חלות שם דבר שבקדושה אע"פ שיסודה מקדושת המלאכים "קדוש קדוש קדוש ה' צבאות וכו'" דפסוק הוא בישעיהו (ו:ג) והוי חלות דברים שבכתב, וא"כ צ"ע אמאי אין קדושה נאמרת אף ביחיד.

**ונראה** דהביאור בזה כי הפסוק של קדושה מתחיל מ'וקרא זה אל זה ואמר קדוש קדוש קדוש וגו'", ואילו אנן מחלקין את הפסוק, כמו שכתב המחבר דהשליח צבור אומר וקרא זה אל זה ואמר, והקהל עונין קדוש קדוש קדוש וגו'. ולכאורה יש להקשות דהא כל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן. ובהכרח הביאור בזה הוא דבאמת קדושה אינה נאמרת מדין 'דברים שבכתב', דאם היו אומרים אותו בתורת תורה שבכתב היה צריך לומר כל הפסוק, והיה חל על זה הדין דכל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן. ועל כרחך צ"ל דנאמר היתר מיוחד לומר חצי הפסוק מדין שירה ושבח ולא בתורת קריאת הפסוק ככתבה. והכי נמי לענין הפסוק השני של קדושה שאומרים "ברוך כבוד ה' ממקומו", שיסודו מדכתיב (יחזקאל ג', י"ב) "ואשמע אחרי קול רעש גדול ברוך כבוד ה' ממקומו", ומהא דאנן פסקינן והקהל אומרים סיפא דקרא ד"ברוך כבוד ה'

## קדושה ודבר שבקדושה

שמים נכלל בה נמי קיום של תלמוד תורה וקיום קריאה ככתבה, וק"ש לא גרעה מקריאת שאר פסוקים ופרשיות שבתורה דשרי ביחיד.

יג

**ביסוד גדר קדושת יוצר, קדושת העמידה, וקדושה דסידרא**

**והנה** נתבאר דיסוד גדר דבר שבקדושה הוא היכא דהשבח לה' ית' מתייחס לחלות קיום שם המפורש דהיינו שם הוי"ה. ובקדושה על ידי הקדמת הש"ץ שמקדים ואומר "נקדש את שמך וכו' בעולם כשם שמקדישים אותו בשמי מרום" מתבאר בזה כוונת הקדושה שהוא לשמו הגדול ככתבו כפי שהוא נקרא בעולם הבא. וזהו מה שאומרים "נקדש את שמך בעולם כשם כשם שמקדישים אותו בשמי מרום וכו'", והיינו שאנו מצרפים קדושתנו לקדושת המלאכים שביסודה היא שיר ושבח לשם המפורש. ועפ"ז נראה לבאר את דברי הגרע"א זצ"ל (כהגהותיו לשו"ע או"ח סימן קצ"ה סעיף א') שכתב להקפיד כמנהגינו על פי כתבי הארי"זל שגם הקהל יקדימו ויאמרו "נקדש את שמך בעולם" קודם אמירת "קדוש קדוש קדוש וגו'". וצ"ב דאי נימא דאמירת נקדש וכו' הוא הזמנת הש"ץ לעניית דברי שבח ומשום דבעינן נטילת רשות זה לזה וכדכתיב "וקרא זה אל זה ואמר", אם כן הרי כל עיקר אמירת נקדש וכו' לא שייכא אלא להשליח צבור שהוא מזמין את הקהל לקדש את שמו ית', ומדוע נימא שגם הקהל יאמרו "נקדש את שמך בעולם וכו'".

**אולם** לפי המבואר י"ל, דנהי ד"נקדש את שמך" אינו מכלל גוף החפצא דקדושה ואינה אלא הקדמה ונטילת רשות בעלמא, מכל מקום הרי זה מעכב בחלות קיום דין קדושה, מכיון דמלבד מה שיש בזה נטילת רשות לקדושה, הרי בזה מתבאר שכוונת הקדושה היא לשבח דוקא את השם המפורש, דרק על ידי זה חל בה דין "דבר שבקדושה", ומשו"ה אף הקהל יכול לאומרו.

אלא בתורת י"ג מדות, והוה ליה דבר שבקדושה שאינו בפחות מעשרה.

**ואין** להקשות על זה דהא בברכת כהנים אומרים הפסוקים בשלימותם ככתבן וכלשונן בתורה, וא"כ אמאי אין ברכת כהנים ביחיד, דיעויין בדברי הר"ן במגילה (דף כג:): וז"ל ואין נושאין את כפיהם פחות מעשרה דכתיב וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם, וכתיב כה תברכו את בני ישראל אמור להם, ובני ישראל עשרה משמע כדילפינן בגמרא לענין דבר שבקדושה מדכתיב ונקדשתי בתוך בני ישראל וכו' עכ"ל. והמבואר בדברי הר"ן דהא דאין נושאין את כפיהם בפחות מעשרה לאו מדין דברים שבקדושה אתנין עלה, אלא דין מסוים הוא בהלכות ברכת כהנים דטעון עשרה, וילפינן לה מכה תברכו את בני ישראל. אבל מדין דברים שבקדושה שפיר שרי לאמרה אף ביחיד, שהרי יש כאן קריאת פסוקים ככתבן.

**ואע"פ** דקריאת שמע היא דבר שבקדושה, מדחל בה חלות קיום שבח של שם המפורש (וכדנתבאר לעיל בדברי הגר"א), מכל מקום קריאת שמע חלוקה משאר דברים שבקדושה דחל בה נמי דין קריאה ככתבה. וזהו עיקר מצות קריאת שמע לקרות הפרשיות ככתבן בתורה, ומאחר שהיא נקראת בתורת תורה שבכתב ככתבה וכצורתה בכל דקדוקיה (עד כדי כך שהמחבר או"ח סימן ס"א סע' כ"ד ועוד פוסקים הביאו מנהג לקרות קריאת שמע בטעמים, והיינו כיון דיסוד המצוה הוא לקרותו בתורת תורה שבכתב) ולכן שרי לקרות ק"ש ביחידות ואין צריך עשרה. ונהי דמצד חלות קיום קבלת עול מלכות שמים שבקריאת שמע חל בקריאת שמע חלות דין "דבר שבקדושה", שהרי עיקר כוונת עול מלכות שמים מיוסדת על קדושת השם המפורש, וכמבואר מדברי הגר"א דכוונת שם הוי"ה מעכבת בפסוק שמע ישראל, ומשו"ה ק"ש הוי בכלל דבר שבקדושה, וכדמשמע מהמשנה במגילה דכללה לפריסת שמע בהדי שאר דברים שבקדושה, מכל מקום שפיר מותר וחובה לקרותה אף ביחידות, מכיון דמלבד הקיום דקבלת עול מלכות

## קדושה ודבר שבקדושה

ושפיר אמרינן קדושה. ולולא הקדמת "נקדש את שמך בעולם כשם שמקדישים אותו בשמי מרום" לא היה חל בזה תורת קדושה ודבר שבקדושה, שהרי חסר שם המפורש, ורק על ידי אמירת נקדש וכו', שבזה אנו מצרפין את קדושתנו בעולם הזה לקדושת המלאכים בשמי מרום שמקדישים אותו בשם המפורש, ורק על ידי זה מתקיים דין קדושה לשם המפורש הנלמד מ"ברן יחד וגו'", וחלה בקדושה חלות דין דבר שבקדושה.

**ונראה** דזהו היסוד דקדושת יוצר, דהוא סיפור דברים על קדושת המלאכים המקדישים לשם המפורש וכדאמרינן "וכלם פותחים את פיהם בקדושה ובטהרה וכו' ומקדישים וממליכים את שם הקל המלך הגדול הגיבור והנורא קדוש הוא" דהיינו שמשבחים את שם המפורש. ועי"ז אנו נוטלים רשות לקדש את שם האדנות בעולם. וזהו נמי יסוד הענין של קדושת העמידה דשחרית, דעל ידי אמירת "נקדש וכו'" יש צירוף לשירת המלאכים וחלה רשות לומר קדושה על שם האדנות בעולם הזה.

**אך** קדושת כתר דמוסף חלוקה בזה מקדושת העמידה דשחרית, דבמוסף הנוסח של 'כתר' שונה במהותו, שהרי בקדושת כתר (כנוסח המחבר) אומרים: "כתר יתנו לך המוני מעלה עם עמך ישראל קבוצי מטה", כלומר שבאותו הכתר ממש מתאחדים המוני מעלה עם עמך ישראל, ויחד כולם קדושה לך ישלשו. הרי להדיא דחלוקה קדושת מוסף מקדושת שחרית ותרי קדושות חלוקות הן בעצמותן, דבקדושת שחרית אין אנו אומרים אלא "כשם שמקדישים אותו בשמי מרום" והיינו דין רשות לומר קדושה משום שחל צירוף בעלמא בין קדושתנו לקדושת המלאכים, אבל ביסודן קדושת ישראל וקדושת המלאכים שתי קדושות הן, דהקדושה שלנו בעולם הזה הוא בשם אדנות, ואילו קדושת המלאכים הוא בשם המפורש, ורק חל צירוף בעלמא בין שתי הקדושות. משא"כ

**והנה** יש ג' קדושות: א) קדושת יוצר, דהוא סיפור דברים על קדושת המלאכים, ב) קדושת העמידה דהיינו קדושה דתפלת שמונה עשרה, ג) קדושה דסידרא והוא הקדושה של ובא לציון.

**ונראה** דאף לשיטת הראשונים שנקטו להלכה דאין צריך לומר קדושת יוצר בעשרה, משום דלא הוי אלא סיפור דברים בעלמא, מכל מקום פשיטא דקדושת יוצר נתקנה כחלק מעצם הברכה של יוצר אור. ומשמע דקדושת יוצר הויא הקדמה לקדושה דשמונה עשרה, ולכך הנהיגו זאת בברכת יוצר. וצריך עיון מהו התכלית דסיפור זה דקדושת המלאכים, ואיך סיפור קדושת המלאכים מהווה הקדמה לקדושת העמידה. וכמו כן צריך לבאר מה תפקידו של קדושה דסידרא, ואיך היא משתלבת ומשלימה את סדר הקדושה של תפלת י"ח, דקדושה דסידרא חלק הוא מעצם הקיום דתפלה דאומרים אחריה קדיש תתקבל.

**והנראה** בזה דיש שני דינים בקדושה, וכדילפינן לה בגמרא מתרי קראי. דהנה בחולין (כא:): ילפינן לה מדכתיב (איוב לח): "ברן יחד כוכבי בוקר ויריעו כל בני האלקים", ואילו בגמ' ראש השנה (לב). ובמגילה (יז): איתא מנין שאומרים קדושות שנאמר הבו לה' כבוד שמו השתחוו לה' בהדרת קודש, ע"כ. ונראה דנתבאר בזה שישנם שני דינים בקדושה ותרווייהו יסודן בקדושת המלאכים: א) דין קדושה הנלמדת מויריעו כל בני האלקים, דרישא דקרא "ברן יחד כוכבי בוקר" קאי על ישראל, ואילו סיפא דקרא "ויריעו כל בני האלקים" קאי על המלאכים, וילפינן מגזה"כ "ברן יחד" דקדושת ישראל נאמרת דווקא ביחד עם קדושת המלאכים, כי אנו לבד איננו יכולים לומר קדושה, שהרי איננו רשאים לבטא את השם המפורש, דאנו מבטאים את השם בלשון אדנות וא"כ איך חל חלות קדושה על השם, דקדושה היא שבח לשם המפורש, ורק על ידי שאנו מכוונים ומצרפים את קדושתנו לשירת המלאכים חל חלות שם המפורש

## קדושה ודבר שבקדושה

דבשחרית היא חפצא של קדושה של שם אדנות הנלמד מ'ברן יחד' ובמוסף היא חפצא של קדושה של שם הוי"ה הנלמד מ'הבו לה' כבוד שמו', ותרי קדושות חלוקות בעצמותן הן. והרמ"א שסובר שקדושה אחת הן, היינו משום שהרמ"א לא אמר נוסח 'כתר', וה'נעריצך ונקדישך כסוד שיח שרפי קודש' הוא רק כמו שיח שרפי קודש, דומיא דנוסח דנקדש, אבל אין זה בפועל אותה קדושה ממש כקדושת המלאכים ומשום הכי כתב הרמ"א שקדושתן שוה.

**ולפי"ז** נראה לבאר ענין ג' הקדושות של שחרית, (א) קדושת יוצר, (ב) קדושת העמידה, (ג) קדושת דסידרא. דהנה קדושת יוצר שירת המלאכים היא, ותיקונה חכמים כדי שבשעת התפלה בשעה שאנו אומרים קדושה ומצרפים את קדושתנו לקדושת המלאכים, ואנו אומרים כשם שמקדישים אותו בשמי מרום, הכוונה היא לשירת המלאכים כפי שאמרנו במטבע הברכה של ברכת יוצר. וקדושת העמידה היא צירוף של קדושת ישראל הנאמרת בלשון אדנות לקדושת המלאכים הנאמרת בשם המפורש. ואילו בקדושת דסידרא נראה דנכלל כל ג' הקיומים, (א) קדושת המלאכים, דהא פותחים ב'ואתה קדוש וכו' וקרא זה אל זה ואמר קדוש קדוש וכו' ומקבלין דין מן דין ואמרין קדיש בשמי מרומא עלאה בית שכינתיה", דהיינו קדושת המלאכים שזהו הענין של הקדושה בקדושת יוצר אור. (ב) קדושת ישראל, וכפי שאחר כך אנו אומרים "קדיש על ארעא עובד גבורתיה", זהו קדושת העולם הזה שהוא בשם אדנות, וכדאיתא בגמרא לא כהעולם הזה העולם הבא דבעוה"ז השם בלשון אדנות וזוהי קדושה מדין "ברן יחד וכו' ויריעו כל בני האלוקים", (ג) קדושה אחת של שרפי מעלה יחד עם קבוצי מטה לשם הוי"ה, הנכלל ב"קדיש לעלם ולעלמי עלמא", שנלמד מהבו לה' כבוד שמו. ובקודשה דסידרא חוזרים על כל ג' קדושות, ולכן לכמה ראשונים נקרא סדר קדושה (עיין ברמב"ם פ"ט מהל' תפלה הל' ה'-ו') דכולל בתוכו סדר של ג' קדושות - קדושת המלאכים, קדושת שם

בקדושת מוסף דכתר אחד הוא, וכפי שממשיכים "יחד כולם קדושה לך ישלשו", והיינו דחלה קדושה אחת לשם המפורש שם הוי"ה.

**ובביאור** הדברים נראה דיסוד הנך שתי קדושות דשחרית ומוסף יסודן מהני תרי ילפותות, דבשחרית יסודו מקרא ד"ברן יחד וגו'", דילפינן מינה דניתנה רשות מיוחדת לצרף את קדושתנו שבצעם היא קדושה ושבח לשם אדנות בעוה"ז לקדושת המלאכים שמקדישים לשמו המפורש בעוה"ב. וע"י הצירוף לקדושת המלאכים שהיא בשם המפורש חל דין דבר שבקדושה בקדושתנו דהויא שבח לשם המפורש. משא"כ במוסף נתחדשה הלכה בפני עצמה לומר קדושה אחת יחד עם המלאכים לשם המפורש, ודין זה יליפנן לה מ"הבו לה' כבוד שמו וגו'". והגדר בזה הוא דחל שבח לשם המפורש משום דבקריאת השם בלשון אדנות חל חלות קיום דשם המפורש. ודין מסוים זה דקדושה נוהג רק במוסף ולא בשחרית. ונמצא דקדושה דשחרית וקדושה דמוסף הויין תרי קדושות בפני עצמן שחלוקות הן בעצמותן.

**ולפי** זה מיושב מה שכתב המחבר (או"ח סימן ק"ט סעיף ג') שכשיחיד עומד בתפלת שחרית והצבור אומר קדושת כתר שאינו יכול לומר קדושה ביחד עמהם לפי שקדושות חלוקות הן ואין הקדושת מצטרפות. ולעיל (אות ב') תמהנו בזה דהא לענין עיקר החפצא דקדושה שהוא אמירת הפסוקים דקדוש קדוש וגו' וברוך ה' ממקומו, בזה הרי ליכא שום שינוי בין קדושה דשחרית וקדושה דמוסף, ומה לי מה שנוסח ההקדמה של השליח צבור חלוקות. אולם לפי מה שנתבאר אתי שפיר, דאמירת 'נקדש' בשחרית ו'כתר' במוסף לא הוי הקדמה ונטילת רשות בעלמא, אלא הוא מעיקר החפצא דקדושה, דעל ידי זה מתבאר עיקר כוונת וחלות הקדושה. ונתבאר שעל ידי חילוק הנוסחאות בהקדמת השליח צבור לקדושת שחרית לבין קדושת מוסף, בוקעת ועולה חילוק יסודי בעצם חלות קיום דין קדושתן, דהויין תרי חפצא של קדושה,

## קדושה ודבר שבקדושה

האדנות שבעוה"ז וקדושת שם הוי"ה בשמי מרומא. ורק על ידי ג' קדושות אלו נשלם דין חובת קדושה שבסדר התפלה.

יד

ביאור הדין שאין לחלוץ התפילין עד לאחר ובא לציון

**ומיושב** שפיר עפ"י זה דברי הראשונים והפוסקים דס"ל דקדושה דסידרא מישך שייכא לעיקר סדר התפלה עצמה, עד כדי כך שאסור לחלוץ את התפילין קודם גמר קדושת ובא לציון, ולכאורה הדברים צריכים ביאור. אולם הביאור הוא דכל עוד שלא אמר קדושה דסידרא עדיין לא השלים קיום סדר הקדושות שבכל יום, דלא קיים קדושת שם הוי"ה הנלמד מקרא דהבו לה' כבוד שמו. והרי עיקר קרא דהבו לה' כבוד שמו לא קאי דווקא על שבת ויום טוב שאומרים בהם קדושת כתר, ופשיטא דהוא הדין שבימות החול נמי חל דין הבו לה' כבוד שמו דבעינן לקדש שם הוי"ה. ועל כרחך דדין קדושה מסויימת זו מתקיימת בכל יום ויום על ידי קדושא דסידרא. וכל עוד לא קיים דין קדושה בשלמותה הוי חסרון בקיום דין תפלה. ועפ"י"ז יש לבאר דברי הגמ' (סוטה מט.) "ואלא עלמא אמאי קא מקיים אקדושא דסידרא ואיהא שמיה רבא דאגדתא". וצ"ב מאי שנא קדושה דסידרא משאר קדושות שבזכותה העולם קיים. וי"ל דרק בקדושא דסידרא הנאמרת בכל יום ויום יש בה חלות קיום דקדושת שם הוי"ה, שזהו המדרגה הגבוהה ביותר של קדושה עד כדי שאין כל הבדל בין קדושתנו לקדושת המלאכים. ודמיה ליהא שמיה רבא המכוון נמי לשמו המפורש הגדול והנורא, ועל כן עדיפא קדושא דסידרא טפי משאר קדושות עד שכל קיום העולם עומד בזכותה.

**ולפי"ד** נראה שהטעם דאין אומרים "ובא לציון" בשבת בשחרית כבשאר ימות החול הוא משום דקיום דין קדושת שם הוי"ה הנלמד מהבו לה' כבוד שמו מתקיימת על ידי קדושת 'כתר' שבמוסף. אכן כל זה ניחא לפי נוסח המחבר, אך לרמ"א שגם במוסף אנו אומרים נעריצך ונקדישך, אכתי צריך עיון מאי שנא שבת שאין קדושא דסידרא נכללת בסדר התפלה. ואשר נראה בזה על פי דברי הרמב"ם בהלכות תפלה (פ"ט ה"ה) שכתב וז"ל ואחר שישלים כל התפלה ישב ויפול על פניו ויטה מעט הוא וכל הצבור ויתחנן והוא נופל וישב ויגביה ראשו הוא ושאר העם ומתחנן מעט בקול רם מיושב ואחר כך יעמוד שליח צבור לבדו ואומר קדיש פעם שנייה והם עונים כדרך שעונין בתחלה ואומר והוא רחום וכו' תהלה וכו' הוא עומד והם יושבים והם קוראים עמו, ואחר כך אומר ובא לציון גואל וכו' ואני זאת וכו' ואתה קדוש וקרא זה אל זה ואמר קדוש וגומר הקדושה והם עונין קדוש קדוש שלש פעמים וכו' עכ"ל. ויש לדקדק בדברי הרמב"ם דכילל לה ל"ובא לציון" בהלכה אחת בהדי תחנן, ומשמע מדברי הרמב"ם דובא לציון חד מילתא הוא עם תחנן, ואמירת ובא לציון הוא דין בתחנן. ולפי"ז יתכן דלכן אין אומרים ובא לציון אחר שמונה עשרה שחרית דשבת שהרי אין אומרים תחנן בשבת (יום טוב 98).

**וע"פ** מה שנתבאר יש לתרץ את דברי הרמ"א שכתב (או"ח סי' כ"ה סע' י"ג) דג' קדושות הן ולא ד' קדושות, והקשינו (באות א') דצ"ע אמאי השמיט את ברכו ממנין הקדושות, דהא ברכו נמי בכלל דברים שבקדושה הוא דהויא. וי"ל דאף אם בפועל יש ד' קדושות מכל מקום מעיקר הדין הויין רק ג' חלויות וחפצא של קדושות: א) קדושת המלאכים – קדושת יוצר, ב) קדושת שם אדנות דהיינו קדושת העמידה,

המקדשים את השם המפורש ביחד עם בני"ב בקדושא דסידרא. ומש"כ בשבת מקדשים את השם המפורש בקדושת כתר ביחד עם המלאכים ובלי תחנן דשבת עצמה הויא מעין עוה"ב.

98) ויתכן להוסיף ביאור בזה, דבתחנן חל חלות ביטול הישות דהאדם לגמרי, דזהו היסוד של נפילת אפים. ובמקום ביטול הישות בעוה"ז חלה קדושת עוה"ב וקדושת המלאכים

ברש"י סוטה דף מט. ד"ה אקדושה דסידרא). ומבואר ד"ובא לציון" הוי קיום קדושה ותלמוד תורה, ולכאורה כל קדושה הויא קיום קדושה ותלמוד תורה ומהי הרבותא דקדושה דסידרא. ונראה דקדושת העמידה הויא חלות תורה שבכתב אמנם בקדושה דסידרא חל חלות קיום לימוד תורה שבעל פה, דרק ע"י התרגום ותורה שבע"פ נקבע דהויא חלות ג' קדושות.

**ועפ"י?** נראה דבקדושת העמידה הש"ץ אינו אלא שליח ציבור שמזמין העם לקדש את השם. ברם בקדושה דסידרא הש"ץ אינו רק ש"ץ אלא חל בו אף דין מתורגמן ומלמד תורה, שמתרגם את הקדושה כדי שיבינו הכל, וחל דין לימוד תורה בין רב ותלמיד בקדושה דסידרא. ונראה דלכן דקדק הרמב"ם (פ"ט מהל' תפלה הל' ה'-'ו') שרק הש"ץ אומר את התרגום ב"ובא לציון" משום דהתרגום הוי קיום לימוד תורה ואין דין ענייה בלימוד תורה אלא דין לימוד וחזרה שהרב מסדר את הדברים ואח"כ התלמידים חוזרים. משא"כ בשמונה עשרה, דהויא קדושה מדין תורה שבכתב גרידא חל דין ש"ץ שמזמין את העם לקדש את השם וחל בקדושה דין ענייה של הציבור. אמנם בקדושה דסידרא חל בש"ץ חלות שם מתורגמן שמתרגם את הקדושה כדי להבין את העם ודינו כדין מתורגמן בקריאת התורה, דקיי"ל שאין מפסיקין באמצע התרגום. ולכן ס"ל להרמב"ם דבקדושה דסידרא החזן גומר "קדוש קדוש קדוש" והציבור חוזר אחריו, משא"כ בשמונה עשרה הש"ץ מזמין את הציבור "וקרא זה אל זה ואמר" והן עונים "קדוש קדוש קדוש", ואח"כ הוא חוזר על הקדושה.

ע"כ ענין דבר שבקדושה

**דף כא ע"ב.** תוס' ד"ה עד שיגיע. וז"ל וכתב רש"י בסוכה פרק לולב הגזול (דף לח:): דאדם המתפלל ושמע מפי החזן קדיש או קדושה אינו יכול להפסיק ולענות עם הציבור אלא ישתוק וימתין מעט דשומע כעונה וכו', ור"ת ור"י היו אומרים דאדרבה

ג) קדושת שם הוי"ה יחד עם המלאכים דהיינו קדושה דסידרא. וכוונת הרמ"א אינו אלא דמקיים קיום תפלה בשלימות במה שנשלם הקיום דג' קדושות. ולא איכפת לן גם אם בפועל יהיו מאה קדושות, דמכל מקום על פי עיקר הדין, מצד חלות שם קדושה, יש רק ג' חלות שם קדושות, קדושת המלאכים, קדושת ארעא, וקדושת שם המפורש. ואילו ברכו וקדיש נכללים בחלות דין קדושה לשם המפורש (כדנתבאר לעיל באות י"א) ואינם חפצא של קדושה בפ"ע, ומשום הכי לא מנאם הרמ"א.

טו

### ביאור שיטת הרמב"ם בקדושה דסידרא

**והנה** הקשינו בשיטת הרמב"ם (באות ב') מאי שנא דבקדושה דסידרא סובר הרמב"ם שהחזן אומר את הקדושה כולה והציבור חוזר אחריו קדוש קדוש קדוש, ואילו בקדושת השמונה עשרה החזן מזמין את הציבור לומר קדושה והן אומרים קדושה והוא קורא עמהם קדוש קדוש קדוש. ונראה דבקדושת העמידה חל דין שליח ציבור ומהלכות ש"ץ הוא דהש"ץ צריך לתבוע ולהזמין את הציבור לענות קדושה, ולכן הש"ץ אומר "וקרא זה אל זה ואמר" והציבור עונה "קדוש קדוש קדוש וכו'. אמנם בקדושה דסידרא חל קיום קדושת אדנות וקדושת שם המפורש, וכשאומר "קדוש קדוש קדוש" בקדושת ובא לציון אינו מוכח דהוי חלות קיום קדושת שם המפורש אלא ע"י התרגום, דהתרגום קובע דקדוש אחד היא קיום קדושת המלאכים, "קדיש בשמי מרומא", וקדוש שני מהווה קיום קדושת שם אדנות, "קדיש על ארעא עובד גבורתיה", וקדוש השלישי כנגד קדושת שם הוי"ה, "קדיש לעלם ולעלמי עלמיא". וכתב רב נטוראי גאון "תיקנו סדר קדושה של ובא לציון שלא תיקונה אלא כדי שיהיו כל ישראל עוסקים בתורה ואומרים קריאתו ותרגומו כדי שיבינו הכל וכיון שנוהג בכל ישראל בתלמידים ועמי הארץ שעוסקים בתורה ויש כאן שתיים קדושת השם ותלמוד תורה חביב הוא" (ועייין

**דף כא ע"ב.** תוס' ד"ה עד שיגיע. בא"ד. וז"ל וי"ל דלכתחילה אין לעשות כן דענייה חשיבא טפי הידור מצוה עכ"ל. ונראה בביאור דברי התוס' שדין זה נאמר בקדושה דוקא, כי יש בה חיוב וקיום של וקרא זה אל זה ואמר, וחל בה דין של ענייה, אבל בשאר דברים אין העונה עדיף משומע כעונה. והנה מצינו בקדוש שמתעם רוב עם הדרת מלך עדיף דין שומע כעונה שאחד יוציא את הרבים משיאמר כל אחד ואחד קדוש בעצמו. וי"ל דהטעם בזה הוא משום דבקדוש אין דין ענייה כבדבר שבקדושה. מאיך בקדיש ובקדושה ובכל דבר שבקדושה יש מעלה והידור לענות כעניית המלאכים בשירתם ולא לצאת מדין שומע כעונה בלבד. והוא הדין בהלל שחל בו דין קריאה וענייה בהודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו.

**דף כא ע"ב.** תוס' ד"ה אין יחיד מתפלל קדושה וז"ל וכן הלכה אבל המתפלל י"ח עם החזן לכשיגיע ש"ץ לקדושה יאמר עם השליח צבור נקדש וכל הקדושה משלם יכול לענות עם הצבור דאין זה קרוי יחיד עכ"ל. ונראה לומר בביאור דבריהם דיש שתי הלכות בתפלה בציבור: (א) חלות דין תפלה בציבור שמתקיים כשעשרה בני אדם מתפללים תפלת שמונה עשרה בלחש במקום אחד, (ב) חלות דין תפלת הציבור שמתקיים ע"י חזרת הש"ץ דהויא תפלה אחת של כל הציבור ביחד. ואם אדם מתפלל בציבור תפלה בלחש ולא שמע חזרת הש"ץ קיים חלות דין תפלה בציבור אבל אינו מקיים חלות קיום תפלת הציבור (100), ובערבית דלית בה חזרת הש"ץ איכא רק חלות קיום תפלה בציבור.

**ולפי"ז?** נראה דתוס' ס"ל דדין קדושה תלוי בחלות שם תפלה בציבור ולא בחלות שם תפלת

אי שומע כעונה הוי הפסקה אם שותק עכ"ל. ואשר נראה לומר בביאור דבריהם, דרש"י סובר תרתי, (א) שמדין שומע כעונה יוצא יד"ח קדושה, (ב) דשומע כעונה לא חשיב הפסק בתפלתו ויוצא יד"ח תפלה. ויש להסתפק בביאור שיטת ר"ת והר"י האם חולקים על רש"י בתרתי דס"ל דאי אפשר לצאת יד"ח דבר שבקדושה מדין שומע כעונה. ועוד ס"ל דבשומע כעונה חל הפסק בתפלתו, או דילמא דחולקים על רש"י בחדא דס"ל דאי אפשר לצאת יד"ח קדושה ע"י שומע כעונה. ומשמע מלשון התוס' שכתבו ד"אדרבה אי שומע כעונה הוי הפסקה אם שותק" דס"ל דמעיקר הדין יכול לצאת יד"ח קדושה ע"י שומע כעונה אלא דחל הפסק בתפלתו מאחר דקיים קיום של קדושה באמצע תפלתו. ואי שומע לאו כעונה לא הוי הפסק בתפלתו, מדלא קיים שום קיום באמצע התפלה, דשמיעה בעלמא לא הוי הפסק.

**ונראה** דלשיטת רש"י רק ע"י דיבור חל הפסק בתפלתו, ובשומע כעונה לא הוי הפסק משום דליכא דיבור. משא"כ תוס' ס"ל דמכיון שמקיימים מצות קדושה בשמיעה, עצם קיום המצוה של קדושה באמצע תפלתו חשוב הפסק. ונראה דלר"ת זוהי הלכה מסוימת בתפלה המהווה עמידה לפני ה', ומשום כך גם קיום מצוה מדין שומע כעונה באמצע התפלה הוי הפסק. משא"כ בשאר המצוות כגון בהלל וקריאת שמע וקריאת המגילה אף ר"ת סובר דקיום מצוה מדין שומע כעונה לא הוי הפסק, דחל הפסק רק בדיבור. ולפי"ז נראה שאם המתפלל יקיים מצוה בעת שמתפלל ולא ידבר (99), לתוס' הוי הפסק דעצם קיום מצוה אחרת בעת שמתפלל הוי הפסק. משא"כ לשיטת רש"י דלא הוי הפסק, דרק אם מדבר באמצע התפלה חשיב הפסק.

(99) וכגון שיטול לולב באמצע תפלתו.

(100) עיין בשיעורים לעיל דף ב. ד"ה בענין שומע כעונה

בק"ש ותפלה אות ב', ובדף ב. ד"ה ורכינו האי גאון וכו' אות ד', ובדף כא. ד"ה בענין תפלת נדבה בשיטת התוס' אות ב', ולקמן דף כו: בתוס' ד"ה טעה.

**דף כב ע"ב.** גמ'. וז"ל אלא למ"ד בקרקע אין בכלים לא מכל מקום לאתויי מאי לאתויי מים שאובין עכ"ל. ונראה דהפסול דמים שאובים חל פסול בחפצא של המקוה, ואם טובל אדם בשאובים חל חלות מעשה טבילה, אלא דאיכא פסול בחפצא של המקוה. משא"כ כשטבל בכלי ליכא מעשה טבילה כלל, וס"ל להך מ"ד שעזרא תיקן דבעל קרי צריך לטבול במעשה טבילה אבל לא צריך לטבול במקוה כשירה, וע"כ טובל אף בשאובין. ברם אף בעל קרי צריך לטבול בשיעור ארבעים סאה, דמ' סאה הוי שיעור במעשה טבילה דפחות מארבעים סאה לא חשיב מעשה טבילה ואינו שיעור בחפצא של מקוה. ויש ראייה לזה משיטת הראשונים (עי' בטור יו"ד סי' ר"א סע' א' ובב"י שם בשם הר"י והרא"ש) דאע"פ שטובלים כלים במעיין שיש בו כל שהוא, אין אדם טובל במעיין אלא א"כ יש בו מ' סאה. ונראה שהביאור בזה הוא דלטהרת אדם בעי מעשה טבילה, ובפחות מארבעים סאה לא חשיב מעשה טבילה, משא"כ בכלים דבעי חפצא של מקוה כשרה ואינם צריכים מעשה טבילה כאדם במ' סאה, וחפצא של מעיין כשר בכל שהוא.

**והנה** עיין בדברי הרמב"ם (פ"ו מהל' ברכות ה"ה) וז"ל כל הצריך נטילת ידים אם הטביל ידיו במי מקוה אינו צריך דבר אחר ואם הטבילין במים שאין בהן שיעור מקוה או במים שאובין שבקרקע לא עשה כלום שאין המים השאובין מטהרין את הידים אלא בנטילה עכ"ל. והשיג עליו הראב"ד (שם) וז"ל זה אינו מחזור שהרי בעלי קריין טובלין בהן אע"פ שהן שאובין אם יש בהן ארבעים סאה עכ"ל. ולפי מה

הציבור, ומשו"ה המתפלל עם החזן אומר קדושה ביחד עם החזן והציבור. דהמתפלל י"ח עם החזן מקיים רק חלות דין תפלה בציבור ואין על תפלתו חלות שם תפלת הציבור. דחלות שם תפלת הציבור חלה רק בחזרת הש"ץ שמתפלל תפלה שנייה בעד כל הציבור, ואילו המתפלל יחד עם החזן מלה במלה מתפלל תפלת יחיד עבור עצמו, ואינו מצטרף עם הציבור לקיום תפלת הציבור שמתקיים בחזרת הש"ץ (101). והנה פסק הרמ"א (סי' קכ"ד סע' ב') דבשעת הדחק מתפללים "הייכע קדושה", כלומר שהחזן מתפלל מיד בקול רם והציבור מתפללים עמו מלה במלה ואומרים קדושה עם החזן עד לאחר הקל הקדוש. ונראה דהרמ"א סובר דקדושה תלויה בתפלה בציבור ולא בחלות שם תפלת הציבור. ונראה עוד דקדושה היא חלק וקיום מהשמונה עשרה, אלא דיש דין שאינה נאמרת אלא בציבור, וע"כ היחיד המתפלל בלחש אינו אומר קדושה בתפלתו (102).

**ולפי"ז** יש לבאר מה שנקטו הפוסקים (עי' משנ"ב סי' קכ"ד ס"ק ט') דכשמתפללים הציבור עם החזן מלה במלה אומרים "לדור ודור נגיד גדלך" ולא אתה קדוש, משום שהטעם שהחזן אומר לדור ודור וכו' הוא כדי לשלב ולצרף את הקדושה לברכת השם, ואינו נוסח של קדושה בפ"ע לחזן. דהקדושה היא חלק מגוף הברכה וע"כ אף המתפלל בלחש מלה במלה עם החזן יאמר נוסח לדור ודור וכו' ולא אתה קדוש, ועי"ז הקדושה מצטרפת לגוף הברכה עצמה של קדושת השם. דקדושה אינה הזכרה בעלמא אלא חלק מעצם הברכה דברכת השם.

(102) משמע כאן דרבינו זצ"ל ר"ל דקדושה מהווה קיום במצות שמו"ע דיחיד, אלא דיש תנאי דאינה נאמרת אלא בציבור. ברם עצם הקיום הוא קיום חובת יחיד וזהו יסוד הדין ד"הייכע קדושה". ולכאורה יתכן לומר להיפך דקדושה מהווה קיום דציבור, ועיין לעיל בשיעורים (דף כא: ד"ה אמר רב הונא) ובהערה שם.

(101) צע"ק בדברי רבינו זצ"ל דלכאורה מאחר שהצטרף לש"ץ לענין קיום תפלה בציבור ונחשב כאילו התפלל בעשרה למה אינו מצטרף נמי לתפלת הש"ץ לענין חלות קיום תפלת הציבור. וצ"ל דחלות קיום תפלת הציבור חלה רק בחזרת הש"ץ המתפלל תפלה שנייה עבור כל הציבור שהתפללו ביחד.



מצה ונשתפה שחייב לאכול מצה שנית משום שלא קיים מצות אכילת מצה.

**וביאר** הגר"ח זצ"ל (עי' בחידושי רבינו חיים הלוי שם) שאע"פ שהקטן לא קיים מצות הקרבת פסח משום דקטן פטור ממצוות, מכל מקום החפצא של הקרבן פסח קרב עבורו, ולפיכך פטור מלהביא קרבן בפסח שני, דמכיון שהקריב קרבן פסח שוב אין עליו חובת פסח, ואין צריך להקריב עוד פסח. ומתבאר מזה דיש שני דינים בהקרבת קרבן: א) קיום מצות הקרבה, ב) חלות דין מעשה הקרבת החפצא של הקרבן. וקטן שהקריב פסחו אף דליכא קיום מצות הקרבה מכל מקום מעשה הקרבת הקרבן חלה עבורו ולפיכך פטור מפסח שני.

**ונראה** דהוא הדין בתפלה משום דאית בה חלות דין קרבן אית בה נמי תרתי, חלות קיום מצות תפלה ודין מעשה תפלה כשהתפלל חפצא של תפלה. ונראה דכשהתפלל במקום שיש שם צואה דתפלתו תועבה נהי דהגברא אינו מקיים את מצות התפלה, מכל מקום הוא מעשה תפלה וחפצא של תפלה. ולפי"ז יש לפרש סברת התוס' דאינו חוזר ומתפלל והוי מעוות לא יוכל לתקון, דמכיון שחל מעשה תפלה וחפצא של תפלה אין עליו חיוב לחזור ולהתפלל ואע"פ שלא קיים מצות התפלה, בדומה לדין קטן שהקריב פסחו שאינו מביא פסח שני. וכ"ז בהתפלל במקום צואה דחלה חלות וחפצא דתפלה. משא"כ בשיכור דלית ליה חלות וחפצא דתפלה כלל, ומשו"ה חייב לחזור ולהתפלל. ובשיטת הר"י שחוזר ומתפלל י"ל דס"ל דבמתפלל במקום צואה פקע שם תפלה לגמרי ועל כן צריך לחזור ולהתפלל.

שנתבאר נראה דהרמב"ם מחלק בין טבילת בעל קרי לבין טבילת ידים לאכילה, וסובר דבבעל קרי בעי מעשה טבילה אבל אין צורך לטבול בחפצא של מקוה כשירה, וע"כ פסק שבעל קרי טובל בארבעים סאה של מים שאובים. משא"כ לגבי טבילת ידים לאכילה שהרמב"ם מצריך שיטבול בחפצא של מקוה כשרה. ונראה שהטעם בזה הוא דנטילת ידים לאכילה הוי דין טהרת ידים לאכילה, ואין טבילה מטהרת אלא בחפצא של מקוה כשרה. משא"כ טבילת בעל קרי לתפלה דהוי דין בהכשר הגברא להתפלל, ומשו"ה סגי במעשה טבילה בעלמא, וע"כ מועילה טבילתו במ' סאה דמים שאובים. מאידך הראב"ד סובר דאף לאכילה לא צריך אלא מעשה טבילה בעלמא כדין טבילת בעל קרי, ולפיכך פסק שאף אם טבל ידיו במים שאובים שבקרקע דמועילה טבילתו.

**דף כב ע"ב.** תוס' ד"ה אע"פ שהתפלל תפלתו תועבה. וז"ל והוי מעוות לא יוכל לתקון ור"י פי' דיחזור ויתפלל עכ"ל. יש לעיין מהי סברת מחלקותם אם חוזר ומתפלל או לא דהא מבואר להדיא בגמ' שאם התפלל ומצא צואה במקום שהתפלל דתפלתו תועבה, ולכאורה דינו שיהי' שחור שהתפלל שתפלתו תועבה ולא עלתה לו תפלתו שצריך לחזור ולהתפלל (וכדמבואר בתוס' עירובין דף סד. ד"ה שיכור), וצ"ע.

**ונראה** דהנה פסק הרמב"ם (פ"ה מהל' קרבן פסח ה"ז) וז"ל וכן קטן שהגדיל בין שני פסחים חייבן לעשות פסח שני ואם שחטו עליו בראשון פטור עכ"ל, והקשה הכסף משנה (שם) דהרי קטן אינו בר חיובא דפטור ממצוות ואינו מקיים מצות הקרבת הפסח ואמאי אינו חייב בפסח שני, ומאי שנא משוטה שאכל

## פרק תפלת השחר

מנחה עדיין. והטעם שלאחר שש ומחצה מתפלל מנחה קודם הוא משום שמאחר דהוי זמן מנחה חל דין קדימה שצריך להקדים תפלת החובה לתפלת התשלומין. וזהו דין קדימה בסדר קיום עשיית שתי מצות שלפניו, דחל דין קדימה להתפלל תפלת החובה ואח"כ להתפלל תפלת התשלומין.

**או** דילמא י"ל דמה שמתפלל שחרית לאחר ד' שעות ועד חצות אינו מתפלל מדין תשלומין, אלא דעדיין חשובה תפלתו לתפלת שחרית דהוי זמן שחרית כדיעבד. דאף דלא הוי תפלה בזמנה, דזהו רק כשמתפלל עד ד' שעות, מ"מ עדיין הויא תפלת שחרית שלא בזמנה עד חצות. ונמצא שיש שני דינים (בתפלת שחרית: א) קיום תפלת שחרית בזמנה עד ד' שעות, ב) קיום תפלת שחרית שלא בזמנה עד חצות. ולפי"ז י"ל דאי אפשר להתפלל תשלומין אלא א"כ מתפלל תפלת התשלומין בסמוך לתפלת חובה שבזמנה, דתפלה בעי מתיר<sup>2</sup>, והתפלה הקבועה מהווה המתיר כדי להתפלל תפלת התשלומין. ומה שמתפלל שחרית לאחר ד' שעות לפני חצות אינו מדין תשלומין אלא משום דחל קיום תפלת שחרית שלא בזמנה<sup>3</sup>).

**וי"ל** דנפק"מ למי שלא התפלל שחרית במזיד עד ד' שעות האם יכול להתפלל עד חצות, דלגבי תשלומין אמרינן דרק מי ששגג ולא התפלל מתפלל

**דף כו ע"א.** משנה. וז"ל תפלת השחר עד חצות ר' יהודה אומר עד ארבע שעות עכ"ל. עיין ברמב"ם (פ"ג מהל' תפלה ה"א) וז"ל תפלת השחר מצותה שיתחיל להתפלל עם הנץ החמה וזמנה עד סוף שעה רביעית שהיא שלישית היום. ואם עבר או טעה והתפלל אחר ארבע עד חצות היום יצא ידי חובת תפלה, אבל לא יצא ידי חובת תפלה בזמנה, שכשם שתפלה מצוה מן התורה כך מצוה מדבריהם להתפלל אותה בזמנה כמו שתקנו לנו חכמים ונביאים עכ"ל. ומבואר שהרמב"ם פסק כר' יהודה דתפלת השחר עד ד' שעות, ודלא כרבנן דסברי דזמנה עד חצות. ברם הרמב"ם סובר דאף לר' יהודה אם התפלל לאחר ד' שעות - ולפני חצות, יצא ידי חובת תפלה ומקבל שכר תפלה, אלא דאינו מקבל שכר תפלה בזמנה<sup>1</sup>).

**והנה** יש להסתפק ביסוד הדין בדדיעבד אדם מתפלל שחרית עד חצות, האם הוא מתפלל מדין תשלומין, דהיינו דבאמת זמן תפלת שחרית חל רק עד ד' שעות, ומד' שעות ואילך מתפלל התפלה בתורת תשלומין. אולם משש שעות ומחצה מאחר שחל זמן תפלת מנחה, חל דין שצריך להקדים תפלת מנחה שהיא חובה לתפלת התשלומין, אך קודם שש ומחצה מתפלל שחרית עצמה בתורת תשלומין. ולפי"ז אין חיוב להתפלל תפלת התשלומין רק בסמוך לתפלת חובה, דהרי לאחר ד' שעות וקודם שש שעות מתפלל בתורת תשלומין ואע"פ שאינו מתפלל חובת

בספר שיעורים לזכר אבא מרי ח"ב עמ' ט' ועמ' מג' באריכות.

(3) ועיין בב"י או"ח סימן פ"ט (ד"ה ואם עבר והתפלל אחר ד' שעות עד חצות וכו'), דהב"י נסתפק כנ"ל. והנה צ"ע מהו המקור שחל כדיעבד זמן תפלה עד חצות בתורת תפלה

(1) וכ"כ הר"ף ריש פירקין והרא"ש בסי' א' ועיין במעדני יו"ט אות ח'.

(2) וכדנכתבאר כמה פעמים בשיעורים, עיין לעיל בשיעורים דף ד: בענין סמיכת גאולה לתפלה אות ג'. ועיין

פסק (פ"א מהל' ק"ש הל' י"ג) דמברך ברכות ק"ש כל היום. ובשלחן ערוך (או"ח סי' נ"ח ס"ו) פסק כשיטת הרא"ש וז"ל אע"פ שזמנה נמשך עד סוף השעה הג' אם עברה שעה ג' ולא קראה קורא אותה בברכותיה כל שעה ד' שהוא שלישי היום ואין לו שכר כקורא בזמנה. ואם עברה שעה ד' ולא קראה קוראה בלא ברכותיה כל היום עכ"ל.

**ונראה** דאי נימא דמה דמתפלל אחר ד' שעות הוא מדין תשלומין, י"ל דכל זה נאמר רק בנוגע לתפלה דרחמי הוי ומשום כך חל ביה דין תשלומין, אבל לגבי ברכות ק"ש כיון דלאו זמן שחרית הוא, י"ל דהפסיד הברכות, דאין תשלומין לגבי הברכות, דרק לגבי תפלה חל דין תשלומין. אבל אי נימא דמה שמתפלל בדיעבד עד חצות הוא משום דעדיין הוי זמן שחרית, וחל קיום דתפלת שחרית שלא בזמנה י"ל דמברכים נמי ברכות ק"ש עד חצות, משום דהוי עדיין חלות שם תפלת שחרית, וחל קיום ברכות ק"ש בתורת קיום תפלה, דברכות ק"ש הויין קיום בתפלת שחרית<sup>6</sup>.

מתפלל אחרי ד' שעות א"כ נתאחר מלהתפלל מחמת טעות או שוגג. אבל אם הזיד ולא התפלל קודם ד' שעות אינו מתפלל אח"כ, דכשלא התפלל במזיד ליכא דין תשלומין. ומשמע שאם חלה תפלת שחרית עד חצות מדין תפלה שלא בזמנה דיכול להתפלל עד חצות אפילו כשהזיד ונתאחר מלהתפלל עד ד' שעות, דמ"מ הויא זמן תפלה שלא בזמנה. ועיין בט"ז סימן פ"ט ס"ק א'.

(5) עיין ברשב"א דף ט: ד"ה הקורא.

(6) ואמר רבינו זצ"ל דיש להסתפק בשיטת הרמב"ם שסובר דבדיעבד מברכים ברכות ק"ש כל היום (פ"א מהל' ק"ש הל"י"ג), האם ברכות ק"ש חלין כל היום מכיון דברכות ק"ש הויין קיום תפלה, וכל היום הוי זמן תפלה משום דמתפלל שמו"ע כל היום מדין תשלומין. או"ד דחל קיום ברכות ק"ש כל היום כקיום תפלה - מכיון דהוי זמן תפלת מנחה - דברכות ק"ש מצטרפין אף למנחה. ולכאורה תהא נפ"מ אם יכול לברך ברכות ק"ש לאחר חצות לפני שש ומחצה, דזמן מנחה חל

תשלומין, משא"כ המבטל תפלה במזיד אינו מתפלל תשלומין. ולפי"ז י"ל דאם מתפלל לאחר ד' שעות וקודם חצות מדין תשלומין, אזי אם הזיד ולא התפלל לפני ד' שעות שוב אינו מתפלל. משא"כ אם הוי חלות קיום תפלת שחרית שלא בזמנה, י"ל דאף אם הזיד יכול להתפלל עד חצות כדי לקיים תפלה שלא בזמנה. ובאמת נחלקו הפוסקים בדין מי שלא התפלל במזיד עד ד' שעות, דהגר"א והפרי חדש (או"ח סי' פט ס"ק א') ס"ל דאינו מתפלל עד חצות, והפמ"ג (שם) סובר שאף אם הזיד ולא התפלל עד ד' שעות מתפלל עד חצות. ולכאורה מחלקותם תלויה בחקירה הנ"ל<sup>4</sup>.

**ולכאורה יש עוד נפק"מ** בזה לגבי ברכות ק"ש. דעיין ברא"ש בפ"ק דברכות (סי' י') וז"ל ורב האי גאון ז"ל כתב אף כל שעה רביעית אע"פ שאינה עונתה מברך שתים לפניה ואחת לאחריה, משמע דוקא שעה רביעית שהוא זמן תפלה לר' יהודה, אבל מכאן ואילך הפסיד הברכות. ואם בירך עובר על לא תשא עכ"ל. וי"א דמקיים ברכות ק"ש עד חצות משום שבדיעבד מתפלל שחרית עד חצות<sup>5</sup>. אמנם הרמב"ם

שלא בזמנה. ויתכן דלמ"ד דתפלות אבות תיקנום דאברהם אבינו תיקן שחרית ותיקן זמן שחרית עד חצות, ואילו הזמן דד' שעות היא מתקנת אנשי כנה"ג, ומשום שהתמיד נקרב עד ד' שעות ושחרית כנגד התמיד של שחר. ובדיעבד יוצא יד"ח תפלת שחרית עד חצות משום תקנת האבות. וכן כתב המרכבת המשנה (פ"ג מהל' תפלה ה"א) וז"ל דודאי תיקנו האבות התפלות וכו' ועיקר תקנת האבות היתה ערב ובקר וצהריים וכו' וכל קודם חצות נקרא בקר ומן הצהריים עד הערב הכל נקרא צהריים וכו'. וכל זה לפי תקנת האבות אבל חז"ל אסמכינהו אקרבנות וכו', וקיי"ל כר"י עד ד' שעות ובדיעבד לא יצא ידי חובת תפלה בזמנה אחר ד' שעות וכו' אבל יצא ידי חובת תקנת האבות עד חצות. משא"כ לאחר חצות לא יצא עכ"ל.

(4) עיין בב"י בסימן פ"ט ד"ה ואם עבר והתפלל אחר ד' שעות וכו' שכתב דאם ילפינן שמתפללין שחרית לאחר ד' לר' יהודה מהא דקיי"ל דאם לא התפלל שחרית מתפלל מנחה שתים ואית ליה שכר תפלה שלא בזמנה, ולא גרע לר"י תפלה לאחר ד' שעות עד חצות מתפלה אחרי חצות לכו"ע, ובכך אינו

בזמנה, וכמו במתפלל שחרית לאחר ד' שעות קודם חצות לשיטת ר' יהודה, וכדנתבאר לעיל בדעת הרמב"ם (פ"ג מהל' תפלה ה"א). ונפק"מ לענין טעה במנחה, דאם הדין דכשטעה בשחרית מתפלל מנחה שתיים אינו מדין תשלומין אלא דהוי חלות וקיום של תפלת שחרית שלא בזמנה, י"ל דכל זה שייך רק באותו היום דאיכא מחייב אחד של תפלה לכל היום, וחל חפצא של שחרית שלא בזמנה כל היום, משא"כ בטעה במנחה לא יתפלל ערבית פעמיים מכיון דכבר עבר היום וליכא במנחה דין תפלת מנחה שלא בזמנה. אולם אם נאמר דכשטעה בשחרית מתפלל במנחה שתיים מדין תשלומין, י"ל שאף כשטעה במנחה יתפלל בערבית שתיים, משום דלגבי תשלומין אמרינן דלא איכפת לן שעבר זמן הקרבן, דתשלומין אינה חפצא של תפלה כנגד הקרבן הראשון אלא הוי חפצא של תפלת רחמי בפ"ע. ומסיק הגמ' דבטעה בשחרית מתפלל מנחה שתיים מדין תשלומין, וע"כ גם בטעה במנחה מתפלל ערבית שתיים מדין תשלומין. ולפי מסקנת הגמ' ליכא מחייב של תפלת שחרית אחרי חצות ומתפלל אחרי חצות מדין תשלומין בלבד.

**דף כו ע"א.** תוס' ד"ה טעה. וז"ל וא"ת והאמר רב לקמן תפלת ערבית רשות וקי"ל כותיה

**דף כו ע"א.** גמ'. וז"ל איבעיא להו טעה ולא התפלל מנחה מהו שיתפלל ערבית ב' וכו' אבל הכא תפלה במקום קרבן היא וכיון דעבר יומו בטל קרבנו או דילמא כיון דצלותא רחמי היא כל אימת דבעי מצלי ואזיל עכ"ל. יש לעיין בבעיית הגמ', דהרי קיימא לן דאם טעה ולא התפלל שחרית מתפלל מנחה שתיים, אע"פ דלגבי תמיד של שחר כבר עבר זמנו, וקי"ל עבר זמנו בטל קרבנו, וע"כ מוכח דתפלת תשלומין לא תלויה בזמן הקרבן אלא מכיון דתפלה רחמי היא כל אימת דרוצה יכול להתפלל, וא"כ מאי מספקא לן לגבי טעה ולא התפלל מנחה. ואולי יש לחלק דבטעה בשחרית אע"פ שעבר זמן הקרבת תמיד של שחר מ"מ הוי אותו היום, והיום מחייב שני תמידים, דחלה מצוה אחת להביא שני תמידים (ליום 7). ומשום דהוי בכלל אותו מחייב שפיר איכא תשלומין בו ביום. משא"כ כשטעה במנחה דכבר עבר היום וחל מחייב ומצוה בפני עצמה דהיום הבא ומשו"ה ליכא תשלומין. אלא דלכאורה זה אינו דבגמרא משמע דאתינן עלה משום שעבר זמנו בטל קרבנו, וצ"ע דהכא נמי נימא הכי לגבי טעה בשחרית.

**ויתכן** דהגמ' מסתפקת ביסוד הדין דטעה בשחרית שמתפלל במנחה שתיים, האם זהו מדין תשלומין, או דהוי חפצא וקיום דתפלת שחרית שלא

תפלה) דיתכן שכוונת הרמב"ם היא שמתפלל שחרית עד שש ומחצה בתורת תפלה שלא בזמנה ולשון עד חצות לאו דוקא, ולפי"ז פשיטא דיכול לברך ברכות ק"ש מחצות עד שש ומחצה.

(7 עיין בספר המצוות (סוף שורש י"א) שנחלקו הרמב"ם והרמב"ן אם מונים מצות ק"ש של שחרית וערבית כשתי מצוות נפרדות וכן נחלקו לגבי הקרבת שני תמידים בכל יום ובקטרת שחרית וערבית. וביאר רבינו זצ"ל דהרמב"ם סובר שאע"פ שלגבי קיום המצוה זמניהם חלוקים זה מזה, מכל מקום לשניהם יש מחייב אחד, דבכל יום חייב להביא שני תמידים ולקרוא קריאת שמע שני פעמים וע"כ מנה אותם הרמב"ם למצוה אחת. וע"ע בשיעורים הראשונים למסכתין.

משש ומחצה, ואם ברכות ק"ש מצטרפין למנחה י"ל דאינו יכול לברך בין חצות לשש ומחצה, דלא הגיע עדיין זמן מנחה. משא"כ אם ברכות ק"ש חלין כל היום משום דכל היום הוי זמן תפלה - דמתפלל כל היום מדין תשלומין, י"ל דשפיר מברך ברכות ק"ש בין חצות לשש ומחצה, דהוי זמן תפלה להתפלל בתורת תשלומין. דהא דאמרינן בגמ' (כו:) "טעה ולא התפלל מנחה בשבת מתפלל במוצ"ש שתיים של חול מבידיל בראשונה ואינו מבידיל בשניה" דמשמע שצריך להתפלל תפלת חובה לפני תפלת תשלומין, ודליכא תפלת תשלומין בזמן שאין תפלת חובה, י"ל דהיינו רק כשנזכר שטעה בזמן תפלת חובה, שחל חיוב להתפלל של חובה תחילה, משא"כ אם אינו זמן תפלת חובה שפיר מתפלל שחרית בתורת תשלומין אע"פ שאינו מתפלל תפלת חובה, (ועיין ברמב"ם פ"ג מהל' תפלה ה"ח-ה"י ובראב"ד שם). ברם יעויין בכס"מ (פ"ג ה"א מהל'

פסק הרמב"ם (פ"ג מהל' תפלה ה"י) וז"ל טעה ולא התפלל לא תפלה זו ולא תפלה הסמוכה לה אינו משלם אלא האחרונה בלבד. כיצד טעה ולא התפלל לא שחרית ולא מנחה מתפלל ערבית שתיים ראשונה ערבית והאחרונה תשלומי מנחה אבל שחרית אין לה תשלומין שכבר עבר זמנה וכן בשאר תפלות עכ"ל. והשיג עליו הראב"ד וז"ל ראיתי בדעתו שאינו משלם טעות אלא בסמוך לו ולפיכך אמר שחרית אין לה תשלומין שכבר עבר זמנה ודעת יחידית היא זו וכו', ואני אין לי להורות בה לא איסור ולא היתר ואם רצה להשלים ישלים, אבל אני אומר אם נזכר בסמוכה לה ולא השלים טעותו ורוצה להשלים במופלגות אינו משלים מפני שהוא ביטול במזיד. עוד נראה לי שכל אלו התשלומין שאמרו אינם אלא עם התפלה האחרת שבאה בזמנה הואיל ושעת תפלה היא עכ"ל. וכ"כ בהגהות מיימונית שם (אות כ') בשם רבינו שמחה שאם טעה ולא התפלל אחת מן התפלות ונזכר אפילו אחר עשרה ימים מסתבר דמשלימה. וצ"ב בשיטת הראב"ד שאם סובר שיכול להשלים תפלה שחיסרה אפילו במופלגות, מדוע ס"ל שאינו יכול להשלים ולהתפלל תשלומין היכא שנזכר שלא התפלל והזיד ולא התפלל תפלת התשלומין בתפלה הסמוכה, ומשום דנחשב כביטול במזיד, והרי מיירי שחיסר את התפלה הראשונה בשוגג, וכבר חלה עליו חובת התשלומין מיד, ולשיטת הראב"ד שפיר מתפלל תשלומין אפילו במופלגות, וא"כ מדוע ס"ל דאם נזכר בתפלה הסמוכה והזיד ולא התפלל את התשלומין דשוב אינו מתפלל תשלומין.

**ועוד** יש לעיין דאיתא בגמ' לקמן (דף כו:): "טעה ולא התפלל מנחה בשבת מתפלל במוצאי שבת שתיים של חול מבדיל בראשונה ואינו מבדיל בשניה ואם הבדיל בשניה ולא הבדיל בראשונה שניה עלתה לו", ופרש"י (ד"ה מבדיל בראשונה) "דהתפלה הראשונה היא לשם חובה והשניה היא לתשלומין".

באיסורי עכ"ל. והנראה בביאור קושייתם, דס"ל דדין תשלומין הוא בכדי להשלים את חיובו שאם חיסר תפלה שנתחייב בה צריך להתפלל תשלומין, ותשלומין הוא דין שתלוי בחיוב הגברא להתפלל. ולפיכך הקשו דמכיון שתפלת ערבית רשות וליכא חיוב גברא להתפלל אמאי יש לה תשלומין.

**ויש** לתרץ דדין תשלומין אינו דין התלוי בחיוב הגברא להתפלל אלא דין הוא בחפצא של תפלת חובה. והא דאמרינן דתפלת ערבית רשות היינו לגבי חובת הגברא, דליכא חובת גברא להתפלל ערבית, אמנם החפצא של תפלת ערבית הוא חפצא של תפלת חובה ואינה חפצא של תפלת רשות כמו תפלת נדבה. וכן משמע מדברי הרמב"ם (פ"א מהל' תפלה ה"ו) וז"ל וכן התקינו שיהא אדם מתפלל תפלה אחת בלילה וכו' ואין תפלת ערבית חובה כתפלת שחרית ומנחה עכ"ל, ויש לדקדק בדברי הרמב"ם שכתב "אין תפלת ערבית חובה כתפלת שחרית ומנחה", דמשמע דיש בה קצת חובה אלא שאינה חובה גמורה כשחרית ומנחה, וצ"ע מה הפירוש בזה. ונראה שבנוגע לחפצא של תפלה, תפלת ערבית היא חפצא של תפלת חובה כשחרית ומנחה, ורק בנוגע לחובת הגברא חלוקות מהדדי, דחלה חובת גברא להתפלל שחרית ומנחה ואילו בערבית אין חובת גברא להתפלל דהוי רשות<sup>(8)</sup>.

**אמנם** התוס' תירצו דחלה חובת גברא אף בערבית ולא מיקרי רשות אלא לענין שדוחין אותה מפני מצוה אחרת. ומבואר דתוס' סברי דדין תשלומין דין הוא בחובת הגברא להתפלל.

**דף כו ע"א.** תוס' ד"ה טעה. בא"ד. וז"ל ומיהו אם איחר עד המנחה נראה דעבר זמנו בטל קרבנו כיון ששהה כל כך ולאחר ב' תפלות לא מצינו שתקנו חכמים לחזור ולהתפלל אם שכח עכ"ל. וכן

ובשיעורים לעיל (דף כא.) בענין תפלת נדבה אות א'.

(8) ועיין באגרות הגרי"ד הלוי (פ"י מהל' תפלה ה"ו)

לבבכם דזוהי מצוה שאינה תלויה בזמן. ולפי"ז י"ל דתקנת האבות להתפלל לא קבעה שהזמן מחייב להתפלל, אלא דאברהם אבינו תיקן להתפלל שחרית כדי לקיים מצות עבודה שבלב בבוקר. ויצחק תיקן להתפלל מנחה כדי לקיים מצות עבודה שבלב בצהריים ויעקב תיקן ערבית לקיים מצות עבודה שבלב בלילה. אמנם נראה דלא חל מחמת תקנת האבות חלות דין זמן תפלה - כלומר דהזמן מחייב להתפלל. ברם בתפלה מלבד הקיום דעבודה שבלב חל דין נוסף דתפלה מהווה קיום דהבאת קרבן, וזהו הדין דתפלות כנגד תמידים תקנום. וההלכה דתפלה כנגד תמידים תקנום חידשה חלות דין זמן תפלה, דכמו שהזמן מחייב להקריב קרבן התמיד כמו"כ הזמן מחייב להתפלל. ובזה שיטת הרמב"ם מבוארת דפסק כתרווייהו, דס"ל דתפלות אבות תיקנום היינו שהאבות תיקנו חפצא דשחרית מנחה ומעריב בכדי לקיים מצות עבודה שבלב. וכן פסק דתפלות כנגד תמידים תיקנום כלומר דחל דין זמני תפלה - דהזמן מחייב להתפלל. וכן מבואר מדברי הרמב"ם בספה"מ (מצוה י') וז"ל כך נתנו חכמים זמן לתפלה, רוצה לומר שזמני תפלה אינם מן התורה אמנם חיוב התפלה עצמה מה"ת וכו' וחכמים סידרו להם זמנים וזהו ענין אמרם תפלות כנגד התמידים תקנום רוצה לומר שתיקנו זמניהם כפי זמן הקרבן עכ"ל<sup>10</sup>).

**ונראה** להוסיף דהבאת קרבן הוי קיום של עמידה לפני ה', דכשארם מקריב קרבן הרי הוא עומד לפני ה' וכדכתיב "והביא את קרבנו לפני ה'". וזמן הקרבת התמיד מחייב לעמוד לפני ה' ולהקריב את קרבן התמיד, ומדין תפלה כנגד תמידים חל נמי דין שהזמן דקרבן תמיד של שחר מחייב לעמוד לפני ה' ולהתפלל שחרית.

ומבואר בברייתא שאם הקדים תפלת תשלומין לתפלת חובה לא יצא יד"ח, ומשמע נמי דאי אפשר לצאת ידי תשלומין עי"ז שמתפלל תפלת תשלומין לבדה, וצ"ב בטעם דין זה.

**והנה** נחלקו האמוראים (שם) אם תפלות אבות תיקנום או תפלות כנגד תמידים תקנום. וצ"ע דהרמב"ם פסק כתרווייהו שכתב (פ"א מהל' תפלה ה"ה) וז"ל וכן תקנו שיהא מנין התפלות כמנין הקרבנות שתי תפלות בכל יום כנגד שני תמידין וכל יום שיש בו מוסף תקנו בו תפלה שלישיית כנגד קרבן מוסף ותפלה שהיא כנגד תמיד של בקר היא הנקראת תפלת השחר ותפלה שכנגד תמיד של בין הערביים היא הנקראת תפלת מנחה ותפלה שכנגד המוספים היא הנקראת תפלת המוספים עכ"ל. ועוד כתב (פ"ט מהל' מלכים ה"א) וז"ל בא אברהם ונצטוה יתר על אלו במילה והוא התפלל שחרית ויצחק וכו' והוסיף תפלה אחרת לפנות היום ויעקב הוסיף גיד הנשה והתפלל ערבית עכ"ל, וצ"ע בשיטת הרמב"ם<sup>9</sup>).

**ובביאור** כ"ז נראה להקדים דיש שני דינים בתפלה: א) חיוב תפלה משום מצות עבודה שבלב, וכמש"כ הרמב"ם (פ"א מהל' תפלה ה"א) וז"ל מצות עשה להתפלל בכל יום שנאמר ועבדתם את ה' אלוקיכם, מפי השמועה אמרו איזו היא עבודה שבלב זו תפלה עכ"ל. ב) חלות דין זמן תפלה דהזמן מחייב לעמוד לפני ה' ולהתפלל.

**ונראה** דהאבות תיקנו חיוב להתפלל כדי לקיים מצות עשה ד"ולעבדו בכל לבבכם איזה עבודה שבלב זו תפלה", ומצות עבודה שבלב אינה תלויה בזמן מסוים דאין הזמן המחייב של מצות ולעבדו בכל

10) עיין באור שמח פ"ג מהל' תפלה ה"ט שביאר דהרמב"ם פסק כתרווייהו, דס"ל דהאבות תיקנו התפלות אבל זמני תפלה נתקנו כנגד הקרבנות וכדביאר רבינו זצ"ל.

9) ועיין במרכבת המשנה פ"ג מהל' תפלה ה"א ובאור שמח פ"ג מהל' תפלה ה"ט, ועיין בשו"ת עונג יו"ט או"ח סימן ע"ו.

תשלומין לק"ש אין דין שצריך להמתין עד זמן ק"ש הבא כדי לקיים תשלומי ק"ש, דק"ש מהווה קבלת עומ"ש, ובכל זמן חל קיום דקבלת עומ"ש ומשו"ה ק"ש לא צריכא מתיר מיוחד. משא"כ לענין תפלה שהיא עמידה לפני ה', צריך להמתין עד לזמן תפלת החובה, דמחמת החובה חל מתיר לעמוד לפני ה' ולהתפלל, ואף לגבי התשלומין חל מתיר לעמוד לפני ה' ולהתפלל מכיון דהוי זמן תפלה דהזמן מהווה המתיר לעמוד לפני ה' ולהתפלל.

**ועפ"י?** נמי מבוארת שיטת הראשונים שאין מתפללים תפלת נדבה בשבת, ושאין הציבור מתפללים תפלת נדבה (עיין ברמב"ם פ"א מהל' תפלה ה"י), וצ"ע דהא אמר ר' יוחנן "ולואי שיתפלל כל היום כולו", ומדוע תפלת נדבה תלויה בזמן הקרבת קרבן נדבה. ונראה דר' יוחנן חידש דיכול להתפלל נדבה אפילו כשאין חיוב להתפלל. אמנם אף לר"י קיום תפלת נדבה בעי מתיר לעמוד לפני ה' להתפלל, וחלות דין זמן קרבן נדבה מהווה המתיר לעמוד לפני ה' ולהתפלל תפלת נדבה, ומשום הכי ס"ל להנך ראשונים דאין מתפללים תפלת נדבה בזמן שאין מקריבין נדבה ומשו"ה אין מתפללין תפלת נדבה בשבת ובציבור.

**ולפמש"נ** יש לבאר את שיטת הראב"ד דס"ל דאע"פ דאפשר להתפלל תשלומין אף במופלגין, וחל חיוב תשלומין כששכח להתפלל, מ"מ מי ששכח להתפלל ונזכר בתפלה הסמוכה שלא התפלל והזיד ולא התפלל תפלת התשלומין תו אינו יכול להתפלל תשלומין דהוי כמי שביטל התפלה במזיד. דהראב"ד סובר דכששכח להתפלל חל חיוב להתפלל תשלומין עבור התפלה שחיסרה בכל תפלה שהיא באה אח"כ, דכל תפלה ותפלה הוי מחייב חדש להתפלל ומהווה מתיר להתפלל את התשלומין. ולפיכך אם שכח להתפלל שחרית ונזכר בתפלה הסמוכה (מנחה) שלא התפלל שחרית, אולם הזיד ולא התפלל את התשלומין דשחרית במנחה שוב אינו יכול להתפלל את התשלומין בתפלה הבאה אח"כ (במעריב) דתו לית

**ונראה** דעמידה לפני ה' בעי מתיר ובהגיע זמן תפלה חל חלות היתר לעמוד לפני ה' ולהתפלל, משום דהזמן מחייב לעמוד לפני ה' ולהתפלל. ולפי"ז י"ל שאם שכח להתפלל שחרית ועבר זמן תמיד של שחר, אע"פ שחל עליו עדיין חיוב תפלה מחמת מצות עבודה שבלב, מ"מ מכיון שעבר זמן תפלת שחרית שוב אין לו היתר ורשות לעמוד לפני ה' ולהתפלל שחרית, דחלות עמידה לפני ה' בעי מתיר והמתיר אינו חל אלא בתפלה בזמנה משום דהזמן מחייב להתפלל ולעמוד לפני ה'. ולכן אי אפשר לעמוד ולהתפלל תפלת תשלומין דשחרית משעבר זמן תפלת שחרית דליכא באותה שעה מתיר לעמוד לפני ה' ולהתפלל שחרית. אמנם משהגיע זמן תפלת מנחה והוי זמן עמידה לפני ה' לגבי מנחה, דהרי מתפלל תפלת מנחה בזמנה, יכול ג"כ להתפלל תשלומין לשחרית וחל היתר לעמוד לפני ה' ולהתפלל אף תפלת התשלומין.

**ונראה** דמשום כך כשטעה וחסר תפלה בזמנה אינו יכול להתפלל התשלומין עד לאחר שהתפלל התפלה הסמוכה של חובה, משום דתפלת החובה מהווה המתיר לעמוד לפני ה' ולהתפלל. ונראה שזוהי כוונת הראב"ד שכתב שצריך להתפלל תשלומין עם התפלה שבזמנה הואיל ושעת תפלה היא, דר"ל דמשום כך חל היתר להתפלל ושפיר יכול לעמוד לפני ה'. ועיין בשו"ע (או"ח סי' קח סע' ג') שפסק המחבר וז"ל הא דמשלים תפלה שהפסיד דוקא בזמן תפלה אבל בשעה שאין זמן תפלה לא עכ"ל, וכתב ע"ז הגרע"א זצ"ל (גליונות לשו"ע שם) "דהיינו שיהיה סמוך לה אחריה מיד", והעיר מרן הגר"מ זצ"ל דצ"ע מהו המקור שצריך להתפלל התשלומין תיכף ומיד לאחר תפלת החובה. ונראה דיסוד הדין שצריך להתפלל תפלת תשלומין תיכף ומיד לאחר שמתפלל תפלת חובה הוא משום דעדיין נחשב לעומד לפני ה' מחמת החובה, ומשו"ה חל מתיר להתפלל תשלומין. משא"כ אם ממתין איזה זמן אחרי שהתפלל תפלת החובה שוב לא חשיב כעומד לפני ה' מחמת החובה וליכא מתיר להתפלל את התשלומין. ובזה שאני תפלה מק"ש דלשיטת הראשונים דס"ל דיש

דהמחייב דתפלת מוסף חל משום ונשלמה פרים שפתינו, מ"מ חל בתפלת מוסף אף קיום דרחמי. ויתכן לפי"ז דאף נשים מחוייבות להתפלל מוסף משום שחל במוסף קיום תפלת רחמי (ודלא כדברי הגרע"א זצ"ל) 13).

**דנהה** עיין בבעל המאור (מס' תענית דף א: בדפי הרי"ף) דמביא מדרש בביאור הטעם למה מזכירין ומרצין על המים במשיב הרוח דוקא במוסף דשמ"ע, וז"ל ובמדרש אגדה מצאתי לפי שאין דעתו של אדם מתיישבת אלא במוסף, הדא הוא דכתיב שמעה ה' צדק וכו' זו ק"ש וכו' האזינה תפילתי בלא שפתי מרמה, זו תפלת המוספין, מלפניך משפטי יצא זו היא שתוקעין בתפלת המוספין עכ"ל. ומבואר דזמן המשפט הוא במוסף דלכן תוקעין ואומרים מלכיות זכרונות ושופרות דוקא במוסף. (וכן איתא בירושלמי פ"ד מר"ה). והנה יש להקשות מדוע בר"ה שחל בשבת אומרים הברכות של מלכיות זכרונות ושופרות במוסף, הלא כל הגזירות של סכנה היו רק על תקיעת שופר, דמשום כך העבירו תקיעת שופר משחרית למוסף (כדאיתא בר"ה לב:), ובר"ה שחל בשבת שאין תוקעין בשופר היו צריכין לזרו ולומר הברכות

ליה מתיר להתפללה. דאע"פ דהראב"ד סובר דמתפלל תשלומין אפילו במופלגות היינו רק היכא ששכח ולא נזכר שחיסר תפלה עד לאחר כמה ימים, ומשנזכר מיד התפלל את התשלומין עם התפלה שבזמנה, דהתפלה שבזמנה מתיר להתפלל את התשלומין. אולם מכיון שחל בכל תפלה מחייב בפ"ע להתפלל תשלומין, אם נזכר שלא התפלל ובזמן התפלה הסמוכה הזיד ולא התפלל את התשלומין הוי כמי שביטל את התפלה הראשונה במזיד דלית ליה תשלומין, דפקע המתיר להתפלל תשלומין ולכן אינו משלים את התשלומין בתפלה הבאה אח"כ 11).

**דף כו ע"א.** תוס' ד"ה איבעיה להו. וז"ל וגם לא תיקנו שבע ברכות של מוסף אלא משום ונשלמה פרים שפתינו ובוה ודאי עבר זמנו בטל קרבנו אבל שאר תפלות דרחמי ניהו ולואי שיתפלל אדם כל היום וכו' עכ"ל. ועיין בדברי הגרע"א זצ"ל (או"ח סי' ק"ו ובשו"ת רע"א ח"א סימן ט') דנשים אינן מתפללות מוסף דכל חיובם בתפלה אינו אלא מכיון דתפלה רחמי ניהו, אבל מוסף מתחייב משום ונשלמה פרים שפתינו, ונשים אינן שוקלות ולכן נשים אינן מתפללות מוסף 12). אך באמת נראה דאע"ג

הראב"ד וכנ"ל.

12) ועיין בצל"ח (דף כו. ד"ה ושל מוספין) דנקט דנשים פטורות מתפלת מוסף שאינה תפלת רחמי - דמשו"ה ליכא תשלומין במוסף, ומוסף הוי מעשהז"ג מדרבנן ונשים חייבות רק בג' תפלות הקבועות בכל יום דרחמי ניהו (כדאיתא בגמ' לעיל כ:).

13) אמנם יש לדחות דנשים חייבות רק בתפלות דהמחייב שלהן הוי רחמי ופטורות ממוסף דאע"פ שחל קיום רחמי במוסף מ"מ המחייב הוא קרבן המוסף ומכיון דנשים אינן שוקלות ואין הקרבן קרב בשבילן פטורות הן נמי מתפלת המוסף. אולם יתכן לומר דאע"פ שאינן שוקלות מ"מ הויין חלק מהציבור וקרבן מוסף הוי קרבן ציבור שקרב בעד כל כלל ישראל ואף לנשים, ומשו"ה נשים חייבות להתפלל מוסף אע"פ שפטורות ממחצית השקל.

11) ויתכן עוד לפרש ככוונת הראב"ד דמיירי ששכח להתפלל חובתו בראשונה ונזכר בתפלה הסמוכה שלא התפלל את התפלה הקודמת ושוב שכח להתפלל את התשלומין, ואע"פ שהראב"ד סובר דאפשר להתפלל תשלומין אף במופלגין, מ"מ מי ששכח להתפלל ושוב שכח להתפלל תשלומין לאחר שנזכר שוב אינו יכול להתפלל את התשלומין. דהראב"ד סובר דהמתיר להתפלל תשלומין חל רק פעם אחת ותו לא חל. ולכן ס"ל דאין תשלומין לתשלומין, ואם שכח להתפלל את התשלומין, פקע המתיר להתפלל תשלומין, ודומה למי שביטל תפלה במזיד. ועיין בפני יהושע (דף כו. בתוס' ד"ה טעה) שביאר דלשיטת הרשב"א (דף כו. ד"ה איבעיא להו וכו') דאפשר להתפלל תשלומין אף בתפלה שאינה סמוכה מ"מ אם שכח להתפלל שחרית ומנחה אינו מתפלל תשלומין לשחרית דמכיון ששכח להתפלל פעמיים ברציפות הו"ל כפשיעה וכמי שביטל תפלה במזיד דמי. ויתכן דזה נמי הביאור בדברי



בגדר הקרבת קרבן ממש משום ונשלמה פרים שפתינו, וזמן קרבן המוסף הוא עת ריצוי הקרבן ממש, ומשו"ה ליכא תשלומין במוסף<sup>14</sup>). והנה הרמ"א (או"ח סי' קכ"ח) מביא המנהג דבחוץ לארץ נושאים כפים ביו"ט רק במוסף, וצ"ב בטעם הך מנהגא. ונל"פ דברכת כהנים הוא בזמן עבודה, ומוסף עדיף משאר תפלות שדינו כקרבן ממש, ולא הוא כשאר תפלות שנתקנו כנגד קרבנות אבל אין בהן חלות קיום הקרבת קרבן ממש, ומשו"ה מברכים ברכת כהנים רק בתפלת מוסף.

**והנה** עיין בירושלמי (ר"ה פ"ד ה"ח) "למה תוקעין במוסף ר' זעירא אומר משום מצות היום במוסף". ונראה לבאר דר"ל דקובעים כל הקיומים ומצוות היום בהתפלה המיוחדת להיום, דשחרית מנחה ומעריב הם תפלות חול, ומוסף היא תפלה נוספת הבאה מחמת קדושת היום, ולכן קובעים בה כל קיומי מצוות היום. ולפי"ז ג"כ מיושב למה מזכירים משיב הרוח ומוריד הגשם ומלכיות זכרונות ושופרות אף בשבת בתפלת מוסף ולא בשחרית, כי ההזכרות האלו נזכרין מחמת קדושת היום, וע"כ נאמרין דוקא במוסף שהיא תפלה מיוחדת הבאה מחמת קדושת היום.

דמלכיות זכרונות ושופרות בשחרית, וכמו שאומרים הלל בשחרית. ונראה לתרץ עפ"י המבואר מדברי המדרש דמוסף הוא זמן הדין והמשפט, ולכן מוסף הוא הזמן המובחר להתפלל על הדין, שכבר התפלל שחרית וקרא קריאת התורה, וכמו שכתב במדרש דלאחר תפלת שחרית וקריאת התורה אין לו שפתי מרמה ודעתו מתיישבת ומוכן להתפלל והמשפט יצא בטוב, ומשום כך מתפלל מלכיות זכרונות ושופרות דוקא במוסף. ומשמע מזה שאף במוסף חל חלות קיום רחמי דהוא זמן להתפלל שהמשפט יצא בטוב. ועיין בתוס' (דף כא: ד"ה עד, וכן הוא בשו"ע או"ח סי' רס"ח) שיכול לצאת יד"ח תפלת מוסף כשמתפלל מוסף עם י"ח ברכות אם עכ"פ מזכיר של שבת וקרבנות, ומוכח נמי מזה דיש במוסף חלות וקיום תפלת רחמי, ואינו קיום קרבן בלבד דחל מדין ונשלמה פרים שפתינו, מדחזינן דהמתפלל י"ח ברכות במוסף יצא.

**ובביאור** דברי התוס' בסוגיין י"ל דתוס' חידשו דשחרית מנחה ומעריב הם חפצא דרחמי, דאע"פ דתקנו להתפלל אותן כנגד הקרבנות אבל אין בהן חלות וקיום הקרבת קרבן ממש. משא"כ מוסף דהוי

רחמים על חידוש העבודה בביהמ"ק והקרבת הקרבנות ואינה בקשת רחמים על כל צרכי האדם כשחרית ומנחה. ויתכן דדין תשלומין לא נאמר אלא בתפלת רחמים של בקשת כל צרכי האדם, דאמרינן בגמ' (כו.) "דצלותא רחמי היא כל אימת דבעי מצלי" והיינו דתפלה הויא בקשת רחמים על צרכי האדם בכלל ואינה מיוחדת לענין ולזמן מסוים ומשו"ה חל בתפלת בקשת רחמים על צרכי האדם דין תשלומין. משא"כ תפלת מוסף דאע"פ דהויא נמי חלות רחמי, אמנם בקשה היא על ענין מסוים דחידוש העבודה והקרבת הקרבנות דאינה נאמרת אלא בזמן קרבן מוסף בלבד, ומשו"ה אין בה דין תשלומין. ולפי"ז יל"ע האם נשים חייבות להתפלל מוסף או לא, דיתכן דמכיון שמוסף הויא חלות תפלת רחמי דנשים חייבות ומאיך י"ל דכיון דהוי תפלה מסויימת של רחמים על ענין קרבן מוסף ונשים אינן שוקלות הריהן פטורות ממוסף.

14) ובשו"ע או"ח סימן רפ"ו סעיף א' פסק המחבר דאם שכח להתפלל מוסף ועבר כל היום אין לה תשלומין דאין תשלומין למוסף, וכתב שם הגר"א ס"ק ד' וז"ל מדלא איבעיא להו (ברכות כו.) במוסף ג"כ, ואמרו שם דרחמי וכו', מה שאין כן במוסף שלא נתקן אלא משום קרבן, עבר יומו וכו' כמו שכתוב שם עכ"ל. ועיין בט"ז סימן ק"ח ס"ק ד' שכתב דאין תשלומין למוסף משום "שעיקר תפלת מוסף אין בו צלותא דרחמי רק תשלומין במקום קרבן, ובזה אין שייך תשלומין". ומבואר דתפלת מוסף מהווה קיום הקרבת קרבן ממש ולכן אין במוסף תשלומין. ברם יש לעיין דלפימש"נ אף במוסף חל קיום רחמי וא"כ אמאי אין תשלומין למוסף. ויתכן דתשלומין תלוי במחייב דתפלה, דהמחייב דמוסף הוא רק ונשלמה פרים שפתינו ולא רחמי ויש דין תשלומין רק בתפלה שהמחייב שלה הוי רחמי. ועוד תירץ רבינו זצ"ל דתפלת מוסף מהווה בקשת

דילמא דמתפלל שתי תפלות של ערבית, ואחת עולה לו לחובת הזמן והשנייה עלתה לתשלומין למנחה שחיסר.

**ונראה** דהגמרא לכתחילה סברה שמקיים דין תשלומין ע"ז שמתפלל ב' תפלות לשם חובת הזמן, והתפלה השנייה לחובת הזמן היא תשלומין לתפלה שחיסר. ולפי"ז מיושבת קושייתנו למה לא הקשה הגמרא דיצטרך להתפלל עוד פעם תפלת התשלומין, די"ל דאע"פ שמסתמא כוון שהתפלה השנייה היא לתשלומין, מ"מ לא כוון להתפלל חפצא בפ"ע של תפלת תשלומין אלא דכוון להתפלל לשם חובת ערבית פעם שנית, ותפלת ערבית השנייה לשם חובת עולה לו לתשלומין לתפלת שבת שחיסר. ומכיון שכוון בשניה לתפלת ערבית לשם חובה והבדיל בה, השנייה עלתה לו לשם חובתו ויצא בה יד"ח ערבית דמוצ"ש, ואילו הראשונה לא יצא בה דלא הבדיל בה. ועל זה הקשה הגמרא דהרי הבדלה אינה אלא אזכרה בעלמא ואינה חלק מגוף המטבע של התפלה, וא"כ למה לא עלתה לו הראשונה.

**אמנם** יעויין ברי"ף (דף יח.) שכתב וז"ל ואם לא הבדיל בראשונה והבדיל בשניה, שניה עלתה לו ראשונה לא עלתה לו, דמיבעי ליה לאקומי תפלת חובת שעתיה ברישא, וכיון דלא אבדיל בקמייתא ואבדיל בבתרייתא גלי אדעתיה דהא בתרייתא היא חובת שעתיה, הלכך בעי למיהדר צלויי אחריתי כדי לאקדומי חובת שעתיה ברישא, ואי אבדיל בתרווייהו ואע"ג דלא מיבעי למיעבד הכי לא מחייב לאהדורי ואי נמי לא אבדיל בחדא מינייהו לא מהדרינן ליה דתניא טעה ולא הזכיר גבורות גשמים בתחיית המתים שאלה בברכת השנים מחזירים אותו הבדלה בחונן הדעת אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה על הכוס עכ"ל.

**ונראה** דלשיטת הרי"ף חלות שם התפלה נקבעת ע"י המטבע וצורת התפלה ואינה תלויה רק בכוונת המתפלל. ולפיכך סובר הרי"ף דכשהבדיל בשניה ולא בראשונה חל בשניה חלות שם תפלת

**דף כו ע"ב. גמ'.** וז"ל ואם הבדיל בשניה ולא הבדיל בראשונה שניה עלתה לו ראשונה לא עלתה לו למימרא דכיון דלא אבדיל בקמייתא כמאן דלא צלי דמי ומהדרינן ליה ורמינהו טעה ולא הזכיר וכו' הבדלה בחונן הדעת אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה על הכוס קשיא עכ"ל. עיין בהגהות הב"ח שפירש דבברייתא מיירי שהתפלל הראשונה על דעת שהיא חובה ולא עלתה לו משום שלא הזכיר בה הבדלה, ועל זה הקשו בגמ' דהזכרת הבדלה בתפלה אינה מעכבת משום שיכול לאומרה על הכוס. ולפי"ז מבואר בגמ' שהחפצא של תפלה נקבעת ע"י כוונת המתפלל ולא במטבע ונוסח התפלה, ומכיון דהתפלל התפלה הראשונה על דעת שהיא תפלת ערבית לשם חובתו חל בה דין ערבית, והקשו בגמ' דאמאי לא יצא אם לא הבדיל בה, והרי הבדלה אינה אלא אזכרה בעלמא, וכדמוכח מזה שנאמרת על הכוס ואינה חלק מעצם מטבע ונוסח התפלה של ערבית במוצ"ש. אלא דלפי"ז קשה מדוע הקשה הגמ' רק אמאי אין תפלתו הראשונה עולה לו, דהו"ל להקשות נמי מדוע עלתה לו השניה לשם חובה, דהרי מסתמא כיון בה לשם תשלומין, ועי"ז חל עליה חלות שם תשלומין, ומכיון דעדיין לא יצא יד"ח תפלת חובה (דלא הבדיל בראשונה וס"ד דהבדלה מעכבת) אף השניה לא תעלה לו לשם תשלומין, דאין להקדים תשלומין לתפלת חובה, ויצטרך לחזור ולהתפלל עוד תפלה לשם תשלומין אחרי שיתפלל תפלה לשם חובה, וצ"ע.

**והנה** יש לחקור ביסוד הדין שאם חיסר תפלה שמתפלל תשלומין, האם הביאור בזה הוא שמתפלל התפלה הראשונה לשם חובה והשניה לשם תשלומין, ותפלת התשלומין הוי דין מסוים וחפצא בפ"ע של תפלה, או דילמא דמתפלל ב' תפלות של חובה, והחידוש של תשלומין הוא שהתפלה השנייה לשם חובת הזמן עלתה לו לתשלומין לתפלה שחיסר. ולמשל מי שחיסר תפלת מנחה שמתפלל ערבית ב' האם תפלתו הראשונה היא תפלת ערבית לשם חובה, והתפלה השנייה היא חפצא בפני עצמה של תפלת תשלומין ואין עליה חלות שם תפלת ערבית כלל. או

ודין אזכרה בעלמא ואינה חלק מגוף טופס הברכה דתפלת ערבית, ניחא דברי הגר"ח זצ"ל שיאמר אתה חוננתנו בתפלה הראשונה של יום ראשון - דאמירת אתה חוננתנו אינה דין בתפלת ערבית דמוצ"ש, אלא בתפלה הראשונה של חול. אמנם אם נאמר שאתה חוננתנו מהווה חלק מגוף טופס הברכות דשמונה עשרה של ערבית במוצ"ש, וכדקא סלקא דעתך בסוגיין (לפירוש הב"ח) - דמשום הכי סד"א דכשלא הבדיל בראשונה שצריך לחזור ולהתפלל, אזי היא חלק מעצם החפצא של שמונה עשרה של ערבית דמוצ"ש, וא"כ לכאורה צריך לומר אתה חוננתנו בתפלה השנייה של שחרית דיום ראשון, שהיא תשלומין לערבית של מוצאי שבת, וכהו"א של מרן הגר"ח זצ"ל.

**ובחקירה** הנ"ל לכאורה יש נפק"מ לדינא עד מתי יכול לומר אתה חוננתנו, דאם אתה חוננתנו הוי קיום הבדלה ואזכרה בעלמא, כמו הבדלה על הכוס, י"ל דיכול לאומרה עד יום שלישי וכדין הבדלה על הכוס. משא"כ אי נימא דהוי חלק מעצם החפצא דתפלת ערבית דמוצאי שבת י"ל דאינה נאמרת אלא במוצ"ש בלבד. ועיין במחבר שפסק (או"ח סי' רצ"ד סע' א') שאם טעה ולא הזכיר אתה חוננתנו ויש לו יין להבדלה אינו חוזר ומתפלל, ולכאורה מוכח דאתה חוננתנו הויא הזכרה וקיום הבדלה בעלמא ואינה חלק מעצם טופס הברכה, דאי הוי חלק מעצם טופס הברכה דשמו"ע במוצ"ש א"כ לכאורה היה צריך לחזור ולהתפלל<sup>17</sup>). ולכאורה זוהי ראייה לדברי הגר"ח זצ"ל דאתה חוננתנו אינו חלק מטופס הברכה דשמו"ע דמוצ"ש אלא קיום הבדלה ואזכרה בעלמא היא שתיקונה בתפלה ראשונה של חול.

חובה ועלתה לו, ואילו הראשונה הויא חפצא של תפלת תשלומין מדלא אמר בה הבדלה, ולא עלתה לשם תשלומין משום שאין להקדים תפלת תשלומין לתפלת חובה<sup>15</sup>).

**והנה** מעשה אירע בוולאזין באדם אחד ששכח במוצאי שבת להתפלל ערבית, ולא הבדיל על הכוס, והוצרך להתפלל ביום ראשון ב' תפלות של שחרית אחת לחובת הזמן ואחת לתשלומין, ושאל את הגר"ח זצ"ל באיזה תפלה צריך לומר אתה חוננתנו, והשיב הגר"ח זצ"ל, "בשנייה. לא, בראשונה". וביאר הגר"ח זצ"ל סברתו דבמושכל ראשון י"ל שחייב לומר אתה חוננתנו בשנייה משום שהיא באה בתורת תשלומין לתפלת ערבית דמוצ"ש שחיסר, אלא דשוב נתיישב לומר שדין אמירת אתה חוננתנו אינה תלויה בחלות שם תפלת ערבית של מוצאי שבת, אלא דהוא דין בתפלה הראשונה של חול, ולו יצויר שיום ראשון היה חל לפני מוצ"ש היינו צריכים לומר אתה חוננתנו בתפלת יום ראשון, ואצל היהודי הזה כך אירע שחל אצלו יום ראשון לפני מוצ"ש, וע"כ צריך לומר אתה חוננתנו בתפלה הראשונה שמתפלל ביום ראשון לשם חובת הזמן דשחרית. עכ"ד הגר"ח זצ"ל<sup>16</sup>).

**ויש** להעיר על פסקו של הגר"ח זצ"ל דלכאורה זה תלוי ביסוד דין אמירת אתה חוננתנו, דיש לחקור בדין אתה חוננתנו אי הוי קיום הבדלה ודין אזכרה בעלמא הנאמרת במסגרת של תפלה, או דילמא דאתה חוננתנו הוי חלק מעצם טופס ומטבע הברכה דברכת אתה חונן בשמונה עשרה דערבית במוצ"ש. דבשלמא אי נימא שאמירת אתה חוננתנו הויא רק קיום הבדלה

ובמ"ב סימן רצ"ד ס"ק ב' ובביאור הלכה שם.

17) לכאורה י"ל דיש ב' דינים באמירת אתה חוננתנו: (א) דין הבדלה, (ב) דין תפלת ערבית. ואם הבדיל על הכוס הרי כבר יצא מצות הבדלה ותו א"א לו לומר אתה חוננתנו מדין תפלה מאחר דתו אינה חלות הבדלה משהבדיל על הכוס.

15) ואם הבדיל בשניהם הראשון עלתה לחובתו ושנייה לתשלומין ואינו חוזר, וכן אם לא הבדיל בשניהם אינו חוזר דיכול להבדיל על הכוס דהבדלה אינו אלא אזכרה בעלמא.

16) ועיין בחידושי הגר"ח על הש"ס בענין הבדלה בתפלה, ועיין בהגהות הגרע"א זצ"ל לשו"ע או"ח סימן רצ"ד

לפטור את עצמו בהבדלה על הכוס, והיכא דאין לו כוס צריך לחזור ולהתפלל. וצ"ע לפי דברי הגר"ח זצ"ל, דהרי מה מועיל מה שיחזור ויתפלל והרי אין זו התפלה הראשונה של חול, וקיום הבדלה דאתה חוננתנו הוא דין בתפלה הראשונה של חול, ולמה צריך לחזור ולהתפלל.

**וצריך** לומר דמה שאמר הגר"ח זצ"ל שיאמר אתה חוננתנו בתפלה הראשונה של חול הוא היכא שאינו מתפלל במוצ"ש, אבל אם מתפלל במוצ"ש יש דין לומר אתה חוננתנו בתפלת חובה דערבית דמוצ"ש ואע"פ שאינה התפלה הראשונה של חול.

**דף כו ע"ב.** תוס' ד"ה טעה. וז"ל כתב רבינו יהודה אם טעה ולא הזכיר ר"ח במנחה לא יתפלל עוד בלילה דלמה יתפלל עוד הרי כבר התפלל כל תפלת המנחה מבעוד יום לבד ר"ח שלא הזכיר א"כ אין מרויח כלום אם יחזור ויתפלל במוצאי ר"ח הרי לא יזכיר עוד תפלת ר"ח עכ"ל.

### בענין אזכרת יעלה ויבוא

א

#### גדר דין אזכרת יעלה ויבוא

**ועיין** בדברי רבינו יונה (דף יח. בדפי הרי"ף ד"ה טעה ולא התפלל מנחה בע"ש) וז"ל ומזה הטעם אומרים ג"כ שאם טעה ולא הזכיר ר"ח במנחה ולא נזכר ביום אינו מתפלל בערב שמים וכו' שכיון שהתפלל כבר י"ח והחזרה אינה צריכה אלא מפני זכירת ר"ח הואיל ועבר היום ולא נזכר בעוד שהיה ר"ח לחזור ולהתפלל אינו חוזר עכשיו דמה תועלת אחר שעבר ר"ח להתפלל פעם אחרת כיון שאינו מזכיר ר"ח עכשיו והי"ח כבר התפלל אותה, אבל חכמי פרובינצ"א ז"ל אומרים דכיון שבאותה תפלה

**ויש** להקשות על דברי הגר"ח זצ"ל מסוגיין, דלשיטת הרי"ף הטעם שאם הבדיל בשניה, התפלה הראשונה לא עלתה לו, הוא משום שע"ז שהבדיל בשניה גילה דעתו שהתפלל הראשונה בתורת תשלומין ואין מקדימים תפלת תשלומין לתפלת חובה. וצ"ע דלפי דברי הגר"ח זצ"ל אמירת אתה חוננתנו הוי דין בתפלה הראשונה שמתפלל בחול, וא"כ אפילו אם כוון שהשנייה היא לחובתו דמוצ"ש והראשונה היא תשלומין למנחה של שבת היה צריך לומר הבדלה בראשונה שהיא התפלה הראשונה שהתפלל בחול. ועכצ"ל דמה שלא הזכיר אתה חוננתנו בראשונה הוא משום שטעה ואינו יודע ההלכה שאתה חוננתנו נאמרת בתפלת חול הראשונה, וא"כ ליכא כאן שום גילוי דעת לקבוע דהשניה לתפלת חובה באה והראשונה לתשלומין, דיי"ל שסתם טעה בדין אמירת אתה חוננתנו, ואולי באמת התפלה הראשונה באה לשם חובת מוצ"ש והשניה לתשלומין. דבשלמא אי נימא שאתה חוננתנו הוי חלק מגוף הטופס של ברכת אתה חונן בערבית דמוצ"ש, אזי י"ל שאם השמיט אתה חוננתנו מהתפלה הראשונה שהתפלל ואמרה בשניה דהויא גילוי דעת שתפלתו הראשונה היא לשם תשלומין והשנייה לשם חובה. אמנם אי נימא דאמירת אתה חוננתנו אינה אלא קיום הבדלה ואזכרה בעלמא<sup>18</sup>, צ"ע דאיזו גילוי דעת איכא בזה שהשמיט אתה חוננתנו מתפלתו הראשונה לקבוע דהתפלל הראשונה לשם תשלומין, דיי"ל שטעה בדין אתה חוננתנו, ואין הוכחה שלא התפלל הראשונה לשם חובה.

**ועוד** יש להקשות על דברי הגר"ח זצ"ל, דיעויין בדברי רבינו יונה שכתב בשם הבה"ג (דף כ. בדפי הרי"ף, וכן כתב הרשב"א בדף לג. ד"ה אלא אימא בשם רס"ג) שאם טעה ולא הבדיל בחונן הדעת ואין לו כוס שצריך לחזור ולהתפלל, דהטעם שאם טעה ולא הבדיל אינו חוזר ומתפלל הוא משום שיכול

18) וכדצ"ל לפי"ד מרן הגר"ח זצ"ל וכדנתבאר לעיל.

י"ח, ותו אינו יכול להשלים קיום אזכרת קדושת היום בתפלה. ומאידך חכמי פרובינצ"א ס"ל דאמירת יעלה ויבוא בר"ח הוא חלק מעצם החפצא ומטבע של התפלה, ואם לא הזכיר יעלה ויבוא הרי זה כמי שדילג ברכה וכמי שלא התפלל דמי, ולכן חייב להתפלל ערבית שתים במוצאי ר"ח מדין תשלומין דהרי הוא כמי שלא התפלל מנחה כלל<sup>19</sup>).

**והנה** פעם היה מעשה דהגר"מ זצ"ל שכח לומר יעלה ויבוא בתפלת שחרית בשבת ראש חודש, והגר"מ רצה מיד לחזור ולהתפלל שחרית עם יעלה ויבוא, אך אביו הגר"ח זצ"ל א"ל שאינו צריך לחזור ולהתפלל שחרית אלא שיתפלל מוסף ויצא יד"ח אזכרת יעלה ויבוא דשחרית ע"י מוסף שמזכירין בה קדושת היום דר"ח.

**ובביאור** פסק זה אמר הגר"ח זצ"ל דאיתא בגמ' לקמן (דף ל:): "טעה ולא הזכיר של ר"ח בשחרית אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה במוספין וכו' בצבור שנו". ועיין ברש"י (ד"ה בציבור) וז"ל ובה"ג מפרש לה בשליח ציבור, משום טירחא דציבורא, אבל יחיד הדר עכ"ל. ועיין בשו"ע (או"ח סי' קכ"ו סע' ג') שפסק וז"ל כל מקום שהיחיד חוזר ומתפלל ש"צ חוזר ומתפלל אם טעה כמותו כשמתפלל בקול רם חוץ משחרית של ראש חודש, שאם שכח ש"צ ולא הזכיר יעלה ויבוא עד שהשלים תפלתו אין מחזירין אותו מפני טורח הציבור, שהרי תפלת המוספין לפניו שהוא מזכיר בה ר"ח עכ"ל. וכתב המג"א שם (ס"ק ג') וז"ל אי לאו דמסתפינא הייתי אומר, יחיד שלא הזכיר ראש

לא יצא ידי חיוב שלא התפלל אותה כדינה כמי שלא התפלל כלל דיינין ליה ומתפלל שתים לערב ואע"פ שכבר עבר ר"ח ואינו מזכיר ענין ר"ח בתפלה עכ"ל. ומבואר דנחלקו רבינו יהודה וחכמי פרובינצ"א בדין מי ששכח יעלה ויבוא במנחה אם צריך לחזור ולהתפלל ערבית שתים, וצ"ב ביסוד פלוגתתם.

**ונראה** דרבינו יהודה סובר דאמירת יעלה ויבוא בתפלה אינה חלק מגוף המטבע וחפצא של תפלת שמונה עשרה בר"ח המעכבת בקיום תפלת שמו"ע, אלא דאמירת יעלה ויבוא מהווה קיום בפני עצמו של אזכרת קדושת היום בתפלה. אמנם לכאורה פשיטא דיעלה ויבוא מהווה קיום בתפלה ואינו סתם דין אזכרת קדושת היום בעלמא, דאין מצוה להכריז סתם באמצע תפלה שהיום ראש חודש, אלא יסוד הדין של אמירת יעלה ויבוא בתפלת שמו"ע הוא שחל דין מסוים לצרף אזכרת קדושת היום לתפלה. ולפי"ז נראה דלשיטת רבינו יהודה הטעם שצריך לחזור ולהתפלל כששכח לומר יעלה ויבוא בתפלתו אינו כדי לקיים את עיקר הקיום של תפלת י"ח, דאף אם לא אמר יעלה ויבוא קיים עיקר דין תפלה מאחר דהתפלל עצם החפצא של תפלת שמו"ע, אלא שחוזר ומתפלל כדי לקיים הקיום המסוים של אזכרת קדושת היום בתפלה. ולכן סובר רבינו יהודה שחוזר ומתפלל רק היכא שבתפלה השניה יזכיר יעלה ויבוא ויקיים קיום אזכרת קדושת היום בתפלה, משא"כ במוצאי ראש חודש שאי אפשר להזכיר יעלה ויבוא ולא יקיים הקיום דאזכרת קדושת היום בתפלה, אינו חוזר ומתפלל שתים מאחר דכבר קיים את הקיום דתפלת

ויבוא האם חייב לחזור ולומר אתה חוננתנו בתפלה השניה, דאם חוזר ומתפלל פעם שנית משום דכששכח יעלה ויבוא כאילו לא התפלל כלל אזי צריך לומר אתה חוננתנו בתפלה השניה. משא"כ אם חוזר ומתפלל פעם שנית כדי לקיים מצות תפלה כחובתה, ובאמת חל קיום תפלה בתפלה הראשונה שהתפלל אע"פ ששכח להזכיר בה יעלה ויבוא, י"ל דשפיר יצא יד"ח אתה חוננתנו משום שהזכיר אתה חוננתנו בתפלה ראשונה של חול וכדאמר הגר"ח זצ"ל.

19) עיין באגרות הגרי"ד הלוי עמ' ל"ה ד"ה ואשר דמוכח וכו'. ועיין בקהלות יעקב סימן ט"ז. ברם לכאורה קשה לומר דלשיטת חכמי פרובנציה הוי כמי שלא התפלל כלל וברכותיו הויין ברכה לבטלה. ויתכן דסברי דקיים מצות תפלה אף אם לא הזכיר יעלה ויבוא, אלא שלא קיים תפלה בזמנה כחובתה, ומשו"ה חוזר ומתפלל כדי לקיים חובת התפלה כמצותה. ונ"מ למי שהתפלל מעריב במוצאי יו"ט חוה"מ ואמר אתה חוננתנו ושכח יעלה ויבוא דחוזר ומתפלל מעריב משום ששכח יעלה

## אזכרת יעלה ויבוא

המאורע, ומ"מ אם היחיד כבר התפלל מוסף בדיעבד יצא ידי חובת אזכרת ר"ח. ולפי"ז אמר הגר"ח זצ"ל דיוצא חידוש לדינא, שבראש חודש שחל להיות בשבת ושכח היחיד יעלה ויבוא בשחרית, מכיון דקיי"ל דאסור להתפלל תפלת נדבה בשבת ויו"ט (או"ח ריש סי' ק"ז), אינו מתפלל שחרית עוד הפעם כדי להזכיר מעין המאורע ויוצא חובת הזכרת מעין המאורע דראש חודש בתפלת מוסף. ולכן פסק הגר"ח זצ"ל לבנו הגר"מ זצ"ל שלא יחזור על שחרית אלא יסמוך על תפלת מוסף לצאת יד"ח אזכרת קדושת היום דר"ח. והוסיף בזה הגר"ח זצ"ל ואמר, דלפי"ז בזמן הזה שאין מנהגנו להתפלל תפלת נדבה, אף היחיד לכתחילה ינהג כהש"צ ויסמוך על מה שיזכיר קדושת היום דר"ח במוסף, ולא צריך להתפלל שחרית עוד פעם ואפילו בימות החול.

**ונראה** שכל זה נכון לפי שיטת רבינו יהודה, שסובר דיסוד דין אמירת יעלה ויבוא הוא משום קיום הזכרת מעין המאורע בתפלה, וע"כ פסק שאם שכח לומר יעלה ויבוא במנחה דר"ח שאינו מתפלל ערבית שתים במוצאי ר"ח, דמה ירויח דעיקר התפלה כבר יצא, ובמוצאי ר"ח אי אפשר לקיים עוד קיום הזכרת מעין המאורע בלילה שאינו יכול לומר אז יעלה ויבוא. ולפי"ז י"ל דאע"פ שהחסיר יעלה ויבוא מ"מ קיים עיקר מצות תפלת י"ח וכשחוזר ומתפלל צריך להתפלל תפלת נדבה כדי לצאת יד"ח הזכרת מעין המאורע בתפלה, והוא הדין בזה"ז דיכול לסמוך על מוסף לכתחילה לצאת יד"ח הזכרת מעין המאורע. אמנם לפי שיטת חכמי פרובינצ"א דס"ל דיעלה ויבוא מהווה חלק מעיקר החפצא ומטבע דהברכות של תפלת ר"ח, ואם דילג יעלה ויבוא חשיב כאילו לא התפלל אותה תפלה כלל, אי אפשר ליחיד לצאת יד"ח שחרית עם אזכרת קדושת היום בתפלת מוסף, ודברי המג"א והגר"ח זצ"ל הם אליבא דשיטת רבינו יהודה.

חודש בשחרית והתפלל מוסף, אין צריך שוב להתפלל שחרית ולא גרע דיעבד ליחיד מלכתחילה לרבים וכו' עכ"ל.

**והקשה** הגר"ח זצ"ל דאי נימא דאם שכח יעלה ויבוא בשחרית מחזירין אותו משום דלא יצא יד"ח שחרית, צ"ע בדברי המג"א שפסק דבדיעבד יצא ידי חובת אזכרת קדושת היום ע"י תפלת מוסף, דאיך יוצא תפלת שחרית ע"י תפלת מוסף, ואיך נעשית תפלת שחרית תפלה למפרע.

**וביאר** הגר"ח זצ"ל דתרי חיובים נכללים בתפלה דראש חודש, חדא חובת התפלה, ועוד חובת הזכרת מעין המאורע, שהוא קיום מסוים של אזכרת קדושת היום בתפלה. ובהתפלל שמונה עשרה ולא אמר יעלה ויבוא, יצא ידי חובת תפלה, אלא שלא יצא ידי חובת הזכרת מעין המאורע, ולזה אמרו חכמים שמחזירין אותו, שחייבוהו לחזור ולהתפלל עוד הפעם כדי לקיים חובה זו דהזכרת מעין המאורע. והוסיף הגר"ח זצ"ל דלפי"ז י"ל שהתפלה השנייה היא תפלת נדבה דהרי כבר קיים חובת תפלת שחרית בתפלתו הראשונה, ורק מתפלל שוב תפלת נדבה כדי לקיים קיום הזכרת מעין המאורע.

**ולפי"ז** ביאר הגר"ח זצ"ל את דברי המג"א שפסק שאף היחיד אם כבר התפלל מוסף מכיון שהזכיר ענין קדושת היום במוסף, יצא בזה ידי חובת הזכרת מעין המאורע של שחרית, ואינו חייב להתפלל שחרית עוד הפעם, כי חובת התפלה דשחרית כבר יצא אפילו בלי הזכרת מעין המאורע, וחובת הזכרת מעין המאורע בתפלה יצא במה שהזכיר את קדושת היום במוסף. ומה שחייבו חכמים את היחיד ששכח יעלה ויבוא בשחרית להתפלל עוד הפעם שחרית ולא לסמוך על מה שיזכיר ר"ח במוסף, היינו משום דכיון דיחיד יכול להתפלל תפלת נדבה עדיף לו לחזור ולהתפלל תפלת נדבה ולכלול בה הזכרת מעין

## ב

## קיום יעלה ויבוא ע"י חזרת הש"ץ

**והנה** מבואר בגמ' (לקמן דף כט:) "טעה ולא הזכיר של ר"ח בעובדה חוזר לעבודה". ועיין בתוס' (שם ד"ה טעה) וז"ל ובהלכות גדולות פירש דוקא ביחיד אבל בציבור אינו חוזר מפני ששומעה מש"צ וכו' ואע"ג דאמרינן התם לא פטר ר' גמליאל אלא העם שבשדות משום דאניסי טרידי אבל טעה לא, יש לומר היינו שלא התפלל כלל וה"ה לכל דבר שמחזירין אותו אי הדר שמע ליה משלוחא דציבורא מראש ועד סוף נפיק. והרב ר"מ פסק דוקא שכח להזכיר של ר"ח אבל שכח ברכה שלמה מחזירין אותו ואינו יוצא בשמיעתו משליח ציבור עכ"ל.

**ודבריהם** צ"ב, דסברי שש"צ אינו מוציא את הבקי רק בגוונא שלא התפלל כלל אבל היכא שהתפלל ורק שצריך לחזור ולהתפלל אז שפיר מוציא ש"צ אף את הבקי, וצ"ע דהרי קיי"ל דאין ש"צ מוציא את הבקי וא"כ מאי שנא היכא שכבר התפלל הבקי ורק דצריך לחזור ולהתפלל דאזי מוציאו הש"צ. ועוד צ"ע בסברת הר"מ (שבתוס' הנ"ל) דמאי שנא היכא שדילג ברכה שאין ש"צ מוציאו מהיכא שלא אמר יעלה ויבוא דסומך על חזרת הש"צ.

**ונראה** לבאר בזה, דהנה יש לעיין מהו גדר הדין דחזרת הש"צ. ונראה דיסוד הדין דחזרת הש"צ אינו חל מדין שומע כעונה דעלמא, דהיינו שע"י חזרת הש"צ מוציא הש"צ את הרבים ידי חובתם ופוטור את הרבים מחיוב תפלה בלחש שלהם, דא"כ היאך פוטור הש"ץ את העם שבשדות שלא שמעו אותו. אלא דיסוד הדין דחזרת הש"צ חל מדין שליחות, וכדמשמע מלשון המשנה (דף לד:) "המתפלל וטעה סימן רע לו, ואם ש"צ הוא סימן רע לשולחיו מפני ששלוחו של

אדם כמותו". וכך יש להוכיח מדברי הגר"א (או"ח סי' תקפ"א סעיף א') שפסק הרמ"א (שם) "מיהו כל ישראל כשרים [להיות ש"צ] רק שיהיה מרוצה לקהל אבל אם מתפלל בחזקה אין עונים אחרין אמין", וכתב הגר"א (בביאור הגר"א שם ד"ה רק שיהא) שהמקור לדין זה הוא מהמשנה בתרומות (פ"א מ"א) דהתורם את שאינו שלו אין תרומתו תרומה, דבשליחות בעינן שיהא מרוצה לדעת הבעלים דדרשינן מה אתם לדעתכם אף שלוחכם לדעתכם, ומשמע מדברי הגר"א דדין חזרת הש"צ חל מדין שליחות דעלמא.

**אמנם** נראה דאין חזרת הש"צ דין שליחות דעלמא להוציא כל יחיד ויחיד ולהוי כאילו התפלל היחיד בעצמו תפלה בלחש, דהרי אף היכא שכולם התפללו בלחש עבדינן חזרת הש"צ<sup>20</sup>. אלא נראה די ש' דינים בתפלה: א) קיום תפלה בלחש, שהיא חלות תפלת יחיד, ברם אם מתפללים עשרה אנשים ביחד בלחש חל על תפלתם חלות שם תפלה בציבור, וכדמבואר ברמב"ם (פ"ח מהל' תפלה ה"א) וז"ל תפלת הציבור נשמעת תמיד, אין הקב"ה מואס בתפלתן של רבים לפיכך צריך אדם לשתף עצמו עם הציבור ולא יתפלל ביחיד כל זמן שיכול להתפלל עם הציבור עכ"ל. ומבואר דחל קיום תפלה בציבור כשעשרה מתפללים ביחד תפלה בלחש. ב) קיום תפלת הציבור המתקיימת ע"י חזרת הש"צ, וכדפסק הרמב"ם (פ"ח מהל' תפלה ה"ד) וז"ל כיצד היא תפלת הציבור יהיה אחד מתפלל בקול רם והכל שומעין עכ"ל. והגדר דתפלת הציבור היינו דהחזן הוי שליח של הציבור להתפלל תפלה בעד הציבור כולו, וחלה על תפלתו חלות שם תפלת הציבור, ודומה לדין קרבן ציבור שהוא חפצא של קרבן שקרב עבור כל הציבור<sup>21</sup>. ולכן אי אפשר לצאת יד"ח תפלה בלחש ע"י תפלת הש"צ שהיא חפצא של תפלה בפ"ע דתפלת הציבור.

<sup>20</sup> וז"ל דמרוצה לעם דקתני היינו בכל השנה דהאיך יצאו בתפלתו והם אינם מסכימים לתפלתו ותדע דהא ישראל

<sup>20</sup> עיין בתשובות הרמב"ם (פאר הדור סימן קמ"ח).

<sup>21</sup> וכן מבואר מדברי האור זרוע הל' תפלה סימן קי"ד

שכבר יצאו ידי חובתן עכ"ל. והנה לכאורה דין עמידה ועניית אמן לתפלת הש"צ הוא דין למי שאינו בקי בדבכדי לצאת חובת תפלה הוא צריך לענות אמן לחזרת הש"ץ. אכן מדברי הרמב"ם מבואר דאפילו אלו שכבר התפללו בלחש חייבים בזה, והוא משום דבעצם תקנת חזרת הש"צ נאמר דכל הצבור חייבים לעמוד, לשמוע, ולענות אמן אחר כל ברכה וברכה, והיינו משום דעצם תפלת הש"צ חלה לכל הצבור, שזוהי עצם תקנת חזרת הש"ץ, דלא רק הש"צ מתפלל אלא דכל הצבור מתפללים, וחזרת הש"ץ היא חפצא של תפלת הציבור.

**וכן** מוכח מהא דלרוב הראשונים סדר תקיעות שעל סדר הברכות מתקיים בחזרת הש"צ, וכן הוא מנהגנו (דלא כהערוך הובא בתוס' ר"ה דף ל"ג ד"ה שיעור). ולכאורה צ"ע דהרי כל הציבור כבר התפללו ואמרו את הברכות דמזו"ש, וא"כ איך יש להם קיום תקיעה על סדר הברכות בחזרת הש"ץ. ונראה דמוכח מזה, דחזרת הש"צ חלה עבור כל הציבור מדין תפלת הציבור, דכל הציבור מיקרי מתפללים ע"י הש"צ, דחזרת הש"ץ היא תפלה של כל הציבור כולו, וממילא נחשב שתוקעים הקהל על סדר הברכות. והנה תקנת חזרת הש"צ אינה תקנה מיוחדת בר"ה ויוה"כ של יובל בלבד, ועל כרחך דבכל השנה כולה ג"כ חל הדין דחזרת התפלה בקול רם חלה לכל הצבור, והוא חפצא של תפלת הציבור.

**ונראה** להוסיף עוד דלא שייך לקיים חלות שם תפלת הציבור אא"כ כבר חל קיום של תפלה בלחש, וקיום של תפלה בציבור. והטעם לזה משום שחלות קיום תפלת הציבור מתקיימת ע"י חזרת הש"צ, ואם לא התפללו הציבור מקודם תפלה בלחש בציבור לא

**ונראה** להביא ראיה לזה, דהנה עיין ברמב"ם (פ"י מהל' תפלה ה"ב) וז"ל אבל אם טעה ש"צ כשהוא מתפלל בלחש אני אומר שאינו חוזר ומתפלל פעם שניה מפני טורח צבור אלא סומך על התפלה שמתפלל בקול רם והוא שלא טעה בשלש ראשונות שאם טעה בהם לעולם חוזר כמו שהיחיד חוזר עכ"ל. ולכאורה מדברי הרמב"ם נראה דבאמת מעיקר הדין היה צריך לחזור, אלא דמשום טרחא דצבורא פטרוהו, וצ"ע מדוע מעיקרא דדינא לא יצא הש"צ ידי חובתו בתפלתו בקול רם, דהניחא ביחיד שטעה שאינו יכול לצאת מן הש"צ משום דש"צ אינו מוציא את הרבים ידי חובתם, וממילא אי אפשר ליחיד לסמוך על חזרת הש"צ. אבל מדוע הש"צ בעצמו לא יסמוך על תפלתו, ולמה אנו צריכים לקולא של טרחא דצבורא.

**ולפי** מה שכתבנו נראה דהדין שאין ש"צ מוציא את מי שבקי יד"ח, הוא דין בעצם חובת תפלה בלחש, דאין תפלת קול רם פוטר אותה, דהויין ב' קיומים נפרדים של תפלה. ודין זה חל בין בנוגע לקהל ובין בנוגע לש"צ עצמו. ולכן מעיקר הדין אפילו הש"ץ אינו יכול לצאת ידי חובתו בתורת יחיד להתפלל תפלה בלחש ע"י תפלת חזרת הש"ץ שהיא חפצא של תפלה בפ"ע דהוא תפלת הציבור כולו. דיש שני קיומים וחפצאות נפרדים של תפלה, חפצא וקיום דתפלת היחיד וחפצא וקיום דתפלת הציבור, ואי אפשר לצאת יד"ח תפלת היחיד ע"י חפצא וקיום של תפלת הציבור. ומשום כך הוצרך הרמב"ם לומר דמשום טירחה דציבורא הקילו שאין הש"צ צריך לחזור להתפלל עוד פעם בלחש. ויש להביא עוד ראיה לזה, דהנה עיין ברמב"ם (פ"ט מהל' תפלה ה"ג) וז"ל ואחר וכו' והכל עומדים ושומעים ועונין אמן אחר כל ברכה וברכה בין אלו שלא יצאו ידי חובתן בין אלו

מתפלל אז הוא מקריב קרבן ציבור עכ"ל. ולפי"ז נראה דאם הש"ץ למנחה חייב בתשלומי שחרית שאינו יוצא את התשלומין בחזרת הש"ץ, דאין קרבן ציבור מהווה תשלומין לקרבן יחיד, ואין תפלת הציבור חפצא דתפלת היחיד, ואין כאן תשלומין.

שהפריש קרבן חובתו ובא כהן והקריב ובעל הקרבן אינו חפץ בו שיקריב קרבנו וכי ס"ד שיתכפר לו וכו' הא למדת שאין לכהן להקריב אלא בהסכמת הבעלים והכי נמי אין לשליח ציבור להתפלל אלא בהסכמת כולם וכשהוא מתפלל אז מקריב קרבן ציבור דתפלה היינו עבודה וכו' הא למדת כששליח ציבור



מעין המאורע בתפלה שפיר יוצאים ע"י תפלת הש"צ. דלא בעינן שתהא אזכרת מעין המאורע וקדושת היום בחפצא של תפלת שחרית שיוצא בה יד"ח, אלא בעינן רק אזכרת מעין המאורע בחפצא של תפלה, דהא גם ע"י תפלת מוסף יוצא בדיעבד, ולפיכך גם קיום תפלת הציבור דחלה בחזרת הש"צ עבור כל הציבור מהווה קיום תפלה עם אזכרת קדושת היום ויוצאים בה ידי חובת אזכרת היום. ולפי"ז מבואר נמי שיטת הבה"ג (המובא בתוס' הנ"ל) דיחיד שהתפלל בלחש בציבור ושכח לומר יעלה ויבוא אינו חוזר ומתפלל אלא סומך על הש"צ, משום דתפלת הש"צ חלה ליחיד שהתפלל בציבור, והבה"ג סובר דאע"פ ששכח לומר יעלה ויבוא מ"מ קיים עיקר קיום תפלת שמונה עשרה ע"י התפלה שהתפלל בלחש בציבור, דלא חיסר אלא קיום אזכרת מעין המאורע בעלמא (וכשיטת רבינו יהודה), ולכן תפלת הש"ץ מתייחסת אליו. ויוצא ידי חובת אזכרת קדושת היום ומעין המאורע בתפלה ע"י חזרת הש"צ.

**ולפי"ז** מתבאר היטב דברי הר"מ (בתוס') דבלא הזכיר ברכה אחת אינו יוצא בשל ש"צ, משום דאז

מיקריא חזרת הש"צ. דחלות שם תפלת הציבור חלה על חזרת הש"צ רק אם לפני כן התפללו הציבור תפלה בלחש והצטרפו יחד לקיים תפלה בציבור, דאזי הש"צ נעשה שלוחם להתפלל חפצא של תפלת הציבור<sup>(22)</sup>.

**ולפי"ז** נראה לבאר את דברי התוס' (דף כט: ד"ה טעה) דאין הש"צ מוציא את הבקי שלא התפלל כלל דמכיון שלא התפלל בלחש לא הוי חלק מן הציבור ולכן אין הש"צ שלוחו ותפלת הש"ץ אינה מתייחסת אליו כלל. משא"כ באופן שהבקי התפלל תפלה בחלש בציבור אלא שחייב לחזור ולהתפלל שנית וכגון ששכח יעלה ויבוא, שפיר יוצא ע"י חזרת הש"צ. והביאור בזה הוא כמו שנתבאר אליבא דרבינו יהודה דבשכח ולא הזכיר של ר"ח, התפלה שהתפלל הויא חפצא של תפלה, אלא דצריך לחזור ולהתפלל כדי לקיים אזכרת מעין המאורע בתפלה, ומכיון שהתפלל בלחש תפלה בציבור והוי חלק מן הציבור וקיים עיקר מצות תפלה משו"ה תפלת הש"צ מתייחס אליו ויוצא ע"י חזרת הש"ץ חובת אזכרת מעין המאורע. ואע"פ שאין יוצאים ע"י חזרת הש"צ חובת תפלה של כל יחיד ויחיד, מ"מ לענין קיום דין אזכרת

שפתי תפתח בתפלת הלחש שלו ששוב לא היה צריך לאומרה לפני חזרת הש"ץ. אך מוכח דאדרבא דהוי חלק מעצם התפלה, וע"כ הש"ץ צריך לאומרה בקול רם כשאר התפלה. דכל מה שאומר הש"צ בלחש בלי תשעה המקשיבים אליו איננו חלק מתפלת הציבור. ולפי"ז אף על הש"צ לדקדק ולומר כל ברכת מודים בקול רם, באופן שישמעו הציבור את כולה, דכדי להחשב כתפלת הציבור בעינן שישתתפו הציבור ע"י ששומעין לתפלתו. וכן צריך הש"ץ לומר כל הנוסח של ברכת מעין שבע בקול רם דחלה היא מדין תפלת הציבור.

ברם עיין בבעל המאור (מס' ר"ה דף יב. בדפי הרי"ף ד"ה ואנו אומרים) שסובר דתקיעות דמיושב היינו התקיעות שתוקעים בחזרת הש"צ, ואמר רבינו זצ"ל שמדבריו מוכח שאין הציבור צריכים לעמוד בחזרת הש"ץ ומשום הכי קרי להו תקיעות דמיושב. ולפי מה שנתבאר י"ל שהבעל המאור חולק על תוס' והרמב"ם וסובר דחזרת הש"צ אינה חלות קיום תפלת

(22) ואמר רבינו זצ"ל דמכיון דבתפלת הש"צ חלה חלות שם תפלת הציבור והציבור יוצאים על ידי תפלתו, יש לדקדק שכל הציבור יעמדו ברגלים מכוונות בשעת חזרת הש"צ כאדם העומד בתפלה. וכן משמע מדברי הגהות מיימוניות פ"ט מהל' תפלה אות ב' וז"ל כתב בשם רב שרירא ורב האי שצריך לכוון לכל מה שאומר ש"ץ מראש ועד סוף כאדם שמתפלל לעצמו ואין מפסיקין וכו' ופוסעין ג' פסיעות לאחוריהם עכ"ל. וכן נהג רבינו זצ"ל לעמוד בכל חזרת הש"ץ ואף בר"ה ויו"כ. ועוד אמר רבינו זצ"ל שבכדי להחשב כתפלת הציבור בעינן שיהיו תשעה שומעים המקשיבים לברכת הש"צ. ובעינן נמי שיאמר הש"צ ד' שפתי תפתח בתחילת חזרת הש"צ ויהיו לרצון אמרי פי בסוף תפלתו בקול רם, דהרי מבואר בגמ' (ד':) דאין בזה משום הפסק בין גאולה לתפלה, דכיון דתקיננו רבנן למימר ד' שפתי תפתח כתפלה אריכתא דמיא. דאי אמירת ד' שפתי תפתח לא היתה חלק מעצם התפלה והיתה רק דברי פתיחה ובקשת רשות להתפלל בלבד, היה יתכן דמכיון שהש"ץ כבר אמר ד'

בעלמא הנאמרת בברכת המזון, ואע"פ שבהתחיל סעודתו בשבת או בר"ח חל חיוב לברך ברהמ"ז של שבת או של ר"ח, מ"מ מכיון שעבר היום אין מקום להזכיר מעין המאורע, דהזכרת מעין המאורע אינה חלק ממטבע של ברכת המזון דר"ח, אלא שחל דין הזכרת מעין המאורע דר"ח כשמברך ברכת המזון בר"ח, ומכיון שעבר היום תו ליכא הזכרת מעין המאורע. משא"כ אליבא דהתשובה אשכנזית דס"ל שהזכרת מעין המאורע הוי חלק ממטבע של ברכהמ"ז דשבת ור"ח, וכיון שהתחיל הסעודה בשבת או בר"ח, חל חיוב לברך חלות שם ברכהמ"ז דשבת ור"ח, וע"כ אע"פ שכבר עבר היום צריך להזכיר מעין המאורע בברכת המזון.

**והנה** הרא"ש הוכיח את שיטתו מהא דקיי"ל דבשכח להתפלל מנחה בשבת מתפלל בערבית שתיים של חול, והוא הדין דכשלא בירך ברכת המזון בשבת כשמברך במוצאי שבת אינו מזכיר אזכרת שבת. והתשובה האכשנזית דחה את ראייתו דשאני תפלה שעבר זמן תפלת מנחה והאיך יתפלל של שבת במוצאי שבת, משא"כ בברכת המזון עדיין יכול להזכיר מעין המאורע על סעודתו שאכל. ועלינו להבין את השייכות בין דין תשלומין בתפלה לבין ברכהמ"ז.

**ונראה** בביאור יסוד פלוגתתם, דנחלקו ביסוד דין תשלומין כששכח להתפלל מנחה בשבת שמתפלל ערבית שתיים, האם יסוד הדין הוא דחל על תפלת התשלומין שם מנחה, או דילמא דחל עליה שם תפלת ערבית, ומתפלל שתי תפלות של ערבית אלא דדין תשלומין הוא שאחת עלתה לתשלומין דמנחה. וי"ל דהרא"ש סובר דבתשלומין במוצ"ש מתפלל חלות שם מנחה, וע"כ מוכיח הרא"ש דמהא שאין מתפלל בנוסח

עצם התפלה חסרה, דלא התפלל תפלת י"ח, ולא יצא כלל ידי חובת תפלה, ודינו כמו שלא התפלל כלל, דהש"צ אינו מוציא את הבקי שלא התפלל כלל, דאינו חלק מהציבור ואין הש"צ נעשה שלוחו, ותפלת הציבור אינה מתייחסת אליו(23).

ג

### גדר דין יעלה ויבוא בברכהמ"ז

**והנה** בדומה לזה יש להסתפק לענין אמירת מעין המאורע ויעלה ויבוא בברכת המזון אי הוה חלק ממטבע דברהמ"ז דראש חודש, או דאינו אלא קיום אזכרת ר"ח בברכת המזון, דזמן אמירת הזכרת מעין המאורע הוא בברכת המזון. ועיין בדברי חמודות (על הרא"ש, פרק שלשה שאכלו, אות ע"א) וז"ל ואם התחיל לאכול בשבת וחשכה לו קודם גמר סעודתו כתב באורחות חיים בשם תוספות שמזכיר של שבת בברכת המזון שהכל הולך אחר התחלת הסעודה והוא הדין בראש חדש ופורים וכו', ואע"פ שרבינו הרא"ש כתב בתשובה (כלל כ"ב) שאין להזכיר כלל של שבת בחול מידי דהוה אתפלת מנחה של שבת שאם שכחה מתפלל למוצ"ש שתיים של חול, בתשובה אשכנזית כתוב דלא דמי דזמן תפלת מנחה עבר ואין מתפלל במוצאי שבת אלא לתשלומין והאיך יתפלל של שבת ודינו להבדיל בראשונה, אבל ברכת המזון אתי על סעודה שסעד בשבת וכיון דאכתי לא צלי ערבית של חול צריך להזכיר מעין המאורע עכ"ל. ונראה לומר שהרא"ש ותשובה אשכנזית נחלקו אם הזכרת מעין המאורע בברכת המזון הוי חלק מעצם מטבע הברכה דברהמ"ז דשבת ור"ח או דאינה אלא הזכרה בעלמא, דהרא"ש סובר שהזכרת מעין המאורע הויא הזכרה

סדר הברכות. וכן היה נוהג רבינו זצ"ל לעמוד בכל תפלות הש"ץ בר"ה וביו"כ.

(23) ועיין באגרות הגרי"ד הלוי פ"י מהל' תפלה ה"ב אות

א.

הציבור אלא רק תפלת הש"צ שמוציא את הציבור על ידו. ואמר רבינו זצ"ל דלפי מנהגנו שתוקעים בשעת חזרת הש"צ יש לדקדק בר"ה לעמוד ברגלים מכוונות בשעת חזרת הש"צ, שעיי"ז חשיב כאילו עומד בתפלה כדי לקיים מצות תקיעות על

שבלילה אי אפשר להשלים חסרון זה אינו חוזר ומתפלל<sup>24</sup>).

**ברם** לפי"ז צ"ע קצת בדברי הגר"ח זצ"ל דס"ל דבשכח יעלה ויבוא חוזר ומתפלל תפלת נדבה כדי להשלים הקיום דהזכרת מעין המאורע בתפלה, דהרי לפי רבינו יהודה הטעם שחוזר ומתפלל הוא בכדי להשלים החסרון המסוים בתפלתו הראשונה שהתפללה שלא כדינה בשלימותה, ולכאורה לפי"ז אזכרת מעין המאורע הוי דין בקיום מצות תפלת חובה בשלימותה וא"כ אי אפשר להשלים החסרון בתפלת חובה ע"י תפלת נדבה, דתפלת נדבה הויא חפצא של תפלה בפני עצמה ואינה משלימה חסרון בגופה של תפלת החובה. אמנם מבואר להדיא בלשון רבינו יונה דלשיטת חכמי פרובינצ"א הטעם דמתפלל ערבית שתיים הוא משום דכששכח יעלה ויבוא נחשב כאילו לא התפלל כלל. ומשמע דלרבינו יהודה כשהתפלל ושכח יעלה ויבוא קיים עצם החפצא של תפלה ורק חיסר קיום בפ"ע של אזכרת מעין המאורע בתפלה, ולפי"ז י"ל דשפיר יכול לקיים קיום הזכרת מעין המאורע בתפלה אף ע"י תפלת נדבה, וכדברי הגר"ח זצ"ל.

ע"כ ענין אזכרת יעלה ויבוא

### בענין תפלת מנחה

**דף כו ע"ב.** גמ'. וז"ל ואיזו היא מנחה גדולה משש שעות ומחצה ולמעלה עכ"ל.

א

### גדר דין חצות ומחצה

**ענין** ברש"י (ד"ה מנחה גדולה) וז"ל אם בא להקדים תמיד של בין הערבים אינו יכול להקדימו

תפלת מנחה של שבת מוכח שאע"פ שגדר חלות התפלה דתשלומין הוא התפלה שחיסרה דהיינו מנחה של שבת, מ"מ נוסח ומטבע התפלה אזיל בתר זמן אמירתה, ומכיון שעבר יום השבת שוב אינו מזכיר של שבת בתפלה. ולפי"ז הוא הדין כשהתחיל סעודתו בשבת ולא בירך עד מוצ"ש דאינו מזכיר בברכה מ"ז מעין המאורע דשבת, ואע"פ דהזכרת מעין המאורע דשבת הוי חלק ממטבע של ברכת המזון דשבת מ"מ הזכרת מעין המאורע תלויה בזמן אמירתה. וע"ז חולק התשובה האשכנזית דסובר שאין לדמות דין תשלומין בתפלה לברכת המזון, דבתשלומי תפלה מתפלל חפצא של תפלת אותו הזמן פעמיים, דהיינו שמתפלל פעמיים ערבית של חול ועולה לתשלומין דמנחה של שבת, ומכיון שיסוד חלות התפלה הויא תפלה של חול אין מזכיר בה של שבת. משא"כ בברכת המזון דחלות שם ברהמ"ז תלויה בסעודה, דסעודת שבת מחייבת ברכת המזון דשבת ואע"פ שנמשכת הסעודה אחרי לילה אומר בה רצה ומזכיר שבת, דהא מברך חפצא של ברכה מ"ז דשבת.

ד

### ביאור המחלוקת בין הר"י וחכמי פרובינצ"א

**ועוד** נראה לומר בביאור המחלוקת בין רבינו יהודה וחכמי פרובינצ"א דתרווייהו ס"ל שאם לא הזכיר יעלה ויבוא יצא יד"ח תפלה, וקיים עצם החפצא של תפלה אלא דחל חסרון בקיום התפלה שלא קיים מצות תפלה בשלימותה, וחייב בתשלומין מחמת חסרון זה. וחכמי פרובינצ"א סוברים שאע"פ שבמוצאי ר"ח אינו מזכיר יעלה ויבוא מ"מ חייב להתפלל תשלומין במוצאי ר"ח כדי להשלים מצות תפלה להתפלל תפלה בשלימותה כדינה. משא"כ רבינו יהודה סובר דצריך להשלים את עצם הדבר שחיסר, וחובת התשלומין חל עליו להשלים את הקיום המיוחד של אזכרת מעין המאורע בתפלה, ומכיון

לומר וכו'.

(24) עיין באגרות הגרי"ד הלוי עמ' ל"ו ד"ה ובאמת אפשר

חמץ דם זבחי. ופרש"י (ד"ה לא תשחט) וז"ל ושחיטת פסח זמנה מתחלת שבע שהוא בין הערבים שכבר נוטה חמה לצד שקיעתה והכי אמרינן בפ' אמר להם הממונה צלותיה דאברהם מכי משחרי כותלי דהיינו מחצות ואילך וגמרינן מיניה דשחיטת התמיד מתחלת שבע וקשיא לן התם מתני' דתמיד נשחט בשש שעות ומחצה, ומשני לן שאני כותלי בית המקדש דלא מיכווני רחבין תחתיהן מאד ולא משתחרי עד שש ומחצה עכ"ל. ומשמע שמה"ת זמן התמיד הוא משש שעות ולמעלה ומש"ה איסור חמץ חל בשש שעות ומעלה, והדין שאין התמיד נשחט עד שש ומחצה הוא דין מדרבנן משום דכותלי המקדש לא מיכווני.

**אמנם** עיין ברמב"ם (פ"א מהל' תמידין ומוספין הל' א'-ב') שכתב וז"ל מצות עשה להקריב שני כבשים עולות בכל יום, והם הנקראים תמידין אחד בבקר ואחד בין הערבים וכו', ואימתי זמן שחיטתן, של בקר שוחטין אותו קודם שתעלה החמה וכו', תמיד של בין הערבים שוחטין אותו משיאריך הצל ויראה לכל שהאריך, והוא משש ומחצה ומעלה עד סוף היום, ולא היו שוחטין אותו בכל יום אלא בשמונה שעות ומחצה וקרב בתשעה ומחצה, ולמה מאחרין אותו שתי שעות אחר תחילת זמן שחיטתו מפני הקרבנות של יחידים או של צבור, לפי שאסור להקריב קרבן כלל קודם תמיד של שחר ולא שוחטין קרבן אחר תמיד של בין הערבים, חוץ מקרבן פסח לבדו שאי אפשר שיקריבו כל ישראל פסחיהן בשתי שעות עכ"ל. ומלשון הרמב"ם משמע דחצות ומחצה הוא דינא דאורייתא, וכדחזינן דהשוה זמן תמיד של שחר לתמיד של בין הערבים וכלל לזמנים אלו בעיקר זמן מצות עשה דהקרבת תמידין מן התורה, ומשמע מדבריו דזמן דשש ומחצה מדאורייתא הוא, וכמו שזמן תמיד של שחר מה"ת, הוא הדין דזמן שש ומחצה האמור לגבי תמיד של בין הערבים נמי חל מן התורה.

**ונראה** לפרש בכוונת הרמב"ם (פ"א מהל' תמידים ומוספים ה"א) שכתב דזמן תמיד של בין

קודם שש ומחצה דבין הערבים כתיב ביה מכי ינטו צללי ערב משהחמה נוטה למערב דהיינו משש ומחצה ולמעלה דאמר מר חצי שש וחצי שבע חמה עומדת בראש כל אדם באמצע הרקיע עכ"ל. ומפשטות לשון רש"י משמע דזמן מנחה גדולה משש ומחצה הוא מה"ת, דמשש ומחצה הוא בין הערבים.

**והנה** בעיקר הדין דזמן תפלת מנחה נקבע בחצות ומחצה ולא בחצות ממש, איתא ביומא (דף כח.): "אלא אמר רבא רב יוסף, הא קא קשיא ליה, דתנן חל ערב פסח להיות בערב שבת נשחט בשש ומחצה וקרב בשבע ומחצה, ונשחטיה מכי משחרי כותלי", ופירש רש"י (ד"ה חל להיות בערב שבת) וז"ל הוצרך למהר תמיד של בין הערבים בכל יכולת לפי שפסחים נשחטו אחריו וצריך לצלותן מבעוד יום, ואמרינן התם מוקמינן ליה אדיניה מכי ינטו צללי ערב וקתני נשחט התמיד משש ומחצה, ואי מכי משחרי כותלי מיקרי בין הערבים נשחטיה מכי משחרי דהיינו מתחילת שבע, עכ"ל. וממשיכה הגמרא "מאי קושיא, ודילמא כותלי דבית המקדש בשש ומחצה משחרי משום דלא מיכווני טובא, אי נמי שאני אברהם דאיצטגנינות גדולה היתה בלבו", ופרש"י (ד"ה דלא מיכווני) "לא היו זקופים בצמצום, ולפי שהחומה היתה רחבה מלמטה והולכת ומתקצרת ועולה, ולפיכך אין חודו של שפת עוביו למעלה מיצל על זקיפתו להשחירו עד שתימשך חמה למערב". ולכאורה מבואר בגמרא דעיקר זמן שחיטת התמיד מדאורייתא הוא מחצות ממש, והא דבפועל זמן הקרבתה הוא משש ומחצה הוא מדרבנן מכיון דכותלי המקדש לא מיכווני, ואיכא למיחש שמא מחמת עיקום כותלי בית המקדש לא יכוונו הזמן בדקדוק. וכמבואר בגמ' דמשום הכי התפלל אברהם אבינו תפלתו מחצות כיון שאיצטגנינות גדולה היתה בו שידע לכוון בדיוק זמן חצות, ומשום הכי אוקמה אברהם לזמן התפלה אעיקר זמן מן התורה שהוא משעת חצות ממש דהיינו בתחילת שעה שביעית, ולא בשש ומחצה. והנה עיין בגמ' פסחים (דף ה.) דמבואר דרבא סובר שחמץ אסור משש שעות למעלה מחמת האיסור דלא תשחט על

והתקנה היא הגדרה בחצות גופא. או"ד דרבנן תיקנו דין בפני עצמו שמוסיפים חצי שעה על חצות. ונפקא מינה לענין מי שהתפלל בדיעבד מנחה באותה חצי שעה שבין חצות לשש ומחצה, האם צריך להתפלל עוד פעם או לא. דאי מדרבנן חצות אינו מתחיל אלא משש ומחצה, דהתקנה דרבנן שמקריבין התמיד בשש ומחצה היא הגדרה בעצם הזמן דחצות אם כן דיינינן ליה כמתפלל לפני חצות, וקודם זמנו אין תפלתו תפלה. אבל אם החצי שעה הוי תוספת בפני עצמה אף דלכתחילה אין להתפלל עד אחרי החצי שעה, אבל מכל מקום אין זה מעכב בדיעבד שהרי המחייב דחצות חל בשש<sup>25</sup>). והנה המאירי (ברכות דף כו. ד"ה נחלקו בגמ') כתב שיכול להתפלל שחרית עד שש ומחצה. וחזינן דס"ל דהמחייב של מנחה חל בשש ומחצה, דאם הזמן דשש ומחצה הוי רק גזירה מדרבנן בפני עצמה להוסיף חצי שעה, א"כ הרי המחייב של מנחה חל כבר בשש ואיך אפשר להתפלל תפלת שחרית לאחר שש עד שש ומחצה. ועל כרחך צ"ל דס"ל למאירי דהרבנן קבעו שזמן חצות חל בשש ומחצה ולפני שש ומחצה ליכא מחייב של מנחה כלל, דחלות שם חצות חל מדרבנן בשש ומחצה, ומשור"ה שפיר מתפלל שחרית עד שש ומחצה. ויתכן עוד נפקא מינה בזה לענין מחלוקת הפוסקים<sup>26</sup>) אי החצי שעה הוי לפי שעות זמניות או לפי שעות שוות, דאי שש ומחצה הוי דין בחצות פשיטא דצ"ל שש ומחצה שעות זמניות דכל הזמנים הוי זמניות, אבל אי הוי רק גזירה של הוספת חצי שעה אפשר לומר דבענין רק חצי שעה משעות רגילות.

**ויתכן** דזוהי כוונת רש"י (ביומא כח: ובפסחים ה.) דאף דהוי רק תקנת חכמים, מכל מקום אין זה

הערבים משש ומחצה דזהו זמן שיאריך הצל ויראה לכל שהאריך, דזמן שחיטת התמיד הוא משיוודע לכל שהוא כבר אחרי חצות וזהו בחצות ומחצה. ולזה נתכוין הרמב"ם כשכתב משיאריך הצל ויראה לכל שהאריך, ומשמע שהרמב"ם סובר דיש דין מה"ת דזמן שחיטת תמיד של בין הערבית הוא בזמן שכבר ידוע לכל שהאריך הצל, דהיינו שידוע לכל שהוא אחרי חצות וכל זמן שיש באנשים ספק בדבר אסור מה"ת לשחוט את התמיד ולכן פסק שזמנה מה"ת בשש ומחצה.

**אך** צריך עיון בשיטת הרמב"ם וברש"י בסוגיין, דלכאורה מבואר להדיא מהסוגיא ביומא דחצות ומחצה הוי זמן התמיד מגזירה דרבנן מחשש שמא יטעו, ואילו מדאורייתא זמן התמיד הוי מחצות. ובאמת דכבר הקשה כן הגרעק"א זצ"ל בגליון הש"ס ריש פרק תמיד נשחט על מה שכתב רש"י שם (ד"ה אלא) וז"ל דמדאורייתא כל שש שעות אחרונות כשירות דהיינו מכי ינטו צללי ערב דהיינו מחצי שבע ואילך שהחמה נוטה למערב והצל למזרח כשאדם עומד כנגד החמה צלו נוטה למזרח חצי שש וחצי שבע היא עומדת באמצע הרקיע ואין צל נוטה אלא צל כל אדם תחתיו עכ"ל. והקשה שם בגליון הש"ס דהא בגמ' יומא מבואר להדיא דזהו רק דינא דרבנן משום כתלי המקדש המעוקמין, אבל מדאורייתא זמן התמיד הוי משש ומעלה, וצ"ע בדעת רש"י והרמב"ם שמדבריהם מבואר דזמן התמיד מדאורייתא הוא משש ומחצה.

**והנה** יש לחקור בגדר תקנת החכמים דמקריבין התמיד בשש ומחצה מטעם כתלי המקדש, האם תקנו שמדרבנן זמן חצות גופיה מתחיל משש ומחצה,

מנחה שכנגד התמיד תקנוה. ויעויין בזה במג"א ובברכי יוסף ובחק יעקב (או"ח סי' תנ"ח) ובמ"ב הביא מחלוקת האחרונים בזה, ובשעה"צ נשאר בצ"ע למעשה.  
26) עיין בשעה"צ או"ח סימן רל"ג ס"ק ו'.

25) ויעויין בגבורת ארי (יומא שם) שדן בזה, ויעויין בפרי חדש (סי' רל"ג) שהסיק דאפשר דגם אם עיקר זמן הקרבתה הוא מחצות ממש, מכל מקום יש לדחות דכי היכי דבתמיד מגזירת חכמים לא היה נשחט עד שש ומחצה הוא הדין לתפלת

ומחצה. דלשיטת הרמב"ם האיסור דלא תשחט על חמץ דם זבחי חל בזמן המחייב את הקרבן, ולא בזמן מעשה הבאת הקרבן, ומשו"ה מחצות ואילך חל האיסור. ודוגמה לזה יש להביא משיטת בן בתירא (פסחים י). דפסח ששחטו שחרית כשר, ומ"מ פשיטא דלא יחול איסור חמץ אפילו לפי בן בתירא עד לאחר חצות, דהאיסור דחמץ תלוי בזמן המחייב דפסח ולא בזמן הכשר הבאת הפסח, ואף לבן בתירא דמכשיר פסח ששחטו שחרית המחייב דפסח הוא בחצות ומשו"ה איסור חמץ חל בחצות.

**אמנם** עיין ברמב"ם בריש הלכות קרבן פסח וז"ל מצות עשה לשחוט את הפסח בארבעה עשר לחודש ניסן אחר חצות עכ"ל. וכן עיין שם בהלכה ד' שכתב וז"ל שחיטת הפסח אחר חצות ואם שחטו קודם חצות פסול עכ"ל. ופשטות לשון הרמב"ם משמע דפסח קרב בחצות ולא בחצות ומחצה, וצ"ע דלכאורה סותר למה שכתב בהלכות תמידין ומוספין, וצריך לדחוק ולפרש את כוונתו במש"כ אחר חצות דהיינו בחצות ומחצה, וסמך על מה שכתב בהלכות תמידין ומוספין, דאי לאו הכי אפילו אי נימא דחצי שעה אחר חצות אינו אלא מדרבנן, מכל מקום היה לו להרמב"ם להזכירו, וצריך עיון (ועיין בפרי מגדים או"ח סי' רל"ג) 28.

**והנה** כתב הרמב"ם (פ"ג מהל' תפלה ה"ב) וז"ל כבר אמרנו שתפלת המנחה כנגד תמיד של בין הערבים תקנו זמנה, ולפי שהיה תמיד קרב בכל יום בתשע שעות ומחצה תקנו זמנה תשע שעות ומחצה

גזירת חכמים בפני עצמה להוסיף עוד חצי שעה אחר חצות כדי שלא יטעו, אלא דהתקנה חלה בזמן חצות גופא, שמדרבנן חצות אינו מתחיל עד שש ומחצה.

## ב

## גדר דין חצות ומחצה לפי הרמב"ם

**והנה** עיין ברמב"ם (פ"א מהל' חמץ ומצה ה"ח) שכתב וז"ל אסור לאכול חמץ ביום ארבעה עשר מחצות היום ולמעלה שהוא מתחלת שעת שביעית ביום וכל האוכל בזמן הזה לוקה מן התורה שנאמר (דברים ט"ז) לא תאכל עליו חמץ כלומר על קרבן הפסח כך למדו מפי השמועה בפירוש דבר זה לא תאכל חמץ משעה שראויה לשחיטת הפסח שהוא בין הערבים והוא חצי היום עכ"ל. ומבואר בדברי הרמב"ם דאיסור חמץ מתחיל בתחילת שבע שהוא זמן שחיטת הפסח, וצ"ע דאי חצות ומחצה הוי זמן תמיד של בין הערבים דאורייתא, אם כן לענין זמן איסור חמץ נמי היה מן הדין לומר שאין זמן איסורו חל מן התורה אלא משש שעות ומחצה, דאין מקריבים הפסח עד לאחר שחיטת התמיד של בין הערבים, וקשה למה כתב הרמב"ם דאיסור חמץ חל מחצות משום שהוא זמן שחיטת הפסח.

**ונראה** דלפי הרמב"ם זמן המחייב של קרבן פסח הוא חצות, אבל זמן הכשר וקיום הקרבת הקרבן חל רק אחרי חצות ומחצה 27. והרמב"ם סובר שאיסור חמץ תלוי בזמן המחייב של הקרבן דהיינו בחצות, ולא בשעת הכשר הקרבת הקרבן שהוא בחצות

וז"ל אף על גב שזמן הקרבת הפסח הוא אחר ו' שעות ומחצה, מכל מקום עיקר זמנו הוא מחצות עכ"ל. אולם בחק יעקב שם חולק על המגן אברהם והביא מהב"ח דעיקר הזמן הוא חצות ומחצה, וז"ל ולא מקרי בין הערבים אלא משעה שינטו צללי הערב והוא מו' ומחצה, על כן לענין תמיד וזמן מנחה קיימא לן דהוי מו' שעות ומחצה, ואם כן הוא הדין לענין הקרבת הפסח, עכ"ל.

27) ודומה לדין אין לילה מחוסר זמן ודין אין מחוסר זמן לכו ביום, דהמחייב חל בלילה אבל הכשר הקרבן וקיום הקרבנותו היא ביום.

28) ובשולחן ערוך (או"ח סי' תנ"ח ס"א) פסק וז"ל נוהגים שלא ללוש מצת מצוה בערב פסח עד אחר שש שעות שהוא זמן הקרבת קרבן פסח. ועיין שם בדברי המגן אברהם שכתב

**והנה** מדברי הרמב"ם מבואר דיש שני מחייבים נפרדים במנחה, מחייב של מנחה גדולה ומחייב של מנחה קטנה. ונראה שאע"פ שבחובת הגברא יש רק חיוב להתפלל מנחה פעם אחת, ועל ידי תפלת מנחה אחת יוצא החובה של תפלת מנחה ואין נ"מ בין מנחה גדולה ומנחה קטנה לענין חובת תפלת מנחה, מכל מקום מנחה גדולה ומנחה קטנה הויין שתי חפצי תפלה בפ"ע, ומשו"ה יכול אדם להתפלל את שתיהן, וע"כ כתב הרמב"ם שנהגו להתפלל מנחה גדולה וגם מנחה קטנה. והנה זה פשוט דבתפלת שחרית ליכא למימר הכי, שהרי אינו יכול להתפלל שחרית פעמיים אלא אם כן התפלל את התפלה השניה בתורת נדבה, והתפלה השנייה בעי חידוש דבר, ואי אפשר להתפלל שחרית פעמיים משום דאיכא רק מחייב אחד להתפלל שחרית. משא"כ לגבי מנחה גדולה ומנחה קטנה דמותר להתפלל מנחה פעמיים אף בלי חידוש דבר משום דשתיהן חלין כחפצא בפ"ע של תפלת מנחה, דאיכא ב' מחייבים נפרדים להתפלל חפצא של מנחה, ולכן שפיר אפשר להתנדב ולהתפלל שתי תפלות מנחה. ונראה דמה שכתב הרמב"ם דהאחת היא רשות, אין כוונתו דהויא תפלת נדבה, דהחפצא של תפלה הויא תפלת חובה, אלא דבחובת הגברא תפלה אחת הויא רשות דליכא עליו חיוב להתפלל, אבל בחפצא שתי התפלות הן חפצא דתפלת חובה דמנחה.

**ועוד** נראה לדקדק ולהוכיח דמה שכתב הרמב"ם דתפלת מנחה גדולה היא רשות אין הכוונה דתפלת מנחה גדולה היא בגדר תפלת נדבה בעלמא, דהרי זה פשוט שיכול להתפלל מנחה גדולה בתורת רשות גם בציבור, ולא דמי בזה לתפלת נדבה, שפסק הרמב"ם (פ"א מהל' תפלה ה"י) דאין הציבור מתפללין תפלת נדבה לפי שאין מתנדבין קרבן ציבור. ומכאן דתפלת רשות חלוקה מתפלת נדבה בעצם החפצא של התפלה, דתפלת רשות הויא חלות שם חפצא של תפלת חובה, אלא דליכא חיוב על הגברא להתפלל דרק בחיוב הגברא שאני חובה מרשות. ונמצא דדין

והיא הנקראת מנחה קטנה ולפי שבערב הפסח שחל להיות בערב שבת היו שוחטין את התמיד בשש שעות ומחצה אמרו שהמתפלל מאחר שש שעות ומחצה יצא ומשהגיע זמן חובה וזה היא הנקראת מנחה גדולה עכ"ל.

**ועיין** בכסף משנה (שם) דמקור דברי הרמב"ם הוא מהברייתא בברכות (דף כו:): איזו מנחה גדולה משש שעות ומחצה ולמעלה ואי זו היא מנחה קטנה מט' שעות ומחצה ולמעלה, וכתב שם הכס"מ וז"ל ומפרש רבנו דהיינו טעמא כדתנן פ"ה דפסחים תמיד נשחט בח' ומחצה וקרב בט' ומחצה בערב פסח נשחט בז' ומחצה וקרב בט' ומחצה חל ערב פסח להיות בערב שבת נשחט בשש ומחצה והפסח אחריו עכ"ל. ונראה דס"ל דתפלת מנחה היא בשש ומחצה שהיא כנגד זמן הבאת קרבן תמיד של בין הערבים בשש ומחצה, משא"כ איסור חמץ דלא תשחט על חמץ דם זבחי תלוי בזמן המחייב של הקרבן בחצות, ומשו"ה אם התפלל מנחה לאחר שש שעות מקודם לשש ומחצה לא יצא יד"ח.

ג

**שיטת הרמב"ם ביסוד דין מנחה גדולה ומנחה קטנה**

**כתב** הרמב"ם (פ"ג מהל' תפלה הל' י"ב-י"ג) וז"ל כבר אמרנו שתפלת מנחה כנגד תמיד של בין הערבים תקנו זמנה, ולפי שהיה התמיד קרב בכל יום בתשע שעות ומחצה תקנו זמנה מתשע שעות ומחצה והיא הנקראת מנחה קטנה. ולפי שבערב פסח שחל להיות בערב שבת היו שוחטין את התמיד בשש שעות ומחצה אמרו שהמתפלל אחרי שש שעות ומחצה יצא, ומשהגיע זמן זה הגיע זמן חיובה וזו היא הנקראת מנחה גדולה. נהגו אנשים הרבה להתפלל גדולה וקטנה והאחת רשות, והורו מקצת הגאונים שאין ראוי להתפלל רשות אלא הגדולה, וכן הדין נותן מפני שהיא כנגד דבר שאינו תדיר בכל יום. ואם התפלל הגדולה חובה לא יתפלל קטנה אלא רשות עכ"ל.

שעדיין לא הגיע הלילה יכול לקיים תפלת מנחה עד שתשקע החמה, דעדיין הוא זמן המוכשר לקיום תפלת מנחה. וראיה ליסוד זה דיש זמן המחייב של תפלה, וזמן קיום התפלה ממה שפסק הרמב"ם לגבי ערבית (פ"ג מהל' תפלה ה"ז) וז"ל ויש לו להתפלל תפלת ערבית של לילי שבת בערב שבת קודם שתשקע החמה, וכן יתפלל ערבית של מוצאי שבת בשבת לפי שתפלת ערבית רשות אין מדקדקין בזמנה עכ"ל, ומבואר שחל קיום תפלת ערבית קודם ללילה. ברם הרמב"ם סובר דהמחייב של ערבית הוא בלילה, וכדפסק הרמב"ם בהלכה ו' וז"ל תפלת הערב אף על פי שאינה חובה המתפלל אותה זמנה מתחילת הלילה עד שעלה עמוד השחר עכ"ל. ומבואר מזה דאע"פ דהמחייב של ערבית הוא מתחילת הלילה, אבל מכל מקום יכול לקיים הקיום דתפלת ערבית אף קודם הלילה מפלג המנחה, וזה מה שכתב הרמב"ם דכיון דתפלת ערבית רשות אין מדקדקין בזמנה, דהיינו דיכול להתפלל ערבית אף לפני שהגיע זמן המחייב דחל קיום תפלת ערבית אף בלי המחייב דערבית משום דתפלת ערבית רשות.

**והנה** עיין בתוס' (דף ב. ד"ה מאימתי) שהקשו היאך אנו מתפללין תפלת מנחה סמוך לחשכה לאחר פלג המנחה, וכתבו דהיינו משום דקיימא לן כרבנן דאמרי זמן תפלת המנחה עד הערב, ומכל מקום אנו מתפללין מעריב אחר פלג המנחה קודם שקיעה, וצריך לומר דזהו כרבי יהודה, ואם כן הוא הוי כתרי קולי דסתרי אהדדי, עיי"ש. והנה לפי הרמב"ם יקשה קושית התוספות, שהרי פסק דיכולין להתפלל גם מנחה וערבית אחרי פלג קודם שתשקע החמה, וצ"ע דהרי הוי תרתי דסתרי.

**ויש** לומר דהרמב"ם סובר דמה שיכולין לקיים קיום תפלת מנחה וערבית באותו זמן לא הוי תרתי

תפלת רשות במנחה הוא כעין דין תפלת ערבית רשות, דבנוגע לחיוב הגברא תפלת ערבית הויא רשות ואילו לגבי החפצא של התפלה ערבית הריהי חפצא של תפלת חובה. והראייה דערבית אינה תפלת נדבה בחפצא, שהרי הציבור מתפללין ערבית, אע"פ שאין הציבור מתפללים נדבה, ומוכח שהחפצא דערבית הויא חפצא דתפלת חובה ורק לגבי חובת הגברא רשות היא. וכן מוכח ממה שמתפללין ערבית בשבת אע"פ שפסקו הגאונים (מובא ברמב"ם פ"א מהל' תפלה ה"י) שאסור להתפלל תפלת נדבה בשבתות וימים טובים<sup>29</sup>). וכן יש להוכיח מהא דמתפללין מנחה גדולה וקטנה אף בשבת ויום טוב, אע"פ שאין תפלת נדבה בשבת ויו"ט. ומוכח דהחפצא דתפלת מנחה גדולה הויא תפלת חובה ומשו"ה מתפללין אותה בשבת ויו"ט.

ד

#### תפלת מנחה אחרי פלג

**כתב** הרמב"ם (פ"ג מהל' תפלה ה"ד) וז"ל הא למדת שזמן מנחה גדולה משש שעות ומחצה עד תשע שעות ומחצה, וזמן מנחה קטנה מתשע שעות ומחצה עד שישאר מן היום שעה ורביע, ויש לו להתפלל אותה עד שתשקע החמה עכ"ל.

**וצ"ע** דממה שכתב הרמב"ם "וזמן מנחה קטנה מט' שעות ומחצה עד שישאר מן היום שעה ורביע", מבואר דפסק כר' יהודה (ברכות דף כ"ו) דזמן מנחה הוא עד פלג המנחה, וא"כ צ"ע במה שכתב "ויש לו להתפלל עד שתשקע החמה", כיון שעבר זמן פלג המנחה.

**ונראה** לומר דהרמב"ם סובר דהמחייב של תפלת מנחה היא עד פלג המנחה, ומכל מקום כיון

ערבית רשות מ"מ חל חיוב להתפלל ערבית אלא דהויא רשות לגבי מצוה אחרת.

29) ועיין לעיל בשיעורים דף כא. ד"ה בענין תפלת נדבה אות א'. ועיין בתוס' דף כו. ד"ה טעה דאפילו למ"ד תפלת



נמי". ומבואר להדיא דאיכא קיום קידוש בתפלה, ורב שקיים קיום תפלת ערבית של שבת מבעוד יום הוא הדין שקיים בזה מצות קידוש.

**והנה** נחלקו הראשונים ביסוד הדין דתוספת שבת ויו"ט אי התוספת חלה רק לענין איסור מלאכה או דחל דין תוספת שבת ויו"ט אף לענין קיום מצוות היום, דיעויין בתוס' בפסחים (דף צט: ד"ה עד שתחשך) וז"ל מקשי אמאי איצטריך עד שתחשך פשיטה ועוד דגמ' גבי שבתות וימים טובים לא קתני ליה, ואומר הר"י מקורבי"ל דגבי מצה דוקא בעינן עד שתחשך כדתניא בתוספתא הפסח ומצה ומרור איתקשו לפסח, אבל סעודת שבת וימים טובים מצי אכיל להו מבעוד יום כדאמר בפרק תפלת השחר (ברכות כז:): מתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר קידוש היום מבעוד יום. ואומר מה"ר יחיאל דכי פריך בגמ' מאי איריא ערבי פסחים כו' לא מצי לשנויי דנקט ערבי פסחים משום דבעי למיתני עד שתחשך דכבר אשמעינן באיזהו מקומן דקתני הפסח אינו נאכל אלא בלילה והכא אגב אורחיה תנייה בקיצור, ורבינו יהודה תירץ אפילו אי בעינן גבי שבתות וימים טובים עד שתחשך הכא איצטריך למיתני דאתא לאשמעינן דאע"ג דשחיטת פסחים מבעוד יום אינו נאכל מבעוד יום כשאר קדשים וכן יש בירושלמי בריש פירקין תני ערב שבת מן המנחה ולמעלה לא יטעום כלום עד שתחשך עכ"ל.

**ונראה** דלשיטת הר"י מקורבי"ל כל מצוות היום חלין בזמן תוספת שבת ויו"ט, ודין תוספת שבת אינו דין רק לגבי איסורי מלאכה, ומשו"ה אי לאו גזה"כ דמצה הוקשה לפסח אף קיום מצות אכילת מצה היתה מתקיימת בזמן תוספת שבת, ושפיר מקיים סעודת שבת בזמן תוספת שבת, דבתוספת שבת חלה קדושת היום דשבת לכל מילי. משא"כ לשיטת ר' יהודה דין תוספת שבת ויו"ט לא נאמר אלא לענין איסור מלאכה

דסתרי מכיון דאין כאן סתירה במחייבים של התפלה. והרמב"ם סובר דהחייב והמחייב של מנחה חל רק עד פלג, ולאחר פלג אין מחייב של תפלת מנחה, אלא דיכול לקיים תפלת מנחה באותו זמן אע"פ שהמחייב של מנחה נשלם בפלג המנחה. והוא הדין במעריב דמה שמתפלל קודם הלילה זהו משום דמפלג המנחה ואילך הוי זמן הראוי לקיום תפלת ערבית אך בלי חלות המחייב, ונתחדש שחל קיום תפלת מעריב אפילו קודם שחל המחייב להתפללה, מכיון דערבית הוי תפלת רשות. ברם באמת המחייב של ערבית הוי תחילת הלילה, ולכן אין סתירה בקביעות הזמנים של המחייבים של תפלות מנחה ומעריב, ומה שיכולין לקיים שתי מצוות תפלה באותו זמן אחרי פלג ולפני שקיעה"ח לא הוי תרתי דסתרי(30).

ע"כ ענין תפלת מנחה

### בענין תוספת שבת

א

**דף כז ע"א.** גמ'. וז"ל רב מצלי של שבת בערב שבת עכ"ל. כתב רבינו יונה (דף יח: בדפי הרי"ף ד"ה רב צלי של שבת וכו') וז"ל כלומר היה מתפלל קודם שקיעת החמה ולאחר יציאת הכוכבים היה קורא ק"ש בעונתה ואע"פ שלא היה סומך גאולה לתפלה כיון שהיה מתכוון למצוה לקבל שבת מבעוד יום ולהוסיף מחול על הקדש לא חיישינן להכי וזהו מפלג המנחה ואילך דמשם ואילך יכול אדם לקבל השבת בתפלתו אבל קודם לכן לא עכ"ל. ומבואר מדבריו דרב התפלל ערבית של שבת מבעוד יום משום תוספת שבת. ולכאורה מבואר מזה שרב קיים תפלת שבת בזמן תוספת שבת ויצא בתפלתו ידי חובת קידוש, דאיתא בגמ' לקמן (דף לג:): "כי קידוש מה קידוש אע"ג דמקדש בצלותא מקדש אכסא אף הבדלה

תפלה ה"ד). ועיין לעיל בשיעורים דף ב. בתוס' ד"ה מאימת.

(30) עיין אגרות הגרי"ד הלוי על הרמב"ם (פ"ה מהל'

בלבד ואי אפשר לקיים מצות היום בזמן תוספת שבת וי"ט.

**ועיין** בתוס' כתובות (דף מז. ד"ה דמסר לה בשבתות וי"ט) וז"ל ואע"ג דאמר במו"ק (דף ח:): ושמחת בחגך ולא באשתך דאין נושאין נשים בחולו של מועד משום דאין מערבין שמחה בשמחה, ודרשה גמורה היא כדאמר בחגיגה דהוי דאורייתא, איכא למימר דהכא איירי שעה אחת לפני יו"ט שהוא כיו"ט לענין מלאכה דתוספת דאורייתא ובטילה באותה שעה מן המלאכה עכ"ל. ומבואר שתוס' סברי כשיטת ר' יהודה שדין תוספת יו"ט לא נאמר אלא לענין איסור מלאכה בלבד, וליכא מצות שמחת יו"ט בזמן תוספת יו"ט, ומשונה אין בזה משום אין מערבין שמחה בשמחה.

**והנה** עיין בשו"ת משיב דבר (סי' ע"ג) שדן הנצי"ב זצ"ל בשאלה שאשה שהדליקה נרות בערב יו"ט מבעוד יום ונודע לה אח"כ שמת לה אחת מז' קרובים שלה ונהגה אבילות (שחלצה מנעליה וישבה על הארץ) לפני שקיעה, אם עולה לה קיום שבעה, ויו"ט מבטל ממנה את האבילות ואינה נוהגת שבעה אחרי יו"ט, או דילמא דנחשב כמי ששמע שמת לו קרובו בתוך הרגל שחייב לנהוג אבילות לאחר הרגל. והנצי"ב זצ"ל השיב דתלוי אם חל דין שמחת יו"ט בזמן תוספת יו"ט, דאם בזמן התוספת חל איסור מלאכה בלבד, י"ל דעלתה לה קיום אבילות במה שנהגה אבילות קודם שקיעה, ובכניסת יו"ט שנתחייבה בשמחת יו"ט דהיא מצוה דרבים בטלה אבילותה ושוב אינה מתאבלת לאחר יו"ט. משא"כ אם נאמר שחל דין שמחת יו"ט אף בזמן תוספת יו"ט,

דחלין כל מצוות היום בזמן תוספת שבת וי"ט, י"ל דלא עלתה לה קיום אבילות, והויא כשומעת שמת לה מת בתוך הרגל דחייבת באבילות לאחר יו"ט.

**ויש** להעיר דלכאורה מוכח מסוגיין דרב צלי של שבת בע"ש דחל קיום תפלת שבת וקיום מצות קידוש בזמן תוספת שבת, ומוכח להדיא דחל אף קיום מצות היום בזמן תוספת שבת ולא רק איסורי מלאכה, וחלה קדושת היום מלאכה בתוספת שבת, וצ"ע בשיטת הראשונים הנ"ל שסוברים שבזמן תוספת שבת חל רק איסור מלאכה בלבד, דהאין מקיימין מצות קידוש בזמן תוספת שבת.

**ועוד** יש להקשות דהנה שיטת הרמב"ם היא דליכא דין תוספת שבת כלל, וכדדייק המגיד משנה מדברי הרמב"ם (פ"א מהל' שביתת עשור ה"ו) וז"ל כשם ששבות מלאכה בו בין ביום בין בלילה כך שבות לעינוי בין ביום בין בלילה וצריך להוסיף מחול על הקדש בכניסתו וביציאתו שנאמר ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחדש בערב כלומר התחילו לצום ולהתענות מערב תשעה הסמוך לעשירי וכן ביציאה שוהה בעינויו מעט מליל אחד עשר סמוך לעשירי שנא' מערב עד ערב תשבתו שבתכם עכ"ל, ודייק המגיד משנה (שם) ועיין בפ"א מהל' חנוכה הל' י"ג ובדברי המ"מ שם) שאין תוספת מה"ת אלא בעינוי דיוה"כ אבל לא בעשיית מלאכה לא ביוה"כ ולא בשבתות. ולכן הרמב"ם לא הזכיר בהלכות שבת תוספת שבת מה"ת (וכתב הכס"מ פ"ה מהל' שבת ה"ג, דלשיטת הרמב"ם אין איסור מלאכה בתוספת שבת אף מדרבנן<sup>31</sup>), וצ"ע דבסוגיין מבואר שרב התפלל תפלת ערבית של שבת מבעוד יום וקיים בזה

לשיטת הרמב"ם, שהרי הרמב"ם פסק (פ"ה מהל' שבת הל' כ') שתוקעים תקיעה שלישית סמוך לשקיעת החמה ומשתקעו נאסרו העם במלאכה, ומוכח שחל חלות דין תוספת שבת לאיסור מלאכה. ולפי"ז י"ל שהרמב"ם סובר רק שאין חיוב ומצוה של תוספת שבת, משא"כ ביוה"כ, דיש חיוב מצוה של תוספת יוה"כ (ודלא כדעת הגר"א בשו"ע, או"ח סי' רס"א

31) ברם רבינו זצ"ל אמר דיש להסתפק האם לשיטת הרמב"ם ליכא רק חיוב של תוספת שבת אבל אם מקבל על עצמו תוספת שבת מבעוד יום חל עליו איסור מלאכה, או דילמא דליכא תוספת שבת כלל ולא חל עליו שום איסור מלאכה, דדין תוספת לא נאמר אלא בעינוי בלבד. ורבינו טען דיש להוכיח שחל חלות איסור מלאכה בתוספת שבת אף

דלשיטת הרמב"ם ליכא דין תוספת שבת כלל. והרמב"ם סובר דיסוד מצות קידוש הוא לקדש שבת בדברים סמוך לכניסת שבת וסמוך ליציאתו, ולא בעי חלות קדושת היום דשבת כדי לקיים מצות קידוש. ויש ראייה לזה מהא דהשווה הרמב"ם דין קידוש קודם לכניסת השבת לדין הבדלה קודם יציאת השבת, ומוכח מזה שהדין שחל קידוש מבעוד יום אינו משום שחלה קדושת היום דשבת מדין תוספת שבת, דא"כ אי אפשר לדמותה להבדלה קודם יציאת שבת, דאי קידוש מתקיים רק אחרי שחלה קדושת השבת אזי הוא הדין דהבדלה אינה מתקיימת אלא אחרי יציאת שבת. ומוכח דאדרבא הוא דהרמב"ם סובר דכדי לקיים מצות זכירת שבת בדברים לא בעינן חלות קדושת היום דשבת כי מצות זכירת שבת מתקיימת סמוך לכניסת שבת וסמוך ליציאתו<sup>32</sup>).

**ולפי"ז** יש לומר דאין להקשות על שיטת הראשונים דסברי שבתוספת שבת חל איסור מלאכה בלבד, מהא דרב צלי של שבת בע"ש וקיים מצות קידוש בזמן תוספת שבת, די"ל דשאני קידוש דאינה תלויה בחלות קדושת היום, דחל קיום מצות קידוש סמוך לכניסת קדושת שבת. משא"כ מצות שמחת יו"ט ושאר מצות היום אינן חלין אלא בזמן שחל בו קדושת היום, וכמו שנתבאר בשיטת הרמב"ם.

## ב

## גדר דין קידוש על הכוס וקידוש בתפלה

**ועוד** נראה דיש לפרש דהנך ראשונים ס"ל דיש לחלק בין קיום קידוש בתפלה שתלוי בחלות איסור

מצות תפלה של שבת ואף קיים בזה מצות קידוש היום, וכן פסק הרמב"ם (פ"ג מהל' תפלה ה"ז) וז"ל ויש לו להתפלל תפלת ערבית של שבת בערב שבת עכ"ל, וצ"ע בזה דאיך קיים מצות קידוש היום מבעוד יום והרי לשיטת הרמב"ם ליכא דין תוספת שבת כלל ומותר לעשות מלאכה עד השקיעה, ואיך יצא יד"ח קידוש. ועיין בדברי הרמב"ם שפסק שמקדשים על הכוס מבעוד יום, שכתב (בפרק כ"ט מהלכות שבת הלכה י"א), וז"ל יש לו לאדם לקדש על הכוס ערב שבת מבעוד יום אף על פי שלא נכנסה השבת, וכן מבדיל על הכוס מבעוד יום אע"פ שעדיין היא שבת, שמצות זכירה לאמרה בין בשעת כניסתו ויציאתו בין קודם לשעה זו כמעט עכ"ל. וצ"ע כנ"ל איך יוצאים יד"ח קידוש מבעוד יום, הרי לשיטת הרמב"ם ליכא קדושת היום כלל ומותר בעשיית מלאכה עד השקיעה.

**ונראה** ליישב את שיטת הרמב"ם עפי"מ שכתב הרמב"ם (שם בהל' א') וז"ל מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים שנאמר זכור את יום השבת לקדשו כלומר זכרהו וזכירת שבח וקידוש וצריך לזכרהו בכניסתו וביציאתו בכניסתו בקידוש וביציאתו בהבדלה עכ"ל. ומבואר דהרמב"ם סובר דמצות זכירת שבת בדברים הוא בכניסת וביציאת השבת ע"י קידוש והבדלה. ויש לדקדק דבהלכה (י"א) כתב וז"ל יש לו לאדם לקדש על הכוס ערב שבת מבעוד יום אף על פי שלא נכנסה השבת וכן מבדיל על הכוס מבעוד יום אע"פ שעדיין היא שבת שמצות זכירה לאמרה בין בשעת כניסתו ויציאתו בין קודם לשעה זו כמעט עכ"ל, ומבואר דס"ל דיכול לקדש סמוך לכניסת השבת אע"פ שאין באותו זמן חלות קדושת היום כלל,

(ביני ובין בני" אות היא לעולם), ותוספת שבת הוי דין בקיום הציבור.

32) וכן מבואר בדברי תוס' הרא"ש (ברכות דף כז: ד"ה אמר) וז"ל קס"ד משום דקדושה מה"ת הוא אין לו לאומרו מבעוד יום ומסיק שהיה אומר גם קדושה על הכוס משום

סק"ב, שנקט דלדעת הרמב"ם ליכא חלות תוספת שבת כלל). אמנם שוב אמר רבינו דיש לדחות ראייה זו, די"ל דדין תקיעות שאני דע"י התקיעות חלה קבלת שבת של הציבור, ומשעה שהציבור קיבלו את השבת נאסרו אף יחידים במלאכה, וכדפסק בשו"ע (או"ח סי' רס"ג סע' י"ב-י"ג). כי בקיום מצות שבת יש גם קיום יחיד ("לא תעשה מלאכה אתה") וגם קיום ציבור

מיירי מענין מנוחת שבת דהיינו איסור מלאכה של שבת, וכמו דאמרין "רצה במנוחתנו וכו' וינוחו בה ישראל מקדשי שמך בא"י מקדש השבת". אולם כ"ז חסר בקידוש על הכוס, ונראה שדין קידוש על הכוס הוא קיום של מצות כבוד ועונג שבת, דקידוש על הכוס קובע חלות שם סעודת שבת, ותלוי בחלות קדושת היום דשבת לענין מצוות 33).

**ועוד** יש להוכיח דדין קידוש על הכוס הוא קיום בסעודת שבת מהגמ' בפסחים (דף ק.) דנחלקו התנאים האם מפסיקין סעודת חול לקדוש בליל השבת או לא, דשיטת ר' יהודה היא דמפסיקין לשבתות, ור' יוסי סובר שאין מפסיקין את הסעודה דחול אלא גומרים אותה ומקדשים לאחריה, ואמר רב יהודה אמר שמואל שפורס מפה ומקדש, כלומר שמפסיקים מבלי לברך ברהמ"ז דלא כשיטת ר' יהודה, ומקדשים וחוזרים לאכול.

**ונראה** דקידוש על היין אינה רק קיום מצות זכירת שבת בעלמא, אלא דחלה כחלק ממצות סעודת השבת, שקידוש על היין הוא הקובע של סעודת שבת.

לחפצא דסעודת שבת שבלילה. ועיין בבאר היטב (או"ח סימן רס"ז ס"ק א') שכתב בשם השל"ה דמי שהתחיל לאכול סעודת שבת מבעוד יום צריך לאכול כזית פת לאחר שתחשך כדי לקיים ג' סעודות בשבת, ומשמע דס"ל דאינו מקיים מצות סעודת שבת מבעוד יום ואעפ"כ ס"ל שיוצא מצות קידוש על הכוס מבעוד יום. וצ"ל דס"ל דהקידוש מצטרף לסעודת שבת שבלילה, וכנ"ל. ויתכן דזה תלוי אי דין קידוש במקום סעודה הוא דין בקיום סעודה או בקיום קידוש. דאם דין הוא בקיום סעודת שבת דהיינו דצריכה שתהא סעודה שחל בה קידוש י"ל דאע"פ דבשעת קידוש מבעוד יום לא קיים מצות סעודת שבת מ"מ מכיון שהקידוש הצטרף לסעודה שאכל בלילה חשיב שפיר קידוש במקום סעודה - דהוי סעודת שבת שחל בה קידוש. אמנם אי דין קידוש במקום סעודה הוא דין בקיום קידוש לכאורה קשה איך יוצא מצות קידוש מבעוד יום, והא אינו מקיים מצות סעודת שבת מבעוד יום, ולא הוא קידוש במקום סעודה.

מלאכה בלבד, לקיום קידוש על הכוס דתלוי בקדושת היום לענין מצות היום. ובביאור חילוק זה י"ל דמצות קידוש בתפלה תלויה בחלות איסור מלאכה בלבד משום שקידוש בדברים נלמד ממצות זכור את יום השבת לקדשו, והוקש זכור לשמור וכדאמרין (לעיל כ:): דנשים חייבות בקידוש היום משום דכל שישנו בשמירה ישנו בזכירה, וא"כ י"ל דקיום מצות זכור את יום השבת לקדשו תלויה במצות שמור את יום השבת לקדשו, דהיינו בזמן שחל איסור מלאכה בשבת. ושפיר מקיים מצות קידוש בתפלה בזמן תוספת שבת אע"פ שאין בזמן הזה חלות תוספת שבת אלא לענין איסור מלאכה בלבד. משא"כ מצות קידוש על הכוס התלויה בקדושת היום דשבת לענין מצוות, דקיום קידוש על הכוס מהווה קיום של כבוד ועונג שבת וקיום בסעודת שבת, דהריהו מקיומי מצוות היום וליכא קיומי מצות שבת בזמן תוספת שבת.

**ויש** להביא ראיה לחילוק הנ"ל בין קידוש בתפלה שתלוי בחלות איסור מלאכה של שבת לבין קידוש על הכוס שתלוי בקדושת היום לגבי מצוות, דהרי המטבע של קידוש בתפלה בכרכת קדושת היום

דכתיב זכור את יום השבת דמשמע סמוך לכניסתו, מדלא כתיב זכור ביום השבת עכ"ל.

33) עיין בשיעורים לזכר אבא מרי ח"ב עמ' קכ"א. אמנם יש להעיר על שיטת הראשונים דתוספת שבת חלה רק לענין איסור מלאכה בלבד ולא לענין קיומי מצות היום דבגמ' (דף כו:): איתא: ת"ש דאמר ר' נחמן אמר שמואל מתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר קדושה על הכוס והלכתא כוותיה, ומבואר דלשמואל חל דין קידוש על הכוס בע"ש. ולכאורה מוכח שחל קיומי מצות בזמן תוספת שבת דקיי"ל דאין קידוש אלא במקום סעודה, וא"כ צ"ל דשמואל אף אכל סעודת שבת מבעוד יום וחל קיום עונג וכבוד שבת בזמן תוספת שבת. ויתכן דשמואל התחיל הסעודה בע"ש בזמן תוספת שבת והמשיך לאכול עד אחרי חשיכה, ואכל כזית פת בלילה, ורק ע"י אכילת הכזית פת בלילה קיים מצות סעודת שבת. אמנם מכיון שהתחיל לאכול מיד לאחר שקידש והמשיך לאכול עד לאחר חשיכה שפיר הוא קידוש במקום סעודה דהקידוש הצטרף

דקידוש מהוה קיום בקביעות חלות שם סעודת שבת. וכך יוצא משיטת המחבר (או"ח סי' רע"א סי' י"ד) ופסק הרמב"ם (שם ה"י) דהמקדש צריך לטעום בעצמו מכוס הקידוש ואם טעמו המסוכים כשיעור אינם יוצאים יד"ח מצות קידוש כדין. ולכאורה צ"ע מאי שנא מי הוא הטועם מיין של קידוש. ונראה דס"ל ששתיית היין עצמה הוי חלק מעיקר מצות הקידוש, ואינה דין הדור מצוה בעלמא לכבוד הכוס, דבמקום שטועמין מדין כבוד הכוס יכול כל אחד ואחד לטעום ממנו ולא דוקא המברך (עיי' בגמ' עירובין מ: "ליתביה לינוקא" וברש"י ד"ה ליתביה), אבל שתיית הכוס דקידוש מהווה חלק מעיקר מצות הקידוש עצמה, ומשום כך דוקא המקדש חייב לטעום. ונראה דיסוד הדין דשתיית כוס של קידוש הוא מדין סעודה, דקידוש קובע את סעודת השבת, ושתיית היין דקידוש בהתחלת הסעודה היא הקובעת את הסעודה לחלות שם סעודת שבת כמו הברכה דקדוש עצמו.

**ונראה** דמשום כך פסק הרמב"ם (שם ה"ט) וז"ל היה מתאוה לפת יותר מן היין או שלא היה לו יין הרי זה נוטל ידיו תחלה ומברך המוציא ומקדש ואח"כ בוצע ואוכל ואין מבדילין על הפת אלא על הכוס עכ"ל. ולכאורה תמוה למה חביבות הפת דוחה את הקידוש על היין, ועוד מאי שנא הבדלה דאין מבדילים על פת מקידוש דחל על פת.

**ומוכח** מכאן דקידוש על יין אינו דין מדיני כוס של ברכה בעלמא, דבכוס של ברכה בעלמא אין פת דוחה את היין בכל אופן, אלא דיין דין מסוים הוא בקידוש ומדיני קידוש עצמו, ובדיני קידוש חביבות הפת דוחה יין. והטעם לזה הוא משום דעיקר קיום דקידוש על היין הוא לקבוע חלות שם סעודת שבת, ולכן חביבות הפת דוחה יין דאכילת הפת הריהי הקובעת את הסעודה עצמה בהלכות סעודה דכל התורה כולה, ומכיון שקידוש חל לקבוע סעודת שבת במקום דהפת חביב לו יותר מיין חל קידוש על הפת. אולם דין זה אינו נוהג בברכות אחרות דאינן שייכות לסעודה.

וכן מוכח מהא דקיי"ל (פסחים קא.) דאין קידוש אלא במקום סעודה, וחזינן דיש קיום אחד של קידוש וסעודת שבת, דקידוש הוא הקובע חלות שם סעודת שבת ומשו"ה קיי"ל דאין קידוש אלא במקום סעודה. ולפי"ז י"ל דיסוד האיסור לטעום לפני קידוש (עיי' ברמב"ם פכ"ט מהל' שבת ה"י) הוא משום דהקידוש בא לקבוע סעודת השבת, דהיינו האכילה הראשונה בשבת, ולכן אין לטעום ולאכול בלי קידוש. והראיה לכך היא משיטת רב (פסחים קו:) דאם טעם אינו מקדש. וצ"ע דנהי דעבר על איסור טעימה לפני קידוש, אמנם אמאי אינו יכול לקדש אח"כ. ונראה דרב סובר דמכיון שכבר טעם לפני קידוש תו אין לקידוש חלות שם קובע דסעודה, דהא כבר טעם בלעדיו ולכן שוב אינו יכול לקדש. ואע"פ דלהלכה לא ס"ל הכי וקיי"ל דטעם מקדש, י"ל דהיינו משום שאע"פ שטעם עדיין יכול לקבוע בקידוש את הסעודה לשם שבת. אמנם לכו"ע עיקר דין קידוש על היין הוא לקבוע סעודת שבת.

**ולפי"ז** נראה לבאר מחלוקת התנאים בסוגיא דפסחים הנ"ל, דאליבא דר' יוסי מכיון דהתחיל בסעודת חול מע"ש אין חובה להפסיקה דחוב הקידוש על היין חל דוקא אחרי שגומר סעודת החול, דחייב לקדש על היין כדי לקבוע תחילת סעודת שבת. ברם אם כבר התחיל סעודת חול מע"ש אינו חייב בקידוש על היין ובסעודת שבת עד שגומר את הסעודה דחול. ולפי ר' יהודה, חובת הסעודה דשבת חלה מיד, ולכן חייב להפסיק מיד את סעודת החול, לברך ברהמ"ז, לקדש על היין ולקבוע סעודת השבת. שיטת שמואל היא דפורס מפה ומקדש, (וכן פסק הרמב"ם שם הל' י"ב) כלומר דיכול להפך את סעודת החול עצמה להיות סעודת שבת. ולשם כך מפסיק האכילה בלי לברך ברכת המזון ומקדש, כדי להפך את עיקר חלות השם של הסעודה מסעודת חול לשל סעודת שבת, וחוזר לאכילתו, בלי ברכת המזון, דהיינו לאכול סעודת שבת.

**ולפי"ז** נראה דסעודת השבת אינה נקבעת רק ע"י ברכת הקידוש, אלא שגם עצם שתיית היין

אלא ברכת הנהנין להתיר טעימה מהכוס<sup>34</sup>). אך עיין בס' הפרדס לרש"י (הלכות הבדלה אות מ"ט) דמביא שיטה שהמבדיל באמצע הסעודה, וכבר בירך על היין לפני כן, דחייב לברך עוד פעם בפה"ג בעבור הכוס של הבדלה. ולכאורה שיטה זו היא דלא כדברי הגר"ח זצ"ל, דשיטה זו סוברת דגם בהבדלה עיקר ברכת בפה"ג מעכבת כחלק מעצם מצות ההבדלה, ורש"י חולק שם על דעה זו, ולכאורה סברתו דברכת בפה"ג בהבדלה אינה אלא ברכת הנהנין בעלמא וכדנקט הגר"ח זצ"ל.

ג

**דף כז ע"א.** תוס' ד"ה דרב צלי וכו'. וז"ל תימה דהא אמרינן בפרק במה מדליקין ובלבד שלא יקדים ושלא יאחר וי"ל דהתם בשאינו מקבל עליו שבת מיד אבל הכא מיירי שמקבל עליו שבת מיד הלכך לא הויא הקדמה וטעמה משום דס"ל כר' יהודה עכ"ל.

**והנה** לכאורה צריך עיון בקושיית התוס', דמאי קא מדמי תפלת שבת להדלקת נרות, דבהדלקת נרות אמרינן שלא יקדים ולא יאחר משום דהוי מצות כבוד ועונג שבת ותלוי בקדושת היום דשבת, ואילו זמן תפלה תלוי בהקרבת התמיד ולפי ר"י תמיד קרב רק עד פלג המנחה.

**ונראה** דתוס' סברי דיש בקידוש דתפלה שני קיומים: (א) קיום מצות זכור את יום השבת לקדשו, (ב) קיום מצות כבוד שבת, שמכבד את השבת ע"י הברכה דמקדש השבת. ומשום הכי הקשו דאי אמרינן דאינו יכול לקיים מצות כבוד שבת בהדלקת נרות שבת קודם לשקיעה איך מקיים מצות כבוד שבת בתפלת מעריב דשבת לפני שקיעה"ח. ובביאור תירוץ התוס' דהכא מיירי שקיבל עליו שבת מיד, נראה דר"ל

**ולפי"ז?** נמי מבואר מדוע חמר מדינה פסול דוקא לקידוש (עי' דברי הרמב"ם שם הל' י"ז) דבחלות קביעת הסעודה יין מעכב, דרק יין יכול לקבוע סעודה ולא שתיות אחרות. ומשום הכי, נהי דחמר מדינה ראוי לחלות קיום כוס של ברכה, מכל מקום אינו ראוי לקבוע את הסעודה דשבת, ולכן פסול לקידוש. אמנם שאני הבדלה מקידוש, דבהבדלה דין הכוס הוא מדין כוס של ברכה בעלמא, וא"א לפת שתדחה יין, ומכיון שברכת הבדלה הויא רק קיום של ברכה על הכוס מדין כוס של ברכה בעלמא שפיר מבדיל על חמר מדינה. משא"כ בקידוש דבעי יין דוקא כדי לקבוע סעודת שבת.

**ולפי"ז?** מרן הגר"ח זצ"ל היה פוסק שמי שאיחר ולא שמע את ברכת בורא פרי הגפן, אע"פ ששמע את ברכת היום, לא יצא ידי חובת קידוש, וחייב לשמוע קידוש פעם שנית, משום דברכת בפה"ג מעכבת בעצם מצות הקידוש, שחלה לקבוע סעודת שבת, ואינה ברכת הנהנין בעלמא המתירה את טעימת היין.

**והנה** במי שסעד סעודה מע"ש ופורס מפה ומקדש יש מחלוקת בין הראשונים (עי' בפסחים ק: בדברי הרי"ף, בעל המאור, ראב"ד ורמב"ן) כשכבר בירך על היין אם חוזר ומברך עליו כשמקדש. ולכאורה שיטת המחייבים בברכת היין תמוהה דהא כבר בירך על היין, אלא ע"כ שדעתם כשיטת הגר"ח זצ"ל שברכת בפה"ג הוי חלות קיום בעצם הקידוש, ומשום כך אע"פ שמדין ברכת הנהנין אינו חייב בברכת בפה"ג, שהרי ברך על היין לפני שפרס מפה לקדש, מ"מ חייב לברך בפה"ג מדין הקידוש, ולפיכך מחויב לברך בפה"ג עוד פעם בעת שמקדש.

**אולם** בנוגע להבדלה פסק הגר"ח זצ"ל שמי שאיחר ולא שמע את ברכת בפה"ג יוצא בברכת הבדלה בלבד, דברכת בפה"ג אינה חלות ברכת הבדלה עצמה המעכבת בקיום מצות הבדלה, דאינה

(34) ועיין במג"א או"ח סי' רצ"ו ס"ק י'.

דמשום הכי מקיים מצות כבוד שבת. ולפי"ז משמע דתוס' ס"ל דמקיים גם מצות היום בזמן תוספת שבת, דקבלת תוספת שבת מחילה קדושת היום דשבת אף לענין מצוות היום, וכשיטת הר"י מקורבי"ל (עי' תוס' פסחים צט: ד"ה עד שתחשך). ולפי"ז י"ל בנוגע לשאלת הנצי"ב (שו"ת משיב דבר סי' ע"ג) באשה שקיבלה תוספת יו"ט ונודע לה אחר כך שמת אחד מקרוביה האם יכולה לנהוג אבילות בזמן תוספת יו"ט, דמתוס' דידן מוכח שאינה יכולה לנהוג אבילות בזמן תוספת יו"ט, משום דמשקיבלה על עצמה תוספת יו"ט חלה עליה קדושת היום דיו"ט גמורה ואף לענין מצות שמחת יו"ט, ונחשבת כמי ששמע בתוך הרגל שמת לו מת שמתאבל לאחר הרגל.

ד

#### תוספת תענית

**הראשונים** נחלקו לענין תוספת בתשעה באב ובתענית ציבור, דיעויין בתוס' בפסחים (דף נד: ד"ה לאו דשרי) דסברי שרק ביוה"כ אמרינן דיש דין תוספת מה"ת ואין דין תוספת בתשעה באב, וכן מבואר נמי בשיטת הגאון שהובא ברי"ף (תענית דף ג:): לענין תענית ציבור וז"ל ולענין תענית שפוסק בה מבעוד יום חזינן לגאון דקאמר הכין אע"פ שפוסק חוזר ואוכל עד שיבוא השמש עכ"ל. והרי"ף הקשה על שיטת הגאון, וז"ל ואנן מסתברא לן דהנ"מ היכא דלא קיבלה עליה לתענית אבל היכא דקיבלה עליה לתענית איתסר ליה למיכל ולמישתי דהא בהדיא אמרינן לענין זמן על הכוס ביוה"כ היכי ליעביד נברך עליה ושתי כיון דאמר זמן קיבלה עלויה ואיתסר ליה למישתי עכ"ל. ומבואר דהרי"ף סובר דחל דין תוספת תענית בתענית ציבור כמו דחל דין תוספת תענית ביוה"כ.

**וכתב** על זה הרמב"ן (מלחמות השם ג. בדפי הרי"ף) "ואני לא באתי לידי המדה הזו בתענית צבור שאין לו הפסקה מבעוד יום אלא שלא יאכל משתחשך בתעניות הראשונות וסוגיין בפרק מקום שנהגו הכי ובתשעה באב נמי אמרו ובין השמשות שלו אסור הא

תוספת עינוי והפסקה עם השמש אין לנו אלא ביוה"כ שכן מוסיפין מחול על הקדש לפיכך יום כפורים שיש לו תוספת יש לו קבלה והפסקה שאר תעניות אין לנו עכ"ל. ובביאור פלוגתתם נראה דנחלקו ביסוד דין תוספת יוה"כ, דהרי"ף סובר שדין תוספת מחיל רק חלות איסורים בלבד ואינה המשך של עצם היום, ובתוספת שבת חלים איסורי מלאכה בלבד, וכן בתוספת יוה"כ חלין איסורי עינוי ותענית, והוא הדין בתשעה באב ובתענית ציבור דע"י קבלת תוספת תענית חלין איסורי עינוי ותענית. משא"כ הרמב"ן סובר שדין תוספת שבת ויוה"כ מחיל חלות קדושת היום, וע"כ ס"ל דדין תוספת חל רק היכא שיש קדושת היום, ובתשעה באב ותענית ציבור דליכא קדושת היום לא חלה תוספת תענית. ויתכן דיהא נפק"מ לדינא לענין המחלל שבת בפרהסיא בזמן תוספת שבת האם דינו כמומר לכהת"כ מדין מחלל שבת בפרהסיא, די"ל דלשיטת הרמב"ן שחלה חלות קדושת היום בזמן תוספת שבת, ותוספת שבת הופכת יום חול לשבת גופא, הוי מומר שחילל קדושת שבת עצמה. משא"כ לפי סברת הרי"ף דבתוספת שבת חל רק איסורי מלאכה דשבת בלבד וליכא חלות קדושת היום, דאי אפשר להפוך יום חול לשבת, וזמן תוספת שבת הוי בעצם ערב שבת שנאסר בחלות איסורי מלאכה דשבת, יתכן דאם חילל שבת בפרהסיא בזמן תוספת שבת אע"פ שעבר על איסור מלאכה מ"מ לא נעשה מומר לכהת"כ מכיון דלא חילל קדושת היום דשבת עצמה.

**ועיין** בדברי הרמב"ם בפירוש המשניות למס' תענית (פ"ד מ"ו) וז"ל וממה שאתה חייב לדעת כי כל המצות הנוהגות באבל נוהגות בט' באב וכו' ודין תעניתו כדין תענית צום כפור ר"ל שאסור ברחיצה ובסיכה ובנעילת הסנדל ובתשמיש המטה ומוסיפין מחול על הקודש עכ"ל, ומבואר שהרמב"ם סובר כשיטת הרי"ף שחלה חלות תוספת תענית בתשעה באב כביום הכפורים, ולפי מה שנתבאר סובר הרמב"ם שחל דין תוספת להחיל איסורים בלבד ודין תוספת אינה דין דקדושת היום. ועוד משמע מזה דלשיטת הרמב"ם דין תוספת לא נאמר אלא לענין עינוי בלבד

ובשולחן ערוך (או"ח סי' רס"ג סע' י') כתב דלשיטת הבה"ג אין תנאי מועיל ולכן אשה שהדליקה נרות משליכה לארץ הפתילה שהדליקה ואינה מכבה אותה שכבר קיבלה שבת בהדלקתה. ומבואר לפי"ז דלשיטת הבה"ג תוספת שבת חלה עי"ז שעושה מעשה שבת מבעוד יום ולא סגי לקבל תוספת שבת בדעת בלבד. משא"כ לשיטות הראשונים דס"ל דמועיל תנאי בהדלקת נרות (עי' שו"ע שם) י"ל דחלות תוספת שבת חלה בקבלת הלב בלבד. ויש להעיר לשיטת הבה"ג שתוספת שבת חלה ע"י מעשה שבת ולא תלוי בקבלתו בלב ובדעתו, מדוע אמרינן בגמ' ד"ההוא טעותה הואי", דמאי איכפת לן דהוי תפלת שבת בטעות, הא מ"מ עשה מעשה שבת שהתפלל תפלת שבת, וכמו שאין תנאי מועיל בהדלקת נרות הוא הדין דתחול קבלת תוספת שבת גם אם התפלל בטעות.

**וצ"ל** דלשיטת הבה"ג כוונת הגמ' היא דאם התפלל תפלת שבת מחמת טעות פקעה מינה חלות שם תפלת שבת, ועל זה הקשו בגמ' דהא חזינן דרבי אמר "הואיל והתפללו התפללו" דתפלה בטעות שפיר הוא תפלה, והגמרא מתרצת דביבור הוא תפלה ולא ביחיד<sup>35</sup>). אמנם עיין בתוס' (ד"ה שאני) וז"ל אע"ג דלא מטא זמן איסור אסורים בעשיית מלאכה אע"ג דטעותא הוא עכ"ל (ע"פ גירסת המהרש"ל), ונראה דתוס' סברי כשיטת הראשונים שקבלת תוספת שבת תלויה בדעתו, והקשו בגמ' דאם התפללו מחמת טעות ליכא דעת לקבל שבת ואין קבלתם קבלה, והגמ' מתרצת דשאני ציבור שאף שקיבלו בטעות חלה קבלת שבת. ונראה לפי"ז דתוס' סברי שיש דין מיוחד של קבלת שבת דציבור שחלה ע"י מעשה שבת שעשו הציבור, ומשום כך אף שהתפללו בטעות חל איסור מלאכה. ולפי"ז יתכן לומר דיחיד שנכנס לבית הכנסת אחרי שהציבור אמר ברכו וקיבלו תוספת שבת אע"פ שעוד היום גדול אסור לו להתפלל תפלת מנחה של

וליכא חלות איסור מלאכה ותוספת שבת כלל (וכמש"כ המגיד משנה, פ"א מהל' שביתת עשור ה"ו). ונראה עוד דיש לתלות שאלת הנצי"ב (משיב דבר סי' ע"ג) במחלוקת בין הרמב"ם והרמב"ן, דלפי שיטת הרמב"ם אין מקום כלל לשאלת הנצי"ב הנ"ל (באשה שהדליקה נרות וקיבלה תוספת יו"ט ונודע לה שמת לה מת, האם יכולה לנהוג אבילות קודם שקיעה, או דאינה נוהגת אבילות בזמן תוספת יו"ט והויא כמי ששמע שמת לו מת בתוך הרגל שנוהג אבילות לאחר הרגל), דלשיטתו ליכא דין תוספת שבת ויו"ט כלל ופשיטא שעלתה לה אבילות. ואילו לשיטת הרמב"ן שתוספת שבת ויו"ה"כ מחיל חלות קדושת היום י"ל דלא עלתה לה אבילות דכבר חלה חלות קדושת היום דיו"ט בזמן תוספת יו"ט והוי כנודע לה שמת בתוך הרגל.

ה

#### גדר היאך מקבלים תוספת שבת

**דף כז ע"ב. גמ'.** וז"ל והיינו דקאמר ליה ר' ירמיה בר אבא לרב מי בדלת אמר לי אין בדילנא וכו' ההוא טעותא הואי וטעותא מי הדרא והא אמר אבידן פעם אחת נתקשרו שמים בעבים כסבורים העם לומר חשכה הוא ונכנסו לבית הכנסת והתפללו של מוצאי שבת בשבת ונתפזרו העבים וזרחה החמה ובאו ושאלו את רבי ואמר הואיל והתפללו התפללו שאני צבור דלא מטרחינן להו עכ"ל. והנה נחלקו הראשונים לגבי קבלת תוספת שבת, האם תוספת שבת חלה ע"י קבלה בלב או עי"ז שעושה מעשה שבת. דכתב הטור (סי' רס"ג) "כתב בה"ג דקבלת שבת תלויה בהדלקת הנר דכיון שהדליק נר של שבת חל עליו שבת ומפני זה כתב שצריך להקדים נר חנוכה לשל שבת שאם יקדים של שבת לא יוכל להדליק של חנוכה אח"כ".

בשיעורים (דף יב. בתוס' ד"ה לא) עיי"ש, ולכן טעות בדעת המתפלל פוסלת את חלות התפלה.

35) יל"ע מהו יסוד הדין דתפלה בטעות אינה תפלה. ויתכן דיש דין מיוחד של כוונה ודעת בברכות וכדנ"ל



**והנה** ז"ל הרמב"ם (פ' כ"ט מהל' שבת ה"א) מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים שנאמר זכור את יום השבת לקדשו כלומר זכרהו זכירת שבת וקידוש וצריך לזכרהו בכניסתו וביציאתו בכניסתו בקידוש וביציאתו בהבדלה עכ"ל. ומבואר מדבריו שהרמב"ם סובר שהבדלה מהווה מצוה מן התורה דזכור את יום השבת לקדשו כקידוש, דילפינן מזכור את יום השבת לזכרהו בכניסתו וביציאתו. והנה עיין בשו"ע (או"ח סי' רצ"ו סע' ח') שפסק "נשים חייבות בהבדלה כשם שחייבות בקידוש ויש מי שחולק", וכתב על זה הרמ"א "על כן לא יבדילו לעצמן רק ישמעו הבדלה מן האנשים", ובפשטות כוונת הרמ"א הוא דמכיון שיש מח' ראשונים האם נשים חייבות הן בהבדלה או לא יש להחמיר דנשים אינן מברכות לעצמן. ולכאורה המחלוקת אם נשים חייבות בהבדלה תלויה בשאלה האם הבדלה מהווה קיום מצות קידוש שבת בדברים (וכדמשמע מדברי הרמב"ם הנ"ל), דלפי"ז נשים חייבות בהבדלה מכיון דנשים חייבות בקידוש. או"ד דהבדלה היא חיוב ומצוה בפ"ע, ונשים פטורות ממצות הבדלה משום דהוי מ"ע שהז"ג. ועיין במג"א שהביא דהב"ח הקשה על הרמ"א דאפילו אי נימא שאינן חייבות בהבדלה אמאי לא יברכו דמאי שנא מלולב ושופר שמברכות אע"פ שאינן חייבות (וכדפסק הרמ"א בעצמו בס"י תקפ"ט סע' ו'). ותירץ המג"א וז"ל ואפשר דדעת הרמ"א במצוה שיש בה עשה רשאי לעשות ולברך אבל בדבר שאין בה אלא הברכה כגון כאן אינן רשאות ואפשר דמהאי טעמא לא נהגו לקדש הלבנה עכ"ל. ודבריו צריכים ביאור.

חול, דמכיון שחלה קבלת שבת ע"י הציבור נאסר במלאכה ואף אסור לו להתפלל תפלת חול בשבת<sup>36</sup>).

ו

### דף כז ע"ב. גמ'. וז"ל אומר קדושה על הכוס

או אינו אומר קדושה על הכוס עכ"ל. וצ"ע בגמ' דמהו השאלה אם אומר קידוש על הכוס, והרי מהא דאמרינן שמתפלל תפלת שבת בע"ש מוכח שחל קיום קידוש בדברים בזמן תוספת שבת (מפלג המנחה ואילך) ומהו הספק לגבי קידוש על הכוס. ונראה שדין קידוש בתפלה תלוי בחלות איסור מלאכה ולפיכך שפיר יוצא יד"ח קידוש בתפלה מפלג המנחה ואילך שחל דין תוספת שבת לאיסור מלאכה. אמנם דין קידוש על הכוס הוי קיום בסעודת שבת, ומספקא להו בגמ' אם חל קיום סעודת שבת בזמן תוספת שבת, דיך להסתפק אם חלים מצות היום כמו מצות כבוד ועונג שבת בזמן תוספת שבת<sup>37</sup>).

### ע"כ ענין תוספת שבת

### דף כז ע"ב. גמ'. וז"ל מצלי של מוצ"ש בשבת

אומר הבדלה על הכוס או אינו אומר הבדלה על הכוס עכ"ל. לכאורה צ"ע בביאור הספק שבגמ', שהרי קי"ל דחל קיום הבדלה בתפלה, ואם יכול להתפלל מבעוד יום ומקיים הבדלה בתפלה מוכח שחל קיום הבדלה מבעוד יום, וא"כ אמאי נימא שאינו יכול להבדיל על הכוס.

חול. ובבה"ל (שם ד"ה של חול) כתב דאע"פ שפסק המחבר בסעיף י"ב דיחיד נגור אחר הציבור י"ל דהיינו רק לגבי איסור מלאכה אבל כל שלא ענה לברכו מתפלל של חול חוץ לבהכ"נ.

37) ועיין בשיעורים לזכר אבא מרי ח"ב עמ' ק"כ, ולעיל בשיעורים בהערה 32.

36) ועיין בשו"ע (או"ח סימן רסג סעיף טו) דפסק "מי ששהה להתפלל מנחה עד שקבלו הקהל שבת לא יתפלל מנחה באותו ביהכ"נ אלא ילך חוץ לאותו בהכ"נ ויתפלל תפלה של חול והוא שלא קיבל שבת עמהם אבל אם ענה וקיבל שבת אינו יכול להתפלל תפלת חול אלא יתפלל ערבית שתים" ומשמע דרק אם ענה לברכו עם הציבור שוב אינו מתפלל תפלה של

נפשך אי הבדלה הויה קיום של קידוש, יברכו לעצמן דנתחייבו בקידוש, ואף אם הבדלה הויה רק קיום ברכה שהזמן מחייב י"ל דנשים יברכו אותה דמהיכא תיתי שפטורות הן מברכה התלויה בזמן.

**ברם** יש להביא ראיה לדברי הגר"מ זצ"ל, שהבדלה אינה קיום במצות קידוש אלא דברכת הבדלה הויה קיום ברכה בפני עצמה התלויה בזמן, דיציאת שבת מחייבת ברכת הבדלה על הזמן, ממה שכתב הרמב"ם (שם הל' י"ב) וז"ל היה אוכל בשבת ויצא השבת והוא בתוך סעודתו גומר סעודתו וכו' ומברך ברכת המזון על הכוס ואח"כ מבדיל עליו עכ"ל, ובהמשך דבריו כתב (בהל' י"ג) וז"ל היה אוכל וגמר אכילתו עם הכנסת שבת מברך ברכת המזון תחלה ואח"כ מקדש על כוס שני ולא יברך ויקדש על כוס אחד שאין עושין שתי מצות בכוס אחד שמצות קידוש ומצות ברכת המזון שתי מצות של תורה הן עכ"ל, ומבואר להדיא שהרמב"ם מחלק בין אמירת ברכת המזון והבדלה על כוס אחד שאין בזה החסרון שאין עושין שתי מצות בכוס אחד, לבין אמירת ברהמ"ז וקידוש על כוס אחד שאסור משום שאין עושין שתי מצות על כוס אחד<sup>39</sup>. ובשלמא לפי דברי הגר"מ זצ"ל דיש ראשונים דס"ל שברכת הבדלה אינה קיום מצות קידוש ולא הויה מ"ע שהזמן גרמא, אלא דהויה ברכה התלויה בזמן, ניחא פסק הרמב"ם דיכול לברך ברכהמ"ז והבדלה בכוס אחד, וליכא חסרון דעושה שתי מצות בכוס אחד משום דברכת הבדלה אינה קיום מצוה, דאינה אלא קיום של ברכה על הכוס, ושפיר מברכים שתי ברכות על כוס אחד, וכדמצינו דמברכים ברכת אירוסין ונישואין בכוס

**והגר"מ** זצ"ל אמר בביאור דברי המג"א והרמ"א, דאי נימא דהבדלה הויה קיום של מצות זכור את יום השבת לקדשו וחלק ממצות קידוש אזי י"ל דברכת הבדלה נחשבת כברכת המצוה ונשים תברכנה לעצמן כדין כל מ"ע שהזמן גרמא. אמנם המג"א והרמ"א סוברים דיסוד גדר ברכת הבדלה אינה קיום במצות קידוש, אלא דברכת הבדלה הויה חיוב ברכה התלויה בזמן מסוים, שהזמן מחייב את הברכה, וברכת הבדלה אינה נחשבת כברכת המצוה אלא ברכה בעלמא היא על הזמן. ולפי"ז י"ל דנשים לא תברכנה הבדלה לעצמן, דרק מי שהזמן מחייבו לברך יכול לברך, ונשים אינן מחויבות בברכת הבדלה, ולכן אינן מברכות ברכת הבדלה, דהוי כמי שמברך ברכת הראיה בזמן שלא ראה, דליכא מחייב לברך והויה ברכה לבטלה. וזוהי כוונת המג"א שכתב ד"במצוה שיש בה עשה רשאיין לעשות ולברך, אבל בדבר שאין בו אלא ברכה כמו כאן אינן רשאיות, דר"ל דנשים מברכות במעשהז"ג משום שחל קיום מצוה לנשים, אך אינן מברכות ברכת הבדלה שהיא ברכה בעלמא על הזמן משום שלא נתחייבו בה, והויה ברכה לבטלה.

**וצ"ע** בדברי הגר"מ זצ"ל דהרי אף אי נימא שברכת הבדלה אינה קיום מצות זכור את יום השבת לקדשו אלא דהיא ברכה שהזמן מחייב אותה אמאי אין נשים חייבות בה, דנשים פטורות רק ממצות עשה שהזמן גרמא ולא מברכה התלויה בזמן, וכדחזינן דנשים חייבות לברך ברכת שהחיינו ביו"ט ואע"פ שהיא ברכה התלויה בזמן, שהזמן של יו"ט מחייב את הברכה<sup>38</sup>. וא"כ שוב צ"ע בפסק הרמ"א שאינן מברכות הבדלה לעצמן אלא שומעין מאנשים, דממה

<sup>38</sup> דזמן חול הוא המחייב דברכת הבדלה ונשים אינם מברכות דמופקעין הם מחובת הברכה.  
<sup>39</sup> ועיין בראב"ד ובמגיד משנה שם.

<sup>38</sup> ולפי"ד הגר"מ זצ"ל י"ל דשאני ברכת שהחיינו שהמחייב הוא קדושת הזמן דיו"ט ונשים הריהן חייבות בקדושת יו"ט. משא"כ הבדלה דאין קדושת שבת מחייבה אלא

אזכרת קדושת היום אינה מעכבת בקיום מצות ברכהמ"ז, דאם היתה מעכבת בברכהמ"ז א"כ אף בר"ח היה צריך לחזור מכיון שחייב להזכיר ר"ח בברכהמ"ז. וע"כ צ"ל להחיות לחזור ולברך הוא מחמת חובת הסעודה - דבשבת ויו"ט חל חיוב סעודה, ומדיני הסעודה שצריך לצרף ברכהמ"ז ואזכרת היום לסעודה, ואל"ה לא יצא יד"ח סעודת שבת ויו"ט. ומשו"ה אם שכח רצה צריך לחזור ולברך בכדי לקיים מצות סעודת שבת. משא"כ בר"ח ליכא חיוב סעודה ולכן אם שכח להזכיר ר"ח בברכהמ"ז אינו חוזר ומברך. ומבואר דברכהמ"ז מהווה קיום בדין סעודה, דהיכא שחל חיוב סעודה אינו יוצא באכילה בלבד אלא דצריך לצרף ברכהמ"ז עם אזכרת היום לסעודה ובהכי יוצא יד"ח סעודה. ונראה דאף בחול חלה קביעות הסעודה ע"י ברכהמ"ז על הכוס. ויש להביא ראיה לכך משיטת הראשונים (שהובאה בשו"ע או"ח סימן רע"א סעיף ו') שאם גמר סעודתו קודם שקידש היום מברך ברכהמ"ז על כוס ראשון ואח"כ אומר קידוש היום על כוס שני. ומבואר דאע"פ שקידש היום מותר לו לברך ברכהמ"ז על כוס ראשון ולשתות ממנה קודם שאומר קידוש על הכוס השני. וצ"ע דאסור לאכול קודם קידוש, וצ"ל דחל איסור לאכול אכילת סעודת שבת לפני שמקדש על היין דצריך לקבוע סעודת שבת ע"י קידוש דוקא. אמנם בציוור זה הכוס הראשון שבירך עליו ברכהמ"ז דסעודת חול מהווה קיום בסעודת חול - דע"י ברכהמ"ז על הכוס ושתיתו חל קביעות סעודה בסעודת חול, ולכן אין איסור לשתות מהכוס דברכהמ"ז לפני שמקדש על הכוס השני, משום דאינה שתיית שבת אלא שתיית חול דמצטרפת לסעודת חול ומש"ה מותרת גם קודם קידוש. ונראה דמכיון דברכהמ"ז על הכוס חלה קיום קביעות סעודה על הכוס, דברכהמ"ז על הכוס אינה רק קיום סידור דברי שבת על הכוס מדין כוס של ברכה בעלמא, א"כ הוי

אחד. משא"כ קידוש וברכת המזון דהויין שתי מצוות, ואין עושין שתי מצוות בכוס אחד משום דאין עושין מצוות חבילות חבילות.

**ועוד** יש להוסיף בביאור פסק הרמב"ם שחילק בין ברכהמ"ז והבדלה שחלין על כוס אחד לבין קידוש וברכהמ"ז דאין מברכין על כוס אחד, דביארנו בשיעורים (עיי' לעיל דף כז. ד"ה רב מצלי וכו') דיסוד דין קידוש על הכוס הוא לקבוע סעודת שבת, ולכן ס"ל להגאונים (עיי' בטור סימן רע"א) שהמקדש עצמו צריך לטעום מהכוס כדי לוגמיו ואם שאר המסובים טעמו כשיעור הזה לא יצא יד"ח. ומוכח דמעצם מצות קידוש בעינן שהמקדש יטעום מהכוס, דאי הטעימה היא רק מדין כוס של ברכה בעלמא אפשר לצאת יד"ח ע"י טעימת שאר המסובים וכדאיתא בעירובין (דף מ:): דמקשינן "ליתביה לינוקא" ופרש"י וז"ל לשתותו לאחר שבירך עליו דהאי שיטעום דקאמר לאו דוקא קאמר אמברך דהוא הדין כי שתי אחרינא, דטעמא משום דגנאי הוא לכוס של ברכה שלא יהנה אדם ממנו לאלתר וכו' ומכי טעם ליה אחרינא שפיר דמי עכ"ל. ונראה דהמקדש צריך לטעום מהכוס דקידוש כדי לקבוע חלות שם סעודת שבת ע"י הקידוש<sup>(40)</sup>, ולפי"ז יוצא דהכוס של קידוש מהווה חפצא של מצוה, ואינה רק דין כוס של ברכה בעלמא - דהיינו שחייב רק לסדר ברכה על הכוס, אלא דעצם שתיית הכוס הוי חלק וקיום מעצם מצות קידוש, וממילא הכוס של קידוש הוי חפצא של מצוה. וכמו כן נראה דכוס של ברהמ"ז יש שני דינים: (א) דין כוס של ברכה בעלמא, (ב) קיום קביעות סעודה על הכוס, דמדיני הסעודה צריך לסדר ברכהמ"ז על הכוס ולשתות ממנו, ושתית הכוס דברכהמ"ז מצטרפת לסעודה וחלה לקבוע את ולגמור את חלות הסעודה. ויש להביא סמוכים לכך דהנה קיי"ל דאם טעה ולא הזכיר ר"ח בברכהמ"ז אין מחזירין אותו ואילו בשבת ויו"ט מחזירין אותו. ונראה דחסרון

שבת בע"ש עיי"ש.

(40) וכדנתבאר לעיל בשיעורים דף כז. ד"ה רב צלי של

השבת כקידוש, ואילו בהמשך דבריו (בהל' י"ב-י"ג) פסק שמברכים ברהמ"ז והבדלה בכוס אחד ואין בזה משום אין עושין מצוות חבילות חבילות, ומשמע מזה דהבדלה אינה אלא קיום ברכה בעלמא, וכמש"נ, וצע"ק.

**דף כח ע"א. גמ'. וז"ל א"ר יוחנן ונקרא פושע עכ"ל.** יש להסתפק האם המאחר כ"כ נקרא פושע משום שיש קיום מסוים להתפלל מוסף קודם ז' שעות אפילו לפי רבנן דסברי שזמנה כל היום, או דילמא דהוי רק דין של זריזין מקדימים למצוות, ונפק"מ לגבי שאר תפלות אם המאחר להתפלל נקרא פושע. והנה מבואר בראשונים בסוגיין (עי' תוס' ד"ה הלכה וברא"ש סי' ח') שיש ליזהר שלא להאריך בפיוטים ביוה"כ דשחרית שלא לסיים שחרית לאחר ז' שעות, שאם יסיימו שחרית אחרי ז' שעות יצטרכו להתפלל מנחה קודם מוסף ויהא חשיב פושע לגבי איחור תפלת מוסף. ולכאורה מוכח דהטעם שנקרא פושע הוא משום שאף לשיטת רבנן יש קיום מיוחד לכתחילה להתפלל מוסף קודם ז' שעות, ואם יתפלל אחרי ז' הפסיד קיום זה. דאי נימא שנקרא פושע משום שלא קיים דין זריזין מקדימין למצוות, היכא שלא התפלל משום שהיה עוסק במצוה של תפלת שחרית אין בזה חסרון שאינו מקיים זריזין מקדימין למצוות להתפלל מוסף קודם ז' שעות שהרי היה עוסק במצוה ופטור מן המצוה דזריזין מקדימין, ולמה צריך לקצר באמירת פיוטים. ומוכח שאף לשיטת רבנן יש קיום מיוחד להתפלל מוסף קודם ז' שעות, וע"כ צריך ליזהר שלא להאריך בפיוטים דשחרית דאל"כ יפסיד קיום זה.

**וכן יש להוכיח ממש"כ הרמב"ם (פ"ג מהל' תפלה ה"ה) וז"ל תפלת המוספין זמנה אחר תפלת השחר עד שבע שעות ביום, והמתפלל אותה אחר**

הכוס דברכהמ"ז חפצא של מצוה, ומשו"ה אסור לקדש ולברך ברכהמ"ז על כוס אחד דחל דין שאין עושין מצוות חבילות חבילות, דאי אפשר לעשות שתי מצוות בחפצא אחת, דכל מצוה בעי חפצא של מצוה בפ"ע. משא"כ בברכת המזון והבדלה אין חסרון דאין עושין מצוות חבילות חבילות, דאע"פ שבברכת המזון על הכוס נעשה הכוס לחפצא של מצוה, מ"מ בהבדלה לא חל בכוס דין חפצא של מצוה שאינה אלא קיום אמירת ברכה על הכוס, ומשו"ה ליכא בהבדלה וברכהמ"ז על כוס אחד דין אין עושין מצוות חבילות חבילות<sup>(41)</sup>.

**ולכאורה יש להוכיח דיסוד דין הבדלה על הכוס הוי דין כוס של ברכה בעלמא, מהא דפסק הרמב"ם (שם הל' י"ז) דמבדילין על שכר שהוא חמר מדינה, וכמו כן פסק (פ"ג מהל' אישות הל' כ"ד) דמברכין ברכת אירוסין על שכר, ונראה דברכת אירוסין והבדלה הויין רק קיום של אמירת ברכה על הכוס, ומשו"ה חלין אף על חמר מדינה. משא"כ לגבי קידוש פסק הרמב"ם (פכ"ט מהל' שבת הל' י"ז) שאין מקדשין אלא על היין, דיסוד דין קידוש על הכוס חל כקובע דסעודת שבת, וקביעות סעודה אינה אלא ביין. וכן מוכח נמי ממה שפסק מרן הגר"ח זצ"ל דמי שאיחר ולא שמע ברכת בפה"ג יצא ידי חובת הבדלה בשמיעת ברכת הבדלה על הכוס, ומוכח דעיקר מצות הבדלה הוא לסדר את ברכת הבדלה על הכוס, וברכת בפה"ג אינה אלא ברכת הנהנין בעלמא כדי להתיר טעימה מן הכוס. משא"כ בקידוש נקט הגר"ח זצ"ל דברכת בפה"ג חלק מעיקר מצות קידוש משום דקידוש חל לקבוע סעודת שבת.**

**אמנם לפי"ד הגר"מ זצ"ל צע"ק בשיטת הרמב"ם דלכאורה סותר את עצמו, דבריש פרק כ"ט (הל' א') כתב שהבדלה הוי קיום דמצות זכור את יום**

(41) עיין בשיעורים לזכר אבא מרי ח"ב עמ' קכ"ד-קל"א.

**דף כח ע"ב.** משנה. וז"ל היה רוכב על החמור ירד ויתפלל ואם אינו יכול לירד יחזיר את פניו ואם אינו יכול להחזיר את פניו יכוין את לבו כנגד בית קדשי הקדשים היה מהלך בספינה או באסדא יכוין את לבו כנגד בית קדשי הקדשים עכ"ל. בפשטות מבואר במשנה דעמידה אינה מעכבת בתפלה, וכן פסק הרמב"ם (פ"ה מהל' תפלה הל' א'-ב') דעמידה אינה מעכבת בתפלה, ואם אינו יכול לעמוד ישב במקומו ויתפלל. ויעויין בתוס' (דף ל. ד"ה מסמך) דנקטו דעמידה מעכבת בתפלה ואם התפלל מיושב צריך לחזור ולהתפלל, וצ"ע לשיטתם דלהדיא איתא במשנה שאם אינו יכול לירד יחזיר את פניו ויתפלל, ומשמע דיוצאים ידי חובת תפלה במיושב. ונראה דבדיעבד לכולי עלמא יוצאים ידי חובת תפלה כשמתפלל בישיבה, והמחלוקת בין הרמב"ם ותוס' היא לענין אם חייב לחזור ולהתפלל בעמידה כשמגיע למקום ישוב, דלשיטת הרמב"ם עמידה אינה מעכבת ואינו חוזר ומתפלל. משא"כ לפי התוס' חוזר ומתפלל, דאע"פ שחל קיום תפלה ויצא ידי חובתו כשהתפלל בישיבה, מכל מקום לא יצא ידי חובת תפלה בשלימותה דיש קיום מיוחד להתפלל בעמידה, וס"ל דצריך לחזור ולהתפלל בכדי לקיים את הקיום המסוים של תפלה בעמידה. ואף לשיטת התוס' יש חילוק בין הדין דעמידה מעכבת, לדין דברים החופזים אותו (שהובא ברמב"ם פ"ד מהל' תפלה הל' א'-י'), ושיכור דהתם אינו מקיים תפלה כלל, וחייב לחזור ולהתפלל משום דתפלתו תועבה דהוי כאילו לא התפלל כלל. משא"כ כשהתפלל בישיבה יצא יד"ח תפלה ורק חוזר ומתפלל כדי לקיים מצות תפלה בשלימותה.

**דף כט ע"א - כט ע"ב.** גמ'. וז"ל גופא א"ר תנחום אמר רב אסי טעה ולא הזכיר גבורות גשמים בתחיית המתים מחזירין אותו שאלה בברכת השנים אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה בשומע תפלה וכו' מיתבי טעה ולא הזכיר גבורות גשמים

שבע שעות אע"פ שפשע יצא יד"ח מפני שזמנה כל היום עכ"ל. והנה אי נימא דהדין שצריך להתפלל מוסף לפני ז' שעות הוא משום דזריזין מקדימין למצוות פשיטא שאם פשע ואיחר והתפלל לאחר ז' שיצא ידי חובתו, ומה חידש לן הרמב"ם. ברם אם צריך להתפלל קודם שבע שעות משום עצם הקיום דתפלת מוסף, קמ"ל דאע"פ שפשע וחיסר את הקיום המיוחד להתפלל מוסף קודם שבע שעות יצא ידי חובתו משום דזמנה כל היום. ומוכח שחל קיום מיוחד להתפלל מוסף קודם ז' שעות.

**דף כח ע"א.** גמ'. וז"ל ת"ר היו לפניו שתי תפלות אחת של מנחה ואחת של מוסף וכו' ר' יהודה אומר מתפלל של מוסף ואח"כ מתפלל של מנחה שזו מצוה עוברת וזו מצוה שאינה עוברת עכ"ל. יש להסתפק ביסוד הדין דמצוה עוברת קודמת, האם הטעם בזה הוא משום דחיישינן שמא יפשע ולא יספיק לעשות המצוה בזמנה ויפסיד קיום המצוה, או דילמא דיש דין קדימה וחשיבות למצוה עוברת, דמצוה עוברת חשיבא טפי ממצוה שאינה עוברת, וחל דין קדימה לקיים מצוה העוברת לראשונה. ועיין בגמ' בבא קמא (דף ט.ט-ט:) "במצוה עד שליש מאי שליש אילימא שליש ביתו אלא מעתה אי איתרמי ליה תלתא מצותה ליתבי לכוליה ביתיה". ובתוס' (ד"ה אילימא) כתבו וז"ל משמע דאין צריך לבזבז כל ממונו כדי לקנות אתרוג אפילו לא ימצא בפחות והיא מצוה עוברת ואפילו שליש ביתו משמע דלא מיחייב ואמרינן נמי המבזבז אל יבזבז יותר מחומש ובסוכה חשיב ליה רבותא דר"ג שקנה אתרוג באלף זוז עכ"ל. ומבואר בדבריהם דסלקא דעתך דמשום מצוה עוברת יכול לבזבז אפילו יותר מחומש. ומוכח מזה דיש מעלה וחשיבות למצוה עוברת, ואינו דין קדימה בעלמא משום חשש דשמא יפשע ויעבור הזמן ולא יעשה המצוה, דלפי"ז אין סברא שיכול לבזבז יותר מחומש לעשות מצוה עוברת.

**אמנם** נראה דיש לחלק בין שאלה בברכת השנים להזכרת גבורות גשמים, די"ל דהזכרת משיב הרוח ומוריד הגשם היא חלק מעצם טופס הברכה דתחיית המתים. ולכן קיי"ל (לפי שיטת הבבלי) שאם טעה ונזכר קודם שעקר את רגליו דאין אומרים גבורות גשמים בשומע תפלה, אלא חוזר לראש דנחשב כאילו לא אמר ברכת תחיית המתים כלל.

**והנה** עיין בתוס' (דף כט: ד"ה טעה) וז"ל ובהלכות גדולות פי' דוקא ביחיד אבל בצבור אינו חוזר מפני ששומעה משי"צ וכו' ואע"ג דאמרינן התם לא פטר רבן גמליאל אלא העם שבשדות משום דאניסי וטרידי אבל טעה לא יש לומר היינו שלא התפלל כלל אבל היכא שהתפלל כבר לא חשבינן ליה כאילו לא התפלל כלל והוא הדין לכל דבר שמחזירין אותו אי הדר שמע ליה משלוחא דצבורא מראש ועד סוף נפיק והרב ר"מ פסק דוקא שכח להזכיר של ר"ח אבל שכח ברכה שלמה מחזירין אותו ואינו יוצא בשמיעתו משליח צבור עכ"ל.

**ובביאור** דבריהם נראה לומר דתוס' סברי שאם קיים עצם התפלה וחסיר רק קיום הזכרה בעלמא שנאמרת בתוך התפלה, אזי אמרינן דיוצא ע"י הש"צ. משא"כ היכא ששכח ברכה שלימה דחסיר עצם החפצא של שמונה עשרה, דבכה"ג אי אפשר לו לצאת ע"י הש"צ<sup>42</sup>. ולפי"ז י"ל שאם שכח לומר משיב הרוח ומוריד הגשם איכא חסרון בעצם טופס הברכה דתחיית המתים ונחשב כאילו חסיר את עצם הברכה ולכן אי אפשר לו לצאת ע"י חזרת הש"צ. ומשו"ה קתני שאם שכח גבורות גשמים מחזירין אותו, ומתורצת בזה קושיית הנצי"ב זצ"ל<sup>43</sup>.

**אמנם** עיין בתוס' (דף כט: ד"ה הא) שכתבו בשם הירושלמי שאם לא אמר משיב הרוח בתחיית

בתחיית המתים מחזירין אותו שאלה בברכת השנים מחזירין אותו וכו' ל"ק הא ביחיד הא בצבור בצבור מ"ט לא משום דשמעה משליח צבור אי הכי האי מפני שיכול לאומרה בשומע תפלה מפני ששומע משליח צבור מיבעי ליה אלא אידי ואידי ביחיד ול"ק הא דאדכר קודם שומע תפלה הא דאדכר בתר שומע תפלה עכ"ל. הנצי"ב (העמק שאלה פ' ויצא שאילתא כ"ב אות ד') הקשה דצ"ע לפי הסלקא דעתך בגמ' דבטעה ולא הזכיר שאלה בברכת השנים אין מחזירין אותו משום דשמעה משליח צבור, מאי טעמא קיי"ל דבטעה ולא הזכיר גבורות גשמים מחזירין אותו, דנימא ג"כ דלא יחזור ויצא ידי חובתו בשמיעה משליח צבור. ונראה לתרץ דיש לחקור ביסוד דין שאלה בברכת השנים והזכרת גבורות גשמים בתחיית המתים, האם הויין חלק ממטבע ונוסח הברכה עצמה של ברכת השנים ושל תחיית המתים, או"ד אינן אלא חלות דין הזכרה בעלמא, והויין קיום בפני עצמו אלא שנקבע לאומרן בתוך הברכה.

**והנה** עיין בתוס' (כט: ד"ה הא דאדכר) שכתבו שאם שכח לומר שאלה בברכת השנים ונזכר קודם שעקר את רגליו, שחוזר לשומע תפלה. ולכאורה מוכח מזה דיסוד דין שאלה בברכת השנים אינה חלק מעצם טופס הברכה, דאמירת ותן טל ומטר אינה נעשית חלק מגוף הברכה דברכת השנים, אלא היא בקשה וקיום בפ"ע של בקשת גשמים, ומשום הכי אמרינן שחוזר ואומרה בשומע תפלה. דאם אמירת ותן טל ומטר היא חלק מעצם הברכה דברכת השנים איך מועיל לחזור לשומע תפלה, והרי לא אמר ברכת השנים כתיקונה, ויהא צריך לחזור לברכת השנים. ומוכח דותן טל ומטר הוי קיום בקשה בפ"ע על הגשמים, ואם טעה ולא שאל גשמים בברכת השנים מ"מ ברך עצם ברכת השנים, ולכן יכול לקיים את הקיום של בקשת גשמים בשומע תפלה.

ואמר רבינו דלפי"ז מסתבר שנכון לומר משיב הרוח ומוריד הגשם עם תנועת סגול מתחת לגימ"ל דהוה חלק מהברכה וכמו

42) וכדנתבאר לעיל בשיעורים דף כו: בתוס' ד"ה טעה.  
43) עיין באגרות הגרי"ד הלוי (פ"י מהל' תפלה ה"ב),

טופס הברכה דברכת השנים, ומשו"ה אם שכח לאומרה בברכת השנים ונזכר קודם שומע תפלה אומרה בברכת שומע תפלה, וכן כשנזכר אחר שומע תפלה קודם שעקר את רגליו חוזר לשומע תפלה ואינה חוזר לברכת השנים, שהרי אפילו כששכח לומר ותן טל ומטר קיים את עצם ברכת השנים. משא"כ הרמב"ם סובר דבקשת הגשמים הויא חלק מעצם טופס ומטבע הברכה דברכת השנים אלא שאם יכול לקיימה בתורת בקשה בעלמא בברכת שומע תפלה לא תיקנו שיחזור לברכת השנים, ולפיכך כשנזכר קודם שומע תפלה אע"פ שלא אמר ברכת השנים כתיקונה א"צ לחזור, דלא חל עליו חיוב חזרה משום שיקיים עכ"פ בקשת הגשמים כקיום בפ"ע בברכת שומע תפלה. אמנם אם נזכר לאחר שומע תפלה אזי חוזר לברכת השנים משום שחל עליו דין חזרה, דמאחר שלא קיים בקשת הגשמים בשומע תפלה ולא אמר ברכת השנים כתיקונה חל עליו דין חזרה, וכשחוזר חוזר לעיקר הברכה ולא לשומע תפלה משום דאמרית ותן טל ומטר בשומע תפלה מועילה רק בדיעבד כבקשה בפ"ע, ודין חזרה לא חל אלא על עיקר הקיום דבקשת הגשמים כחלק מעיקר המטבע דברכת השנים.

**והגר"ח** זצ"ל אמר דאם א' שכח לומר ותן טל ומטר בתפלת מנחה בערב שבת, הדין הוא דמתפלל עדבית שתיים, ואע"פ דבערבית דשבת לא יזכיר טל ומטר, משום דבקשת הגשמים חלה כחלק מעצם הברכה דברכת השנים, וכשאינו אומר ותן טל ומטר הריהו משנה ממטבע שטבעו חכמים וכאילו לא התפלל כלל. ומשו"ה חייב להתפלל ערבית בשבת שתיים כדי להשלים התפלה של חול<sup>44</sup>. ויש להעיר על דברי הגר"ח זצ"ל דקיי"ל שאם שכח לומר ותן טל ומטר בברכת השנים ונזכר קודם שומע תפלה שאינו

המתים אומרה בשומע תפלה, ומוכח דס"ל לירושלמי דמשיב הרוח אינה חלק מעצם מטבע וטופס הברכה דתחיית המתים, אלא דהויא אזכרה בעלמא, וע"כ יכול לאומרה בשומע תפלה. ולפי"ז שוב קשה קושיית הנצי"ב דמאי שנא משיב הרוח דאינו יוצא ידי חובת אזרכתה ע"י הש"צ משאלת הגשמים שיוצא ידי חובת אזכרתה ע"י הש"צ. ויתכן לתרץ עפ"י דברי הרמב"ם (פ"י מהל' תפלה ה"ב) וז"ל אבל אם טעה ש"צ כשהוא מתפלל בלחש אני אומר שאינו חוזר ומתפלל פעם שניה מפני טורח ציבור אלא סומך על התפלה שמתפלל בקול רם והוא שלא טעה בשלש ראשונות שאם טעה בהם לעולם חוזר כמו שהיחיד חוזר עכ"ל, ומבואר דבטעה הש"ץ בג' ראשונות כשהתפלל בלחש דחוזר לראש ואין הש"צ יוצא בתפלתו בקול רם, וא"כ י"ל דכל שכן שאין הש"ץ מוציא את היחיד שטעה בג' ראשונות ע"י תפלת הש"צ, וצ"ע.

#### דף כט ע"ב. תוס' ד"ה הא דאדכר בתר שומע

תפלה. וז"ל אז ודאי מחזירין אותו מיהו אם לא עקר רגליו אינו צריך לחזור לראש ולא לברכת השנים אלא חוזר לשומע תפלה עכ"ל. שיטת התוס' היא שאם שכח לומר שאלה בברכת השנים ונזכר קודם שעקר את רגליו דחוזר ואומרה בשומע תפלה, וכן כתב הרא"ש (סי' י"ד) בשם רבינו חננאל. אמנם עיין בדברי הרמב"ם (פ"י מהל' תפלה ה"ט) שכתב וז"ל מי ששכח שאלה בברכת השנים אם נזכר קודם שומע תפלה שואל את הגשמים בשומע תפלה ואם אחר שברך שומע תפלה חוזר לברכת השנים עכ"ל, וצ"ב ביסוד פלוגתתם.

**ונראה** דלשיטת התוס' ור"ח בקשת ותן טל ומטר אינה אלא בקשה בעלמא, ואינה חלק מעצם

44) עיין בחידושי הגר"ח על הש"ס בענין טל ומטר.

מכלכל חיים בחדר עם סגול מתחת לחי"ת, משא"כ אם אומר גשם עם קמץ, דמשמע דהוה הפסק והזכרה בפני עצמה.

בכל המצוות אמרינן שיעשה המצוה מחמת חובה המוטל עליו, וכמבואר בדברי רש"י במס' ראש השנה (דף כח. ד"ה מצוות) וז"ל מצוות לא ליהנות ניתנו לישראל להיות קיומם להם הנאה אלא לעול על צואריהם ניתנו עכ"ל, ומשמע שצריך לקיים מצוות מחמת החיוב המוטל על הגברא, ומאי שנא תפלה משאר מצוות שבתורה.

**ונראה** דשאני תפלה משאר מצוות משום דתפלה רחמי היא, ומשו"ה צריך להתפלל בתורת תחנונים לפני המקום. ולפי"ז מדוקדק לשון המשנה באבות (פ"ב מי"ג) "רבי שמעון אומר הוי זהיר בקריאת שמע ובתפלה וכשאתה מתפלל אל תעש תפלתך קבע אלא רחמים ותחנונים לפני המקום", ויש לדקדק דרק לגבי תפלה אמרינן "אל תעש תפלתך קבע" ולא לגבי קריאת שמע דתני בהדי תפלה, וע"כ דחלוקים הם מהדדי, דלגבי ק"ש צריך לקרותה בתורת קבע דהיינו כדי לצאת ידי חובת ק"ש המוטלת עליו, משא"כ בתפלה דצריך להתפלל בתורת תחנונים ורחמים. ולפי"ז י"ל דליכא בתפלה דין כוונה לצאת ידי חובתו, וכן מבואר מדברי הרמב"ם (פ"ד מהל' תפלה הל' ט"ז) וז"ל כיצד היא הכוונה שיפנה את לבו מכל המחשבות ויראה עצמו כאילו הוא עומד לפני השכינה עכ"ל, ומשמע דדין כוונה בתפלה הוא שצריך לכוון שהוא עומד לפני השכינה ומתפלל, אך אין בתפלה דין שצריך לכוון לצאת ידי חובת תפלה<sup>45</sup>).

**ונראה** להוסיף דתפלה שאני משאר מצוות, דבשאר מצוות חלות שם מעשה מצוה חל מחמת החיוב שמוטל על הגברא לקיים את המצוה. משא"כ לגבי תפלה דתפלה מהווה מעשה מצוה מצד עצם החפצא של התפלה ואינו תלוי בחיוב הגברא. ונפק"מ דבשאר מצוות אם כבר קיים את המצוה ופקע מעליו החיוב שוב אין על המעשה שעושה חלות שם מעשה

חוזר לברכת השנים אלא אומרה בשומע תפלה ומשמע דותן טל ומטר הויא חיוב שאלה בעלמא ואינה חלק מעצם טופס הברכה דברכת השנים, וא"כ אם שכח לומר ותן טל ומטר במנחה בערב שבת הוי כאילו שכח הזכרה בעלמא ומ"מ קיים מצות תפלה כתיקונה, וא"כ מדוע צריך להתפלל ערבית שתיים. ודומה לדין מי ששכח יעלה ויבוא במנחה בר"ח דלשיטת רבינו יהודה (תוס' כו: ד"ה טעה) אינו מתפלל ערבית שתיים דאינו מרויח כלום דאע"פ ששכח יעלה ויבוא מ"מ יצא מצות תפלה, ורק חסר לו הקיום דהזכרת ר"ח בעלמא, ואינו יכול לומר יעלה ויבוא במוצאי ראש חודש. וה"ה אי שאלת הגשמים הוי שאלה בעלמא ואינה חלק מעצם הברכה דברכת השנים מדוע צריך להתפלל ערבית שתיים.

**ברם** לפימש"נ בשיטת הרמב"ם נראה ליישב דברי הגר"ח זצ"ל, די"ל דבאמת שאלת הגשמים מהווה חלק מעצם טופס הברכה דברכת השנים. אלא שתיקנו דאם שכח ותן טל ומטר בברכת השנים ונזכר לפני שומע תפלה דיכול לומר בשומע תפלה לקיים קיום שאלה בעלמא ורק אם שכח לומר ותן טל ומטר לגמרי חל דין לחזור לראש. ומשו"ה שפיר פסק הגר"ח זצ"ל דאם שכח במנחה בערב שבת לומר ותן ומטר דמתפלל ערבית שתיים.

**דף כט ע"ב.** תוס' ד"ה טעה. בביאור דבריהם עיין לעיל בשיעורים לדף כ"ו ע"ב בתוס' ד"ה טעה.

**דף כט ע"ב.** גמ'. וז"ל ר' אליעזר אומר העושה תפלתו קבע וכו' מאי קבע א"ר יעקב בר אידי אמר רבי אושעיה כל שתפלתו דומה עליו כמשוי עכ"ל. ועיין ברש"י (ד"ה כמשוי) וז"ל והיינו לשון קבע חוק קבוע עלי להתפלל וצריך אני לצאת ידי חובתי עכ"ל, ולכאורה צ"ע דמהו החסרון בזה שמתפלל לצאת ידי חובת תפלה המוטלת עליו, והרי

תפלה ה"א דנקט דחל דין מצ"כ בתפלה.

45) ועיין בחידושי רבינו חיים הלוי על הרמב"ם פ"ד מהל'



בדרך כשהיה יושב כשיחזור לביתו צריך לחזור ולהתפלל מעומד, ומשמע דס"ל דעמידה מעכבת בתפלה, וצ"ע לשיטתו דבסוגיין מבואר שאינו צריך להתפלל בעמידה. ונראה לתרץ דאף הר"ם סובר דאין עמידה מעכבת בעיקר קיום מצות תפלה, ואף כשמתפלל במישוב תפלתו תפלה ויצא ידי חובת תפלה, אלא דהר"ם סובר דקיום עמידה בתפלה מעכב כקיום בפני עצמו, וע"כ צריך לחזור ולהתפלל כשיגיע לביתו בכדי לקיים את הקיום דעמידה בתפלה, ואע"פ שכבר קיים עיקר קיום מצות תפלה, וכדמוכח מסוגיין שעמידה אינה מעכבת בקיום מצות תפלה עצמה. ונראה דלשיטת הר"ם, מי שהתפלל תפלת לחש בישיבה ואח"כ עמד בשעת חזרת הש"צ, דיצא ידי חובת עמידה בתפלה ע"י חזרת הש"צ, ואינו צריך לחזור ולהתפלל בעמידה, דתפלת חזרת הש"צ היא חלות שם תפלת הציבור דהיא תפלת הציבור כולו, ונחשב כאילו הוא עצמו התפלל בעמידה ויצא ידי חובת קיום תפלה בעמידה.

מצוה משום דכבר נתקיימה חובתו. משא"כ בתפלה אף אם כבר קיים הגברא את חובת התפלה המוטלת עליו מ"מ חל על תפלתו חלות שם מעשה מצוה, דעצם החפצא של תפלת רחמים חל ביה חלות שם מעשה מצוה. ועפ"י יש לבאר את דברי הגמ' (דף כ:): דנשים חייבות בתפלה אע"פ שהיא מ"ע שהזמן גרמא מכיון דרחמי ניהו, דנשים פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא שחל בהן חלות שם מצוה מחמת החיוב המוטל על הגברא, משא"כ בתפלה דחל בה חלות שם מעשה מצוה מחמת החפצא של התפלה עצמה דהוי חפצא של רחמים. ועפ"י נמי מבואר היטב הטעם שחל בתפלה דין תשלומין משא"כ בשאר מצוות התלויות בזמן דליכא בהם תשלומין, דבשאר המצוות חלות שם מעשה מצוה תלוי בחיוב, ומשעבר זמן החיוב ופקע החיוב שוב לא חל על המעשה דין מעשה מצוה ולא שייך בו תשלומין. משא"כ בתפלה דחל בה תמיד חלות שם מעשה מצוה מחמת עצם החפצא שלה, ומשו"ה שפיר אית לה תשלומין.

### דף ל ע"א. גמ'. וז"ל ת"ר היה רוכב על

החמור והגיע זמן תפלה אם יש לו מי שיאחז את חמורו ירד למטה ויתפלל ואם לאו ישב במקומו ויתפלל רבי אומר בין כך ובין כך ישב במקומו ויתפלל לפי שאין דעתו מיושבת עליו אמר רבא ואיתימא רבי יהושע בן לוי הלכה כרבי עכ"ל. עיין בדברי הרמב"ם (פ"ה מהל' תפלה הל' א' ב') וז"ל שמונה דברים צריך המתפלל ליזהר בהן ולעשותן ואם היה דחוק או נאנס או שעבר ולא עשה אותן אין מעכבין ואלו הן, עמידה, ונוכח המקדש, ותיקון הגוף, וכו'. עמידה כיצד אין מתפללין אלא מעומד וכו'. היה יושב בספינה או בעגלה אם יכול לעמוד יעמוד ואם לאו ישב במקומו ויתפלל וכו' היה רכוב על הבהמה אע"פ שיש לו מי שיאחז בהמתו לא ירד אלא יושב במקומו ומתפלל כדי שתהא דעתו מיושבת עליו עכ"ל, ומבואר שהרמב"ם סובר שעמידה אינה מעכבת בתפלה ופסק כרבי דברוכב על הבהמה מתפלל בישיבה. והנה עיין בתוס' (דף ל. ד"ה מסמך) שכתבו בשם הר"ם דמי שהתפלל

### דף ל ע"א. גמ'. וז"ל דתניא השכים לצאת

לדרך מביאין לו שופר ותוקע לולב ומנענע מגילה וקורא בה וכשיגיע זמן ק"ש קורא השכים לישב בקרון או בספינה מתפלל וכשיגיע זמן ק"ש קורא רשב"א אומר בין כך ובין כך קורא ק"ש ומתפלל כדי שיסמוך גאולה לתפלה במאי קמיפלגי מר סבר תפלה מעומד עדיף ומר סבר מסמך גאולה לתפלה עדיף עכ"ל. יש לחקור האם חיוב סמיכת גאולה לתפלה היא חלות קיום ודין בפני עצמה, או דהוי דין וחלות קיום במצות תפלה גופה.

### ונראה דבשלמא אי נימא דסמיכת גאולה

לתפלה היא דין וקיום במצות תפלה עצמה שפיר אמרינן דסגל"ת דוחה את הדין דצריך להתפלל מעומד, דהרי הא דבעי תפלה במעומד הוי דין בתפלה עצמה וכדחזינן מהראשונים (עי' בתוס' ד"ה מסמך) דס"ל דאם התפלל בישיבה שצריך לחזור ולהתפלל. אמנם אי דין סמיכת גאולה לתפלה הוי דין

משא"כ צדקה הוא מלשון צדק דמגיע עפ"י דין, וכדכתיב בהחזרת משכון "ולך תהיה צדקה" שמגיע לו המשכון עפ"י דין. וכן יש להוכיח משיטת הרשב"א דחל שעבוד נכסים לגבות צדקה דהוי כחוב.

**וענין** שתתחונן דעתו עליו היינו שיתפלל מתוך הרגשה שאין לו זכות תביעה מה' ית' ורק מבקש ממנו מתנת חנם, וכנוסח הסליחות "כדלים וכרשים דפקנו דלתיך", שאין לנו שום זכות טענה לתבוע מהרבש"ע. וזהו ענין "ואתחנן אל ה'", שמשה רבינו ביקש מתנת חנם ליכנס לא"י וכדכתיב "אתה החילות להראות את גדלך", "דגדלך" היינו מדת החסד, ומבואר דמשה רבינו ביקש מתנת חנם.

**אמנם** יש בתפלה בחינה של "עד שתתחולל דעתו עליו" שנלמד מויחל משה את פני ה' וגו'. וענין ויחל היינו להתפלל בלי הפסק, והיא תפלה בתורת תביעה מה'. ונראה שזוהי כוונת הגמ' (דף לב.) "ויחל משה את פני ה' א"ר אליעזר מלמד שעמד משה בתפלה לפני הקב"ה עד שהחלהו", דהיינו שהתפלל בלי הפסק, וזוהי תפלה בתורת תביעה וכדאיתא בסוגיא שם "ועתה הניחה לי וכו' וכו' א"ר אבהו אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו מלמד שתפסו משה להקב"ה בבגדו כאדם שהוא תופס את בגדו של חבירו ואמר לפניו רבש"ע אין אני מניחך עד שתמחול ותסלח להם".

**ונראה** שהחילוק בין תפלה שהיא בקשת מתנת חנם, שמרומז בלשון עד שתתחונן דעתו עליו, לתפלה שאינה פוסקת והיא כעין תביעה הוא אם מתפלל על היחיד או אם מתפלל בעד הציבור. דיחיד אין לו שום זכות תביעה מהקב"ה, וע"כ בתפלת משה רבינו ליכנס לא"י כתיב ואתחנן דהיינו שביקש מתנת חנם. דאפילו משה רבינו בתורת יחיד אין לו זכות לתבוע שום דבר מה' ולכן התפלל בלשון ואתחנן דהיינו בתורת מתנת חנם. ומשו"ה לא האריך משה רבינו

וחלות קיום בפני עצמו, צ"ע האיך דין צדדי ידחה את הדין שצריך להתפלל בעמידה דהוא דין בעצם מצות התפלה, ולכאורה מוכח מזה דדין סמיכת גאולה לתפלה הוי דין בעצם מצות תפלה.

**ועיין** ברבינו יונה (דף א: בדפי הרי"ף ד"ה ומי שירצה) וז"ל ומי שירצה להחמיר על עצמו יכול לעשות בדרך אחרת יותר נכונה שיקרא בבית הכנסת ק"ש והברכות בלא חתימה ופתיחה ויתפלל עם הציבור ואותה התפלה יתפלל על שם חובה (לגירסה בד"ת ועיין בחידושי אנשי שם שם) וכו' ואח"כ בביתו יקרא ק"ש אחר יציאת הכוכבים בברכותיה בפתיחות וחתומות ויתפלל לשם נדבה וכו' ויקרא ק"ש בעונתה ויסמוך גאולה לתפלה ומה שמתפלל אותה הברכה כדי לסמוך גאולה לתפלה הוי כמו שמחדש דבר בתפלתו ואין צריך לחדש בה דבר אחר עכ"ל. ולכאורה מהא דמתפלל נדבה משום סמיכת גאולה לתפלה מוכח דסמיכת גאולה לתפלה הוי קיום בתפלה עצמה, ומשום הכי דין סמיכת גאולה לתפלה חשיב כחידוש דבר בתפלה עצמה (46).

(חידושי אגדה)

**דף ל ע"ב.** גמ'. וז"ל כמה ישהה בין תפלה לתפלה רב הונא ור"ח חד אמר כדי שתתחונן דעתו עליו וחד אמר כדי שתחולל דעתו עליו מאן דאמר כדי שתתחונן דעתו עליו דכתיב ואתחנן אל ה' ומ"ד כדי שתתחולל דעתו עליו דכתיב ויחל משה עכ"ל. עיין ברש"י (ד"ה שתתחולל) וז"ל לשון חילוי והיא היא אלא בלישנא בעלמא פליגי עכ"ל, וצ"ב מהו ביאור מחלקותם. ונראה לבאר דלשון שתתחונן דעתו עליו נלמד מ"ואתחנן אל ה'", ופירוש ואתחנן היא בקשת מתנת חנם וזוהי בקשת חסד, דהרמב"ם בסוף מורה נבוכים (חלק ג' פרק נ"ג) מבאר דהענין של חסד זוהי מתנת חנם שאין לנגמל כל זכות תביעה על הגומל,

לתפלה אות א' ובשיעורים דף ב. על רבינו יונה.

(46) ועיין לעיל בשיעורים דף ד: בענין סמיכת גאולה

## הזכרת ראש חודש בתפלה

החדש עפ"י חשבון וידוע בודאי שהלילה ראש חודש, (דהרי אממר ור"א נחלקו בסוגיא לענין דינו של רב ובזמניהם קידשו את החודש עפ"י חשבון). וכן מוכח מהא דלר' אשי דינו של רב חל אף בחדש מלא, והיכא שהחדש שעבר הוא חדש מלא ידוע בודאות שלמחר ביום ל"א יהא ר"ח, דבשלמא היכא שהחדש שעבר הוא חסר אז בליל ל' לחדש שעבר אינו ידוע אם יקדשו החדש למחר ביום ל' והלילה הוא ראש חודש, ויהא החדש שעבר חודש חסר, או דלא יקדשו את החדש עד יום ל"א וליל ל' לא יהא ר"ח, ומשום כך אם שכח בליל ל' יעלה ויבוא אין מחזירין אותו. אמנם מדברי ר"א מבואר דגם בחדש מלא אם שכח לומר יעלה ויבוא בערבית אין מחזירין אותו, ומוכח שאע"פ דידעינן שלמחר יקבעו ראש חודש והלילה היא ר"ח ג"כ אין מחזירין אותו, והוא הדין בזה"ז דמקדשין עפ"י החשבון וידוע שהלילה היא ראש חודש אם שכח לומר יעלה ויבוא אין מחזירין אותו. ועוד צ"ע דאי נימא דיסוד דינו של רב שאין מחזירין אותו הוא משום דשמא אין הלילה ראש חודש מכיון דאין מקדשין את החדש בלילה, מאי טעמא תיקנו לומר יעלה ויבוא בערבית, ומוכח שאין הלכה זו משום ספק שמא אין הלילה ראש חודש, וצ"ע מהו הביאור בסברת רב שאם טעה ולא הזכיר יעלה ויבוא בערבית אין מחזירין אותו משום שאין מקדשין את החודש בלילה.

**ועוד** יש להקשות דכתב החיי אדם (הל' תפלה כלל כ"ד סע' י') "והגאון מוהר"ר אבלי פאסוועליר נ"י אמר כאן דין מחודש שאם טעה בליל ר"ה ולא אמר המלך הקדוש אין צריך לחזור כדין טעה ולא הזכיר יעלה ויבוא בליל ר"ח שאינו צריך לחזור מחמת שאין מקדשין את החדש בלילה א"כ גם בליל ר"ה הדין כן שאינו צריך לחזור", וצ"ע דמשמע דס"ל דאינו חוזר משום דלא נתקדשה ליל ר"ה משום דאין מקדשין את החודש בלילה, וצ"ע דהרי בזה"ז מקדשין את החודש עפ"י חשבון וידוע שליל ר"ה הוא ראש השנה וחל ביה דין יו"ט, ולכאורה פשוט שאם שכח והתפלל תפלת חול בליל ר"ה שצריך לחזור ולהתפלל

בתפלתו שאמר רק "אעברה נא ואראה את הארץ", וכן כשהתפלל בעד מרים אמר רק "קל נא רפא נא לה", דהתפלל בתורת יחיד. וי"ל דלכן תיקנו חז"ל שתפלת היחיד יהא בלחש, דתחנונים ידבר רש. משא"כ בתפלת הש"צ שהיא תפלה עבור הציבור התם בחינת התפלה הוא בתורת ויחל, דהיינו שמתפלל כ"כ עד שהתפלה היא בבחינת תביעה מהקב"ה. ויסוד החילוק בזה הוא דיש כריתת ברית עם הציבור, וענין של ברית הוא שותפות והתחייבות בין הצדדים שלא תופר הברית ביניהם, וכדכתיב "ואף גם זאת לא מאסתיים לכלותם להפר בריתי אתם". ולכן כשמתפללים עבור הציבור רשאיין לתבוע מהקב"ה, ולכן משה רבינו תבע בתפלתו "זכור לעבדיך אשר נשבעת להם", ומשום כך מתפללים חזרת הש"צ בקול רם. ולפי"ז נראה דלא נחלקו האמוראים להלכה אלא דביארו שיש שתי בחינות של תפלה, תפלה בתורת תחנונים שהיא בקשת מתנת חנם שזוהי גדר תפלת יחיד. ויש בחינה של תפלה בתורת תביעה כשמתפלל בעד הציבור וכתפלת משה בעד הציבור, וכפי שנלמד מ"ויחל משה וכו' עד שהחלהו להקב"ה".

**דף ל ע"ב.** גמ' וז"ל אמר רב ענן אמר רב טעה ולא הזכיר של ר"ח ערבית אין מחזירין אותו לפי שאין בית דין מקדשין את החדש אלא ביום אמר אממר מסתברא מילתא דרב בחדש מלא אבל בחדש חסר מחזירין אתו א"ל רב אשי לאממר מכדי רב טעמא קאמר מה לי חסר ומה לי מלא אלא לא שנא עכ"ל.

## בענין הזכרת ראש חודש בתפלה

א

**והנה** צ"ע בעיקר דינו של רב דאם טעה ולא הזכיר של ראש חודש בערבית אין מחזירין אותו משום שאין מקדשין את החדש בלילה, דהרי אין לומר שהטעם דאין מחזירין אותו הוא משום דשמא אין הלילה ראש חודש מכיון דאין מקדשין את החדש בלילה, דהרי דינו של רב נאמר אף כשמקדשין את

## הזכרת ראש חודש בתפלה

ההלל שמונה ימי החג ושמונה ימי חנוכה ויו"ט הראשון של פסח ויו"ט של עצרת וכו' מאי שנא בחג דאמרינן כל יומא ומאי שנא בפסח דלא אמרינן כל יומא, דחג חלוקים בקרבנותיהן דפסח אין חלוקין בקרבנותיהן, שבת דחלוקה בקרבניה לימא לא איקרי מועד, ר"ח דאיקרי מועד לימא לא איקדיש בעשיית מלאכה, דכתיב השיר יהיה לכם כליל התקדש חג לילה המקודש לחג טעון שירה ושאין מקודש לחג אין טעון שירה, ולכאורה מבואר להדיא בסוגיא שמעיקר הדין אין היחיד גומר את ההלל בר"ח משום שלא נאסר בעשיית מלאכה, וצ"ע דמאי שנא ראש חודש מחול המועד, דהרי אין איסור מלאכה בחול המועד ואעפ"כ יחיד גומר בו את ההלל (ואף בחוה"מ פסח היה גומר את ההלל אי לאו משום דאין חלוקים בקרבנותיהם). ולכאורה מוכח מזה דחלות חיוב הלל שלם אינו תלוי באיסור מלאכה אלא בקדושת היום, ומכיון שחוה"מ נתקדש בקדושת היום של יו"ט חל בו חיוב לגמור את ההלל, וא"כ נימא הכי גם לענין ראש חודש.

**ונראה** דחלוקים ראש חודש וחוה"מ מהדדי, דבחול המועד חלה קדושת היום גמורה של יום טוב אלא דיש בה היתר מלאכה. דהרי קדושת היום של יום טוב מחייב ארבעה דברים: א) איסור מלאכה, ב) קרבן מוסף, ג) קרבנות הרגל, ד) מצוות הרגל כמו שמחה, ובחוה"מ חלין כל דיני יו"ט חוץ מאיסור מלאכה. ופשיטא שאין ארבע קדושות היום שונות חלין ביו"ט, (דהיינו דיש קדושת היום בפ"ע דאיסור מלאכה וקדושת היום דמצוות, וקדושת היום לענין קרבנות מוסף והרגל) דביו"ט חלה קדושת היום אחת המחייבת הד' דברים הנ"ל. ולפי"ז מסתבר לומר דמאחר דבחוה"מ חלין כל דיני יו"ט מלבד איסור מלאכה, דבחוה"מ נמי חלה קדושת היום גמורה של יו"ט אלא שהותר חוה"מ במלאכה. והנה פסק המחבר (או"ח סי' ל"א סע' ב') וז"ל בחוה"מ ג"כ אסור להניח תפילין מהטעם הזה בעצמו שימי חוה"מ גם הם אות

ערבית דר"ה, וא"כ אמאי אין צריך לחזור אם שכח לומר המלך הקדוש.

**ועוד** צ"ע בדין אזכרת ראש חודש דיעויין בגמ' (דף ל:) "טעה ולא הזכיר של ר"ח בשחרית אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה במוספין, במוספין אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה במנחה", ובה"א דהגמרא ס"ד דמיירי אף ביחיד, וצ"ע מאי שנא ראש חודש משבת ויום טוב, דקיי"ל בשבת ויו"ט שאם לא אמר קדושת היום בשחרית מחזירין אותו ואין סומכים על תפלת מוסף.

**ועיין** בגמ' שבת (דף כד.) "איבעיא להו מהו להזכיר ר"ח בברכת המזון אם תימצי לומר בחנוכה דרבנן לא צריך ראש חדש דאורייתא צריך, או דילמא כיון דלא אסור בעשיית מלאכה לא מזכירין", וצ"ע ביסוד הספק של הגמ' דמשמע דס"ד דמכיון שר"ח לא נאסר בעשיית מלאכה לא נאמר דין להזכיר ר"ח בברהמ"ז, וצ"ע דנימא הכי אף לענין תפלה. ולכאורה מוכח מהא דמזכירין יעלה ויבוא בתפלה אע"פ שר"ח לא נאסר במלאכה שאין ההזכרה תלויה באיסור מלאכה, וצ"ע לפי"ז מהו יסוד הספק לענין הזכרה בברכת המזון דמאי שנא הזכרה בברהמ"ז מהזכרה בתפלה. ועוד צ"ע דבחול המועד צריך להזכיר יעלה ויבוא בברכת המזון אע"פ שלרוב ראשונים חוה"מ לא נאסר באיסור מלאכה מה"ת (עי' במגיד משנה פ"ז מהל' יו"ט ה"א) ולכאורה מוכח דהזכרת מעין המאורע אינה תלויה באיסור מלאכה, וצ"ב מהו ביאור ספק הגמ' לגבי ראש חודש.

ב

**וכדי** ליישב את כל הקושיות הנ"ל יש להקדים דיש לעיין מהו יסוד חלות דין של ראש חודש ואזכרת ר"ח בתפלה ובברכת המזון. ועיין בסוגיית הגמ' בערכין (דף י. - י:) "דאמר ר' יוחנן משום ר"ש בן יהוצדק שמונה עשר ימים שהיחיד גומר בהן את

## הזכרת ראש חודש בתפלה

עכ"ל, וכתב על זה הרמ"א בהגהה "וי"א שחווה"מ חייב בתפילין וכן נוהגים בכל גלילות אלו להניחם במועד ולברך עליהם".

**ופעם** שאל הגר"מ זצ"ל את אביו הגר"ח זצ"ל מדוע אינו מניח תפילין בחווה"מ, (דנהג כפי מנהג הגר"א ובית הרב דאין מניחין תפילין בחווה"מ, עי' במעשה רב אות ק"ע), והרי הרמ"א (או"ח סי' ל"א סע' ב') הכריע שאפי' מברכים עליהן, ואע"פ שהגר"א (שם) פסק לא להניחן, מ"מ בדין היה להניחן בלא ברכה שהרי יש בדבר ספקא דאורייתא. והשיב לו הגר"ח זצ"ל שאין להניח תפילין בחול המועד משום שהוא קדוש כמו יו"ט עצמו דנתקדש בקדושת היום גמורה דיו"ט אלא שיש בו היתר מלאכה, והפטור של תפילין בשבת ויו"ט אינו מחמת הדין דאיסור מלאכה, דנימא לפי"ז דחווה"מ יהא חייב בתפילין, אלא הפטור דתפילין ביו"ט חל מחמת חלות קדושת היום דיו"ט עצמה, והקדושה ההיא חלה אף בחול המועד. ונראה שזהו הביאור בדברי הגר"א (שם) שביאר את דברי המחבר דאין מניחים תפילין בחול המועד דהויין אות, וכתב הגר"א "ר"ל במצה ובסוכה", וכוונתו היא דמכיון שחלין מצוות הרגל בחול המועד מוכח דאית ליה לחול המועד קדושת היום גמורה של יו"ט אלא שהותר בעשיית מלאכה, ומכיון שחלה בחול המועד קדושת היום גמורה של יום טוב אין מניחים תפילין בחול המועד.

**וסמוכים** לדברי הגר"ח זצ"ל דבחווה"מ חלה קדושת היום גמורה של יו"ט ורק דהותר בעשיית מלאכה, יש להביא משיטת הרמב"ן (בפסקי דיני מלאכת חווה"מ בריש מס' מו"ק והובא נמי במגיד משנה פ"ז מהל' יו"ט ה"א) שסובר דמלאכה שלא לצורך ושאינה דבר האבד אסורה מה"ת בחווה"מ ומלאכת דבר האבד מותרת מה"ת משום דמסרן הכתוב לחכמים. ונראה דאף לשיטת הרמב"ן דמלאכה שלא לצורך אסורה בחווה"מ מה"ת מ"מ העושה מלאכה האסורה בחווה"מ אינו עובר בלאו דמלאכה

ביו"ט, אלא דמלאכה אסורה בחווה"מ משום דהויא ביטול מצות עשה דשבתה. כלומר לשבות ביום שנתקדש בקדושת הרגל. ונמצא דבחווה"מ חלה קדושת היום גמורה דיו"ט ורגל אלא שהותר במלאכה, ולכן בחווה"מ מתקיימת מצות שבתה ממלאכה כביו"ט עצמו.

**ונראה** דשאני ראש חודש מחווה"מ דחלות קדושת ראש חודש אינה חלה אלא לענין שמקריבין בו קרבן מוסף בלבד, ולפיכך כל חלות קדושת היום דר"ח אינה אלא במקדש שמקריבין בו קרבן מוסף ולא בגבולין. דר"ח בגבולין הוי יום חול גמור, דכל חלות קדושת היום דר"ח אינה חלה אלא במקדש.

**ולפי"ז** נראה ליישב את סוגיית הגמ' בערכין, ד"ל דיסוד הדין של חובת הלל אינו תלוי באיסור מלאכה אלא בקדושת היום. ולפיכך אומרים הלל בחול המועד אע"פ שאין בו איסור מלאכה מכיון שחל בו חלות קדושת היום גמורה. משא"כ בראש חודש בגבולין דליכא בו חלות קדושת היום כלל, דקדושת היום דר"ח תלויה בקרבן מוסף דאינה חלה אלא במקדש בלבד, ולפיכך מעיקר הדין אין חיוב לומר הלל בר"ח בגבולין. אמנם נ"ל דבמקדש היו אומרים הלל שלם בראש חודש מעיקר הדין, דבמקדש חלה חלות קדושת היום דראש חודש מחמת שמקריבין בו מוסף, וחל חיוב הלל מחמת קדושת היום. ויסוד זה מבואר להדיא בדברי הרמב"ן שכתב לתרץ את שיטת הבה"ג (סה"מ שורש א') שמנה אמירת ההלל כמצוה מן התורה וז"ל והנראה כו' שהוא מן התורה כו' ויהיה הלל"מ או שהוא בכלל השמחה שנצטוינו בה כמו שכתוב וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם ותקעתם בחצוצרות (במדבר י, י) כי עיקר השירה בפה וכלי לבסומי קלא הוא, ונצטוינו בשמחת השיר על הקרבן, ושלא בעת הקרבן בכלל השמחה, אלא שמיעטו ראשי חדשים בגבולין מפני דאינו מקודש לחג ואינו טעון שירה ושם במס' ערכין (יא:) אמרו מנין לעיקר שירה מן התורה מהכא תחת אשר לא

## הזכרת ראש חודש בתפלה

גלויות אע"פ שאין מברכים על המנהג. וכן מבואר בתוס' (סוכה דף מד: ד"ה כאן) בביאור הטעם שמברכים על אמירת ההלל בראש חודש אע"פ שאינו אלא מנהג, וז"ל ודכוותיה אשכחן דמברכין אשני יו"ט של גלויות ואינו אלא מנהג בעלמא עכ"ל, ודבריהם צ"ע דמהו הדמיון מיו"ט שני של גלויות שמברכים בו על אכילת מצה למנהג אמירת הלל בראש חודש, דשאני יו"ט שני דמכח המנהג חלה בו חלות קדושת היום, וממילא מתחייבים במצות היום ולכן מברכין ביו"ט שני על אכילת מצה, ומהי ההוכחה מזה דכמו כן מברכין על המנהג דאמירת הלל בראש חודש. ועל כרחק צ"ל דמבואר בתוס' כיסוד הנ"ל דמשום מנהג חלה חלות קדושת ר"ח בגבולין וממילא אומרים בו את ההלל, אך חלות קדושת ר"ח בגבולין עפ"י מנהג דכבל אינו חלה אלא לענין תפלת מוסף ואמירת הלל, דאינה חלה לענין שאר דיני קדושת היום דיו"ט ורגל. (אך יש מנהגים נוספים אצל אחרים בגבולין לעשות סעודת ר"ח ונשים ממעטין ממלאכתן וכדומה ולנהוג בר"ח מעין קדושת חוה"מ).

**ועוד** נראה לומר דקדושת ראש חודש והמועדים

חלה ע"י ישראל, ובזמן הראייה בית דין קידשו את ראש חודש ע"י אמירת מקודש מקודש (וכמבואר במשנה ובגמ' ר"ה (דף כד). אמנם בזה"ז כלל ישראל קובע ומקדש את החדש ע"י ניהוג ר"ח. וכן יש להוכיח ממה שפסק הרמב"ם (פ"ה מהל' קידוש החודש ה"א) וז"ל כל מה שאמרנו מקביעות ראש חודש על הראייה וכו' אין עושין אותו אלא סנהדרין שבא"י וכו' אבל בזמן שאין שם סנהדרין בארץ ישראל אין קובעין חדשים ואין מעברין שנים אלא בחשבון זה שאנו מחשבין היום עכ"ל, ומבואר שאף בזמן הזה חלות קדושת ראש חודש תלויה בחשבון של בני ארץ ישראל, וכן כתב הרמב"ם (פ"ה מהל' קידוש החודש הל' י"ג) וז"ל זה שאנו מחשבין בזה"ז כל אחד ואחד בעירו ואומרים שר"ח יום פלוני ויו"ט ביום פלוני, לא בחשבון שלנו אנו קובעין ולא עליו אנו סומכין שאין מעברין וקובעין חדשים בחוצה לארץ ואין אנו סומכין אלא על חשבון בני ארץ ישראל

עבדת את ה' אלקיך בשמחה וטוב לבב וכו' הוי אומר זו שירה, א"כ אפשר שנדרוש בימים טובים שכתוב ונתרבו כל מיני שמחות שתהא השירה מכללן עכ"ל.

**ומבואר** להדיא בדברי הרמב"ן דר"ח נתמעט מהלל בגבולין אבל במקדש היו אומרים הלל בר"ח דהוי בכלל מצות שמחה ושירה מכלל השמחה. ומקורו מקרא ד"וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם ותקעתם בחצוצרות על עולותיכם וזבחי שלמיכם".

**ולפי** זה יש לתרץ מדוע לא נסתפקה הגמ' בשבת (דף כד.) לענין אם מזכירין יעלה ויבוא בברכת המזון דחווה"מ אע"פ שנסתפקה לגבי ר"ח משום שאין בו איסור מלאכה, דכוונת הגמ' היא דמכיון דבר"ח בגבולין ליכא חלות קדושת היום כלל - והוי יום חול, אפשר דליכא חיוב להזכיר ראש חודש בברכת המזון. משא"כ בחול המועד דאע"פ שלא נאסר במלאכה מ"מ אית ביה חלות קדושת היום גמורה דיו"ט ומשום הכי חייב להזכיר מעין המאורע בברכת המזון.

## ג

**והנה** איתא במס' תענית (דף כח:) "רב איקלא לבבל חזינהו דקא קרי הלילא בריש ירחא סבר לאפסוקינהו, כיון דחזא דקא מדלגי דלוגי אמר שמע מינה מנהג אבותיהם בידיהם, תנא יחיד לא יתחיל ואם התחיל גומר", וצ"ע דבשלמא אי איכא חלות קדושת ראש חודש בגבולין שפיר י"ל דהנהיגו לומר בו הלל, אמנם לפי מה שנתבאר דליכא חלות קדושת ר"ח בגבולין והוי יום חול, מהו היסוד גדר המנהג לומר חצי הלל בראש חודש בגבולין.

**ונראה** דע"כ כוונת הגמ' אינה שהנהיגו מנהג לומר הלל בראש חודש, אלא דמשום מנהג נהגו קדושת ר"ח אף בגבולין וממילא נתחייבו בקריאת ההלל. ויסוד מנהג ר"ח בגבולין הוא כדין יום טוב שני של גלויות שהחילו בו קדושת היום מחמת מנהג, וממילא שפיר מברכים על מצות היום ביו"ט שני של

## הזכרת ראש חודש בתפלה

רב מיירי אפילו בזה"ז שמקדשין את החודש עפ"י חשבון, ואפילו בחודש מלא כשידוע שהלילה בודאי ר"ח. אלא יסוד דינו של רב הוא דמכיון שתיקנו אמירת יעלה ויבוא בתפלה מדין קביעות ראש חודש משו"ה הזכרת ר"ח בתפלה מעכבת, דבעי מעשה קביעות דר"ח. אך מכיון שאין מקדשין וקובעין את החודש בלילה דין זה אינו חל בלילה. וחלוק הזכרת יעלה ויבוא בערבית משאר התפלות, דבערבית הזכרת יעלה ויבוא אינה אלא מדין אזכרת מעין המאורע שאינה מעכבת וכמו בחנוכה ופורים.

**ולפי"ז** נמי יש ליישב את מה שדייקנו בסוגיין לפי הה"א (דף ל:): שאם טעה ולא הזכיר של ראש חודש שחרית אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה במוספין, דדין זה לא נאמר אלא לענין חלות קביעות שהיום ראש חודש, שתיקנו חז"ל שע"י הזכרת ר"ח בתפלה מתקיים הקביעות דר"ח, ולזה סגי ההזכרה שיאמר במוסף. משא"כ לגבי הזכרת קדושת היום בתפלת שבת ויו"ט התם הזכרת קדושת היום חלק היא מעצם התפלה ואם לא הזכירה לא יצא ידי חובתו, וע"כ צריך לחזור ולהתפלל.

**ולפי** דברינו נמי יש ליישב את מה שהקשינו על הגמ' שבת (דף כד.) דנסתפקה אי אמרינן יעלה ויבוא בברכת המזון דראש חודש מכיון דאין בו איסור מלאכה, וצ"ע דהרי מזכירין יעלה ויבוא בתפלה דראש חודש אע"פ שאין בו איסור מלאכה. ונראה דשאני הזכרת יעלה ויבוא בתפלה דחל מדין הקביעות של ראש חודש ואינה רק הזכרה משום קדושת היום, משא"כ הזכרת יעלה ויבוא בברכת המזון תלויה בקדושת היום, ומספקא לה להגמרא משום דליכא קדושת היום בר"ח בגבולין. ולא קשיא מהא דמזכירין יעלה ויבוא בברכת המזון דחול המועד דהתם חלה חלות קדושת היום גמורה של יום טוב.

**ולפי** זה נראה דיש לדחות את דברי הגאון מוהר"ר אבלי פאסוועליר זצ"ל (הובא בחיי אדם, הל' תפלה כלל כ"ד סע' י', הנ"ל) שפסק דאם שכח לומר

וקביעתם וכו' וקביעת בני א"י אותו היום שיהיה ר"ח או יו"ט, לא מהני חשבון שאנו מחשבין עכ"ל. ומבואר שאף בזה"ז חלות קדושת ר"ח חלה ע"י קביעות ר"ח ע"י בני ארץ ישראל.

**ולפי"ז** י"ל דיסוד דין הזכרת ר"ח בתפלה אינה אלא משום הזכרת מעין המאורע גרידא, דהרי בחנוכה ופורים אומרים על הניסים בתפלה משום הזכרת מעין המאורע, וקיי"ל דאם שכח לומר על הניסים אינו חוזר ומתפלל, ומוכח דמדין הזכרת מעין המאורע אינו צריך לחזור, ואע"כ קיי"ל דבשכח יעלה ויבוא חוזר ומתפלל. ואין לומר דחוזר ומתפלל משום דהוי כהזכרת קדושת היום ודינו כאזכרת שבת ויו"ט שאם שכח לומר מקדש השבת חוזר ומתפלל, דשאני שבת ויו"ט דאית בהו קדושת היום משא"כ בר"ח בגבולין שאין בו קדושת היום, וצ"ע א"כ מדוע חייב לחזור ולהתפלל כששכח יעלה ויבוא.

**ונראה** דיסוד דין הזכרת ר"ח בתפלה חל מדין קביעות דראש חודש, דעי"ז שמזכירין שהיום הוא ר"ח חל מעשה ניהוג דראש חודש ונתגלה קבלת החשבון והקביעות דראש חודש ע"י כלל ישראל. ולפיכך אם שכח להזכיר יעלה ויבוא בתפלה צריך לחזור ולהתפלל, דאף על פי שיצא ידי חובת תפלה צריך לחזור ולהתפלל ולהזכיר ראש חודש בתפלתו כדי לקבוע את ראש חודש. ואע"פ שהחודש מקודש וקבוע לפני שאנו מתפללים ואומרים יעלה ויבוא, מכל מקום מכיון שיש דין קביעות ראש חודש ע"י כלל ישראל, התקינו שקביעות זו תתקיים נמי ע"י הזכרת יעלה ויבוא בתפלה, וע"כ הזכרת ר"ח מעכבת וצריך לחזור ולהתפלל.

**ולפי"ז** מיושב היטב מה שהקשינו על רב דאמר דאם שכח לומר יעלה ויבוא בערבית אינו חוזר ומתפלל לפי שאין מקדשין את החודש בלילה, דטעמא דרב אינו משום דשמא אין הלילה ר"ח, דהרי

## הזכרת ראש חודש בתפלה

יצא ידי חובתו ויצטרך לחזור ולהתפלל, וה"ה אם לא  
 אמר המלך הקדוש שצריך לחזור ולהתפלל. וכן אמר  
 מרן הגר"מ זצ"ל שאין לפסוק בזה כהגאון מוהר"ר  
 אבלי פאסוועליר<sup>47</sup>.  
 ע"כ ענין הזכרת ר"ח בתפלה

בליל ר"ה המלך הקדוש שאין צריך לחזור, די"ל דלא  
 דמי לדינו דרב, דאליבא דרב הטעם שאינו חוזר הוא  
 משום שאין דין קביעות ר"ח בלילה, אבל בודאי אף  
 לפי רב חל דין ר"ח בלילה, וכן בר"ה חל חלות  
 קדושת ר"ה בלילה, ואם יתפלל של חול בליל ר"ה לא



## פרק אין עומדין

מתירים להתפלל מדין סידור שבחו של מקום וחל בפסוקד"ז קיום שבח ושירה.

**אך** פשטות לשון התוס' משמע דפסוקי דזמרה הוי קיום דתלמוד תורה ואינם חלים מדין קיום שירה והלל, וקיום תלמוד תורה עצמו מהווה המתיר להתפלל<sup>1</sup>). וכן יש לדייק מדברי הרמב"ם (פ"ז מהל' תפלה ה"יב) וז"ל ושבחו חכמים למי שקורא זמירות מספר תהלים בכל יום מתהלה לדוד עד סוף הספר, וכבר נהגו לקרות פסוקים לפנייהם ולאחרייהם ותקנו ברכה לפני הזמירות וכו' ואח"כ מברך על ק"ש וקורא ק"ש עכ"ל, ומדקדוק לשונו משמע שסובר שדין אמירת פסוקי דזמרה חל רק בסדר תפלת היחיד. וכן משמע ממש"כ (שם ה"יז) וז"ל סדר תפלות כך הוא בשחר משכים אדם ומברך ברכות אלו וקורא הזמירות ומברך לפנייהם ואחרייהם וקורא אח"כ שמע עכ"ל. ואילו בפ"ט מהל' תפלה (ה"א) כשהביא סדר תפלת הציבור השמיט הרמב"ם את אמירת פסוקי דזמרה, וז"ל סדר תפלות הציבור כך הוא בשחר כל העם יושבים ושליח ציבור יורד לפני התיבה וכו' ומתחיל ואומר קדיש וכו' ואח"כ אומר ברכו וכו' ומתחיל ופורס על שמע עכ"ל. ומשמע דסובר שאין דין שתאמר פסוקי דזמרה ע"י הציבור וכל היחידים אומרים פסוקד"ז בפ"ע, ואח"כ מצטרפים לציבור לברכו ולברכות ק"ש, ובזה מקיימים תפלת הציבור. ולכאורה מוכח מדבריו דפסוקד"ז אינם נאמרים בתורת הלל ושבח, דא"כ היה חל בהן דין להאמר

**דף לא ע"א. גמ'.** וז"ל ת"ר אין עומדין להתפלל לא מתוך דין וכו' אלא מתוך הלכה פסוקה וכו' ת"ר אין עומדים להתפלל לא מתוך עצבות ולא מתוך עצלות וכו' אלא מתוך שמחה של מצוה עכ"ל. עיין בתוס' (ד"ה רבנן) וז"ל ולכן אין מתפללין מתוך קלות ראש ושחוק אלא מתוך כבוד ראש ושמחה של מצוה כגון שעסק בדברי תורה ולכן נהגו לומר פסוקי דזמרה ואשרי קודם תפלה עכ"ל. ומבואר מדברי התוס' דאמירת פסוקי דזמרה ואשרי קודם התפלה היא כדי לעמוד לתפלה מתוך שמחה של מצוה. ונראה לבאר דיסוד הדין שאין עומדים להתפלל אלא מתוך שמחה של מצוה הוא משום דתפלה צריכא מתיר, דאסור לו לאדם לגשת אל אדון העולמים ולתבוע את צרכיו ממנו ית' בתפלה בלי איזה מתיר. והמתיר להתפלל הוא שמחה של מצוה, דהיינו העסק בדברי תורה ואמירת פסוקי דזמרה.

**והנה** עיין ברי"ף (דף כג. בדפי הרי"ף) דהביא את דינו דר' שמלאי (לקמן לב.) דלעולם יסדר אדם שבחו של מקום ואח"כ יתפלל ובסמוך לזה הביא המימרא דר' יוסי בפרק כל כתבי"יהא חלקי עם גומרי הלל בכל יום וכו' כי קאמרינן בפסוקי דזמרה, ומשמע דיש דין לומר פסוקי דזמרה בכל יום לפני שמתפלל משום דינו דר' שמלאי דלעולם יסדר אדם שבחו של מקום ואח"כ יתפלל. והביאור בזה הוא דתפלה צריכא מתיר ופסוקי דזמרה שהם שבחו של מקום מהווה המתיר להתפלל. ונמצא דפסוקד"ז

תורה עכ"ל. ומבואר שיסוד אמירת פסוקי דזמרה היא בתורת קיום של תלמוד תורה.

1) וכן מבואר מדברי התוס' הרא"ש (שם) ד"ה רב אשי וז"ל ולכן נהגו לומר פסוקי דזמרה ואשרי קודם תפלה, כדי לעמוד בתפלה מתוך דברי שמחה של מצוה שעוסק בדברי

שאדם יקבל רשות לעמוד לפני ה' ולהתפלל על צרכיו צריך קודם לעבוד את ה' בתורתו, דמי שעבדו בתלמודו ראוי לעבדו גם בתפלה.

**ועוד** נראה לבאר דעיקר קיום עבודה שבלב הוא ע"י תפלה, ותלמוד תורה מהווה קיום עבודה שבלב משום דחל בת"ת קיום תפלה. שהרי כתב הרמב"ם פ"ג מהל' ת"ת (הלי"ג) וז"ל אמרו חכמים אין רנה של תורה אלא בלילה שנאמר קומי רני בלילה, וכל העוסק בתורה בלילה חוט של חסד נמשך עליו ביום שנאמר יומם יצוה ה' חסדו ובלילה שירה עמי תפלה לקל חיי עכ"ל. ומשני הפסוקים שהביא הרמב"ם מבואר דהעסק בתורה מהווה חלות קיום של תפלה. דהפסוק הראשון הוא ממגילת איכה (ב,י"ט) "קומי רני בלילה לראש אשמורות שפכי כמים לבך נכח פני ה' שאי אליו כפיך על נפש עולליך העטופים ברעב בראש כל חוצות", דבפשטות הפסוק מיירי מענין תפלה על צרות החורבן. אולם הרמב"ם פירש שהרינה שמוזכר בפסוק מיירי ברינה של תורה – ומשמע דסובר דרינה של תורה מהווה קיום תפלה ובקשת רחמים על צרות כלל ישראל. ובפסוק השני שהביא הרמב"ם מבואר דת"ת הריהו שירה ותפלה לפני ה'. ועיין עוד במס' סנה' (דף כא:) דעיקר המצוה על כל איש ואיש לכתוב ס"ת נדרש מהפסוק "כתבו לכם את השירה הזאת" (דברים לא:י"ט) ומשמע דכל התורה נקראת שירה<sup>3</sup>). ונמצא דבלמוד התורה יש שתי בחינות של תפלה: (א) שיר ושבת, (ב) בקשת רחמים, שהם שני יסודות התפלה וכדמבואר ברמב"ם (פ"א מהל' תפלה ה"א-ג) וז"ל מצות עשה להתפלל בכל יום שנאמר ועבדתם

בציבור כהלל. ונראה דהרמב"ם סובר דפסוקי דזמרה הויין חלות קיום דקריאת כתבי הקדש ותלמוד תורה בלבד, וע"כ אין בם דין מיוחד להאמר בציבור.

**ועוד** נראה דקיום פסוקי דזמרה חלוק ביסוד דינו מהלל, דפסוקד"ז מהווה קיום דקריאת פסוקים מכתבי הקדש. משא"כ הקיום דהלל ושירה חל ע"י קריאת פרשיות ולא בפסוקים<sup>2</sup>). ומשום כך הדגיש הרמב"ם (פ"ז מתפלה ה"יב) שהוסיפו פסוקים לפנייהם ואחרייהם, דר"ל שקיום פסוקד"ז הוי קיום של אמירת פסוקים. משא"כ קיום שירה והלל חל ע"י קריאת פרשיות בתהלים בדומה לשירת הלויים במקדש. ומשמע מזה נמי דקיום תלמוד תורה דבפסוקי דזמרה מהווה מתיר להתפלל.

**אמנם** צריך ביאור מדוע דוקא קיום מצות תלמוד תורה הויא המתיר של תפלה, והרי לשון הברייתא הוא שאין עומדין להתפלל אלא מתוך שמחה של מצוה, ולכאורה אף שאר מצוות יועילו להכשירו להתפלל.

**ונל"ב** עפ"י הרמב"ם בספר המצוות (מ"ע ה') וז"ל היא שציונו לעבדו יתעלה וכו' ולשון ספרי ולעבדו זו תפלה, ואמר ג"כ ולעבדו זה תלמוד וכו' ואמרו עבדהו בתורתו עבדהו במקדשו עכ"ל. ומבואר מדברי הרמב"ם דמצות ולעבדו בכל לבבכם מתקיימת ע"י תלמוד תורה ותפלה, דתרווייהו הויין חלות קיום עבודה שבלב. ומבואר דתפלה ותלמוד תורה משתלבים יחד לקיום מצות עבודה שבלב. ונראה דמשו"ה דוקא ת"ת הוא עיקר המתיר להתפלל, דכדי

הדרשה אחרת וז"ל כלומר כתבו לכם תורה שיש בה שירה זו שאין כותבין את התורה פרשיות פרשיות עכ"ל, וצ"ע למה לא פירש כפשטות דכל התורה נקראת שירה וכמש"כ בהל' ת"ת. ויתכן דס"ל דבמצות כתיבת ס"ת עיקר המצוה היא לכתוב רק את שירת האזינו. וע"ע ברשימות שיעורים למס' יבמות הערה 122, וצ"ע.

(2) אמנם כ"ז בימים שגומרים את ההלל דאזי הקיום הלל ושירה תלוי בקריאת פרשיות, משא"כ בימים שאין גומרין את ההלל הקיום הוי בקריאת פסוקים. וקיום שירה חל רק בקריאת הלל שלם ולא בחצי הלל. ועיין לעיל בשיעורים לדף יד. בתוס' ד"ה ימים, ובחידושי מרן רי"ז הלוי פ"ג מהל' חנוכה ה"ו.

(3) אך עיין ברמב"ם (פ"ז מהל' מזוזה ה"א) שפירש את

**ועיין** בהגהות מיימוניות (פ"ז מהל' תפלה אות ז') שכתב בשם הערוך דמי שבא לבית הכנסת מאוחר ומצא שגמרו הציבור כבר פסוקי דזמרה אומר ברוך שאמר ואשרי וישתבח וממהר להתפלל עם הציבור אבל אין אומרים פסוקי דזמרה אחרי התפלה דקודם נתקנו. ומוכח מדבריו דפסוקי דזמרה נתקנו בתורת מתיר לתפלה, וע"כ אם איחר וכבר התפלל שמונה עשרה אין טעם לאומרם.

**דף לא ע"א.** גמ'. וז"ל ויחשבה עלי לשיכורה מכאן ששכור אסור להתפלל עכ"ל. כתב הרמב"ם (פ"א מהל' ביאת מקדש הל' א'-ב') וז"ל כל כהן הכשר לעבודה אם שתה יין אסור לו להכנס מן המזבח ולפנים. ואם נכנס ועבד עבודתו פסולה וחייב מיתה בידי שמים שנאמר ולא תמותו, והוא שישתה רביעית יין חי בבת אחת וכו' היה שכור משאר המשכרין אסור להכנס למקדש ואם נכנס ועבד והוא שכור משאר המשכרין אפילו מן החלב או מן הדבילה הרי זה לוקה ועבודתו כשרה שאין חייבין מיתה אלא על היין בשעת העבודה ואין מחלל עבודה אלא שכור מן היין עכ"ל. ומבואר מדברי הרמב"ם שיש שני דינים: א) איסור לשתוי יין להכנס למקדש, ורק שתוי יין חייב מיתה ומחלל עבודה, ב) איסור שכור בשאר משקין לעבוד עבודה, אבל אם עבד אינו חייב מיתה ולא חילל את העבודה.

**והנה** יש להסתפק ביסוד הדין שאסור לשכור להתפלל האם זה משום שכור אסור בעבודה ותפלה היא עבודה, או דילמא דחל איסור מסוים לשכור להתפלל משום שאינו יכול לכוון את דעתו שהוא עומד לפני המלך.

**ועיין** ברמב"ם (פ"ד מהל' תפלה הל' י"ז) וז"ל שכור אל יתפלל מפני שאין לו כוונה ואם התפלל תפלתו תועבה לפיכך חוזר ומתפלל כשיתרוקן משכרותו, שתוי אל יתפלל ואם התפלל תפלתו תפלה, אי זה הוא שכור זה שאינו יכול לדבר בפני המלך, ושתוי שיכול לדבר בפני המלך ואינו משתבש אעפ"כ

את ה' אלוקיכם, מפי השמועה למדו שעבודה זו היא תפלה וכו' חיוב מצוה זו כך הוא שיהא אדם מתחנך ומתפלל בכל יום ומגיד שבחו של הקב"ה ואח"כ שואל צרכיו שהוא צריך להם בבקשה ובתחנה ואח"כ נותן שבח והודיה לה' על הטובה שהשפיע לו כל אחד לפי כחו עכ"ל. ומשמע דאליבא דהרמב"ם כשאדם לומד תורה הרי הוא נחשב כמסדר דברי שבח ושירה להקב"ה - נותן התורה. והעסק בתורה חשוב נמי כתפלה ובקשה לפני ה' על כל צרכיו דחל בתלמוד תורה קיום תפלה. ואמנם כמה פסוקים משווים תלמוד תורה לתפלה לענין שבח להקב"ה ובקשת רחמים כגון "אודך ביושר לבב, בלמדי משפטי צדקך" (תהלים קיט:ז), "דרך פקודך הבנני, ואשיחה בנפלאותיך" (שם:כ"ז), "לך אני הושיעני, כי פקודיך דרשתי" (שם:צ"ד). ומשמע דחל בלימוד התורה חלות תפלה. ולפי"ז נראה דמשום כך ת"ת מהווה מתיר להתפלל דת"ת עצמו מהווה קיום עבודה שבלב ותפלה.

**ועוד** י"ל דת"ת הוי עיקר המתיר דתפלה משום דתפלה הויא חלות קיום דקבלת עומ"ש וכדאייתא בגמ' (לעיל דף י"ד): "הרוצה שיקבל עליו עול מלכות שמים שלמה וכו' ויקרא ק"ש ויתפלל וזו היא מלכות שמים שלמה". וכן תלמוד תורה נמי מהווה קיום קבלת עומ"ש, וכדחזינן מהא דתיקנו לומר קדיש דרבנן אחרי תלמוד תורה - דקדיש הוי קיום דקבלת עומ"ש, ותיקנו לומר קדיש דרבנן אחרי תלמוד תורה משום דת"ת מהווה קבלת עומ"ש, ואומרים קדיש דרבנן אחרי לימוד התורה כדי לבטא ולגלות דעצם המעשה דתלמוד תורה הוי קיום דקבלת עומ"ש. וכן מתבאר מלשון הרמב"ם (פ"א מהל' ק"ש ה"ב) "ומקדימין לקרות פרשת שמע מפני שיש בה יחוד השם ואהבתו ותלמודו שהוא העיקר הגדול שהכל תלוי בו", ומשמע שת"ת הוא העיקר הגדול בקבלת עול מלכות שמים. ומבואר מזה דתלמוד תורה הוי קיום קבלת עומ"ש. ונראה דמשו"ה יש דין לצרף תלמוד תורה לתפלה, וקיום ת"ת לפני התפלה מהווה עיקר המתיר להתפלל דבתרווייהו חל קיום קבלת עומ"ש.

נשיאת כפים. ומשמע שסובר דשכור נושא את כפיו. וצריך ביאור מאי שנא דין נשיאת כפים מתפלה, ונראה לומר שהרמב"ם פוסל דוקא שתוי יין לנשיאת כפים משום דשתוי יין מחלל את העבודה, ונשיאת כפים דינה כעבודה, ומשום דוקא שתוי יין שמחלל עבודה אינו נושא את כפיו, אבל שכור אינו מחלל את העבודה ומשום דוקא שתוי יין נושא את כפיו. וההלכה דשיכור אל תפלה ואם התפלל תפלתו תועבה הוא דין מסוים בתפלה, משום דבתפלה נאמר דין שצריך לכוון שהוא עומד לפני המלך, וכמש"כ הרמב"ם (פ"ד מהל' תפלה הט"ז) וז"ל ויראה עצמו כאילו הוא עומד לפני השכינה עכ"ל. משא"כ בברכת כהנים לא נאמר דין כוונה שעומד לפני המלך ומשום הכי שיכור (בשאר משקין שאינו מחלל העבודה) שפיר נושא את כפיו.

**ולפי** מה שנתבאר הפסול לנשיאת כפים חל רק בשתוי יין שכן מחלל הוא את עבודת המקדש, ולפי זה י"ל דמי ששתה רביעית יין עם מעט מים מותר לו לישא את כפיו, מאחר שאין שתייה זו מחללת עבודת המקדש. ולפי"ז נמי יוצא שאותם כהנים המקדשים על יין שרף לפני מוסף ביום שמחת תורה, נושאים כפיהם במוסף (ועיין בדברי הט"ז או"ח סי' קכ"ח ס"ק ל"ה ודברי המג"א שם ס"ק נ"ה).

**והנה** שיטת המרדכי (עירובין סימן תקי"ב, והובא ברמ"א או"ח סימן צ"ט סעיף א') דשיכור אינו קורא ק"ש. והנה בקריאת שמע לא נאמר דין כוונה מיוחדת של עומד לפני המלך, ויש לעיין לשיטת המרדכי האם שיכור מברך ברכת כהנים. ואולי י"ל דלשיטת המרדכי שכרות היא הפקעה מכל כוונה מיוחדת, ובקריאת שמע חלה כוונה מיוחדת של קבלת עול מלכות שמים ולפיכך שיכור אינו קורא קריאת שמע. ולפי זה י"ל דה"ה דשיכור נמי אינו נושא את כפיו, דבברכת כהנים נאמר דין מסוים דבעי כוונת המברך והמתברך (עיין ברמב"ם פ"ד מהל' נשיאת כפים הט"ז), ומשום שחל דין כוונה מיוחדת י"ל

הואיל ושתה רביעית לא יתפלל עד שיסיר יינו מעליו עכ"ל. ומבואר להדיא בדברי הרמב"ם ששכור אסור להתפלל משום שאין לו כוונה, ואם התפלל תפלתו תועבה וחייב לחזור ולהתפלל, ואע"פ שלגבי עבודה פסק הרמב"ם (פ"א מהל' ביאת מקדש ה"ב) דשכור אינו מחלל העבודה, שאני תפלה דכוונה שעומד לפני המלך מעכבת בה, וכיון ששכור אינו יכול לדבר בפני המלך חל דין מסוים בתפלה שתפלתו תועבה וצריך לחזור ולהתפלל. מאידך לגבי שתוי יין פסק הרמב"ם שתפלתו תפלה משום ששתוי יין יכול לדבר בפני המלך ואין חסרון בכוונתו בתפלה, ואע"פ שלגבי עבודה שתוי שעבד מחלל עבודה, שאני תפלה דתלויה בכוונה שעומד בפני המלך.

**והנה** בדין שכור בק"ש ובברכות, עיין בחידושי הרמב"ן (ריש מס' ברכות) שכתב וז"ל אבל לענין שכור ושתוי נ"ל שאין ברכות בכלל חומר זה לפי שלא הזכירו חכמים אלא תפלה, אבל ק"ש ואין צריך לומר ברכה קורין הן ויוצאין הם ידי חובתן, דטעמא דתפלה משום דבעי כוונה יתירה מפני שהוא כמדבר בפני המלך, ומצינו בכ"מ לכוונה חמיר דין תפלה מק"ש כדאמר בכולה מכילתין גבי שאין דעתו מיושבת ובא מן הדרך ומיצר דכולן לענין ק"ש קורין ומברכין על המזון וכל הברכות כולן וכדאמר לענין מצות מגילה מתנמנם יצא והיכי דמי מתנמנם נים ולא נים תיר ולא תיר וכו' ולכתחילה נמי קרי ואלו לענין תפלה כיון שאינו מדבר בפני המלך אל יתפלל עכ"ל, ומבואר בדברי הרמב"ן כמש"כ דחל דין מסוים ששכור אל יתפלל משום שאינו יכול לכוון שהוא עומד בפני המלך, והך כוונה שעומד בפני המלך מעכבת בתפלה, וכדביאר מרן הגר"ח זצ"ל בספרו (פ"ד מהל' תפלה ה"א) עיי"ש.

**והנה** בנוגע לנשיאת כפים פסק הרמב"ם (פ' ט"ו מהל' נשיאת כפים ה"ד) ששתוי יין אינו נושא את כפיו, אמנם הרמב"ם השמיט את דין השכור לענין

אצל עלי מ"מ חל עליו דין מורא רבך משום שעלי היה גדול הדור, וגדול הדור נחשב עפ"י דין כרבן של כל ישראל<sup>5</sup>).

**ויתכן** דלשיטת התוס' הפסוק דלא תסור אינו רק איסור שחייבין לשמוע לב"ד הגדול, אלא דכל מי שאינו שומע לגדולי הדור שבדורו עובר באיסור זה. וכשיטת החינוך (מצוה תצ"ה) וז"ל ובכלל המצוה ג"כ לשמוע ולעשות בכל זמן וזמן מצות השופט, כלומר החכם הגדול אשר יהיה בינינו בזמננו וכו' ועובר על זה ואינו שומע לעצת הגדולים שבדור בחכמת התורה בכל אשר יורו בטל מצות עשה זה וענשו גדול מאד שזהו העמוד החזק שהוראה נשענת בו עכ"ל<sup>6</sup>).

#### (חידושי אגדה)

**דף לב ע"א.** גמ'. וז"ל אמר רבי חמא ברבי חנינא אלמלא שלש מקראות הללו נתמוטטו רגליהם של שונאי ישראל חד דכתיב ואשר הרעותי וחד דכתיב הנה כחומר ביד היוצר כן אתם בידי בית ישראל וחד

דשיכור אינו נושא את כפיו כי הוא מופקע מכוונה מיוחדת. ואילו לגבי שאר ברכות דאין בהם דין כוונה מיוחדת אמרינן דשיכור שפיר מברך<sup>4</sup>).

**דף לא ע"ב.** תוס' ד"ה מורה הלכה בפני רבך את. וז"ל ואע"פ שלא למד עדיין לפניו מ"מ גדול הדור היה ובא ללמוד לפניו עכ"ל. יש לעיין בכוונת דברי התוס', האם ר"ל דמשום שבא שמואל ללמוד לפני עלי נחשב עלי כרבו או"ד דמשום שעלי היה גדול הדור נחשב עפ"י דין כרבן של כל ישראל.

**ועיין** בתוס' במס' ב"ק דף מא: (ד"ה לרבות ת"ח) דהקשו למה לן קרא דמפני שיבה תקום דתיפוק ליה מאת ה' אלוקיך תירא – לרבות תלמידי חכמים. ותירצו התוס' וז"ל וי"ל דהכא ברבו מובהק כדתנן מורא רבך כמורא שמים או ברב מופלג דהוי כעין רבו עכ"ל. ומבואר דרב מופלג שבדור נחשב עפ"י דין כרבו מובהק של כל א' וא' מישראל, וחל עליו הדין דיהא מורא רבך כמורא שמים. ולכאורה זוהי נמי סברת התוס' בסוגיין, דאע"פ דשמואל עדיין לא למד

דלא שייכי אהדדי לצרף לחד שינוי, הא קמן דחשיב כרבו מובהק מדקאמר דהיה חייב מיתה על הוראתו בפניו עכ"ל. ועיין בשו"ע יו"ד סימן רמ"ד סעיף י' דפסק המחבר "אם הוא מופלג בחכמה אפילו אינו רבו דינו כרבו מובהק" וכתב הרמ"א "מי שהוא גדול הדור ומפורסם בדורו בכך נקרא מופלג בחכמה". ומבואר דגדול הדור נחשב כרבו מובהק של כל א' וא' מישראל.

(6) אך עיין במנחת חינוך שם שכתב וז"ל מלשון הרמב"ם פ"א מהל' ממרים שהתחיל ב"ד הגדול שבירושלים וכו' כל שאינו עושה וכו' אחד דברים שלמדו מפי השמועה וכו' נראה דוקא בב"ד הגדול שבירושלים עוברים בעשה ובלא תעשה וכו' אבל לאחר שבטל ב"ד הגדול מלשכת הגזית בבית דין בכל דור אם עוברים על דבריהם אפשר אינו עובר בעשה ולא תעשה וכן הוא לשון הכתוב וקמת ועלית וגו' היינו לב"ד הגדול, ועשית ע"פ דבר וגו' מן המקום ההוא לא תסור וגו' דמיירי הכל בבית דין הגדול, אבל חכמי כל דור ודור מנין לנו עכ"ל.

(4) ועיין באגרות הגרי"ד הלוי פ"ב מהל' ק"ש ה"ג אות ד'.

(5) ובגליון הש"ס ציין הגרע"א זצ"ל לתשובת התרומת הדשן סימן קל"ח וז"ל שאלה בעה"ב הסועד בליל פסחים אצל תלמיד חכם מופלג בדורו בעי הסיבה הואיל ולא למד כלום לפניו או לא. תשובה יראה דלא בעי הסיבה וכו', דהא תלמיד פטור בהסיבה לפני רבו משום דמורא רבך כמורא שמים כדאיתא בפרק ערבי פסחים (קח). ופריש רשב"ם שם דילפינן לה מאת ה' אלוקיך תירא לרבות ת"ח, א"כ כל ת"ח בכלל. וכן מצאתי בתוס' פרק שור שנגח דתלמיד חכם מופלג בכלל זה, אפילו לא למד כלום לפניו דהא מחויב במורא דאת ה' אלוקיך תירא, ואית ליה תורת רבו לענין דרש דהאי קרא דאת ה' אלוקיך תירא. וכ"ש אם הת"ח נחשב לגדול הדור, דחשיב לכל מילי כרבו אפילו לא למד כלום לפניו, והכי אמרינן במס' ברכות (לא:): דהא קאמר עלי לשמואל הנביא אתה מורה הלכה בפני רבך, ומקשו שם התוס' והא לא למד כלום לפניו. ומתריצין דגדול הדור היה, וגם בא ללמוד לפניו, נראה דתרי שינויי ניהו

מהל' תשובה ה"ג ובהשגת הראב"ד (שם). וביאר אבן עזרה דהקב"ה השאיר לפרעה בחירה חפשית לשחרר את בני"א אלא שהקב"ה הקשה עליו את היכולת לבחור בטוב, דפרעה חשב שיהיה יותר טוב בשבילו ומצרים שלא לשחרר את בני ישראל. ומבואר מדבריו דאע"פ שבחירה לעולם קיימת מכל מקום לפעמים מצד מצב החיים של אדם קל יותר לבחור בטוב, ולפעמים להיפך מציאות החיים מקשה על בחירה בטוב.

**ולפי"ז?** יש לבאר את הפסוקים בספר מלאכי (ג', י"ד-יח) דכתיב "אמרתם שוא עבד אלהים ומה בצע כי שמרנו משמרתו וכי הלכנו קדרנית מפני ה' צבאות. ועתה אנחנו מאשרים זדים גם נבנו עושי רשעה גם בחנו אלוקים וימלטו. אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו ויקשב ה' וישמע ויכתב ספר זכרון לפניו ליראי ה' ולחשבי שמו. והיו לי אמר ה' צבאות ליום אשר אני עשה סגלה וחמלתי עליהם כאשר יחמול איש על בנו העובד אתו. ושבתם וראיתם בין צדיק לרשע בין עבד אלוהים לאשר לא עבדו". הרי דאמרו "שוא עבד אלוהים וגו'" - כלומר שהרגישו כאילו ח"ו אין תועלת לעבד אלוהים - מפני שרואים שדוקא הרשעים מצליחים יותר וכדכתיב "אנחנו מאשרים זדים גם נבנו עושי רשעה גם בחנו אלוהים וימלטו". אך אפילו במצב כזה יש יחידים - יראי ה' שעומדים בזה הנסיון, וזוהי כוונת הפסוק "אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו וגו'". ובחירה זו דיראי ה' העומדים בנסיון דהצלחת הרשעים, דאע"פ שהרשעים מצליחים יותר מהצדיקים עדיין הם בוחרים בטוב נחשבת למדרגה יותר גבוהה של בחירה אצל הקב"ה וכדכתיב "ויכתב ספר זכרון לפניו ליראי ה' ולחושבי שמו וגו'". ולפי"ז נראה שאע"פ שתמיד יש לאדם בחירה חפשית לבחור בטוב

דכתיב והסירותי את לב האבן מבשרכם ונתתי לכם לב בשר עכ"ל. עיין בדברי רש"י (ד"ה אלמלא שלש מקראות הללו) וז"ל שמעידין שיש ביד הקב"ה לתקן יצרנו ולהסיר יצה"ר ממנו נתמוטטו רגלינו במשפט אבל עכשיו יש לנו פתחון פה, שהוא גרם לנו שברא יצר הרע עכ"ל. ונראה להציע עוד ביאור בגמרא, דבסוגיא דלעיל איתא "ואמר ר"א אליהו הטיח דברים כלפי מעלה שנאמר ואתה הסיבות את לבם אחורנית א"ר שמואל בר רבי יצחק מנין שחזר הקב"ה והודה לו לאליהו דכתיב ואשר הרעותי". ונראה דטענת אליהו הנביא "ואתה הסיבות את לבם אחורנית" היא לימוד זכות בעד כלל ישראל, שכלל ישראל חטאו בגלל שהנסיבות והתנאים של מציאות חייהם גרמו להם לעבור עבירות, וסיבת חטאם הוא משום עול הגלות, ודאגת הפרנסה. וכן חטאו בזמן אליהו הנביא משום בלבול הדעת שראו מחד גיסא הצלחת רשעים - דנביאי הבעל עמדו בכבוד העולם, ומאידך גיסא ראו יסורי הצדיקים שנביאי האמת היו צריכים להתחבא במערות, והיה מאוד קשה לבני"א לעמוד בנסיון ולא לחטוא. ועל זה הסכים הקב"ה ואמר "אשר הרעותי", דאה"נ מצד הנסיבות והתנאים היה קשה להם לעמוד בנסיון, ויש בזה לימוד זכות לכלל ישראל(7).

**ונראה** להוסיף דהרי יש כלל שיש לאדם בחירה חפשית, וכמו שכתב הרמב"ם (פ"ה מהל' תשובה ה"א) "רשות לכל אדם נתונה אם רצה להטות עצמו לדרך טובה ולהיות צדיק הרשות בידו ואם רצה להטות עצמו לדרך רעה ולהיות רשע הרשות בידו". והנה כתיב "ויכבד ה' את לב פרעה" וכבר הקשו הראשונים הרי יש בחירה חפשית (ועיין ברמב"ם פ"ו

"ואשר הרעותי" דבני"א חטאו מחמת עול הגלות והיצה"ר, ויש בזה לימוד זכות על עם ישראל שאין החטא מעצם מהותם אלא דגורמים חיצוניים גרמו להם לחטוא וכדאיתא בגמ' לעיל יז. "רבון העולמים גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך ומי מעכב שאור שבעיסה ושעבוד מלכויות".

(7) ועיין ברש"י ד"ה דכתיב ואשר הרעותי וז"ל ואשר הרעותי אני גרמתי להם שבראתי יצר הרע עכ"ל. ועיין במהרש"א בח"א (ד"ה דכתיב ואשר הרעותי) דלפי פשטיה דקרא (מיכה ד:ו) "ביום ההוא נאם ה' אוספה הצלעה והנדחה אקבצה ואשר הרעותי" מייירי בגלות. ומשמע דנלמד מקרא

א'–י"א) "כה אמר ה' הלך וקניית בקבוק יוצר חרש ומזקני העם ומזקני הכהנים. ויצאת אל גיא בן הנם אשר פתח שער החרסית וקראת שם את הדברים אשר אדבר אליך וגו'. ושברת הבקבוק לעיני האנשים ההלכים אותך. ואמרת אליהם כה אמר ה' צבקות ככה אשבר את העם הזה ואת העיר הזאת כאשר ישבר את כלי היוצר אשר לא יוכל להרפה עוד ובתפת יקברו מאין מקום לקבור".

**ומבואר** בפסוקים הנ"ל שבס' ירמיה דיש שני משלים לכלים ביד היוצר, דבפרק י"ח מיירי בכלי אדמה – שהוא כלי על האבנים שלא הוסק עדיין בכבשן. ואילו בפרק י"ט מיירי בכלי חרש דהיינו כלי שכבר הוסק בכבשן.

**והנה** יש שני סוגי כלים שמקבלים טומאה, כלי שטף וכלי חרס, וההבדל ביניהם דכלי חרס אין לו תקנה אלא בשבירה, ואילו כלי שטף שנטמא נטהר ע"י טבילה במקוה. והנה בפרק י"ח המשיל ירמיהו משל של כלי אדמה שלא הוסק בכבשן, ובכלי אדמה כזו אם נשחת הכלי אפשר לתקנו ע"י שמוסיף מים ועושהו כלי חדש, וכדכתיב "ונשחת הכלי אשר הוא עשה בחמר ביד היוצר ושב ויעשהו כלי אחר וגו'". אך בפרק י"ט המשיל לבקבוק שהוא כלי חרס שאין לו תקנה אלא בשבירה.

**ונראה** שיש ב' אופנים ומהלכים בדרך לעשות תשובה: א) יש אנשים שמכירים בטעותם ומתקנים דרכיהם, והתשובה באה בקלות ע"י ששומעים למוסר ומיד עושים תשובה, וזוהי תשובה שהיא בבחינת כלי

ובעשיית רצון ה', מכל מקום יש לימוד זכות לאדם שלא עמד בנסיון משום שהתנאים ונסיבות החיים שלו הקשו עליו לבחור בטוב, וזהו הלימוד זכות שטען אליהו בעד כלל ישראל "ואתה הסיבות את לבם אחרונית", והקב"ה הסכים ואמר "אשר הרעותי"<sup>8</sup>.

**ונראה** לבאר את המשך הגמרא "וחד דכתיב הנה כחומר ביד היוצר כן אתם בידי ישראל", דיש עוד לימוד זכות עבור כלל ישראל, דכתיב (ירמיהו פ"ח פסוקים א'–י'), "הדבר אשר היה אל ירמיהו מאת ה' לאמר. קום וירדת בית היוצר ושמה אשמיעך את דברי. וארד בית היוצר והנהו עשה מלאכה על האבנים. ונשחת הכלי אשר הוא עשה בחמר ביד היוצר ושב ויעשהו כלי אחר כאשר ישר בעיני היוצר לעשות. ויהי דבר ה' אלי לאמור. הכיוצר הזה לא אוכל לעשות לכם בית ישראל נאם ה' הנה כחמר ביד היוצר כן אתם בידי בית ישראל. ורגע אדבר על גוי ועל ממלכה לנתוש ולנתוץ ולהאבד. ושב הגוי ההוא מרעתו אשר דברתי עליו ונחמתי על הרעה אשר חשבתי לעשות לו. ורגע אדבר על גוי ועל ממלכה לבנות ולנטוע. ועשה הרעה בעיני לבלתי שמע בקולי ונחמתי על הטובה אשר אמרתי להיטיב אותו".

**ומבואר** בפסוקים שהקב"ה משנה את גזר הדין של אומה בין רגע אם עושים תשובה וכן להיפך אם אינם שבים. וצריך ביאור מהו הקשר מהך פרשתא לסוגיין שהביאה פסוק זה כלימוד זכות על כלל ישראל.

**ונראה** לבאר דיעויין בירמיה פרק י"ט (פס')

יצה"ר שגורם לנו עונות וחטאים, וראוי להיות זוכין בדין אחר שיענשו על חטאם ולא יתמוטטו לגמרי, והיינו שהודה והסכים בזה לדברי אליהו שלא יתמוטטו לגמרי ע"י טענה זו. ומ"מ קאמר שהטיח דברים כלפי מעלה, שהרי טענה זו אינה אמיתית שיהיו פטורין לגמרי ביום הדין, דכיון דניתן להם הבחירה היה להם לכוף יצרם עכ"ל.

8) אמנם עיין במהרש"א בחידושי אגדות ד"ה נתמוטטו וז"ל הוא מבואר דודאי אין זה טענה אמיתית במשפט שהרי ניתנה הבחירה לאדם, וכמו שנאמר בראתי יצר הרע בראתי תבלין שהיא התורה, דאל"כ הותרה הרצועה ואין כאן שכר ועונש, אבל כדי לזכותו ניתנה הבחירה לאדם שינצח היצר הרע ויזכה ליום הדין. אלא דהכי קאמר דיש לנו פתחון פה וטענה צת במשפט שלא נתמוטטו לגמרי במשפט על שברא לנו

כלי חרס שנטהר ע"י שבירה, כלומר שכלל ישראל נטהרין ע"י שבירה - דהיינו ביסורים. דאצל כלל ישראל יסורים מעלין אותן ומטהרים אותם. ונראה שזהו לימוד הזכות שבגמ' "הנה כחמר ביד היוצר כן אתם בידי בית ישראל וגו'". כלומר שכלל ישראל הם ככלי חרס ביד היוצר, די שבירה מדת העקשנות לטוב או חלילה להיפך. ויש בזה לימוד זכות על בני שמדת העקשנות שלהם היא נמי לקדושה דהקדושה היא חלק מעצם מהותם. ועוד יש לימוד זכות במה שנמשלו לכלי חרס, דיסורין מעלין ומטהרין את כלל ישראל משום דמחזירין אותם בתשובה שלימה אל הקב"ה.

**ובביאור** המשך הגמ' 'וחד דכתיב ונתתי לכם לב בשר', נראה דיעויין בספר יחזקאל (ל"ו, כ"ב-כ"ח), "לכן אמר לבית ישראל כה אמר אד-ני אלוקים לא למענכם אני עשה בית ישראל כי אם לשם קדשי אשר חללתם בגוים אשר באתם שם. וקדשתי את שמי הגדול המחלל בגוים אשר חללתם בתוכם וידעו הגוים כי אני ה' נאום אד-ני אלוקים בהקדשי בכם לעיניכם. ולקחתי אתכם מן הגוים וקבצתי אתכם מכל הארצות והבאתי אתכם אל אדמתכם. וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם מכל טמאותיכם ומכל גלוליתכם אטהר אתכם. ונתתי לכם לב חדש ורוח חדשה אתן בקרבכם והסרתי את לב האבן מבשרכם ונתתי לכם לב בשר. ואת רוחי אתן בקרבכם ועשיתי את אשר בחקי תלכו ומשפטי תשמרו ועשיתם. וישבתם בארץ אשר נתתי לאבותיכם והייתם לי לעם ואנכי אהיה לכם לאלקים".

**ונראה** דנמצא כאן עוד לימוד זכות עבור כלל ישראל, ומבואר בזה יסוד גדול בגאולת ישראל. דהיינו שבאמת כלל ישראל חטאו ובעצמם אינם ראויים להיגאל אלא שהקב"ה מביא את הגאולה למען שמו המחולל בגוים. וכן מבואר במדרש (תנא דבי אליהו רבה, פכ"ח) עה"פ (תהילים ע"ט, א') "מזמור לאסף אלקים באו גוים בנחלתך טמאו את היכל קדשך שמו את ירושלם לעיים". והקשו בגמ' קידושין (לא:): "מזמור לאסף, קינה מיבעי", ואיתא במדרש "מעשה

אדמה - שבא היוצר ועושהו כלי חדש בקלות. ובפרק י"ח מדובר על גויים בעלמא שעושים תשובה מיד, והדוגמה לזה היא מנינה שמיד אחרי שבא יונה הנביא לנינה עשו תשובה. (ב) ויש אנשים שנמשלו לכלי חרס, דהדרך שלהם לתשובה היא דרך קשה - בבחינת טהרת כלי חרס דהיינו ע"י שבירה. והנה עוד קיי"ל דין בכלי חרס שכל מה שכלי חרס בולע מטעם קדשים אינו יוצא מדפניו לעולם והכלי טעון שבירה. ונמצא דכלי חרס טעון שבירה בין אם נטמא הכלי חרס, ובין אם נבלע בו קדשים. וכלל ישראל נמי נמשלו לכלי חרס. ועל משל זה מיירי ירמיהו (בפרק י"ט), דהיינו דעמדו לישראל מ"ח נביאים ואע"פ שהתנבאו והוכיחו לישראל לא חזרו בתשובה. ואילו להבדיל הגויים ברגע אחד חזרו בתשובה. והסיבה לכך משום שכלל ישראל הם בבחינת כלי חרס דמה שנבלע בתוכו אינו יוצא מדפניו לעולם ולכן קשה להם לשוב בתשובה. והדרך לתשובה היא בבחינת טהרת כלי חרס - ע"י שבירה דהיינו שיעשו תשובה גמורה ליעשות ככלי חדש. והנה כתיב (שמות ל"ג, ט') ויאמר משה אל ה' אם נא מצאתי חן בעיניך אד-ני ילך נא אד-ני בקרבנו כי עם קשה עורף הוא וסלחת לעוננו ולחטאתנו ונחלתנו". וצריך ביאור מהו טענת "כי עם קשה עורף הוא" דמשמע שמשום שהם עם קשה עורף זוהי סיבה שילך ה' בקרבם.

**ונראה** דמשה רבינו טען דילך ה' יתברך בקרב בני דוקא משום שהם עם קשה ערף. דהיינו דאע"פ דשקועים הם בעבודה זרה מכל מקום בני הם כמו כלי חרס דכל מה שבולע נבלע בתוכו, וכאשר בני יבלעו בתוכם קדושה, הקדושה אינה יוצאת מהם לעולם דנעשית חלק מעצמיותם. והביאור בזה דבגויים כל תשובתם היא מן השפה ולחוץ. והראייה מאנשי נינוה שעשו תשובה ועכ"ז אח"כ בא מלך אשור מנינה והחריב את ארץ ישראל. משא"כ כלל ישראל שהם בבחינת כלי חרס דכאשר נבלע בתוכם קדושה אין הקדושה יוצאת מידי דפנותיו לעולם וכשעושי תשובה תשובתם היא תשובה גמורה. וזוהי סיבה שילך ה' בקרבם. ועוד נראה דכלל ישראל הם בבחינת



וכו' ויחל משה את פני ה' אמר ר"א מלמד שעמד משה בתפלה לפני הקב"ה עד שהחלהו וכו' ושמואל אמר מלמד שמסר עצמו למיתה עליהם שנאמר ואם אין מחני נא מספרך וכו' עכ"ל.

**דברי הגמ'** צריכים ביאור. ועיין בפסוקים בפרשת כי תשא (שמות לב: ז'- י"ד) "וידבר ה' אל משה לך רד כי שחת עמך אשר העלת מארץ מצרים. סרו מהר מן הדרך עשו להם עגל מסכה וגו' ויאמר ה' אל משה ראיתי את העם הזה והנה עם קשה עורף הוא. ועתה הניחה לי ויחר אפי בהם ואכלם ואעשה אותך לגוי גדול. ויחל משה את פני ה' אלוקיו ויאמר למה ה' יחרה אפך בעמך אשר הוצאת מארץ מצרים בכח גדול וביד חזקה וגו' זכור לאברהם יצחק ולישראל עבדיך אשר נשבעת להם בך ותדבר אליהם ארבה את זרעכם ככוכבי השמים וכל הארץ הזאת אשר אמרתי אתן לזרעכם ונחלו לעולם. וינחם ה' על הרעה אשר דבר לעשות לעמו". וברש"י עה"ת (לב: ז') פירש וז"ל וידבר לשון קושי כמו וידבר אליהם קשות. לך רד - רד מגדולתך לא נתתי לך גדולה אלא בשבילם באותה שעה נתנדה משה מפי ב"ד של מעלה עכ"ל. ומבואר בגמ' דהקב"ה אמר למשה "רד מגדולתך כלום נתתי לך גדולה אלא בשביל ישראל" - כלומר דהקב"ה בחר במשה רבינו להיות מנהיגם ומושיען של ישראל, ונתן לו גדולה ושררה כמתנה כשנתגלה אליו ה' במראה הסנה מבלי שמשה רבינו עשה שום מעשה מעצמו לזכות בהנהגת בני ישראל. אלא משה רבינו נבחר ע"י הקב"ה להיות המנהיג של כלל ישראל - בשביל זכותם של ישראל וכלשון רש"י הנ"ל "לא נתתי לך גדולה אלא בשבילם". ומשחטאו בחטא העגל ונתחייבו ישראל כלייה אמר הקב"ה "אתה למה לי" - (ולגירסת הב"ח "למה לך גדולה") - כלומר דירד ממדרגתו כמנהיג של כלל ישראל.

**אמנם** מיד אח"כ כתיב (שמות לב: ט- י) "ויאמר ה' אל משה ראיתי את העם הזה והנה עם קשה עורף הוא. ועתה הניחה לי ואכלם ואעשה אותך לגוי גדול". ומשה רבינו הבין ממה שאמר ה' "הניחה

באביונה אחת שהלכה לשאוב מים וניתק הדלי מעל החבל ונפל לבאר והיתה עומדת ובוכה, באה בת מלך לשאוב מים בדלי של זהב וניתק הדלי מעל החבל ונפל לבאר, כיון שראתה שפחה שניתק הדלי מעל החבל התחילה מזמרת ומשוררת מי שיעלה דלי של זהב יעלה גם דלי של חרס שלי". ונראה דמבואר במדרש יסוד גדול בגאולת כלל ישראל שהרי אסף בכה כשראה את חורבן בית המקדש. ושוב אמר "יודע בגויים לעינינו וכו'", שמאחר ששמו של הקב"ה מחולל בזמן שכלל ישראל בגלות, הקב"ה גואל את ישראל כדי לקדש את שמו המחולל בגויים. וזהו היסוד של גאולת ישראל, ועל כן אמר מזמור לאסף, דהיה אסף בטוח שתהיה גאולה, וכמו שכתוב בפסוקים הנ"ל ביחזקאל "לא למענכם אני עשה בית ישראל כי אם לשם קדשי אשר חללתם בגוים", דכשכלל ישראל בגלות זהו מצב של חילול ה', ולמען הסרת חרפת חילול שם ה' יביא ה' יתב' את הגאולה. וזוהי כוונת הפסוק "ונתתי לכם לב בשר". ואלו הן שלושת הזכויות שיש לכלל ישראל שאלמלא הזכויות האלו היו מתמוטטים רגליהם של שונאי ישראל.

(חידושי אגדה)

**דף לב ע"א.** גמ'. וז"ל וידבר ה' אל משה לך רד מאי לך רד אמר ר"א אמר לו הקב"ה למשה משה רד מגדולתך כלום נתתי לך גדולה אלא בשביל ישראל ועכשיו ישראל חטאו אתה למה לי (והב"ח גרס למה לך גדולה) מיד תשש כוחו של משה ולא היה לו כח לדבר וכיון שאמר הרף ממני ואשמידם אמר משה דבר זה תלוי בי מיד עמד ונתחזק בתפלה ובקש רחמים משל למלך שכעס על בנו והיה מכה גדולה והיה אוהבו יושב לפניו ומתירא לומר לו דבר אמר המלך אלמלא אוהבי זה שיושב לפני הרגתיך אמר דבר זה תלוי בי מיד עמד והצילו. ועתה הניחה לי ויחר אפי בהם ואכלם ואעשה אותך לגוי גדול וגו' אמר רב אבהו אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו מלמד שתפסו משה להקב"ה כאדם שהוא תופס את חבירו ואמר לפניו רבש"ע אין אני מניחך עד שתמחול ותסלח להם

סניגוריא על בן המלך שחטא, והמלך מצפה ממנו שישתדל להציל את בנו מיד עמד והציל את בן המלך, ובזכות מסירות הנפש של האוהב - בן המלך ניצול.

**ואחרי** שמשה רבינו התפלל על ישראל ארבעים יום וארבעים לילה נתרצה הקב"ה למשה רבינו באותה שעה וצוהו על הלוחות השניות כדכתיב (דברים: י, א-ב) "בעת ההיא אמר ה' אלי פסל לך שני לוחות אבנים כראשונים ועלה אלי ההרה וגו' ואכתוב על הלוחות את הדברים אשר היו על הלוחות הראשונים אשר שברת וגו'". (עיין ברש"י עה"ת שם ד"ה בעת ההיא וז"ל לסוף מ' יום נתרצה לי ואמר פסל לך וכו' עכ"ל) ומשה רבינו זכה דוקא לאחר הורדת הלוחות שניות לקרן עור פניו. כדכתיב (שמות לד: כ"ז-כט) "ויאמר ה' אל משה כתב לך את הדברים האלה כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל. ויהי שם עם ה' ארבעים יום וארבעים לילה לחם לא אכל ומים לא שתה ויכתוב על הלוחות את דברי הברית עשרת הדברים. ויהי בודת משה מהר סיני ושני לוחות העדות ביד משה בודתו מן ההר ומשה לא ידע כי קרן עור פניו בדברו אתו". וברש"י עה"ת (שמות: ל"ד, כ"ט ד"ה כי קרן) כתב "ומהיכן זכה משה לקרני הוד רבותינו אמרו מן המערה שנתן הקב"ה ידו על פניו שנאמר ושכותי כפי". והיינו שלאחר שמשה רבינו מסר נפשו בתפלה להציל את ישראל מגזירת כלייה משום חטא העגל והקב"ה נתרצה וקיבל תפלתו כדכתיב (שמות: ל"ב, י"ד) "וינחם ה' על הרעה אשר דבר לעשות לעמו", ביקש משה רבינו (שמות לג: י"ג) "ועתה אם נא מצאתי חן בעיניך הודיעני נא את דרכיך ואדעך למען אמצא חן בעיניך וראה כי עמך הגוי הזה", וברש"י עה"ת שם פירש "וראה כי עמך הגוי הזה שלא תאמר ואעשה אותך לגוי גדול ואת אלה תעזוב ראה כי עמך הם מקדם ואם בהם תמאס איני סומך על היוצאים מחלצי שיתקיימו, ואת תשלום השכר שלי בעם הזה". ושוב משה ביקש (שמות לג: י"ח) "ויאמר הראני נא את כבודך", וה' אמר לו (שם: י"ט) "ויאמר אני אעביר כל טובי על פניך וקראתי בשם ה' לפניך וחנותי את אשר אחן ורחמתי

לי ואכלם" דיש לו פתח להתפלל על ישראל, וכמש"כ ברש"י עה"ת (שם ד"ה הניחה לי) וז"ל עדיין לא שמענו שהתפלל משה עליהם והוא אומר הניחה לי, אלא כאן פתח לו פתח והודיעו שהדבר תלוי בו שאם יתפלל לא יכלם עכ"ל. וכדאיתא בגמ' שלפנינו "וכיון שאמר הרף ממני ואשמידם אמר משה אין הדבר תלוי אלא בי מיד עמד ונתחזק בתפלה", ופרש"י (ד"ה הרף ממני) "הראהו שיש כח בידו למחול ע"י תפלה", ומשה רבינו הבין "שאין הדבר תלוי אלא בי" - כלומר דזה יסוד מדת מנהיג של ישראל - למסור את נפשו להציל את כלל ישראל, וע"כ "מיד עמד ונתחזק בתפלה", ומשה רבינו מסר את נפשו בתפלה להצלת כלל ישראל מגזירת "הרף ממני ואשמידם" דהתפלל עליהם ואמר (שמות לב: לב) "אם אין מחני נא מספרך אשר כתבת" וברש"י עה"ת (שם) פירש "מכל התורה כולה שלא יאמרו עלי שלא הייתי כדאי לבקש עליהם רחמים". והיינו שמשה רבינו מסר את נפשו בעד הצלת כלל ישראל, וכלשון הגמ' בסוגיין "מלמד שמסר עצמו למיתה עליהם". וכדכתיב (דברים טו: י"ח) "ואתנפל לפני ה' כראשונה ארבעים יום וארבעים לילה לחם לא אכלתי ומים לא שתיתי על כל חטאתכם אשר חטאתם לעשות הרע בעיני ה' להכעיסו", דמשה רבינו מסר את נפשו והתפלל ארבעים יום וארבעים לילה שהקב"ה יסלח לבני ישראל. ומשראה הקב"ה את המסירות נפש של משה רבינו להציל את ישראל - ראה שמשה רבינו ראוי להמשיך להנהיג את ישראל וקיבל את תפלתו ונתרצה ומחל לישראל על החטא, דמעיקר התפקיד של מנהיג ישראל הוא ללמד סניגוריא על ישראל ולמסור נפשו להצלת כלל ישראל. ובזכות המסירות נפש של משה רבינו להצלת כלל ישראל רחם עליהם ה' ומחל להם, וכמש"כ הרמב"ן עה"ת (שמות לב: לה) וז"ל ואמר אם אין מחני נא, כי בעבור שהיה מוסר נפשו עליהם רחם עליהם הקב"ה עכ"ל.

**וזהו** גם כוונת המשל בגמ' דהמלך שכעס על בנו והיה אוהבו שם בעת שהכה בנו, דמשראה האוהב שבכחו להציל את בן המלך ושזה עיקר תכליתו כאוהבו של המלך - דהאוהב של המלך יכול ללמד

הלחת את הדברים אשר היו על הלחת הראשונים אשר שברת. והיה נכון בבקר אל הר סיני ונצבת לי שם על ראש ההר. ואיש לא יעלה עמך וגם איש אל ירא בכל ההר גם הצאן והבקר אל ירעו אל מול ההר ההוא". וכתב הרמב"ן עה"ת שם (לד: ג') "וז"ל שלא יעלו עמך כלל זקני ישראל כאשר עשו בלוחות הראשונות. וגם איש אל ירא בכל ההר - גם בתחתית ההר מקום מעמד ישראל בראשונה. וגם הצאן והבקר אל ירעו אל מול ההר ההוא - מנגד, כי בראשונות לא הוזהרו רק שלא תגע בו יד אם בהמה אם איש, והנה עדיין היו עומדים באזהרה ההיא וכו' אבל עתה החמיר בשעת מתן לוחות האלו יותר ממעמד הראשון. והטעם בכל זה כי בראשונות היה המעמד בעבור כל ישראל, וזה למשה בלבד בזכותו ובתפלתו, וגדול יהיה הכבוד הנגלה על ההר האחרון מן הראשון עכ"ל. ומבואר דמשה רבינו זכה לקבלת התורה דלוחות שניות וגילוי השכינה של קבלת הלוחות השניות שהיתה בדרגה יותר גדולה מהלוחות הראשונות משום שמסר נפשו בתפלה להצלת ישראל<sup>(10)</sup>.

(חידושי אגדה)

**דף לב ע"ב. גמ'. וז"ל ארבעה צריכין חיזוק**  
ואלו הן תורה ומעש"ט תפלה ודרך ארץ וכו' עכ"ל.

כשניתן להם תושבע"פ נמצא דבנ"י נהפכו לבחינת הקלף דתושבע"פ, וכמאה"כ כתבם על לוח לבך, וכמו שהקלף דס"ת הוא עצם הקדושה ולא תשמיש דקדושה כמו כן התורה וישראל כולה חד הוא. אמנם לא כל אדם יכול להשיג כל התושבע"פ כפי שכתובה על הלוחות הראשונים, ומשקיבלו את הלוחות השניות כל אחד ואחד זוכה לתורה כפי מדרגתו ויגיעתו בתורה"ק, דרק משה רבינו השיג את כל מה שניתן בכח האנושי להשיג בתורה ונמצא גופו קדוש כגוף תושבע"פ. ומשום כך זכה לקרני ההוד כי נזדכך גופו כהלוחות, דע"י התושבע"פ קרן עור פניו, וכל הארבעים יום התפלל משה רבינו שיתן הקב"ה התורה שנית לישראל, ונתרצה לו הקב"ה ואמר לו פסל לך וכו', והיה משה סבור לכתוב הכל כמו שהיה בראשונות, והשיב לו ה' כתב לך - זה מקרא אבל המשנה

את אשר ארחם", ופרש"י עה"ת שם "הגיע השעה שתראה בכבודי מה שארשה אותך לראות לפי שאני רוצה וצריך ללמדך סדר תפלה שכשנצרכת לבקש רחמים על ישראל הזכרת לי זכות אבות כסבור אתה שאם תמה זכות אבות אין עוד תקוה אני אעביר כל מדת טובי לפניך על הצור ואתה צפון במערה וקראתי בשם ה' לפניך. ללמדך סדר בקשת רחמים אף אם תכלה זכות אבות וכסדר שאתה רואה אותי מעוטף וקורא י"ג מדות הוי מלמד את ישראל לעשות כן וע"י שיזכירו לפני רחום וחנון יהיו נענין כי רחמי לא כלים".

**ומבואר** דלאחר שמשה רבינו מסר נפשו בתפלה להצלת כלל ישראל מגזירת כלייה שנתחייבו בה ר"ל משום שחטאו בחטא העגל, הקב"ה הכניסו למערה והראה לו סדר התפלה די"ג מדות של רחמים - שכשיצטרכו כלל ישראל לרחמים יתפללו כסדר הזה להצלתן<sup>(9)</sup>. ועל ידי הגילוי השכינה שזכה לה במערה זכה משה רבינו לקרני ההוד - וקרן עור פניו. ומבואר דע"י המסירות נפש של משה רבינו להצלת בני ישראל זכה לדרגה דקרן עור פניו. וכן זכה משה רבינו לקבלת התורה דלוחות שניות משום מסירות נפשו בתפלה להצלת ישראל, דכתיב (שמות: לד, א-ג') "ויאמר ה' אל משה פסל לך שני לחת אבנים כראשונים וכתבתי על

(9) עיין ברמב"ן עה"ת (שמות לג: י"ז) עה"פ "ויאמר ה' גם את הדבר הזה אשר בקשת אעשה כי מצאת חן בעיני ואדעך בשם. ויאמר הראני נא את כבודך וגו' וז"ל אולי היה הרצון הזה בסוף ארבעים יום השניים כאשר נתרצה לו הקב"ה ואמר פסל לך שני לוחות אבנים כראשונים עכ"ל.

(10) ועיין בדרשות בית הלוי דרוש י"ח שביאר דבלוחות הראשונות התושבע"פ כולה היתה כתובה על הלוחות, ונכללה בלוחות, ואילו בלוחות שניות נכתב על הלוחות רק עשרת הדברות ובשעת נתינת לוחות שניות היה מתן תורה בפ"ע של התושב"פ. ועי"ז שניתן לישראל התושבע"פ נתעלו ישראל למדרגה גדולה יותר, דמקודם דכל התורה היה רמוז בלוחות היו ישראל והתורה שני ענינם - דישראל היו בבחינת כלי שמונח בו התורה - והם נתקדשו כתשמישי קדושה. אבל אח"כ

**דף לג ע"א.** גמ'. וז"ל בעי מיניה רב חסדא מרב ששת טעה בזו ובזו מהו א"ל טעה בזו ובזו חוזר לראש עכ"ל. עיין ברבינו יונה (דף כג: בדפי הרי"ף ד"ה טעה בזו ובזו וכו') שפירש "טעה ולא הזכיר הבדלה בתפלה וטעה עוד שאכל קודם הבדלה מי אמרינן שכיון שטעה בשניהם שלא יועיל לו באמירת הבדלה בלבד וצריך לחזור ולהתפלל ולהבדיל בתפלה או אמרינן שכמו שאם היה זוכר קודם שיאכל היה מבדיל על הכוס ולא היה צריך לחזור ולהתפלל ה"נ עכשיו אינו צריך לחזור ולהתפלל אלא המבדיל על הכוס ומסקנא דחוזר ומתפלל דקנסינן ליה מפני שטעה בשתים".

**וכן** פסק המחבר (או"ח סי' רצ"ד סע' א') וז"ל אומרים הבדלה בחונן הדעת ואם טעה ולא הבדיל משלים תפלתו ואינו חוזר מפני שצריך להבדיל על הכוס, ואם טעם קודם שהבדיל על הכוס צריך לחזור ולהבדיל בתפלה עכ"ל. וצריך עיון דקיימא לן שאם טעה ולא הבדיל בתפלה אין מחזירין אותו מפני שיכול לומר הבדלה על הכוס, וקיי"ל (סי' רצ"ט סע' ה') שאם טעם ואכל קודם שהבדיל על הכוס דיכול להבדיל על הכוס, ולפי"ז צריך עיון מדוע כשטעה בזו ובזו אמרינן שצריך לחזור ולהתפלל ואח"כ לומר הבדלה על הכוס, ולמה אינו יכול לומר הבדלה על הכוס גרידא. (ועיין בט"ז או"ח סי' רצ"ד סק"ב שתירץ דכיון שאכל באיסור, קרינן ביה טעה. ולכאורה כוונתו כדברי רבינו יונה דקנסינן ליה מפני שטעה בשתים).

**והנה** עיין בגמ' שבת (דף קנ:): "אסור לו לאדם שיעשה חפציו קודם שיבדיל וכו' אמר ליה ר' אבא לרב אשי במערבא אמרינן הכי המבדיל בין קודש לחול ועבדינן צורכין אמר רב אשי כי הוינא בי רב כהנא הוה אמר המבדיל בין קדש לחול ומסלתינן

כתב רש"י (ד"ה קוה) וז"ל והתחזק ולא תמשוך ידך אלא חזור וקוה, צריכין חיזוק, שיתחזק אדם בהן תמיד בכל כחו עכ"ל. כלומר שצריך האדם לחזור ולעשות את הדבר עוד ועוד ולא להתיימשך ממשום שלבסוף יעלה ויצליח בכל הדברים האלא. והוא יסוד להצליח בלימוד, בתפלה, במעש"ט, ובדרך ארץ. דהיינו להיות מתמיד, ולחזור על הענינים האלא שוב ושוב בלי הגבלות, ולבסוף ההצלחה תבוא. ובוזה מבואר כמה מנהגים שונים: א) נראה דמהאי טעמא הוא דנהגו דבשעה שמסיימים מסכתא להתחיל תיכף בלימוד המס' שאחריה, ובאותו השבת שמסיימים ספר בראשית מתחילים לקרוא ספר שמות במנחה, ובשמחת תורה כשמסיימים קריאת כל התורה כולה נהגו להתחיל תיכף ומיד באותו מעמד בקריאת פרשת בראשית. והטעם שבשעת סיום מתחילים עוד פעם מחדש הוא כדי להתחזק בלימוד התורה, ולא להסתפק בסיום בלבד. ב) בשו"ע או"ח סימן קל"ט (סעיף י"א) כתב המחבר "הקורא בתורה צריך לאחוז בס"ת בשעת ברכה", וכתב ע"ז הרמ"א "וסמכו מנהג זה על מה שנאמר ביהושע לא ימוש ספר התורה הזה מפניך חזק ואמץ, ומזה נהגו לומר למסיים לקרות התורה בכל פעם חזק". ועיי"ש בביאור הגר"א ובחידושי הגרע"א זצ"ל שמנהג זה לומר חזק נזכר כבר במס' סופרים. ויסודו בגמרא דידן דדברי תורה צריכין חיזוק. ג) ומהאי טעמא נמי נהגו בהרבה קהילות לשיר את הפיוט אדון עולם בסוף תפלת מוסף בשבת ויו"ט דתפלת שחרית מתחילה באמירת אדון עולם, ולאחר שמסיימים את התפלה אומרים עוד פעם אדון עולם להראות כי אנו מוכנים כבר לחזור ולהתפלל מתחילת התפלה עוד הפעם, והוא משום דתפלה צריכה חיזוק. וכדפרש"י "קוה וחזור וקוה". וכן המנהג שאומרים ברכו בסוף התפלה נראה דהוא ג"כ מהאי טעמא, דתפלה בעי חיזוק, ולכן חוזרים ואומרים ברכו.

למדרגת גוף הקדושה - דהיינו שהשיג את כל התושבע"פ ונזדכך גופו וזכה לקרני ההוד.

והתלמוד יהיו מעתה בע"פ, עיי"ש. ומבואר דע"י מסירת נפשו של משה רבינו בתפלה שיתן ה' לישראל לחות שניות זכה

דין קידוש בתפלה שתלוי באיסור מלאכה, וע"כ שפיר מקיים קידוש בתפלה מפלג המנחה ואילך דחל איסור מלאכה מדין תוספת שבת (וכמבואר בסוגיא דף כז. דרב צלי של שבת בע"ש), (ב) קיום דין קידוש על הכוס, שהקידוש הוא קיום של מצות כבוד ועונג שבת שקובע את הסעודה לסעודת שבת, וקיום זה תלוי בחלות קדושת היום לגבי מצוות, ומשום כך מספקא ליה להגמ' (לעיל כז:): אם מקדשים על הכוס בזמן תוספת שבת, (וכדנתבאר לעיל בשיעורים דף כז. ד"ה רב צלי של שבת בע"ש).

### ולפי"ז נראה לומר דכמו שסעודה שבת נקבעת

ע"י קידוש על הכוס, הכא נמי היא מסתיימת ע"י הבדלה על הכוס, ואם הבדיל על הכוס בשבת מפלג המנחה ואילך אע"פ שעדיין אסור במלאכה עד צה"כ, מכל מקום שוב אינו מקיים סעודת שבת, דהבדלה על הכוס מפקיעה חלות שם סעודת שבת<sup>11</sup>).

### ולפי"ז מבוארת סברת מאן דאמר טעם אינו

מבדיל (פסחים קו:), משום דאם טעם לאחר זמן יציאת השבת לפני שהבדיל על הכוס בטעימה זו חלה חלות אכילת סעודת חול, והויא פגם בעיקר קיום הבדלה על הכוס. ונמצא שיסוד האיסור לטעום קודם הבדלה על הכוס שוה לאיסור טעימה קודם קידוש, דאין האיסור חל משום איסור דעלמא לאכול קודם עשיית מצוה המוטלת עליו - דא"כ טעימה היתה מותרת, דרק סעודה אסורה משום חשש שמא ימשך בסעודתו ויבטל המצוה<sup>12</sup>), אלא יסוד האיסור הוא משום דצריך לקבוע סעודת שבת ע"י קידוש, ואם אכל קודם שקידש על הכוס כבר התחיל סעודת שבת והוי חסרון בקיום קידוש על הכוס. והכא נמי לגבי הבדלה, יסוד דין הבדלה על הכוס הוא לסיים סעודת שבת ולהתחיל סעודת חול. ואם כבר אכל, יש פגם בקיום הבדלה על הכוס.

סילתי". ומבואר שאסור לעשות מלאכה עד שיבדיל. ברם אמירת המבדיל גרידא מתירה איסור מלאכה.

### וכן פסק הרמב"ם (פ' כ"ט מהל' שבת הל' ה'-ו')

וז"ל וכן משיצא היום אסור לו להתחיל לאכול ולשתות ולעשות מלאכה או לטעום כלום עד שיבדיל וכו' ומאחר שיבדיל ויאמר בין קדש לחול מותר לו לעשות מלאכה אע"פ שלא הבדיל על הכוס עכ"ל. וצ"ב בזה דמשמע דלהתיר את איסור המלאכה מספיק לומר המבדיל בין קדש לחול או לומר הבדלה בתפלה, ואילו להתיר איסור האכילה צריך להבדיל דוקא על הכוס.

### ונראה לבאר בהקדם סוגיית הגמ' בפסחים (דף

קה.) "רב חנניא בר שלימא ותלמידי דרב הוו יתבי בסעודתא וקאי עליהו רב הממנונא סבא אמרו ליה זיל חזי אי מקדיש יומא נפסיק וניקבעיה לשבתא אמרו להו לא צריכתו שבתא קבעה נפשה דאמר רב כשם שבשבת קובעת למעשר כך שבת קובעת לקידוש סבור מינה כי היכי דקבעה לקידוש כך קבעה להבדלה א"ל רב עמרם הכי אמר רב לקידוש קובעת ולא להבדלה קובעת". ונראה דרב סובר דאם התחיל את סעודתו בחול משהגיע שבת חל עליה חלות שם סעודת שבת וע"כ צריך להפסיק ולקדש באמצע הסעודה בכדי לקבוע עליה שם סעודת שבת. אמנם נראה דלגבי הבדלה יציאת שבת אינה קובעת, דהיינו שאינה מפקיעה חלות שם סעודת שבת ויכול להמשיך סעודת שבת עד שיבדיל.

### ונראה שחלוק חלות דין הבדלה על הכוס

מקיום הבדלה בתפלה, דכשמבדיל על הכוס ע"ז מסיים סעודת שבת וחלה תחילת סעודת חול, משא"כ הבדלה בתפלה מפקיעה חלות איסור מלאכה בלבד. דדין הבדלה שוה לקידוש, ובקידוש יש שני דינים: (א)

(12) עיין בסוכה (דף לח.).

(11) ועיין בשיעורים לזכר אבא מרי ח"ב בענין מצות קידוש והבדלה עמ' קל"ב-קל"ג.

והכל עומדים ושומעין ועונין אמן אחר כל ברכה וברכה בין אלו שלא יצאו ידי חובתן בין אלו שכבר יצאו ידי חובתן". ומבואר דמעיקר תקנת קיום תפלת הציבור שיענו הקהל אמן לכל ברכה הנאמרת בתפלה, ומאחר שברכת כהנים הוי חלק מעצם החפצא דתפלה משו"ה לא הקשו התוס' דעניית הקהל ליהוי הפסק אלא הקשו רק על עניית הש"ץ עצמו.

**דף לד ע"א.** תוס' ד"ה לא יענה אמן. בא"ד. וז"ל אבל לקרות כהנים לדוכן אומר ר"ת שאין ש"צ יכול לקוראם דחשיב הפסקה לתפלה אם קוראם אלא אחד מבני הקהל קוראם והא דאמרינן בסוטה פ' אלו נאמרים (ד' לח.) לשנים קורא כהנים וכו' לאו השליח צבור קאי אלא אחזן כדתניא בספרי (פרשת נשא) אמור להם מלמד שהחזן אומר להם אמרו וחזן לאו היינו שליח צבור דחזן היינו המתעסק בצרכי צבור וכן משמע נמי בסוטה (ד' לט:) דלאו אשליח צבור קאי דמעיקרא קאמר אין הכהנים רשאיין להתחיל בברכה עד שיכלה הדבור מפיו הקורא פ"י הקורא כהנים ואח"כ אומר אין שליח צבור רשאי וכו' משמע דשנים הם ויש שהיו רוצים לומר דכמו כן אין ש"צ רשאי להקרות יברכך לכהנים דכמו כן הוי הפסקה אמנם רבינו יהודה פ"י דבהדיא יש במדרש טעמי יתרות וחסרות אמור להם מלמד ששליח צבור אומר להם על כל דבור ודבור וכן יש רוצים להתיר לשליח צבור עצמו לקרות כהנים אפילו לפי ר"ת דמה דפי' דהויא הפסקה היינו דוקא בימיהם מיד כשסיימו ברכת

**ולפי"ז?** נראה לומר דבטעה בזו ובזו הטעם דחוזר ומתפלל ואח"כ מבדיל על הכוס הוא משום דמכיון שכבר טעם וחל עי"ז חלות שם סעודת חול, שוב אינו מקיים מצות הבדלה על הכוס כתיקונה. ומכיון שלא הבדיל בתפלה ולא יצא ידי חובת הבדלה כדי להפקיע קדושת היום דאיסור מלאכה, חוזר ומתפלל. דלגבי קיום דהבדלה בתפלה ליכא חסרון ע"י זה שאכל מקודם, ולכן חוזר ומתפלל ומבדיל בתפלה כתיקונה ואח"כ מבדיל על הכוס<sup>13</sup>. ואינו יכול רק להבדיל על הכוס בלבד דמכיון שאכל אינו יוצא ידי חובת הבדלה על הכוס כתיקונה<sup>14</sup>. משא"כ היכא דשכח לומר אתה חוננתנו בתפלה ולא טעם, אינו חוזר ומתפלל אלא מבדיל על הכוס. דמכיון דלא טעם, מקיים בזה קיום הבדלה על הכוס כתיקונה. וע"י קיום זה דהבדלה כתיקונה יוצא נמי יד"ח מצות הבדלה בתפלה<sup>15</sup>.

**דף לד ע"א.** תוס' ד"ה לא יענה אמן. וז"ל תימה תיפוק ליה דמפסיק תפלה אם עונה אמן וי"ל מאחר שלא אמר האי טעמא ש"מ דעניית אמן לא חשיב ליה הפסקה מאחר שצורך תפלה הוא עכ"ל. יש לעיין מדוע הקשו תוס' רק דעניית אמן דהש"ץ ליהוי הפסק לתפלה ולא הקשו מעניית אמן של הקהל. ונראה דעניית אמן של הציבור לא הוי הפסק אלא הוי חלק מקיום תפלת הציבור, וכמו שכתב הרמב"ם (פ"ט מהל' תפלה ה"ג) "ואחר שיפסיע שליח צבור שלש פסיעות לאחוריו ויעמוד מתחיל ומתפלל בקול רם מתחילת הברכות להוציא את מי שלא התפלל

הבדלה בתפלה.

14) ונראה דאפילו למ"ד טעם מבדיל הסובר שאפילו אחרי שטעם הריהו עדיין מבדיל על הכוס מ"מ מצות הבדלה הזו פגומה היא ואינו יוצא בה מצות הבדלה דתפלה שחיסרה.

15) עיין בשיעורים לזכר אבא מרי ח"ב בענין מצות קידוש והבדלה עמ' קל"ד.

13) ויש להעיר דלכאורה מזה מוכח דלא כדברי הגר"ח זצ"ל (שהובא לעיל בשיעורים לדף כו:) שנקט דצריך לומר אתה חוננתנו בתפלה הראשונה של חול לאחר שבת, וצ"ל שדברי הגר"ח זצ"ל הוא באופן שתפלה ראשונה של חול אינה במוצאי שבת, אבל במוצאי שבת חל דין להזכיר אתה חוננתנו בתפלה ואע"פ שאינה התפלה הראשונה של חול. ומשום הכי אמרינן שבטעה בזו ובזו שיחזור ויתפלל כדי לקיים קיום

מהתפלה. וראיה לדבר, שהרי במתניתין בראש השנה (דף לב.) תנן "ואומר עבודה והודאה וברכת כהנים", ומדלא קאמר ו"שים שלום" אלא "ברכת כהנים" מבואר דברכת כהנים חלק מהתפלה עצמה, ונחשבת כתחילת ברכת שים שלום. ולכן אמירת הש"ץ יברוך וכו', מצטרפת לעצם הברכות דשמונה עשרה ואינה הפסק מדהויא חלק מברכת שים שלום 16).

**ולפי"ז יש לבאר את סברת התוס' (בסוף הדיבור) שבזמנינו שאומרים או"א ברכינו בברכה, אף ר"ת היה מודה שיכול הש"ץ לקרוא "כהנים", דלפי מנהגינו אמירת או"א וכן כהנים מצטרפת לברכה של הש"ץ ולא חשיבא הפסק 17).**

**והנה עיין ברש"י בסוטה (דף לח.) ד"ה לשנים קורא כהנים) וז"ל כשיש שם שני כהנים לברך, שליח ציבור כשגמר ברכת הודאה קורא אותן כהנים, והן הופכין את פניהן שהיו הפוכין לצד התיבה להתפלל עכ"ל. וכן עיין ברש"י (שם ד"ה אמור להם) וז"ל מקרא דלהם נפקא לן ששליח ציבור מזהיר אותן לברך עכ"ל. הרי דלשיטת רש"י הש"ץ בעצמו קורא "כהנים". ונראה דרש"י סובר דמקרא ד"אמור להם" נלמד דין דאורייתא שצריך לקרוא לכהנים לברך את העם. ובטעם הדבר י"ל דברכת כהנים נאמר דין דבעי מברך ומתברך, ובעינן שהציבור המתברך ידרשו מהכהנים לברכם. ולכן צריך שדוקא הש"ץ יקרא לכהנים לדוכן דעי"ז נחשב כאילו כל הציבור דרשו מהכהנים לברכם, ולכן אין זה הפסק בתפלת הציבור דחזרת הש"ץ.**

הודאה לא היו אומרים או"א ברכנו בברכה כדמשמע בסוטה (שם) דקאמר אין הקורא רשאי לקרות כהנים עד שיכלה אמן מפי הצבור פי' אמן שעונין בסיום ברכת הודאה אלמא משמע שלא היו אומרים אלא כהנים מיד אבל עכשיו שהורגלו לומר אלקינו בלשון ברכה ותפלה אין זו הפסק דלא גרע מעניית אמן דהכא דלא חשיבא הפסק כדפרישית עכ"ל.

**והנה מבואר דלשיטת ר"ת אין הש"ץ קורא לכהנים לדוכן דחשיב הפסק בתפלתו אלא אחד מבני הקהל יקראם. ויש שר"ל דלפי ר"ת אין הש"ץ נמי מקריא לכהנים את הפסוקים דברכת כהנים דחשיב הפסק. ולכאורה ס"ל דברכת כהנים אינה מעיקר החפצא של תפלה. וצ"ע בזה דבמשנה איתא "ואם הבטחתו שהוא נושא את כפיו וחוזר לתפלתו רשאי", וצריך עיון מדוע מותר לש"ץ לברך ברכת כהנים כשמובטח שלא יתבלבל להוי הפסק באמצע תפלתו.**

**והנה רבינו יהודה (בתוס') סובר דאף לר"ת דס"ל שאין הש"ץ קורא את הכהנים לדוכן דהוי הפסק בתפלה, מ"מ רשאי הש"ץ להקרות לכהנים יברוך וכו', וכדאיתא במדרש "אמור להם על כל דיבור ודיבור". ונראה דרבינו יהודה סובר דשאני קריאת כהנים לדוכן מקריאת הפסוקים דיברוך וכו', דאמירת "כהנים" היא הפסק בתפלה משום שהיא רק נתינת רשות לכהנים לברך את העם, או דרישת הציבור לקבל את הברכה, אבל אינו חלק מעיקר החפצא של התפלה אלא מילתא אחריתי. מאידך מה שאומר הש"ץ יברוך וכו' ומקריא כל דבור ודבור, הוי חלק מהתפלה עצמה, שהרי עצם ברכת כהנים היא חלק**

שהש"ץ יאמר או"א בלחש ורק יאמר מלת כהנים בקול רם, (וזהו שיטת הטור ובהג"מ רמב"ם פ"ד מהל' תפלה הל"ח בשם מהר"ם). אך פשוטות לשון התוס' הוא דהש"ץ אומר או"א בקול רם כשאר התפלה משום דהויא חלק מתפלת הציבור הנאמרת בקול רם.

16) ועיין בשו"ת משיב דבר (סימן מ"ז) שכתב הנצי"ב דליכא דין שומע כעונה בברכת כהנים משום דברכת כהנים הריהו חלק מן התפלה ובתפלה ליכא דין שומע כעונה כדאיתא בירושלמי (ברכות פ"ג ה"ג).

17) ועיין ברמ"א (או"ח סימן קכח:י) שהביא די"א

כר"ת מ"מ התוס' מחלקים בין ברכת עננו של הש"ץ לבין על הניסים ויעלה ויבוא, שהדין שצריך לחזור לרצה חל כששכח הזכרה שנאמרת ע"י כל הציבור, משא"כ בעננו דהויא ברכה מיוחדת להש"ץ דאינו חוזר.

**דף לד ע"ב.** גמ' וז"ל תני חדא הכורע בהודאה הרי זה משובח ותניא אידך הרי זה מגונה לא קשיא הא בתחילה הא לבסוף רבא כרע בהודאה תחלה וסוף וכו' והתניא הכורע בהודאה הרי זה מגונה ההיא בהודאה שבהלל והתניא הכורע בהודאה ובהודאה של הלל הרי זה מגונה כי תניא ההיא בהודאה דברכת המזון עכ"ל. מבואר בגמ' שחל חיוב כריעה בהודאה בשמונה עשרה ואילו הכורע בהודאה שבהלל ובברכת המזון הרי זה מגונה, ויש לעיין מהי סברת הגמ' לחלק בין הודאה שבתפלה להודאה דהלל וברכת המזון. ועוד יש להעיר דיעויין ברש"י (ד"ה בהודאה דהלל) וז"ל הודו לה' כי טוב עכ"ל, וצריך ביאור מדוע פירש רש"י דהודאה של הלל מייירי בפסוקים דהודו לה' כי טוב ולא בפרקים שבתחילת הלל (כהללויה הללו עבדי ה' וגו', והללו את ה' כל גויים וגו').

**ונראה** דיש בהלל ב' ענינים: (א) שבח על גבורות ה', (ב) הודאה על חסדי ה'. והנה חיוב שבח להקב"ה על גבורותיו וגדולתו יתברך חל אפילו לא קיבל אדם שום טובה מהקב"ה דעצם גבורתו ית' מחייבת שבח. ונראה דשבחו ית' מהווה קיום של מצות אהבת ה', וכמש"כ הרמב"ם (פ"ב מהל' יסוה"ת ה"ב) וז"ל והאיך היא הדרך לאהבתו ויראתו, בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים ויראה מהו חכמתו שאין לה ערך ולא קץ מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול עכ"ל. ומבואר מדברי הרמב"ם שע"י התבוננות בנפלאות הבורא, מכיר אדם בגבורות ה' ובגדלות ה', ומשו"ה משבח ומפאר את השי"ת. וכן מצינו שדוד המלך משבח את ה' על מעשי ה' וגדלות ה' יתברך וכדכתיב (תהלים ק"ד) "ברכי נפשי את ה', ה' אלוקי גדלת מאד הוד והדר לבשת, עוטה אור כשלמה נוטה

**דף לד ע"א.** תוס' ד"ה אמצעיות. בא"ד. וז"ל ותענית ציבור שש"ץ קובע ברכה לעצמו שאומר עננו בין גואל לרופא אם שכחה ונזכר בה קודם סיום תפלה אין מחזירין אותו כיון שהיה צריך לחזור ולומר על הסדר כפירוש רשב"ם א"כ הויא ברכה לבטלה אם מחזירין אותו אבל לפירוש הקונטרס היה אומרה במקום שנזכר ואין כאן ברכה לבטלה עכ"ל. המחבר (או"ח סימן קי"ט סעיף ד') פסק "שליח ציבור שגמר גואל ישראל ושכח ולא אמר עננו לא יחזיר אפילו אם עדיין לא גמר רק רפאינו ואם חזר ברכה לבטלה היא", וכתב ע"ז הרמ"א "אלא יאמר עננו בשומע תפלה כיחיד".

**וצ"ע** בפסק הרמ"א דלכאורה רק יחיד יכול להוסיף בקשות בשומע תפלה, ואילו שליח ציבור שמתפלל תפלת הציבור אינו יכול להוסיף בקשות בתפלה (ואף בקשות שהם עבור הציבור) וא"כ הש"ץ אינו יכול להזכיר עננו בשומע תפלה. וה"ה נמי דאם שכח הש"ץ לומר ותן טל ומטר חוזר לברכת השנים משום דאינו יכול לסמוך על שומע תפלה. ועיין בשו"ת הרא"ש (כלל ד' סימן י') שדן לגבי ארצות אשכנז וצרפת שצריכים מטר בין פסח לעצרת אם יכולין לשאול ותן טל ומטר בברכת השנים ונקט שישאלו ותן טל ומטר בשומע תפלה, וכן פסק המחבר (או"ח סימן קי"ח סעיף ב'). אמנם הט"ז (שם ס"ק ב') כתב דהיינו רק ביחיד אבל לא בש"ץ המתפלל בקול רם שאם יזכיר יעשה חלק מתפלת הציבור ואין הזכרת ותן טל ומטר חלק משומע תפלה דציבור, ומבואר דלא נאמר בש"ץ דין הוספת בקשות בשומע תפלה, וצ"ע בדברי הרמ"א.

**ובעיקר** דברי התוס' שכתבו דלפי הרשב"ם אין הש"ץ חוזר משום שתהא ברכה לבטלה, יש להעיר דהתוס' (לעיל דף ל: ד"ה מסתברא) כתבו בשם ר"ת דהיכא דלא עקר רגליו חוזר לרצה אפילו בדברים שאין מחזירין (כגון על הניסים), ומשמע דלא איכפת לן דיהא ברכת הודאה ברכה לבטלה. וצריך לומר דתוס' דידן חולק על ר"ת. אי נמי י"ל דאפילו אי ס"ל



שבהלל המהווים חלות שבח, דאין כריעה שייכת לשבח.

**אמנם** עדיין צריך ביאור בגוף ההלכה שכורעין בהודאה שבשמונה עשרה דמאי שנא מהודאה שבהלל וברכת המזון דהרי זה מגונה. וי"ל דיסודה של תפלה היא צרה, וכדכתיב "מן המיצר קראתי י-ה ענני במרחב י-ה", ו"ממעמקים קראתיך ה'", וכמש"כ הרמב"ן (בסה"מ מ"ע ה') דיש מצוה מדאורייתא להתפלל בעת צרה שנלמד מקרא "וכי תבאו מלחמה בארצכם על הצר הצורר אתכם והרעותם בחצוצרות ונזכרתם לפני ה' אלוקיכם". ונראה דלכך חל דין כריעה בהודאה בתפלה משום שכריעה מבטאת ביטול – שהאדם מרגיש שאין לו כלום, ולא מגיע לו כלום והוא תלוי כולו בחסדו יתברך. וזה מתאים לתפלה, שיסוד ענין התפלה הוא שהאדם נמצא בצרה. וכולו תלוי בחסדי ה' (ובאמת בכל רגע האדם נמצא בצרה גדולה, ותלוי בחסדי ה', ומשום כך אמרו חז"ל ולוואי שיתפלל אדם כל היום כולו).

**ומאי דך**, הלל וברכת המזון הויין הודאה על חסדי השם יתברך, ועל הטובות שמיטיב השי"ת לברואיו וחל בהן חלות של שמחה, שהאדם מרגיש כאילו יש לו הכל. בהלל חלה חלות שמחה מכיון דהלל נלמד מן הפסוק "השיר יהיה לכם כליל התקדש חג" (ערכין י:), וכן כתב הרמב"ן בספר המצוות שורש א' שהלל מכלל מצות שמחה ונלמד מקרא "וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם ותקעתם בחצוצרות". וכן בברכת המזון צריך אדם להרגיש כאילו לא חסר לו כלום, "ובטובו הגדול תמיד לא חסר לנו ואל יחסר לנו מזון לעולם ועד". ועפ"ז נראה לבאר את דברי התוס' (בדף לא: ד"ה מכאן ששכור) שכתבו בשם הירושלמי דשיכור מברך ברכת המזון אע"פ שתפלתו תועבה, דמעצם ענין התפלה הוא שהאדם מרגיש שהוא בצרה ובצער כנ"ל, ושיכור אינו מרגיש בצרה ולכן תפלתו תועבה. משא"כ בברכת המזון שחל בה ענין שמחה והרגשה שלא חסר לאדם כלום קיימא לן דשיכור מברך. ונראה דלכך אין כריעה

שמים כריעה וגו' מה רבו מעשיך ה' כלם בחכמה עשית מלאה הארץ קנייך".

**אמנם** יסודה של הודאה היא הכרת הטוב על חסדי ה' והטבתו יתברך. ונראה דבזה חלוק שאר פרקי הלל מ"הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו", דפרקי הלל הויין שבח על גבורות ה', ואילו "הודו לה' וגו'", היא הודאה על חסדי ה' יתברך.

**ונראה** דיש נפקא מינה לדינא בין הלל דשבח לבין הלל דהודאה, דהנה פסק המחבר (או"ח סימן תפ"ז סעיף ד') שאומרים הלל בנעימה, ונראה שכוונתו בנחת ובנעימה וכדין פסוקי דזמרא שפסק המחבר (או"ח סי' נ"א סעיף ח') שאין אומרים הזמירות דפסוקי דזמרא במרוצה כי אם בנחת. ואילו לגבי מזמור לתודה פסק המחבר (סי' נ"א סעיף ט') "מזמור לתודה יש לאומרה בנגינה שכל השירות עתידות ליבטל חוץ ממזמור לתודה". וי"ל דבחלק של הלל שנאמר בתורת שבח על גבורות ה' חל דין לאומרו בנעימה דהיינו בנחת, וכפסוקי דזמרא שהן נמי חלות קיום שבח על גבורות ה'. משא"כ ב"הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו" דאית ביה חלות הודאה על חסדי ה', י"ל שחל דין נגינה ושירה כבמזמור לתודה דהיא תפלת הודאה כנגד קרבן תודה. וכן נהגו בבית המדרש של הגר"א לשיר באמירת "הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו", וכן איתא להדיא (בילקוט שמעוני שה"ש) "השמיעני את קולך זה הלל, כי קולך ערב בהודו לה'". ומבואר שחל דין שירה ונגינה בהודאה שבהלל.

**ונראה** דיסוד הענין של כריעה היינו דע"י כריעה מראה ביטול עצמיותו והכנעה, דלית ליה מגרמיה כלום, ולכן י"ל שכריעה שייכת בדוקא להודאה, שע"י כריעה האדם מודה ומכיר בחסד ה' ובטובתו יתברך דלית ליה לאינש מגרמיה מידי.

**ועפ"ז** י"ל דמשום הכי דקדק רש"י לפרש בהודאה שבהלל דהיינו בפסוקים "הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו" שהן מלות הודאה ולא בשאר פרקים

תפלה הל' ט"ו, ואילו ההלכה שצריך לכוון בפירוש המלים אינו מעכב אלא בברכה הראשונה בלבד, וכדפסק הרמב"ם בפ"י מהל' תפלה ה"א.

**אמנם** יתכן לפרש את דברי הרמב"ם באופן אחר דבאמת הרמב"ם סובר שכוונה מעכבת בכל התפלה דכל החפצא של תפלה בעיא כוונה (וכדמשמע מסתימת לשונו בפ"ד מהל' תפלה ה"ט"ו). ברם, יתכן לפרש דמש"כ הרמב"ם (פ"י מהל' תפלה ה"א) "ואם כיון לבו בברכה ראשונה שוב אינו צריך", דר"ל שהכוונה שכיוון בברכה ראשונה של שמונה עשרה מצטרפת וחלה לכל התפלה, ונחשב כאילו כיוון בכל השמונה עשרה, דבעי רק מעשה כוונה בברכה ראשונה ועי"ז חלה כוונה לכל התפלה, אלא א"כ חלה הפקעה שמפקיעה את כוונתו. והרמב"ם סובר דלו יצוייר שכיוון בברכת אבות ונעשה שיכור בשים שלום דאזי חלה הפקעה בכוונתו, ונחשב כאילו לא התפלל כלל, אע"פ שכיוון בברכת אבות. ומשום הכי פסק הרמב"ם (פ"ד מהל' תפלה הי"ז) בסתמא דשיכור שהתפלל תפלתו תועבה ולא חילק בין אם היה שיכור בברכה ראשונה בלבד או אף בשאר ברכות, דשכרות הויא הפקעה מחלות שם כוונה, ומכיון שכוונה מעכבת בכל התפלה אם היה שיכור אף בברכת שים שלום פקעה כוונתו מהתפלה וכאילו לא התפלל כלל<sup>18</sup>).

(חידושי אגדה)

**דף לד ע"ב.** גמ'. וז"ל "עין לא ראה אלוקים זולתך יעשה למחכה לו" וכו' כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לימות המשיח אבל לעוה"ב עין לא ראה אלוקים זולתך וכו' מאי עין לא ראתה אמר ריב"ל זה יין המשומר מששת ימי בראשית ריש לקיש אמר זה

שייכת לברכת המזון והלל שבהן חל חלות שמחה על הטבת ה'. וכריעה שייכת רק בהודאה ותפלה, דבתפלה מודים על החסד של ה' בעת צרה.

**דף לד ע"ב.** גמ'. המתפלל צריך שיכוין את לבו בכולן ואם אינו יכול לכיון בכולן יכוין את לבו באחת א"ר חייא אמר רב ספרא משום חד דבי רב באבות עכ"ל. עיין ברמב"ם (פ"י מהל' תפלה ה"א) וז"ל מי שהתפלל ולא כיון את לבו יחזור ויתפלל בכוונה ואם כיון לבו בברכה ראשונה שוב אינו צריך עכ"ל. ומבואר שהרמב"ם פסק דכוונה מעכבת בברכה ראשונה בלבד. וצ"ע דבפרק ד' מהלכות תפלה הלכה א' פסק "חמשה דברים מעכבין את התפלה וכו' וכוונת הלב", ובהלכה ט"ו (שם) פסק "כוונת הלב כיצד כל תפלה שאינה בכוונה אינה תפלה ואם התפלל בלא כוונה חוזר ומתפלל בכוונה". ומסתימת לשון הרמב"ם (פרק ד' הל' ט"ו) משמע דכוונה מעכבת בכל התפלה, וצ"ע.

**וביאר** הגר"ח זצ"ל (בחידושי רבינו חיים הלוי על הרמב"ם פ"ד מהל' תפלה ה"א) דיש ב' דיני כוונה בתפלה: א) דין כוונת פירוש המילים, ב) דין כוונה שהוא עומד בתפלה לפני ה', וכמש"כ הרמב"ם (פרק ד' מהל' תפלה הל' ט"ז) וז"ל כיצד היא הכוונה שיפנה את לבו מכל המחשבות ויראה עצמו כאילו הוא עומד לפני השכינה עכ"ל. וחלוקים הם ביסוד דינם מהדדי, שדין כוונה שהוא עומד לפני המלך הויא הלכה בעצם החפצא של מעשה תפלה, דבלי כוונה זו הוי כמתעסק בעלמא וכאילו לא התפלל כלל. משא"כ הדין שצריך לכוון בפירוש המילים הוא דין מסוים של כוונה בתפלה שחלה בברכה ראשונה בלבד. ולפי זה ביאר הגר"ח זצ"ל שדין כוונת שהוא עומד לפני ה' מעכבת בכל התפלה ובזה מיירי הרמב"ם בפרק ד' מהל'

כדי לגמור את כולה. ועיין ברמב"ם פ"ד מהל' תפלה ה"א, ובה"י- י"ד.

18) עיין באגרות הגרי"ד הלוי עמ' ל'. ויל"ע האם חל דין הפקעת כוונה בתפלה רק בשכרות או דחלה הפקעת כוונה אף בדברים החופזים אותו, וכן כשמפסיק באמצע התפלה ושהה

והמותר וכיוצא בהם משאר המצוות עכ"ל. וכתוב "ולחם לבב אנוש יסעד" דיהודי צריך לדעת גופן של ההלכות כדי לחיות-כמו שלחם היא מצרכי החיים הבסיסים. אמנם לגבי יין כתיב "יין ישמח לבב אנוש" - שאם יודעים הסודות והשקפת העולם של התורה זה מביא אדם לידי שמחה, שע"י הבנת השקפת התורה יודע איך לחיות ולהתנהג. שהתורה מדריכתו בכל צעד ושעל בחיים, ועי"ז שמתדבק בתורה וחי ע"פ השקפת התורה ואינו נמשך אחרי עול החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם, זוכה לחיות חיים של שמחה בעבודת ה'. וי"ל דזהו כוונת ריב"ל דפירש שעין לא ראתה וכו' דהיינו השכר שבעוה"ב וזהו יין המשומר מששת ימי בראשית - ד"ן המשומר היינו סודות התורה, וזהו בחינת האור הגנוז מששת ימי בראשית, דהכוונה היא לאור הדעת, ויתגלה לעת"ל בעוה"ב וכדכתיב "כי מלאה כל הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", דבעוה"ז יש רק גילוי ניצוצות של האור הגנוז ולעת"ל יתגלה האור עצמו - דיתגלה כל סודות וחכמת התורה. וריש לקיש פירש דזה ע"ן. ונראה שבחינת ע"ן היא בחינת נקודה סתימאה של חכמה, דהיינו הנקודה של מקור החכמה. דכתיב "ונהר יוצא מעדן" דע"ן הוא המקור שממנו יוצא הנהר, ולדעת ר"ל לעת"ל יתגלה לת"ח מקור החכמה ויפתחו כל מעיינות החכמה ומלאה הארץ דעה את ה'.

ע"ן שלא שלטה בו עין כל בריה וכו' עכ"ל. דברי הגמ' צריכים ביאור דמהי שאלת הגמ' מאי עין לא ראתה וכו', דהרי הפסוק אומר "עין לא ראה אלוקים זולתך" ור"ל דהיינו דבר שלמעלה מהשגת בני אדם, וא"כ מהו הפשט בשאלת הגמ'. ועוד צ"ב מהו תירוצו של ריב"ל דזה יין המשומר מששת ימי בראשית. וכן צ"ב בכוונת ריש לקיש דזה ע"ן (19).

**ונל"ב** דהתורה נמשלה ל"ן וכדאיתא בחז"ל (מדרש רבה שה"ש פ"א, י"ח) עה"פ "כי טובים דודין מ"ן" - "חביבים דברי סופרים מיינה של תורה". וצ"ב מהו יסוד הענין שתורה נמשלה ל"ן. ונל"ב דיש באדם ג' בחינות: א) לבוש, ב) גוף, ג) ונשמה. וכן לתורה יש ג' בחינות, בחינת לבוש - דהיינו תושב"כ שהיא החלק של תורה שנראה לעין כמו הלבוש, בחינת גוף - דהיינו תושבע"פ שהיא גופי ההלכות שבתורה, וההלכות וסברות ההלכות הן גוף התורה, ובחינת נשמה - דהיינו חלק הסוד שבתורה שהיא הנשמה שבתורה. והסוד שבהלכה היא השקפת העולם של ההלכה - והיא בחינת הנשמה של התורה. וזהו באמת הענין של סתרי תורה. וזהו בחינת יינה של תורה ד"ן נמשל לסוד, ד"יין" בגימטריא סו"ד, ויין מסמל חלק הסוד שבתורה. ואילו גוף ההלכות נמשלו ללחם ובשר וכמש"כ הרמב"ם (פ"ד מהל' יסודי התורה ה"יג) וז"ל ולחם ובשר הוא לידע האסור

## פרק כיצד מברכין

דלא איפשטא שכתבו וז"ל ור"י היה אומר לחומר א דצריך לברך פעם אחרת עכ"ל. וכתב ע"ז הגרע"א זצ"ל בגליון הש"ס וז"ל ולא שייך הכא לומר ספק ברכות לקולא וכו' דלא שייך כן אלא בברכות המצוות דהברכות אינם מעכבות אבל בברכת הנהנין אסור לאכול בלא ברכה עכ"ל, כלומר דהטעם שמחמיר הר"י ומחייב לברך פעם נוספת משום שיש איסור ליהנות מן עולם הזה בלא ברכה, ולכאורה צ"ע בדברי הגרע"א זצ"ל דהרי הך איסור אינו אלא איסור דרבנן וקיי"ל דספק דרבנן לקולא, וא"כ במקום ספק יאכל בלי ברכה<sup>1</sup>. ומשמע דלשיטת הר"י האיסור לאכול בלי ברכה הוא איסור דאורייתא וחובת ברכת הנהנין היא מדאורייתא<sup>2</sup>.

**והנה** עיין בתוס' לקמן (דף נט: ד"ה הטוב) שביארו דלשיטת הרשב"ם דמברך הטוב והמטיב דוקא כשהיין האחרון משובח יותר מן הראשון י"ל דהטעם שבירך רבי על כל חבית שהיה פותח היינו משום שהיה מסופק דילמא יהא האחרון טוב מן הראשון, ומספק היה מברך על כל אחד שמא משובח הוא. וצ"ע דברכת הטוב והמטיב היא ברכת שבח והודאה שחיובה רק מדרבנן ואמאי החמיר רבי מספק. וצ"ל דתוס' סוברים דעיקר התקנה דברכת הטוב והמטיב כך נאמרה לברך על יין שיש בו ספק שמא הוא משובח יותר מן הראשון, אמנם בגוונא שמסופק אם כבר בירך לא יברך דספק דרבנן לקולא.

**דף לה ע"א.** משנה. וז"ל על פירות האילן הוא אומר בפה"ע חוץ מן היין וכו' ועל פירות הארץ הוא אומר בפה"א חוץ מן הפת שעל הפת הוא אומר המוציא לחם מן הארץ עכ"ל. מלשון המשנה משמע דחל ביין שם פרי ואילולא דקבעו לו ברכה בפה"ע מברכין עליו בפה"ע. וכן מבואר במשנה (תרומות פ"א מ"ג) "אין סופגין ארבעים משום ערלה אלא על היוצא מן הזיתים וענבים ואין מבאין ביכורים משקין אלא היוצא מן הזיתים ומן הענבים". ומבואר דבמשקין היוצאין מן הפירות רק יין ושמן חל בהו שם פרי. ומשמע ממשנתנו דמברכין ברכה מסוימת דבה"ע על חלות שם פרי, אע"פ שאין לו צורת פרי. וכן משמע מהא דאמרינן "חוץ מן הפת" דאף לגבי בפה"א לא בעינן צורת פרי האדמה. (ועיין לקמן בשיעורים דף לו. ד"ה קימחא דחיטי מש"כ בזה).

**דף לה ע"א.** גמ'. וז"ל מנא הני מילי וכו' אלא סברא הוא אסור לאדם ליהנות מן עולם הזה בלא ברכה עכ"ל. בפשטות נראה דחיוב ברכת הנהנין היא מצוה מדרבנן, וכ"כ התוס' (ד"ה אלא סברא) דקרא אסמכתא בעלמא הוא. וכן הוכיחו תוס' (ד"ה לפניו) מהא דקיי"ל דבעל קרי מברך לאחרי אכילה ולא לפני האכילה. וכן מבואר להדיא ברמב"ם (פ"א מהל' ברכות ה"ב) וז"ל ומדברי סופרים לברך על כל מאכל תחילה ואח"כ יהנה ממנו וכו' וכל הנהנה בלא ברכה מעל עכ"ל. אמנם עיין בתוס' לעיל (דף יב. ד"ה לא) בסוגיא דפתח בדחמרא וסיים בדשכרא דהוי איבעי

ועיין בש"ך י"ד סימן ק"י בדיני ס"ס ס"ק כ"ד.  
 (2) ועיין בפנ"י (ד"ה אלא סברא הוא וכו') דנקט דחיוב ברכת הנהנין הוי מדאורייתא.

(1) ויתכן דהגרע"א זצ"ל סובר דבמקום דאיתחזיק איסורא אזלינן לחומר אפילו בספק איסור דרבנן, ומשו"ה הר"י מחמיר בספק דברכת הנהנין דאיתחזיק איסור הנאה מעוה"ז.

ר"ע אסור לאדם שיטעום כלום קודם שיברך עכ"ל. עיין ברש"י (ד"ה קדש הילולים) וז"ל בנטע רבעי כתיב ומשמע שני הילולים טעון באכילתו כשתאכלנו בשנה הרביעית שהוא מותר באכילה עכ"ל. לכאורה מבואר בגמ' דיסוד דין ברכת הנהנין הוי חובת שבח, דהרי ר' עקיבא יליף חובת ברכת הנהנין מנטע רבעי, וכשם שחיוב הברכה בנטע רבעי יסודו הוי חובת שבח קודם האכילה, וכדילפינן מהילולים שטעון שני הילולים באכילתו, הוא הדין דיסוד דין ברכת הנהנין הוי חיוב שבח. ולפי"ז י"ל דלר"ע האוכל בלי ברכה לא עשה מעשה איסור אלא דביטל קיום חובת שבח דהוי חיוב דאורייתא אליבא דר"ע דיליף מקרא דהילולים. אמנם צ"ע איך יליף ר"ע מנטע רבעי לשאר מילי די"ל דהילולים הוי גזה"כ מסוימת דאיכא קיום מצוה לשבח לה' ית' באכילת נטע רבעי, ומנלן דאיכא חובת שבח אף באכילת חולין, וצ"ע.

**ברם** לפי מה שכתבנו דבהוה אמינא סברה הגמ' דיסוד דין ברכת הנהנין הויא קיום חובת שבח לה' לפני האכילה, מבואר היטב הק"ו בסוגיין "כשהוא שבע מברך כשהוא רעב לא כל שכן", דכמו שחל חובת שבח והודאה לאחר האכילה ק"ו דקודם שיאכל חייב בשבח על האפשרות לאכול, דאע"פ דברכהמ"ז הויא ברכת הודאה המביעה את הכרת הטוב על חסדי ה' והיא שייכת רק לאחר האכילה, מ"מ יש ללמוד מינה בק"ו דחל חיוב לשבח על גבורות ה' שברא את האוכל, וחיוב השבח חל אף לפני האכילה. וכמו שבתפלה מסדר שבח ואח"כ הודאה, ה"נ באכילה מברך ברכת השבח לפני האכילה, ואח"כ אחרי

**והנה** יש להסתפק ביסוד גדר ברכת הנהנין, האם הוי מתיר או דהוי ברכת השבח, ומלשון הגמ' בסוגיין "אסור לאדם ליהנות מעולם הזה בלא ברכה" משמע דהברכה חלה מדין מתיר. אמנם יעויין בגמ' לקמן (דף נא.) "בעו מיניה מרב חסדא מי שאכל ושתה ולא בירך מהו שיחזור ויברך א"ל מי שאכל שום וריחו נודף יחזור ויאכל שום כדי שיהא ריחו נודף אמר רבינא הלכך אפילו גמר סעודתו יחזור ויברך דתניא טבל ועלה אומר בעלייתו ברוך אשקב"ו על הטבילה ולא היא התם מעיקרא גברא לא חזי הכא מעיקרא גברא חזי והואיל ואידחי אידחי". והנה אי נימא דיסוד גדר דברכות הנהנין הוא דחלה בתורת מתיר, דהיינו שהברכה מתירה האיסור ליהנות מן עולם הזה, צ"ע מהו הס"ד דגמ' שאם עבר ואכל בלי ברכה שיכול לברך אחר האכילה והרי כבר אכל באיסור, ובגמ' איתא דרק משום דהואיל ואידחי אידחי אין לו לברך, ומוכח לכאורה דגדר ברכות הנהנין הוי חיוב שבח על האכילה ומשום הכי ס"ד דיברך לאחר האכילה, ומסקינן שאינו מברך רק משום דהואיל ואידחי אידחי. ונראה דבאמת יש ב' דינים בברכת הנהנין: א) דין מתיר, ב) ודין שבח. אמנם נראה לומר דאפילו אי נימא ששיטת תוס' (בדף יב.) היא דחיוב ברכות הנהנין הוי מה"ת (וע"כ ספקן לחומרא), י"ל דהיינו רק לגבי דין המתיר שבברכת הנהנין, אולם לגבי דין ברכת השבח תוס' מודים שחלות דין ברכת שבת שבברכת הנהנין הוי מדרבנן<sup>3</sup>.

**גמ'.** וז"ל מנה"מ דתנו רבנן קודש הילולים לה' מלמד שטעונים ברכה לפנייהם ולאחרייהם מכאן אמר

והם תלויים זה בזה, ומאחר שקטן פטור מחובת ברכת הנהנין בתורת ברכת השבח הריהו פטור נמי מאיסור אכילה בלי ברכה, דהאיסור תלוי בחובת הברכה. ועיין לעיל בשיעורים דף יז: ד"ה גמ' מי שמתו מוטל לפניו וכו' ואינו מברך ובהערות שם, דבדרך זו מבואר הפטור דאונן מלברך ברכת הנהנין, דמדפטור מחיובי מצוות דעוסק הוא במצות אנינות ממילא לא חל עליו האיסור להנות מעוה"ז בלי ברכה. ועיי' לעיל דף יא: הערה 87.

3) ולכאורה נ"מ בחקירת רבינו זצ"ל בטיב דין ברכת הנהנין הוא בדין קטן, שהרי קטן פטור רק מקיומי מצוות, ומ"מ אסור באיסורים דלחד מ"ד ב"ד מצווין להפרישו כשאוכל נבילה. דאם ברכת הנהנין אינה אלא קיום ברכת השבח י"ל דקטן אינו חייב לברך אותה שהרי פטור הוא מחיובים. ומאידך אם בלי ברכה חל איסור הנאה, אזי קטן נמי חייב לברך משום שאסור אף לקטן לאכול בלי ברכה. ברם יתכן דחלין שני דינים

א

**ועיין** ברשב"א (ד"ה מנין) ובתוס' פסחים דף סד. (ד"ה קראו).

**ובביאור** דבריהם נראה לפרש דיש ב' דיני שירה: (א) שירה מדין קרבן, דהשירה מהווה קיום בהקרבת הקרבן, וכדחזינן משיטת ר"מ (ערכין יא). דהשיר מעכב את הקרבן. ונראה דאף לרבנן שירה מהווה חלות קיום בקרבן עצמו אלא דס"ל דאינה מעכבת. (ב) דין שירה במקדש המהווה חלות קיום שירה לפני ה'. ותוס' חידשו דיסוד ההלכה שאין אומרים שירה אלא על היין הוי דין דחל בקיום שירה דבקרבת, דהשירה בשעת ניסוך היין חל כקיום בהקרבת הקרבן. משא"כ לגבי חלות דין שירה במקדש לפני ה' לא נאמרה ההלכה שאין אומרים שירה אלא על היין, ומשו"ה לא קשיא מהלל בשעת שחיטת הפסח ומשמחת בית השואבה דהני שירות הויין חלות קיום שירה במקדש דעלמא ולא נאמר בהן ההלכה שאין אומרים שירה אלא על היין. ומבואר שלפי תוס' אמרינן אין שירה אלא על היין כשחל קיום שירה בחפצא דהקרבן ובקיום שירה שהוא מדיני הקרבן, אמנם קיום שירה במקדש דעלמא קיום גברא הוא, ובדין שירה דהגברא לא נאמרה ההלכה שאין אומרים שירה אלא על היין. ושירת הלויים בשעת שחיטת הפסח אינה קיום שירה בחפצא של הקרבן דהא בפסח ליכא ניסוך היין, ואין השירה חלה כקיום בהקרבת הקרבן, אלא הוי חלות דין שירה בפ"ע על הנס (עיין

האכילה מברך ברכת הודאה. אמנם אם נאמר שיסוד ברכת הנהנין חל מדין מתיר כדי להתיר איסור הנאה מן העולם, צ"ע איך שייך ללמוד דמברך מדין מתיר קודם אכילה ממה שמברך ברכת הודאה ושבח לאחר האכילה, דשני חיובים שונים הם.

**אמנם** נראה דלמסקנת הגמ' "סברא הוא אסור ליהנות מן עולם הזה בלא ברכה" חל איסור לאכול בלי ברכה, והאוכל בלי ברכה אינו רק מבטל חיוב ברכה אלא עבר על איסור, ויסוד דין ברכת הנהנין הויא חלות מתיר. ויש לעיין אם למסקנת הגמ' ברכת הנהנין הוי רק דין מתיר בלבד או גם חיוב ברכת השבח. ועיין ברש"י (ד"ה אלא סברא) וז"ל אלא סברא הוא דכיון דנהנה צריך להודות למי שבראם עכ"ל. ומשמע דאף למסקנא יסוד דין ברכת הנהנין הוי נמי דין שבת.

**ולכאורה** תהיה נפק"מ בזה דאי ברכת הנהנין הוי רק דין מתיר אם אכל בלי ברכה אינו יכול לחזור ולברך אח"כ, משא"כ אי ברכת הנהנין יסודה חיוב שבח והודאה, י"ל דחוזר ומברך היכא דאידיחי מעיקרא (ועיין בסוגיא לקמן דף נ:-- נא).<sup>4</sup>

**תוס'** ד"ה שאין אומרים שירה אלא על היין. וז"ל פירוש אין אומרים שירה על שום אכילת מזבח כגון זריקת דמים ונסוך המים כי אם על היין אבל ודאי מציינו שירה בלא יין כגון הלל שבשחיטת פסחים עכ"ל.

לעשיית המצוה, וליכא חלות מתיר לאחר שנעשה המעשה. מאידך לדעת הראב"ד (בפ"ג מהל' אישות ה"כג) מברכין ברכת אירוסין לאחר האירוסין ומשמע דס"ל דברכת המצות חלין מדין ברכת השבח ומשו"ה שפיר מברכין אף לאחר שעשה את המצוה. אולם יתכן דשאני ברכת אירוסין דאינה ברכת המצוה כלל אלא רק ברכת השבח ומשו"ה סובר הראב"ד שניתן לברכה אף לאחר האירוסין. ועיין באבי עזרי על הרמב"ם פ"ג מהל' אישות הל' כ"ג.

4) ועיין ברא"ש (פ"ז סי' ל"ג) שאם שכח ואכל בלא ברכה יברך אח"כ כ"ז שלא גמר סעודתו, ולאחר שגמר סעודתו אינו מברך דנראה ונדחה. ומשמע דבנדחה מעיקרא מברך אח"כ דברכת הנהנין חלה מדין ברכת השבח. ולגבי ברכת המצוות אמר רבינו זצ"ל דלכאורה הוי מחלוקת בין הרמב"ם להראב"ד, דפסק הרמב"ם (פי"א מהל' ברכות ה"ה, ובפ"ג מהל' אישות ה"כג) דאין מברכין ברכת המצוה לאחר העשייה דמה שנעשה כבר נעשה, והטעם בזה דס"ל דברכת המצות הויין מתיר

ודוחה את השבת עכ"ל. ויש להקשות דהרמב"ם פסק (פ"ג שם ה"ג) שעיקר שירה בפה ואפילו זר מנגן בכלי שיר, ומבואר מזה ששירה בכלי אינה עבודה דהרי כשירה בזר, וצ"ע דאי אינה עבודה אמאי דוחה את השבת. ונראה לתרץ דבסוגיא שם מבואר דרב יוסף סובר דשיר דשמחת בית השואבה אינו דוחה שבת ואילו שירה בכלי על הקרבן דוחה שבת למ"ד עיקר שירה בכלי. ומבואר דלרב יוסף רק קיום שירה שחל בגוף הקרבן מהוה עבודה כהקרבן דהרמב"ם שבת. אמנם בסוף הסוגיא שם ר' ירמיה קבע דשיר של קרבן לכו"ע דוחה שבת ופליגי בשיר של שואבה דהוי שמחה יתירה אי דוחה שבת או לא. וי"ל דהרמב"ם פסק כר' ירמיה וסובר דלר' ירמיה שיר של קרבן דוחה את השבת אף למ"ד עיקר שירה בפה, דהמחלוקת בגמ' אי עיקר שירה בפה או בכלי היא רק לגבי חלות דין שירה שמדיני הקרבן, ונ"מ אי צריכים לויים דוקא לנגן בכלי שיר דהקרבן. אמנם לגבי חלות קיום שירה במקדש דעלמא ליכא שום חילוק בין שירה בפה לדין שירה בכלי, דתרווייהו הויין עיקר דין שירה וחל בהו קיום שירה במקדש. ולפי"ז י"ל דמה שפסק הרמב"ם (פ"ג מהל' כלי המקדש ה"ג) דעיקר שירה בפה היינו רק בנוגע לחלות דין שירה שמדיני הקרבן, אמנם הרמב"ם סובר דעכ"ז החליל דקרבן דוחה שבת משום דעכ"פ איכא בחליל חלות קיום שירה במקדש, וקיום שירה במקדש נמי דוחה שבת וכדחזינן מהמ"ד שסובר דחליל דשמחת בית השואבה דוחה שבת. והא דפסק הרמב"ם (פ"ח מהל' לולב ה"ג) דשמחת בית השואבה אינה דוחה שבת היינו כר' ירמיה ומשום דס"ל דשמחת בית השואבה אינה קיום שירה במקדש כלל אלא קיום שמחת יו"ט בעלמא וכדמבואר ממה שכתב (שם ה"ב- י"ג) "אע"פ שבכל המועדות מצוה לשמוח בהן בחג הסוכות היתה במקדש יום שמחה יתירה שנאמר ושמחת לפני ה' אלו קיכם שבעת ימים וכו' והיאך היתה שמחה זו החליל מכה ומנגנין בכנור וכו' ושמחה זו אינה דוחה לא את השבת ולא את יום טוב עכ"ל. ומשמע דס"ל דשמחת בית השואבה הויא

בתוס' פסחים סד. ד"ה קראו). דשירת הלויים בשעת שחיטת הפסח מהוה קיום מצות שירה בעלמא שחלה על הגברא, ומהוה קיום שירה במקדש לפני ה'. ולפי"ז נראה דאע"פ דר"מ סובר דהשיר מעכב את הקרבן מכל מקום מודה שאין שירה מעכבת בשחיטת הפסח, מכיון דלא הוי קיום שירה שחל בעצם הקרבן אלא הוי קיום שירה במקדש לפני ה'.

**ולפי"ז נמי מבוארים דברי הרמב"ם שפסק שהכהנים תוקעים בשעת שחיטת הפסח (פ"א מהל' קרבן פסח הי"ב) וז"ל הואיל ואין לו נסכים לתקוע בשעת ניסוך תוקעים בשעת שחיטה עכ"ל, והנה בעלמא דין תקיעת כהנים בחצוצרות הוא לתקוע בשעת ניסוך היין כשהלויים אומרים שירה (וכמבואר ברמב"ם פ"ג מהל' כלי המקדש ה"ה ופ"ו מהל' תמידין ומוספים ה"ז), וצ"ע מדוע תוקעים הכהנים בשעת שחיטת הפסח והרי קיי"ל דאין אומרים שירה אלא על היין. ולפי מה שכתבנו י"ל דדין שירה בשחיטת פסח שאני דהוי חלות קיום שירה במקדש, ומשום הכי הכהנים תוקעים בשעת שחיטת הפסח דלא נאמרה ההלכה דאין אומרים שירה אלא על היין בקיום שירה במקדש.**

## ב

**והנה יעויין בסוגיית הגמ' בסוכה (דף נ: - נא).** דהגמרא תולה הדין דחליל דוחה את השבת במחלוקת האם עיקר שירה בכלי או בפה, דלמ"ד עיקר שירה בכלי חליל הוי עבודה ודוחה שבת. ואילו למ"ד עיקר שירה בפה החליל אינו עבודה ואינו דוחה את השבת. ועוד מבואר שם בסוגיא דלמ"ד עיקר שירה בכלי דוקא לויים מנגנים בכלי שיר - דהוי עבודה, משא"כ למ"ד עיקר שירה בפה מותר לזר לנגן בכלי שיר דדוקא שירה בפה עבודה היא. ועייין ברמב"ם (פ"ג מהל' כלי המקדש ה"ו) וז"ל בשנים עשר יום בשנה החליל מכה לפני המזבח וכו' וחליל זה דוחה שבת מפני שהוא חליל של קרבן וחליל של קרבן עבודה

עצמו הוא ואינו קיום שחל רק במקדש, דהרי קיי"ל דמקדשין העיר והעזרות בתודה ובשיר, ומוכח שחל קיום שירה מחוץ למקדש. והנה פסק הרמב"ם (פ"ג מהל' כלי המקדש הל' י"ג-י"א) דלוי השוער שמשורר חייב מיתה וכהן שעבד עבודת לוי עובר בלאו. אך נראה שדין זה הוא הלכה מיוחדת בחלות דין שירה שהיא עבודה, דלגבי עבודה נאמר דין חילוק עבודות, וחל רק בדין קיום שירה שבקרבן. אמנם לגבי חלות קיום שירה לפני ה' דמהוה קיום ומצוה בפ"ע של שירה לא בעינן דוקא לוי המשורר, דלא נאמר בה דין של חילוק עבודות ללויים. ולפי זה מבואר מה דבקיודש העיר בנחמיה כתיב (נחמיה י"ב, כ"ז-מ"ב) "ובחנכת חומת ירושלים בקשו את הלויים מכל מקומותם להבאם לירושלים לעשות חנכה ושמחה ובתודות ובשיר מצלתיים נבלים וכנורות וגו' ומבני הכהנים בחצוצרות וגו' והכהנים אליקים מעשיה מנימין מיכה אליו עיני זכריה וחנניא בחצוצרות ומעשיה ושמעיה ואלעזר וגו' וישמעיו במשוררים". וכתוב להדיא דהכהנים שרו בקיודש העיר והעזרות. וצ"ע דהרי שירה היא מעבודת הלויים ולא של כהנים.

קיום שמחת יו"ט בעלמא ומשו"ה אינה דוחה את השבת<sup>5</sup>.

**ולפי"ז יש ליישב את דברי הרמב"ם שפסק בנוגע לביכורים (פ"ג מהל' ביכורים הי"ב) וז"ל וכשם שטעונים תנופה כך טעונין קרבן שלמים ושיר (וכן פסק בפ"ד שם ה"א). והקשה המנחת חינוך (מצוה שצ"ד) דמסתימת לשון הרמב"ם משמע דכל ז' המינים טעונים שירה והרי בגמ' ערכין (יא.) מבואר דאין אומרים שירה אלא על היין, דמקשינן והרי ביכורים ומוקי לה הגמ' בהביא ענבים ודרכן, ומשמע מהגמ' דאין שירה חלה בביכורים אלא על היין, וא"כ צ"ע בדברי הרמב"ם שפסק דכל ז' המינים טעונים שירה. ולפי מה שכתבנו י"ל דהרמב"ם סובר דקיום דין שירה בביכורים חל מדין שירה במקדש דעלמא דמהוה קיום שירה לפני ה', דנלמד מפסוק דיחזקאל "והנך להם כשיר עגבים יפה קול ומטיב נגן" וכמבואר בירושלמי (פ"ב דביכורים ה"ג), וע"כ אין בביכורים הדין דאין אומרין שירה אלא על היין, ולפיכך פסק דכל ז' המינים טעונים שירה<sup>6</sup>.**

**ונראה להוסיף דקיום שירה לפני ה' קיום בפני**

דוחה את השבת. ונפ"מ האם חליל דוחה שבת בקרבן פסח שאין בו נסכי יין, דליכא בפסח קיום שירה בגוף הקרבת הקרבן והוי חלות קיום שירה במקדש, די"ל דמ"מ הקרבן הוא המחייב של השירה ולכן דוחה את השבת אע"פ שחל רק מדין קיום שירה במקדש. משא"כ שמחת בית השואבה דהויא קיום שירה במקדש בעלמא, ומשו"ה לא דחיה את השבת. ועיין ברשימות שיעורים למס' סוכה דף נא. ד"ה שיטת הרמב"ם בעיקר שירה בפה או בכלי אות ב'.

(6) עיין בחידושי הגר"מ והגר"ד על עניני קדשים (פ"ג מהל' ביכורים הי"ב עמ' ד'-ט). ונראה דקיימת נ"מ לר"מ דס"ל דשירה מעכבת בקרבן, דרק שירה דחלה בגופה של הקרבן מעכבת. ולכן אפילו לר"מ שירה אינה מעכבת בקרבן פסח ובביכורים, מכיון דהויין קיום שירה במקדש דעלמא. וכ"ז לפי פסק הרמב"ם. ומאידך משמע כפי הגמ' בערכין דס"ל דאומרים שירה בביכורים רק על היין דלפי ר"מ השירה מעכבת, ויל"ע בזה.

(5) ועוד תירץ רבינו בשיעוריו למס' סוכה די"ל דאף למ"ד שאין חליל דשמחת בית השואבה דוחה שבת היינו משום דשמחת בית השואבה מהוה קיום שירה במקדש בעלמא. מאידך החליל של קרבן דוחה שבת אע"פ דקיי"ל דעיקר שירה בפה והחליל הוי רק קיום שירה במקדש, דמכיון דהמחייב של החליל הוא הקרבן לכן דוחה החליל את השבת, דאע"פ שאין קיום שירה של החליל חל בהקרבת הקרבן מ"מ שירה שהקרבת מחייב אותה דוחה שבת. משא"כ אם המחייב של השירה הוא מדין שירה במקדש בעלמא כמו שמחת בית השואבה אינה דוחה שבת. וכן משמע מלשון הרמב"ם (פ"ג מהל' כלי המקדש ה"ו) "וחליל זה דוחה שבת מפני שהוא חליל של קרבן, וחליל של קרבן עבודה היא ודוחה את השבת", והרי הרמב"ם פסק שם (ה"ג) דעיקר שירה בפה, ולכאורה לפי"ז אין החליל עבודה וקיום בקרבן ומדוע פסק שהחליל דוחה שבת מפני שהוא חליל של קרבן והוי עבודה. וצ"ל דכוונתו דאע"פ שהחליל הוי קיום שירה במקדש מכיון שהקרבת הוא המחייב של שירה הריהי



בחצוצרות והלויים בני אסף במצלתים להלל את ה' על ידי דוד מלך ישראל". ולפי מה שביארנו נראה ליישב דלגבי קיום שירה על הקרבן בעי לוי מן המשוררים, וחל ביה דין חילוק עבודות. משא"כ בקיום שירה לפני ה' דעלמא, וכגון שירה בקידוש העיר והעזרות לא בעינן דוקא לוי מן המשוררים, דחל קיום שירה זו בחלות שם לוי בלבד, והיינו משום דדין חילוק עבודות חל רק במקדש. ובילקוט שמעוני מבואר דחל בכהנים שם לוי ג"כ, והכהנים כשרים לשירה דקידוש העיר והעזרות וכדמצינו שהכהנים השתתפו בקידוש העיר והעזרות עם עזרא. ואילו הפסוק ד"בני אסף היו מן המשוררים" מיירי מדין שירה במקדש דחלה על הקרבנות דנאמר בה דין חילוק עבודות, ואינה כשרה אלא בלוי מן המשוררים.

**ונראה** דהביאור בזה דמצד עבודת השירה אף כהן דחל בו שם לוי כשר לשיר. משא"כ בקיום שירה על הקרבנות דחל דין מינוי הלויים לעבודתם - למשוררים ולשוערים - עצם המינוי לשירותם מפקיע אחרים, והוי דין בהכשר הגברא ולא בעצם חלות דין עבודת השירה. ולכן בשירה שחלה על הקרבנות קיי"ל דהשוער שמשורר חייב מיתה כזר, ומשום דחל בה דין מינוי וחילוק עבודות ושוער ששורר חייב מיתה כזר מצד הפקעת הגברא - שאינו מנוי. משא"כ בקיום שירה לפני ה' במקדש ובקידוש העיר והעזרות דלא חל בהו דין מינוי וחילוק העבודות בין הלויים, ומשו"ה כל מי שיש לו שם לוי כשר ואף הכהנים (7).

**תוס'** ד"ה ולמאן. וז"ל ועתה קיימא לן דרבעי נוהג אף בחו"ל מיהו בכרם רבעי נוהג ולא בשאר

וי"ל שהטעם דחלה שירה בכהנים הוא משום דשירה בקידוש העיר והעזרות היא חלות קיום שירה בפני עצמה, דמהווה קיום שירה לפני ה' בעלמא, דלא נאמר בה דין חילוק עבודות הלויים דבעינן דוקא לויים המשוררים, ולכן כהנים נמי כשרים לשירה, וה"ה דלוי ששוער כשר לשירה בקידוש העיר והעזרות.

**והנה** ז"ל הילקוט שמעוני (דברים י"ח, א'-ב') לא יהיה לכהנים הלויים כל שבט לוי וכו' בכ"ד מקומות נקראו כהנים לויים, צפה משה ברוח הקדש שעזרא עולה מבבל לירושלים והוא מבקש לויים שיאמרו שירה ולא ימצאם שנאמר (עזרא ח', ט"ו) ומבני לוי לא מצאתי שם, והוא מעמיד כהנים ואומרים שירה, אמרו לו מדעתך עשית כך א"ל משה למדני לא יהיה וגו' עכ"ל. ודברי הילקוט טעונים ביאור דהרי להדיא איתא בפסוקים דהלויים היו המשוררים בימי עזרא דכתיב (נחמיה ז', מ"ד) "המשוררים בני אסף מאה ארבעים ושמונה", וכתיב (נחמיה י"א, ט"ז-י"ז) "ומן הלויים שמעיה בן חושב וגו' בן אסף ראש התהלה יהודה לתפלה וגו'" וברש"י שם פירש דבן אסף היה ראש לפתוח תחלה להודות בתפלה ובזמירותיהם של לויים. אמנם מבואר נמי בפסוקים דבימי עזרה הכהנים ג"כ שרו וקיימו דין שירה וכדכתיב (נחמיה י"ב, כ"ז-ל"ה) "ובחנוכת חומת ירושלים בקשו את הלויים מכל מקומותם להביאם לירושלים לעשות חנוכה ושמחה ובתודות ובשיר מצלתים נבלות ובכנורות. ויאספו בני המשוררים וגו' ומבני הכהנים בחצוצרות וגו'", וכתיב (עזרא ג', י') "ויסדו הבנים את היכל ה' ויעמידו הכהנים מלבשים

שירה בפה - וזוהי חלות השירה שחלה בהקרבת הקרבן. והרמב"ם סובר דשירה בכלי מהווה קיום שירה במקדש דעלמא וקיום שירה במקדש זו נמי דוחה את השבת. והרי בפ"ג מהל' כלי המקדש ה"ג פסק הרמב"ם דישאל כשר לנגן בכלי שיר, וא"כ מבואר דקיום שירה במקדש בעלמא לא בעי חלות שם לוי דאף זר כשר לנגן בכלי שיר, וצ"ע. ועוד צ"ע דלפי המבואר

(7) יל"ע בדברי רבינו וצ"ל דקבע כאן דבקיום שירה לפני ה' בעלמא וכגון בקידוש העיר והעזרות אע"פ דאין צריכים דוקא לוי המשורר - דליכא בקיום שירה בעלמא חלות מינוי לשירה ודין חילוק עבודות הלויים, מ"מ בעינן חלות שם לוי ומשו"ה כהנים כשרים דחל בהם שם לוי ואילו זר פסול. וצ"ע דלעיל בשיעור ביאר רבינו וצ"ל דהרמב"ם פסק כמ"ד עיקר

הגר"ח זצ"ל דלשיטת הרמב"ם הללמ"ס חידשה איסור חדש דערלת חו"ל, וע"כ פסק הרמב"ם (פ"י שם הל' כ"א) שהאוכל כזית מערלת חו"ל מכין אותו מכת מרדות, דאילו נאסרה משום ערלה הכתובה בתורה היה לוקה מלקות מדאורייתא כאכילת ערלת א"י. מאידך תוס' ס"ל דאיסור ערלת חו"ל מהלכה למשה מסיני קובע דערלת חו"ל נכללת באיסור ערלה הכתובה בתורה, וע"כ ס"ל דהוא הדין דאיסור נטע רבעי נוהג בחו"ל משום שנטע רבעי הוקש לערלה. ומבואר לפי"ז דלשיטת התוס' האוכל מערלת חו"ל ילקה מלקות מה"ת משום הלאו דערלים יהיו לכם לא יאכל כדין האוכל מערלת ארץ ישראל<sup>8</sup>).

**ועיין** ברמב"ם (פ"א מהל' מעשר שני הל' י"ד) וז"ל מעשר שני הואיל וטעון הבאת מקום אין מבאין אותו מחו"ל כבכור בהמה לפיכך לא חייבו להפריש מעשר שני בסוריא עכ"ל. ולקמן כתב (פ"ט ה"א) "וכשם שאין מעשר שני בסוריא, כך אין נטע רבעי בסוריא". ומבואר מלשון הרמב"ם דליכא חלות מעשר שני בחו"ל. והנה ז"ל הרמב"ם (פ"א מהל' בכורות ה"ה) (בגירסה שלפנינו) מצות בכור בהמה טהורה נוהגת בארץ ובחו"ל, ואין מביאין בכורות מחו"ל לארץ, שנאמר ואכלת לפני ה' אלוקיך מעשר דגנך תירושך ויצהרך בכורות בקרך וצאנך, ממקום שאתה מביא מעשר דגן אתה מביא בכור בקר וצאן וממקום שאין אתה מביא מעשר דגן אי אתה מביא בכור בקר וצאן אלא הרי הוא כחולין ויאכל במומו, ואם הביא אין מקבלין ממנו אלא יאכל במומו עכ"ל. ובטור

אילנות דכל המיקל בארץ הלכה כמותו בחו"ל עכ"ל. שיטת התוס' היא דאיסור נטע רבעי נוהג בחו"ל. אמנם עיין ברמב"ם (פ"י מהל' מאכלות אסורות הל' ט"ו) וז"ל יראה לי שאין דין נטע רבעי נוהג בחו"ל אלא אוכל פירות שנה רביעית בלא פדיון כלל, שלא אמרו אלא הערלה. וקל וחומר הדברים ומה סוריא שהיא חייבת במעשרות ובשביעית מדבריהם אינה חייבת בנטע רבעי כמו שיתבאר בהלכות מעשר שני, חו"ל לא כל שכן שלא יהא נטע רבעי נוהג בה. אבל בא"י נוהג בין בפני הבית בין שלא בפני הבית. והורו מקצת גאונים שכרם רבעי לברו פודין אותו בחו"ל ואח"כ יהיה מותר באכילה ואין לדבר זה עיקר עכ"ל. וביסוד מחלקותם ביאר מרן הגר"ח זצ"ל (עיין בחידושי רבינו חיים הלוי פ"י מהל' מאכלות אסורות הל' ט"ו) דבגמ' (קדושין לח:) אמרינן דערלה נוהגת בחו"ל מהלכה (ונחלקו אי הוי הלכה מדינא או מהלכה למשה מסיני וקיי"ל כמאן דאמר דהוי הללמ"ס). ונחלקו הראשונים בגדר הך הלכה למשה מסיני האם ההלכה למשה מסיני מגלה דערלת חו"ל בכלל ערלה הכתובה בתורה, או דהלכה למשה למסיני חידשה חלות שם איסור חדש דערלת חו"ל. ונפקא מינה לגבי נטע רבעי דהוקש לערלה. דאי נימא דחייב ערלה בחו"ל הוא משום דהוי בכלל דין ערלה הכתובה בתורה אזי י"ל דאף נטע רבעי אסור בחו"ל, דהוקש נטע רבעי לערלה. משא"כ אי ההלכה למשה מסיני חידשה דערלה אסורה בחו"ל בחלות שם איסור חדש דערלת חו"ל אזי י"ל דנטע רבעי אינו אסור בחו"ל, דההלכה למשה מסיני נאמרה דוקא לגבי ערלה. וביאר

שרו בפה בקרבן פסח, הרי השירה דפסח לא חלה על הקרבן אלא הוי קיום שירה במקדש בעלמא, וצ"ע.

8) ורבינו זצ"ל העיר דלפי דברי הגר"ח זצ"ל לכאורה תהא נמי נפקא מינה בין תוס' והרמב"ם בדין ביעור ערלת חו"ל, דלשיטת התוס' דערלת חו"ל בכלל איסור ערלה דעלמא י"ל דביעורו בשריפה כדין ערלת א"י. משא"כ לשיטת הרמב"ם דערלת חו"ל הויא איסור חדש בפני עצמו, י"ל דאין ביעורו בשריפה אלא הוי מן הנקברין, וצ"ע.

בשיעורים השירה ששרו בשחיטת הפסח חלה מדין קיום שירה במקדש בעלמא ולא חלה מדין קיום שירה שבקרבן, ולפי מש"נ קיום שירה במקדש לפני ה' לא בעי דוקא לוי מן המשוררים ואף כהן כשר לשירה במקדש בעלמא, וקשה מדוע פסק הרמב"ם (פ"א מהל' קרבן פסח ה"יא) שהלויים קראו את ההלל בשעת הקרבת הפסח, דל"ל דוקא לויים דהרי לפי דברי הילקוט כהנים נמי כשרים, ולפי מש"נ בתחילת השיעור אף זר נמי כשר לנגן בכלי שיר למ"ד עיקר שירה בפה דאליביה חל רק קיום שירה במקדש בעלמא בשירה בכלי, וא"כ למה דוקא הלויים

הקרבה הרי הוא מופקע מעצם דין בכורה, וכל לענין הקרבה אמרינן דאין בכור נוהג בחו"ל. ונראה דזה מבואר בדברי הרמב"ם שכתב דהרי הוא כחולין, ור"ל דלענין הקרבה הרי הוא כחולין ואין בו דין בכור כלל. אשר ע"כ זהו שהשיג הראב"ד במה שכתב לא אמר אלא ליקרב אבל קדושת בכור יש בו, ר"ל דגם זה שאינו קרב הוא ג"כ גזירת הכתוב של מניעת הקרבה, אבל לא משום חסרון קדושה, ולא משום חסרון חלות דין בכור. אשר לפי"ז ניחא שפיר דעת הרמב"ם דדין הבאת מקום של מעשר שני נלמד מדין הקרבה דבכור שאינו בחו"ל. ואע"ג דהוה שני ענינים שונים, כיון דלדעת הרמב"ם יסוד הדין של בכור חו"ל דאינו קרב אין זה דין מניעת הקרבה, כי אם דין דהוי דין הפקעת בכורה, דלענין הקרבה אין בו דין בכור כלל, א"כ שפיר ילפינן מיניה גם למעשר שני, דלענין הבאת מקום פקע מיניה שם מעשר, דבזה הרי איתקשו בכור ומעשר שני להדדי דאינן באין מחו"ל, וממילא דחסר לו כל הדין של הבאת מקום. אכן כל זה לדעת הרמב"ם דחסרון דין הקרבה שבכבור חו"ל הוא זה דין בעצם קדושתו, אבל הראב"ד לטעמיה דס"ל דבכור חו"ל הוא שוה בקדושתו לבכור א"י, וכל דינו הוא רק חלות דין בפני עצמו של מניעת הקרבה, ע"כ זהו שהשיג דאין לדמות דין מניעת הקרבה לדין הבאת מקום שהוא היתרא דממילא וכמו שנתבאר עכ"ל.

**ויש** להוסיף בביאור הרמב"ם דלשיטת הרמב"ם דין הבאת מקום וקיום אכילת החפצא של מעשר שני דין הוא בעצם יסוד קדושת מעשר שני, ואי ליכא בפירות חלות דין הבאת מקום וקיום אכילת החפצא, פקע מיניה כל חלות שם מעשר שני. וע"כ פסק הרמב"ם דבסוריא ובחו"ל ליכא מעשר שני כלל, דמכיון דילפינן מבכור חו"ל דאין בו דין הבאת מקום מחו"ל זה גופא מפקיע כל חלות שם מעשר שני בחו"ל, דיסוד חלות קדושת מעשר שני תלויה בדין הבאת מקום וקיום הניתן לאכילה שבחפצא דמעשר שני. והראייה לזה ממה שכתב הרמב"ם (פ"ג מהל' מעשר שני הל' י"א) וז"ל ואין מחייבין אותו לאכול פת שעופשה ושמן שנסרח אלא כיון שנפסל מאוכל

(יו"ד סי' ש"ו) גרס ברמב"ם שבכור אינו נוהג אלא בארץ ואם הובאו מחו"ל לא יקרבו שהן חולין גמורין, ובשלמא לפי גירסת הטור דבכור חו"ל אינו קדוש כלל י"ל דילפינן מיניה למעשר שני דליכא חלות שם מעשר שני בחו"ל כלל וממילא יליף נמי דאין נטע רבעי בחו"ל. אמנם צ"ע לפי הגריסא שלפנינו ברמב"ם דבכור חו"ל נאכל במומו כלומר דחל קדושת בכור בבכור חו"ל אלא דקדוש ואינו קרב איך ילפינן מיניה למעשר שני בחו"ל דאינו קדוש כלל.

**ועיין** בהשגת הראב"ד (פ"א מהל' בכורות ה"ה) וז"ל טעות היא זו ואפילו לר"ע דאית ליה האי סברא לא אמר אלא ליקרב אבל קדושת בכור יש בו ואינו נגזו ונעבד ואינו נאכל אלא במומו עכ"ל, ולגירסא שלפנינו צ"ע בכוננת השגתו דגם הרמב"ם מודה דבכור חו"ל קדוש ואינו קרב, ואולי כוונתו להשיג דא"כ איך ילפינן מיניה דליכא קדושת מעשר שני בחו"ל כלל.

**ובספר** חידושי רבינו חיים הלוי (פ"א מהל' מעשר שני הל' י"ד) ביאר דכוונת הראב"ד בהשגתו דאי אפשר ללמוד דין הבאת מקום במעשר שני מדין הקרבת בכור חו"ל, דמעשר שני ובכור הוקשו להדדי רק בעצם חלות קדושתן, ואילו הדין דבכור חו"ל אינו קרב הוא רק גזירת הכתוב של איסור ומניעת הקרבה אע"פ שחל ביה קדושת בכור, ולכן אין ללמוד מיניה למעשר שני שלא יהא בחו"ל דין הבאת מקום, דדין הבאת מקום הוי דין שחל ממילא במעשר שני, ואם אך איכא חלות שם מעשר שני בחו"ל חל בו נמי ממילא דין הבאת מקום.

**ובביאור** שיטת הרמב"ם כתב מרן הגר"ח זצ"ל (שם) וז"ל ונראה דהנה ביסוד הדין דבכור אינו בא מחו"ל צ"ע, אם הוא זה דין בפני עצמו של מניעת הקרבה, דבכור חו"ל אינו קרב אבל בעצם דין קדושת בכור ליכא שום נפקותא בין בכור חו"ל לבכור א"י, או דנימא דהא דבכור חו"ל אינו קרב הוא זה דין בעצם קדושתו, דכל דין קדושת בכור שלו הוא רק לענין איסורי בכור ואיסורי קדש, אבל לענין דין

יהודה אין נטע רבעי לעכו"ם בא"י משום שאינו יכול לקיים מצוות הבאה ואכילה שבחפצא, וממילא לא חלה קדושת נטע רבעי כלל. משא"כ החכמים הסוברים דיש לנכרי נטע רבעי, דאע"פ שאין לנכרי קיום אכילת נטע רבעי היינו חסרון רק מצד קיום הגברא, ומ"מ איכא חלות קיום מצות אכילה בחפצא של הפירות עצמן, וע"כ שפיר מתקיים הניתן לאכילה שבחפצא, וע"כ קדושת נטע רבעי חלה בפירות. ועיין ברמב"ם (פ"י מהל' מעשר שני ה"י) שפסק כשיטת חכמים ד"יש לנכרי נטע רבעי שאם בא לנהוג במצוה זו הרי הוא קדש כנטע רבעי של ישראל", ר"ל שאם נכרי נוהג במצות אכילת נטע רבעי מתקיים דין הבאת מקום והניתן לאכילה שבחפצא של הפירות וע"כ חל בפירות של נכרי חלות קדושת נטע רבעי (9).

**אלא** דיש להקשות על זה ממש"כ הרמב"ם (פ"א מהל' מעשר שני הל' י"ד) וז"ל ויראה לי שמעשר שני שמפרישים בארץ שנער ובמצרים פודין אותו ומבאין דמיו לירושלים, וכן יראה לי שלא חייבו מקומות אלו במעשר שני אלא כדי לקבוע מעשר עני כדי שיהיו עניי ישראל סומכים עליהן עכ"ל. וצ"ע דמשמע דחל דין הבאה בדמים אבל לא בפירות, וצ"ע דייסדנו שאם ליכא חלות קיום הבאת מקום וקיום הניתן לאכילה בחפצא של הפירות ליכא חלות קדושת מעשר שני כלל, ומאי שנא מעשר שני דארץ שנער.

**ונראה** לתרץ דבסוריא תיקנו רבנן מצות התלויות בארץ כפי שנוהגים בא"י, ובמעשר שני בא"י קיום הבאת מקום וקיום הניתן לאכילה שבחפצא דפירות מעכב בעצם חלות קדושת מעשר שני, ומכיון שבסוריא ליכא דין הבאת מקום (דנלמד מבכור חו"ל) אין חלות קדושת מעשר שני בסוריא כלל. משא"כ במעשר שני בארץ שנער י"ל דחידשו רבנן חלות דין ושם מעשר שני בפני עצמו כדי לקבוע מעשר עני, דכדי שיהיו עניי ישראל סומכים על מעשר עני, תיקנו

אדם פקעה קדושה ממנו עכ"ל, ומבואר להדיא דקדושת מעשר שני תלויה בקיום הניתן לאכילה, דחל בחפצא דמעשר שני חלות דין ניתן לאכילה, ואם אי אפשר לאוכלו דנפסל מאכילת אדם נפקע ממנו הדין ניתן להבאת מקום ואכילה, ולכן פקעה ממנו נמי עצם חלות קדושת מעשר שני לגמרי. וה"ה דליכא חלות קדושת מע"ש כלל בסוריא מכיון דאינו ראוי להבאת מקום ולקיום אכילה בירושלים. (משא"כ בבכור דחלה בו קדושה לאוסרו בגיזה ועבודה ובאכילה בלי מום אף בבכור חו"ל אע"פ דלא ניתן למצות הבאה למקדש ולהקרבה).

**ולפי** היסוד הנ"ל נראה לבאר את המחלוקת שבין ר' יהודה ובין החכמים (ירושלמי פאה פ"ז ה"א, ומעשר שני פ"ה ה"ב ובמס' תרומות פ"ג מ"ט) האם חל נטע רבעי בפירות נכרי, דלשיטת ר"י אין לנכרי נטע רבעי דנטע רבעי נלמד ממעשר שני, ומכיון שאין מעשר שני בסוריא הכא נמי אין נטע רבעי בסוריא, והר"ש והגר"א שם פירשו את המחלוקת דנחלקו אי יש קנין לנכרי להפקיע מקדושת נטע רבעי בסוריא (ובא"י לכולי עלמא יש לנכרי נטע רבעי). אמנם הרמב"ם פסק (פ"ט מהל' מעשר שני ה"א) דאין מעשר שני ונטע רבעי בסוריא כלל. ועל כרחק צ"ל דהרמב"ם מפרש את המחלוקת בין ר"י וחכמים אי יש לעכו"ם נטע רבעי בא"י, ולר"י אין לנכרי נטע רבעי בא"י מאותו טעם דליכא נטע רבעי בסוריא. וצ"ע דהדין דאין נטע רבעי בסוריא היינו מדרבנן ואילו הא דאין לנכרי נטע רבעי בא"י היינו מדאורייתא.

**ונראה** לבאר דעצם קדושת מעשר שני תלויה בקיום הניתן שבחפצא לאכילה, וכמו שאין מעשר שני ונטע רבעי נוהגים בסוריא מכיון דאין דין הבאת מקום בסוריא, ולכן ליכא בנט"ר ומע"ש שבסוריא חלות דין קיום הניתן שבחפצא לאכילה, וע"כ לא חל ביה חלות שם מעשר שני ונטע רבעי כלל, הכא נמי לשיטת ר'

(9) ועיין באגרות הגר"ד הלוי (עמ' קס"ט-קע"ג).

מאכלות אסורות עכ"ל. והשיג עליו הראב"ד שם וז"ל א"א תמה אני אם אמרו הגאונים שיפדה מעשר שני אפילו בזמן הזה פירות על פירות אלא במעשר שני של חו"ל שעשאו כדמאי עכ"ל, וברדב"ז שם תירץ דרק בזמן הבית בעי כסף ובזה"ז מחללין לכתחילה מעשר שני והקדש שוה מנה על שוה פרוטה כדין נטע רבעי.

**ועיין** ברמב"ם (פ"ד מהל' מע"ש הל' א'-ה') וז"ל הרוצה לפדות פירות מעשר שני פודה אותן בדמיהן ואומר הרי המעות האלו תחת הפירות האלו או הרי הפירות האלו מחוללות על המעות האלו וכו' ויצאו הפירות לחולין ויעלו המעות לירושלים ויוציאם שם שנא' וכי ירבה ממך הדרך כי לא תוכל שאתו, וכן אם רצה לחלל פירות המעשר על פירות אחרות יעלו הפירות השניות ויאכלו בירושלים ולא יחלל ממין על שאינו מינו ולא מן היפה על הרע וכו', הפודה מעשר שני מברך על פדיון מעשר שני ואם חיללן על פירות אחרות או שחילל המעות על הפירות מברך על חילול מעשר שני וכו' כשפודין המעשר אין פודין אותו לשם מעשר אלא לשם חולין ואומרים כמה שוין פירות חולין אלו ואע"פ שהכל יודעין שהן מעשר כדי שלא יתבזה. אין מחללין מעות מעשר שני על מעות אחרות בין שהיו אלו ואלו כסף או אלו ואלו נחושת או הראשונות כסף והשניות נחושת וכו' ואם עבר וחילל הרי אלו מחוללין עכ"ל. ומבואר מדברי הרמב"ם דחלין ב' דינים: א) דין פדיון מעשר שני במעות, ב) דין חילול פירות בפירות אחרות. והויין שני דינים שונים, דדין פדיון בכסף נלמד מן הפסוק "וצרת הכסף בידך" ומהווה חלות קנין שחל בכסף דוקא, ואילו דין חילול על פירות נלמד מהפסוק "ונתת וגו' בכל אשר תאוה נפשך", והוא חלק מקיום מצות אכילת מעשר

שחל ביה נמי חלות דין ושם מעשר שני, ואע"פ שאין בו דין הבאת מקום בעצם החפצא דהפירות, משא"כ בשאר חו"ל ובסוריא מכיון דאין בו קיום הבאת מקום בפירות ליכא חלות בו קדושת מעשר שני בכלל (10).

**תוס'** ד"ה ולמאן. בא"ד. וז"ל וכרם רבעי בזמן הזה מחללין על שוה פרוטה ושוחקו ומטילו לנהר וכן מפורש בשאלתות דר' אחאי עכ"ל. והקשה הגרע"א זצ"ל בגליון הש"ס "ותמוה לי כיון דילפינן חילול חילול ממעשר ליבעי חילול על דבר שעליו צורה, וצ"ע".

**והנה** עיין ברמב"ם (פ"י מהל' מאכלות אסורות הל' י"ז) וז"ל כיצד פודין פירות נטע רבעי בזמן הזה אחר שאוסף אותן מברך וכו' ואח"כ פודה את כולן ואפילו בפרוטה אחת ואומר הרי אלו פדויין בפרוטה זו ומשליך אותה פרוטה לים המלח או מחללן על שוה פרוטה מפירות אחרות ואומר הרי כל הפירות האלו מחוללין על חטים אלו או על שעורים אלו וכיוצא בהן ושורף אותן כדי שלא יהיו תקלה לאחרים ואוכל כל הפירות עכ"ל. והשיג עליו הראב"ד (שם) וז"ל ואומר הרי כל הפירות מחוללין על חיטין אלו, א"א זהו תימה דהא ילפינן קדש קדש ממעשר שני ומה להלן כסף אף כאן כסף עכ"ל. ובכסף משנה שם תירץ "וי"ל לדעת רבינו דהני מילי בזמן הבית דוקא". ועיין עוד ברמב"ם (פ"ב מהל' מעשר שני הל' ב'-ג') וז"ל והורו הגאונים שאם רצה לפדות שוה מנה בפרוטה לכתחילה בזה"ז פודה, לא יהיה זה חמור מן ההקדש ומשליך הפרוטה לים הגדול. וכן אם חילל מעשר שוה מנה על שוה פרוטה מפירות אחרות הרי זה מחולל, ושורף את הפירות שחילל עליהם כדי שלא יהיו תקלה לאחרים כפדיון נטע רבעי בזה"ז כמו שביארנו בהל'

אם רוצה לאוכלו יביא אותו או את דמיו לירושלים כדי שיותר לו לאוכלו. אך כשיאכל אותו בירושלים לא יקיים מצות אכילה. ונ"מ שלא יברך על אכילתו בירושלים מכיון דלא קיים מצות אכילת מע"ש בירושלים, וצ"ע בזה.

(10) צ"ע דלפי"ז למה תיקנו להביא את דמי מע"ש משנער לירושלים, והא אין בו דין וקיום הבאת מקום. ולכאורה צ"ל דאע"פ דליכא למע"ש בשנער קיום מצות הבאת מקום ואכילה בירושלים, מ"מ חל בו איסור לאוכלו מחוץ לירושלים. ומשו"ה

פסק הרמב"ם דבזה"ז מחללין פירות על פירות, דמוכח מהרמב"ם (פ"ד ה"ב) דחל דין חילול פירות בפירות אף בזמן הבית ומקיים בהם מצות אכילת מעשר שני בירושלים, ואם נחלק בין בזמן הזה לזמן הבית י"ל אחרת דבזה"ז דליכא קיום מצות אכילת מעשר שני חל רק דין פדיון בכסף צורה וכדנתבאר בכוונת השגת הראב"ד. ולפי"ז נמי יש לבאר את השגת הראב"ד (פ"י מהל' מאכלות אסורות הל' י"ז) דמעשר שני בזה"ז נלמד ממעשר דבעי לפדותו בכסף, וכוונתו כנ"ל דבזה"ז דליכא קיום הבאת מקום ואכילת מעשר שני לא חל דין חילול אלא דין פדיון בכסף בלבד.

**ונראה** דשיטת הרמב"ם היא דבזה"ז חל דין פדיון אף שלא בכסף משום דלשיטת הרמב"ם פדיון מעשר שני יסודו דין קנין, והא דבעינן כסף צורה אינו מפאת דין קנין שבפדיון מעשר שני דהרי קיי"ל בכל התורה כולה דשוה כסף ככסף ומועיל לקנין, ועל כרחק צ"ל דדין כסף צורה דין הוא בקיום הבאת מקום, דנלמד מקרא וצרת הכסף בידך וקמת ועלית דבעינן כסף היוצא בכל מקום, שיוכל לקנות בו מה שיחפוץ לקיים מצות הבאת מקום ואכילת מעשר שני, ולכן בזמן הזה דליכא חלות קיום הבאת מקום וקיום אכילת מעשר שני פסק הרמב"ם שמועיל חילול פירות בפירות, כשהם שוה פרוטה (פ"י מהל' מאכלות אסורות הל' י"ז ופ"ב מהל' מעשר שני ה"ג). ונראה דהיינו מדין פדיון וקנין גרידא, דבזה"ז ליכא דין הבאת מקום ומשו"ה לא בעינן כסף צורה דוקא לעשות חלות פדיון וקנין. ונראה דזוהי כוונת הרדב"ז בתירוצו (פ"י מהל' מאכלות אסורות הל' י"ז) דבזה"ז לא בעי כסף, ור"ל דבזה"ז אין קיום הבאת מקום ולכן אין צריך כסף צורה וחל דין פדיון וקנין אף בשוה פרוטה. ואשר לפי"ז מיושבת קושיית הגרע"א זצ"ל בגליון הש"ס על תוס' דידן, די"ל דתוס' סברי דבזה"ז דליכא קיום דין הבאת מקום ואכילת מעשר שני חל דין פדיון אף בשוה פרוטה, דדין כסף צורה לא נאמר בעצם חלות דין פדיון וקנין אלא הוי דין בקיום הבאת

שני בירושלים דהקדושה עוברת מפירות ראשונים לשניים לשם קיום מצות אכילת מעשר שני. ועיין בראב"ד (פ"ד מהל' מעשר שני ה"ב) שהשיג על הרמב"ם וז"ל והראשונים לא יצאו לחולין ויעלו גם הם ולעולם פירות הראשונים של מעשר אינם מתחללים אלא על כסף ואפילו דיעבד וכו' אלא בדמאי דמחלל לכתחילה עכ"ל, ומבואר דנחלקו הרמב"ם והראב"ד אם חל דין חילול פירות בפירות בפרי ראשון אף בזמן הבית, דלשיטת הרמב"ם חל דין חילול בפרי ראשון אף מחוץ לירושלים, ומעלה את הפירות השניים לירושלים לקיום מצות אכילת מעשר שני. משא"כ לשיטת הראב"ד דין חילול אינו חל בפרי שני אלא בדיעבד ולא נאמר לכתחילה אלא בדמאי, דדין חילול בפרי שני אינו נוהג אלא בירושלים. ועיין בכסף משנה שם שביאר דפליגי בביאור הסוגיא במס' סוכה (דף מ:): דתניא אחד שביעית ואחד מעשר שני מתחללין על בהמה חיה ועוף ומוקי לה בדמי שביעית ודמי מעשר דאי בפירות מעשר הא כתיב וצרת הכסף בידך, ופירש רש"י דאין מתחלל אלא על המטבע דבר שיש בו צורה. דהרמב"ם סובר דלא נלמד מקרא דוצרת הכסף בידך דבעי כסף דוקא אלא למעוטי שלא יחלל על שאינו מינו. ולפי"ז צ"ע בכוונת הראב"ד בהלכות מעשר שני (פ"ב ה"ג) שהשיג על מה שפסק הרמב"ם שמחללין פירות על פירות בזה"ז, דהרי אף בזמן הבית חולק עליו (פ"ד שם ה"ב). ונראה לבאר בכוונת השגתו דמשיג דאפילו לשיטת הרמב"ם שחל דין חילול פירות בפירות מחוץ לירושלים, ומעלה הפירות השניים לקיים בהם מצות אכילת מעשר שני בירושלים, דזה יתכן בזמן הבית דאיכא קיום אכילת מעשר שני בפירות השניים. אמנם בזמן הזה דאי אפשר לקיים מצות אכילת מעשר שני בפירות שניים כיון דמעשר שני אינו נאכל אלא בפני הבית (פ"ב שם ה"א), לא יהא אלא כדבר שאינו נאכל ושאינו כסף שאין מחללים עליו, ובטל לגמרי דין חילול פירות בפירות בזה"ז, דבזמן הזה חל רק דין פדיון בכסף צורה. ולפי"ז יש לדחות את דברי הרדב"ז (פ"ב ה"ב) שתירץ דדין פדיון בכסף חל דוקא בזמן הבית וע"כ

לה פת עיקר והוא טפל וכו' אלא דקא שתי ליה ע"י אניגרון וכו' א"כ הוי ליה אניגרון עיקר וכו' הכא במאי עסקינן בחושש בגרונו וכו' פשיטא מהו דתימא כיון דלרפואה קא מכיין לא ליברך עליה כלל קמ"ל עכ"ל. הראשונים נחלקו בביאור הגמ' "אילימא דקא שתי ליה אזוקי מזיק וכו'", דרש"י פירש (ד"ה אזוקי מזיק) "לגופיה ואין זו אכילה שטעונה ברכה דגבי אכילה ואכלת כתיב". לרש"י קושיית הגמ' היא דאי שותה שמן לבדו אינו מעשה אכילה אלא מזיק ולא יברך כלל. וכ"כ הרי"ף (כה. בדפיו) "ואי שתי ליה משתיא אזוקי מזיק ליה ולא מברך עליה". אמנם ז"ל הרמב"ם (פ"ח מהל' ברכות ה"ב) אבל אם שתה השמן לבדו או שלא היה חושש בגרונו מברך עליו שהכל שהרי לא נהנה בטעם השמן עכ"ל, ומבואר דהרמב"ם סובר דבשותה שמן לבדו מברך שהכל, וצ"ב ביסוד מחלקותם. ועוד צ"ע בדברי הרמב"ם דמהי כוונתו במש"כ "שהרי לא נהנה בטעם השמן", דממה נפשך אי לא נהנה לא יברך כלל, ואם נהנה אמאי אינו מברך בורא פרי העץ שהיא עיקר הברכה על שמן זית. ועיין בכסף משנה שהרמב"ם סובר דמכיון דאזוקי מזיק אינו מברך בורא פרי העץ אבל מכיון שנהנה מברך שהכל, וצ"ב מהו גדר ההלכה לשיטת הרמב"ם.

**והנה** בסוגיין מדמינן דין ברכה לחיוב חומש באכילת תרומה, ובשותה שמן לבדו פטור מחומש דלא שמה אכילה והוא הדין דפטור מברכה. ונראה דיסוד הדין דזר שאכל תרומה חייב חומש תלוי באכילה כזו שאפשר לקיים בה מצות אכילת תרומה

להרמב"ם אינו מדין קנין כסף דהא ליכא בזה חפצא דכסף, אלא מדין מיוחד בהל' מעשר שני דפירות מתחללין על פירות, דאע"פ דליכא קיום הבאת מקום בזה"ז מ"מ חילול פירות על פירות חל. והא דאינו מברך על חילול פירות בזה"ז הוא משום דהברכה נאמרת רק כשחל קיום הבאת מקום ואכילת פירות, משא"כ בזה"ז. מאידך ברכת על פדיון נאמרת אף בזה"ז דהברכה נתקנה על חלות הפדיון והחילול דחלה אף בזה"ז, ואף בחילול פירות על פירות, וצ"ע.

מקום דמעשר שני, ובזה"ז דליכא קיום הבאת מקום חל פדיון וקנין מעשר שני בשוה פרוטה.

**ולפי"ז** מדוקדק לשון הרמב"ם (פ"י מהל' מאכ"א הל' י"ז) שכתב וז"ל כיצד פודין פירות נטע רבעי בזה"ז אחר שאוסף אותן מברך אקב"ו על פדיון נטע רבעי ואח"כ פודה את כולן וכו' או מחללין על שוה פרוטה מפירות אחרות עכ"ל. והנה אי פדיון על פירות בזה"ז חל מדין חילול כבזמן הבית הו"ל לברך אשקב"ו על החילול וכדפסק הרמב"ם (פ"ד ה"ג מהל' מעשר שני), ומשמע דס"ל לרמב"ם דבזה"ז חל דין פדיון וקנין אף בפירות, וע"כ נקט הרמב"ם דלשון הברכה הוא "אקב"ו על פדיון נטע רבעי". אלא דלפי"ז צ"ע למה נקט הרמב"ם שמחללין דוקא על פירות שהן שוה פרוטה, דאי מיירי מדין פדיון וקנין משום דליכא בזה"ז קיום הבאת מקום, אמאי צריך לפדותן דוקא על פירות, הרי בכל דבר ששוה פרוטה יועיל הפדיון וקנין, ומלשון הרמב"ם (פ"י מהל' מאכ"א הל' י"ז, פ"ב מהל' מעשר שני ה"ב) משמע שמחללין דוקא על פירות שהן שוה פרוטה, ומשמע שחל חלות חילול אף בזה"ז ובכך שיטתו עדיין צ"ע, דלפי"ז הדרא קושית הראב"ד לדוכתא, וצ"ע(11).

**דף לה ע"ב.** גמ'. וז"ל גופא אמר ר' יהודה אמר שמואל וכו' שמן זית מברכין עליו בורא פרי העץ היכי דמי אילימא דקא שתי ליה אזוקי מזיק ליה דתניא השותה שמן של תרומה משלם את הקרן ולא משלם את החומש אלא דקא אכיל ליה ע"י פת אי הכי הויא

(11) ויתכן דלרמב"ם לא נאמר דין שוה כסף ככסף בפדיון מע"ש, דליכא בו חלות דין תשלומי דמים כבקנין כסף דעלמא. דבקנין כסף דעלמא חל דין שוה כסף ככסף משום שחל הקנין מדין תשלומין. משא"כ בפדיון מע"ש דאין בו חלות תשלומין ולא הוי כמעשה קנין כסף דעלמא ומשו"ה צריך בו חפצא של כסף ממש ולא שוה כסף ודמי תשלומין. ועיין בחו"מ סימן ק"צ בסמ"ע ובט"ז שם דנחלקו בהגדרת קנין כסף דעלמא אי חל בתורת תשלומי דמים או בתורת מעשה קנין בחפצא של כסף. ולפי"ז י"ל דמה דמועיל בזה"ז חילול פירות על פירות

א-ג') וז"ל פירות שביעית ניתנו לאכילה ולשתייה ולסיכה וכו' לאכול דבר שדרכו לאכול ולשתות דבר שדרכו לשתות כדין תרומה ומעשר שני ולא ישנה פירות מבריינתן כדרך שאינו משנה בתרומה ומעשר. דבר שדרכו לאוכל חי לא יאכל אותו מבושל ודבר שדרכו להאכל מבושל אין אוכלין אותו חי עכ"ל. ובהל' תרומות (פ"י) קבע הרמב"ם דהאיסור זר בתרומה וחיוב חומש חלין עליו רק אם הזר מקיים הניתן שבחפצא דתרומה במקום הכהן שכתב (שם הל' א-ב) וז"ל זר שאכל תרומה שוגג משלם קרן וחומש וכו' אחד האוכל דבר שדרכו לאכול ואחד השותה דבר שדרכו לשתות ואחד הסך דבר שדרכו לסוך וכו' עכ"ל. ובהי"א (שם) הוסיף וז"ל והשותה שמן והסך את היין כל אלו משלמין את הקרן ולא את החומש עכ"ל. ומבואר דחיוב חומש חל על זר רק אם הוא בעצמו עושה את הניתן דבחפצא במקום הכהן, כי עיקר האיסור דזר בתרומה הוא ביטול מצות הניתן דבחפצא דתרומה.

**ויש** לדון מהו גדר דין אכילה בברכות הנהנין. ופשיטא דאי אכל באופן דשלא כדרך אכילתן דכל איסורים שבתורה דלא הוי מעשה אכילה כלל, ואינו מברך עליו כלל. אלא דיש לעיין מה הדין באופן דהוי מעשה אכילה אלא דאינו דרך אכילת הך חפצא גופא. והנה בסוגיין מדמינן דין השותה שמן של תרומה לענין חומש לדין ברכת הנהנין. ונראה דלרמב"ם השותה שמן הוי מעשה אכילה בכל התורה כולה אלא דאינה דרך אכילת הך חפצא דשמן גופא, דאין דרך בני אדם לשתות שמן לבדו, ומשום הכי פטור מחומש (כדפסק הרמב"ם פ"י מהל' תרומות הל' י"א) משום דבתרומה בעינן דרך אכילת הך חפצא גופא. ולפי"ז נראה דהרמב"ם סובר דבברכות נמי דין ברכה המסוימת כברכות בורא פרי העץ ובורא פרי האדמה תלוי באכילת הך חפצא בדרך אכילתה המיוחדת לה, דברכה מסוימת חלה על הנאת אכילת הך חפצא, ורק כשאכלו אכילה בדרך אכילתו אית ליה הנאת החפצא.

אילו הכהן היה האוכל, וכשאכלה זר חייב חומש. דהנה פסק הרמב"ם (פ"א מהל' תרומות ה"א) וז"ל התרומה ניתנת לאכילה ושתייה ולסיכה שהסיכה כשתייה וכו' והשתייה בכלל אכילה לאכול דבר שדרכו לאכול ולשתות דבר שדרכו לשתות ולסוך דבר שדרכו לסוך ולא יסוך יין וחומץ אבל סך הוא את השמן הטהור ומדליק את הטמא וזה הוא הנקרא שמן שריפה בכל מקום עכ"ל. ומבואר בדברי הרמב"ם שחל דין "ניתן" בחפצא של תרומה דניתנת לאכילה ולשתייה וסיכה כדרכה וכשכהן מקיים את הניתן שבחפצא הריהו מקיים את מצות אכילת התרומה. והדין דזר שאכל תרומה חייב לשלם חומש חל באופן שאילו היה אוכלה כהן היה מקיים באכילתו הניתן שבחפצא דהיינו באכילה ושתייה וסיכה כדרכה.

**והנה יש ב' דיני אכילה שלא כדרך אכילתו: א)**

דין שלא כדרך אכילתו בכל איסורים שבתורה דאינו לוקה אלא אם אכל כדרך אכילתן ואם ליכא הנאת אכילה כלל פטור, וכגון שאכל חלב חי דלא לקי (וכדמבואר בפסחים כד: וברמב"ם פ"ד מהל' מאכ"א הל' י'-י"א), ב) דין דרך אכילת הך חפצא גופא שחל באכילת תרומה מעשר שני ושביעית דהיינו דאם אכל את החפצא שלא כדרך אכילתו המיוחדת אע"פ דהוי מעשה אכילה בכל התורה כולה לא קיים את הניתן של החפצא להאכל כדינו, וכדמבואר ברמב"ם (פ"א מהל' תרומות ה"א) וז"ל התרומה ניתנת לאכילה ולשתייה ולסיכה וכו' לאכול דבר שדרכו לאכול ולשתות דבר שדרכו לשתות ולסוך עכ"ל, דמבואר מדבריו דלקיים הניתן בעי דרך אכילת הך חפצא גופא. וכן פסק במעשר שני (פ"ג מהל' מעשר שני הל' י"א) וז"ל במעשר אוכל דבר שדרכו להאכל ושותה דבר שדרכו לשתות וסך דבר שדרכו לסוך ולא יסוך יין וחומץ אבל סך הוא את השמן ולא יסחוט את הפירות להוציא מהן משקין חוץ מזיתים וענבים בלבד ואין מפטמין את השמן אבל מפטמין היין עכ"ל. וכן בשביעית פסק הרמב"ם (פ"ה מהל' שמיטה ויובל הל'



**ועוד** יש להוכיח את יסוד הנ"ל מפסק הרי"ף (כה. בדפיו) דמברכים שהכל על קימחא דחיטי משום "דלא רגילי אינשי לספויי קימחא". ומוכח דהיכא דהוי מעשה אכילה אלא דאינה כדרך אכילת הך פרי מברך שהכל, והביאור בזה כנ"ל דברכה מסוימת חלה על אכילת החפצא ותלוי באכילה כדרכה, משא"כ ברכת שהכל חלה על הנאת הגברא ממעשה האכילה ולפיכך מברך שהכל אף היכא שאכל שלא כדרך אכילת החפצא. ולפי"ז מבוארת נמי שיטת שמואל (דף לו.) שמברכים על קורא שהכל נהיה בדברו דלא נטעי אינשי דקלא אדעתא דקורא, ור"ל דמכיון דלא נטעי אינשי אדעתא דקורא אין הקורא עומדת לאכילה בחפצא, והוי אכילה שלא כדרכה, וע"כ אין מברכים עליה בורא פרי האדמה אלא שהכל דמ"מ הגברא נהנה מאכילתו.

**ועיין** בגמ' לקמן (לח.) "שתיתא רב אמר שהכל נהיה בדברו ושמואל אמר בורא מיני מזונות. אמר רב חסדא ולא פליגי הא בעבה הא ברכה, עבה לאכילה עבדי לה רכה לרפואה עבדי לה". ומבואר דבשתיתא רכה דלרפואה עבדי לה מברך שהכל. והקשה הרשב"א (דף לח. ד"ה שתיתא) וז"ל וא"ת דכיון דלא מיכוון אלא לרפואה בעלמא לא מברכין עליה אלא שהכל, והא שמן ע"י אניגרון היכא דמיכוון לרפואה מברכין עליה בורא פרי העץ, ואפשר לומר דשאני הכא דכיון שאין דרכו ליהנות ממנו בהכין אלא לרפואה בעלמא ואין עיקר הנאתו בהכי לא מברכין עליה אלא שהכל דלאו במילתיה קאי, אבל שמן ע"י אניגרון דרך הנאתו היא בדרך שתייה וכו' כשמתכוון לרפואה ה"ל שמן עיקר ודרך הנאתו לפיכך מברכין עליו בורא פרי העץ ואע"פ שהוא מתכוון לרפואה כדאמרן דמ"מ דרך עיקר הנאתו הוא עכ"ל. הרשב"א חילק דשתיתא רכה עשויה רק לרפואה ולכן מברכין עליה שהכל, משא"כ שמן ע"י אניגרון דהוי מאכל אלא דבכהאי גוונא מתכוון האוכל לרפואה, וע"כ מברך עליו בורא פרי העץ. ולפי מה שביארנו נראה דדבר העשוי בעיקרו לרפואה אין מברכין עליו ברכה מסוימת משום דאין החפצא עומד להנאת אכילה

וע"כ בשותה שמן לבדו, שאין זה דרך אכילת השמן עצמו וליכא דרך אכילת החפצא, אינו מברך את הברכה המסוימת דבורא פרי העץ.

**ובביאור** שיטת הרמב"ם דהשותה שמן מברך שהכל, י"ל דהרמב"ם סובר דברכת שהכל אינה חלה על הנאת החפצא אלא על הנאת הגברא ממעשה אכילה, וע"כ אף אם נהנה שלא כדרך אכילת הך חפצא מברך שהכל. ולפי"ז נראה לבאר את כוונת הרמב"ם במש"כ (פ"ח מהל' ברכות ה"ב) וז"ל אבל אם שתה שמן לבדו וכו' מברך שהכל שהרי לא נהנה בטעם השמן עכ"ל, דר"ל שלא נהנה מהחפצא של השמן כדרכו, דשמן לבדו אינו עומד לשתייה אלא לסיכה, וע"כ אינו מברך את ברכת בורא פרי העץ שחלה על החפצא אלא מברך ברכת שהכל, מכיון דעכ"פ נהנה ממעשה האכילה בתורת גברא.

**ויש** להוכיח יסוד זה דברכת שהכל חלה על הנאת הגברא ממעשה האכילה ואילו ברכה מסוימת חלה על הנאתו מהחפצא כדרך אכילתו מהגמ' לקמן (דף לח.): "כל שתחילתו שהכל נהיה בדברו שלקו בורא פרי האדמה משכחת לה בכרבא וסלקא וקרא", ופירש רש"י (שם ד"ה וכל) "ירק שאין דרכו ליאכל חי שמתחלתו אם אכלו חי שהכל הוא מברך, שלקו והביאו לדרך אכילתו הוא עיקר פריו ומברך בורא פרי האדמה". ומבואר דירקות שדרכן לאכלן כשהן מבושלין אם אכלן חי מברך עליהם שהכל נהיה בדברו, וכשהן מבושלין מברך עליהן בורא פרי האדמה. ומוכח שהברכה המסוימת דבורא פרי האדמה חלה כשאוכל את החפצא כדרך אכילתו – כשהן מבושלין, ואי אכלן שלא כדרך אכילתן – כשהן חיים מברך שהכל. ופשוט שהאוכל כרבא וסלקא כשהן חיים עושה מעשה אכילה דכל התורה כולה אלא דאינה דרך אכילת הני פירות עצמם, ומשו"ה מברך שהכל. והביאור בזה הוי משום דברכת שהכל חלה על הנאת הגברא ממעשה האכילה. ואילו הברכה המסוימת דבפה"ע ובפה"א חלה על הנאתו מאכילת החפצא גופא.

שמן זית מברכין עליו בורא פרי העץ אלמא אע"ג דאישתני במילתיה קאי ה"נ אע"ג דאישתני במילתיה קאי מי דמי התם ליה עילויה אחרינא הכא אית ליה עילויה אחרינא בפת עכ"ל. צריך ביאור מהו יסוד המחלוקת בין ר' יהודה ור' נחמן. ולכאורה היה נראה לפרש בסברת ר"נ דאין דרך בני אדם לאכול קמח ומשום הכי אע"פ דאית ליה לקמח חלות שם חטה אין מברכים עליו ברכה מסוימת דבורא פרי האדמה, דברכה מסוימת תלויה באכילת החפצא כדרכה, ומברכים שהכל משום שיש לגברא הנאה ממעשה האכילה (וכדביארנו בשיעורים לעיל דף לה: ד"ה גופא ביסוד שיטת הרמב"ם דמברך שהכל על שתיית שמן). וכן משמע מדברי הר"ף (דף כה.) "ומסתברא כר' נחמן דלא רגילי אינשי לספויי קימחא והכין פסקו רבוותא". ואילו ר"י סובר שדרך בני אדם לאכול קמח וע"כ מברכין עליו בורא פרי האדמה.

**אמנם** עיין בתלמידי רבינו יונה (ד"ה ור' נחמן) דהקשו דר' נחמן גופיה לא אמר דמברך שהכל על קמח מטעם שאין דרך בני אדם לאכול אלא משום דאית ליה עילויה אחרינא בפת. ומחלקותם בזה מחוסרת ביאור.

**ונראה** לפרש את יסוד מחלקותם באופן אחר, דנחלקו אי בעינן צורת פרי לברכת בורא פרי האדמה. דר"י סובר דלא בעינן צורת פרי, ואי הוי חלות שם פרי האדמה מברכין עליו בורא פרי האדמה, ור' נחמן סובר דבעינן צורת פרי לברכה מסוימת דבפה"א, ובקמח חסר צורת פרי, וע"כ מברכין עליו שהכל.

**ולפי"ז** נראה לבאר את המשך הגמ' "שמן זית מברכין עליו בורא פרי העץ אלמא אע"ג דאישתני במילתיה קאי", דהגמ' מוכיחה דלא בעינן צורת פרי לברכה מסוימת דבפה"ע, דהרי אין לשמן צורת פרי, ואפילו הכי מברכין עליו בורא פרי העץ. דהנה קיי"ל דמשקין היוצאין מן הפירות הויין זיעא בעלמא חוץ מיין ושמן, ומבואר דחל ביין ושמן חלות שם פרי. וכן מבואר במשנה בתרומות (פי"א מ"ג) "אין סופגין ארבעים משום ערלה אלא על היוצא מן הזיתים ומן

כחפצא ואינו נאכל להנאת אכילתו אלא לתכלית הרפואה, אמנם מכיון דמ"מ אית ליה לגברא הנאה ממעשה האכילה מברך עליו שהכל. משא"כ בשמן דאניגרון דכשאוכלו לרפואה הריהו אוכלו כדרך אכילת החפצא, ומשו"ה מברך בפה"ע.

**ולפי"ז** צ"ע בסברת שאר הראשונים (רש"י והרי"ף) דסברי דבשותה שמן לבדו אינו מברך כלל, דאמאי אינו מברך שהכל כדין האוכל כרבא וסלקא חי, וקימחא דחיטי ושתיא רכה. וצ"ל דס"ל דבשמן אזוקי מזיק לגופיה וליכא שום הנאה, ולא הוי מעשה אכילה כלל בכל התורה כולה, וע"כ סברי דאינו מברך כלל. משא"כ היכא דהוי אכילה שלא כדרכה דהחפצא ומ"מ אית ליה לגברא הנאה מהאכילה מודים דמברך שהכל.

**אמנם** יש להקשות על מה שיסדנו דברכה מסוימת תלויה באכילת החפצא כדרכה ממה שפסק הרי"ף (דף כז. בדפי הרי"ף) ד"שלקות במילתייהו קיימי ואפילו תומי וכת"י", ומבואר דאע"פ שדרכן לאכלן חיינן אם בישלן מברך בורא פרי האדמה. וצ"ע דפסק הרי"ף שאף על פי שאכלן שלא כדרך אכילתן מברך עליהן ברכה מסוימת דבורא פרי האדמה. וי"ל דמכיון שחל על החפצא דתומי וכת"י חלות דין ברכה מסוימת כשהן חיינן, כל זמן שעדיין החפצא קיים לא פקעה הברכה המסוימת מיניה, וע"כ מברך עליהן בורא פרי האדמה אף כששלקן. דבשלקות ליכא פנים חדשות דעדיין הויין אותו חפצא דפרי כשהיה חי ולכן מברך על שלקות הברכה המסוימת דבפה"א. משא"כ בקימחא דחיטי אע"פ דחלה ברכה מסוימת על החטה כשהיה בעין, מכיון שנשתנה ונעשה קמח וחלו פנים חדשות דהוי חפצא אחר דקמח פקעה מיניה ברכתו המסוימת, ומכיון שאין רגילות לאכול קמח מברך עליו שהכל.

**דף לו ע"א.** גמ'. וז"ל קימחא דחיטי רב יהודה אמר בורא פרי האדמה ורב נחמן אמר שהכל נהיה בדברו א"ל רבא לר"נ לא תפלוג עליה דר"י וכו'.

חלות שם פרי בפנ"ע, דלכאורה יוצא דליכא בהו צורת הפרי זיתים וענבים ואעפ"כ מברכין עלייהו בורא פרי העץ. וצ"ל דשאר הראשונים יפרשו את הגמ' כדפרשנו לעיל דלא בעינן צורת פרי לברכה מסוימת דבורא פרי העץ ובורא פרי האדמה, אמנם בעינן אכילה כדרכה, ובשמן דלית ליה עילויא אחרינא דרך בני אדם לאכלו (ע"י אניגרון), משא"כ קמח דאית ליה עילויא אחרינא בפת אין דרך בני אדם לאכול קמח וע"כ ברכתו שהכל.

**ועיין** ברש"י (ד"ה הכא אית ליה עילויא) וז"ל הלכך יצא מכלל פרי ולכלל דרך אכילתו לא בא אבל השמן מיד בא בשינויו לכלל דרך אכילתו ועיקר הפרי לכך נטעוהו הלכך פרי הוא עכ"ל, וצ"ע בכוונת רש"י, דממה שכתב "ועיקר הפרי לכך נטעוהו הלכך פרי הוא" משמע קצת דסובר דחל ביין ושמן חלות שם פרי בפנ"ע דעיקר הנטיעה לשם היין ושמן, ולפי"ז מבואר דס"ל כשיטת הרמב"ן דחל ביין ושמן חלות שם פרי בפנ"ע דאית להון צורת פרי. אמנם ממש"כ "אבל השמן מיד בא בשינויו לכלל דרך אכילתו", משמע דברכה מסוימת תלויה בדרך אכילה, וקמח דלא הגיע לדרך אכילתו מפני דאין דרך בני אדם לאוכלו, וע"כ ברכתו שהכל וכדביארנו בשיטת שאר הראשונים, וצ"ע.

**והנה** עיין בגמ' (דף לט.) "מיא דסלקא כסלקא ומיא דלפתא כלפתא" ופרש"י שם (ד"ה מיא דסלקא) ז"ל תבשיל של תרדין כסלקא לענין ברכה עכ"ל, ומבואר דלא בעינן צורת פרי לברכה המסוימת דבורא פרי האדמה, דאף אי נימא דמיא דסלקא חשוב פרי מפני שטעם הפרי הוי במים, מ"מ אין לה צורת פרי, ואפ"ה מברכין בורא פרי האדמה, ומוכח דברכה מסוימת דבורא פרי האדמה לא צריכא צורת פרי. ועוד יש להוכיח דברכת בורא פרי האדמה לא צריכא צורת פרי דאיתא במשנה (דף לה.) "ועל פירות הארץ הוא

הענבים ואין מביאין ביכורים משקין אלא היוצא מן הזיתים ומן הענבים", ומתבאר דרק ביין ושמן חל חלות שם פרי, אלא דלית להו צורת פרי דאין להם צורת ענבים וזיתים, וחיוב ערלה תלוי בשם פרי ולא בצורת פרי, ואעפ"כ מברכים עליהם בורא פרי העץ, ומוכח דברכה מסוימת לא בעי צורת פרי.

**והגמ'** דוחה "מי דמי התם לית ליה עילויא אחרינא הכא אית ליה עילויא אחרינא בפת", ויש לומר בביאור תירוץ הגמ' דהנה נחלקו הראשונים בחיוב זיתים וענבים בתרומות ומעשרות מה"ת דכתיב (דברים י"ד, כ"א-כ"ג) "עשר תעשר את כל תבואת זרעך וגו' ואכלת לפני ה' אלוקיך במקום אשר יבחר לשכן שמו שם ומעשר דגנך תירושך ויצהרך וגו'". ועיין ברמב"ן עה"ת (פס' כ"ב) שפירש דתירוש הוא יין ויצהר הוא שמן, ואין מין אחר בכל הזרעין ובכל פירות האילן שחייב מה"ת בתרומות ומעשרות, ולפי פשוטו של מקרא אף זיתים וענבים מעשר שלהן אינו מה"ת עד שיעשו תירוש ויצהר<sup>12</sup>). ונראה דלשיטת הרמב"ן, התורה חידשה חלות שם פרי בפני עצמו דתירוש ויצהר שחייב בתרומות ומעשרות מה"ת, ואילו זיתים וענבים עצמם אינם חייבין בתרומה ומעשר אלא מדרבנן. ולפי"ז י"ל דיין ושמן היין חלות שם פרי בפנ"ע דתירוש ויצהר, ולכן אית להו גם שם פרי וגם צורת פרי, דהיינו צורת הפרי דתירוש ויצהר. ולפי"ז י"ל דזוהי כוונת הגמ' דשמן לית ליה עילויא אחרינא, כלומר דהוי פרי בפנ"ע ואית ליה נמי צורת פרי וע"כ ברכתו בורא פרי העץ, משא"כ קמח דאית ליה עילויא אחרינא בפת, פקע מיניה צורת פרי וע"כ ברכתו שהכל.

**אמנם** צ"ע לשיטת שאר הראשונים דס"ל דזיתים וענבים חייבים בתרומות ומעשרות מה"ת ויין ושמן חייבין מדין משקין היוצאין מזיתים וענבים דאית להו חלות שם זיתים וענבים, אבל אין להם

וכו'.

12) ועיין בחידושי הרמב"ן למס' ב"מ דף פח: ד"ה ה"ג

חשיבי פרי דמברכים עליהם ברכה מסוימת דבורא פרי העץ וכדפסק בפ"ח מהל' ברכות ה"ב). ובסברת הגאונים י"ל דס"ל דהא דמשקין היוצאין מזיתים וענבים דינם כפרי אינו דין מסוים בזיתים וענבים דוקא, אלא דמזיתים וענבים ילפינן דכל היכא שהמסקה הוא עיקר תכלית הפרי ונטעוהו לשם המסקה חל במסקה חלות שם פרי ודינו כעצם הפרי. ולפי"ז יין ושמן הן דוגמה למסקה שהוא התכלית של הפרי ודינו כפרי עצמו, ומשום כך חשיב סוכר כפרי עצמו. אמנם עדיין צריך ביאור מהו יסוד המחלוקת שבין הגאונים האם מברכין על סוכר בורא פרי העץ או בורא פרי האדמה. ונראה דלכולי עלמא הקנים נחשבים כאילן אלא דנחלקו אי בעי צורת פרי לברכת בורא פרי העץ, דלשיטת מקצת הגאונים לא בעינן צורת פרי, וע"כ מברכים על סוכר בורא פרי העץ. ואילו לשאר הגאונים בעינן צורת פרי לברכת בורא פרי העץ, וע"כ אע"פ שמים היוצאין מקנים המתוקים חשובים כפרי עצמו, אמנם מכיון שאין להם צורת פרי אי אפשר לברך עליהם בורא פרי העץ, וע"כ מברכין עליהם ברכה כללית דבורא פרי האדמה. אמנם צ"ע לשיטת שאר הגאונים אמאי מברכין על שמן זית בורא פרי העץ, הרי אין לשמן צורת פרי. וצ"ל דס"ל כשיטת הרמב"ן (המובאת לעיל) דחל חלות שם פרי בפנ"ע על יין ושמן, וע"כ חל בהון חלות דין צורת פרי, וממילא מברכין עליהן בורא פרי העץ. ולפי הנ"ל מתבאר דיש חילוק בין ברכת בורא פרי העץ דבעי צורת פרי (לשיטת הגאונים דמברכים על סוכר בורא פרי האדמה) לברכת בורא פרי האדמה דלא בעי צורת פרי וכדמוכח מדין מיא דסלקא כסלקא (דף לט.) (14).

אומר בורא פרי האדמה חוץ מן הפת שעל הפת הוא אומר המוציא לחם מן הארץ", ומשמע דאי לאו טעמא דפת חשיבא וקבעו לה ברכה לעצמה חל עליה ברכת בורא פרי האדמה אע"פ שאין לה צורת פרי, ומוכח דברכת בורא פרי האדמה לא בעי צורת פרי (13). ולפי"ז צ"ל דנחלקו ר' יהודה ור' נחמן אם דרך בני אדם לאכול קמח, וכן משמע קצת מהמשך הגמ' דמדמי לה קמחא דשערי להאוכל קרא חייא דמברך שהכל, ופשוט דאית לקרא חייא צורת פרי אלא דאין דרך לאכול קרא חייא, וכדאיתא בגמ' (דף לח:): "כל שתחילתו שהכל נהיה בדברו שלקו בורא פרי האדמה משכחת לה בכרובא וסלקא וקרא", וע"כ אין מברכים עליו ברכה מסוימת דבורא פרי האדמה אלא שהכל, וה"נ בקימחא דשערי מכיון דאין דרך בני אדם לאכול קמח מברכין שהכל. ומשמע דקימחא דחיטי אליבא דר"נ שוה לקימחא דשערי ולקרא חייא.

**והנה עיין ברמב"ם (פ"ח מהל' ברכות ה"ה)**  
וז"ל הקנים המתוקים שסוחטין אותן ומבשלין מימיהן עד שיקפה וידמה למלח כל הגאונים אמרו שמברכין עליו בורא פרי האדמה ומקצת אמרו בורא פרי העץ וכן אמרו שהמוצץ אותן קנים מברך בורא פרי האדמה, ואני אומר שאין זה פרי ואין מברכין עליו אלא שהכל, לא יהיה דבש אלו הקנים שנשתנה ע"י האור גדול מדבש תמרים שלא נשתנה ומברכין עליו שהכל עכ"ל. ומבואר דהרמב"ם והגאונים נחלקו בגדר דין סוכר, דהרמב"ם ס"ל דסוכר נחשב כמסקה היוצא מן הפירות דהוי זיעא בעלמא וברכתו שהכל כדין דבש תמרים (שרק יין ושמן היוצאין מזיתים וענבים

עלויא אחרינא בפת כלומר דלא נטעו החיטין מלכתחילה לאכלן קמח אלא לאכלן פת, ומדחסרה חשיבות לא מברכין על קמח בפה"א אלא שהכל.

(14) והעיר רבינו זצ"ל דמדברי הרמב"ם פ"ח מהל' ברכות ה"ד "תמרים שמיעכן ביד והוציא גרעינין שלהן ועשאן כמו עיסה מברך עליהם תחילה בורא פרי העץ", משמע דלדעת

(13) ואולי יתכן לתרץ דיש ב' דינים: א) צורת פרי ב) שם פרי, וכשיש צורת פרי מברכין עליו בפה"א ובפה"ע מכל מקום. ואילו כשחסרה צורת פרי אלא דיש שם פרי הברכה תלויה בחשיבות המאכל, שאם בנטיעתו התכוון לאכלו כן מלכתחילה אזי מברכין הברכה המסוימת. ויתכן דמשו"ה על מיא דסילקא מברך בפה"א דלכך נתכוונו לכתחילה בנטיעת הסילקא לאכלו כן במבושל ובמי סילקא. משא"כ בקמח דחיטי דאית ליה

עץ לבן מברך עליו בתחילה שהכל. קפרס של צלף מברכין עליו בורא פרי האדמה מפני שאינו פרי והאביונות של צלף הן הפרי שהן כצורת תמרים דקין קטנים מברך עליהם בורא פרי העץ עכ"ל. והנה בגמ' מבואר דלר"ע אין מתעשר בצלף אלא האביונות בלבד, ומוכח דאין לקפריסין חלות שם פרי. ומבואר לפי"ז דהרמב"ם ס"ל דחל ברכת בורא פרי האדמה אף בדבר שאין לו חלות שם פרי, דמברכין על קפרס של צלף בורא פרי האדמה אף שאינו פרי, (ומש"כ הרמב"ם "מפני שאינו פרי" היינו דלא הוי פרי כלל). ומבואר לפי"ז דיש חילוק ביסוד דין ברכת בורא פרי העץ לבין ברכת בורא פרי האדמה, דברכת בורא פרי העץ חלה רק על חלות שם פרי העץ, משא"כ ברכת בורא פרי האדמה דחלה על כל אוכל הצומח מן האדמה. והראיה דלא בעינן חלות שם פרי לברכת בורא פרי האדמה ממה שמברכין בורא פרי האדמה על העלין של צלף ואע"פ שאין להם שם פרי דלכולי עלמא אינם מתעשרין. ולפי המבואר דברכת בורא פרי האדמה אינה תלויה בשם פרי אלא בחלות שם אוכל הצומח מן האדמה צ"ל דר"י ושמואל נחלקו אי אית לקורא חלות שם אוכל.

**והנה** עיין ברמב"ם (פ"א מהל' טומאת אוכלין ה"י) וז"ל הקור הרי הוא כעץ לכל דבר ואם שלקו וטגנו מתטמא טומאת אוכלין עכ"ל, ומבואר דס"ל דקור אינו אוכל אלא הוי כעץ בעלמא וע"כ אינו מתטמא טומאת אוכלין. ובזה מבוארת סברת שמואל בסוגיין דכיון דאין לקורא חלות שם אוכל אי אפשר לברך עליו בורא פרי האדמה וברכתו שהכל נהיה בדברו, דשהכל תלויה בראוי לאכילה בלבד. אלא דצ"ב לפי"ז דמהי סברת ר' יהודה דמברכים על קורא בורא פרי האדמה. ועיין בגמ' עירובין (כח:): "ר' יהודה אמר בורא פרי האדמה אוכלא הוא", אמנם צ"ע

**תוס'** ד"ה קימחא דחיטי. וז"ל נראה דלא מיירי בקמחא ממש דא"כ לא שייכא ביה ברכה דבורא פרי האדמה אלא מיירי בקמחא שקורין אישקלא"טיר או בקמח שעושין משבולת שועל שמייבשין בתנור עכ"ל. ולפום ריהטא נראה בכיאר דבריהם דר"ל דאי אפשר לברך ברכת בורא פרי האדמה על קמח שנטחן דק דק דלית ליה צורת פרי, וע"כ פירשו דמיירי בקמח שלא נטחן כ"כ דאית ליה צורת פרי, וע"כ לר"י ברכתו בורא פרי האדמה. אלא דזה אינו נכון דהוכחנו מהגמ' (דף לט.) "מיא דסלקא כסלקא" דלא בעינן צורת פרי לברכת בורא פרי האדמה. וע"כ י"ל דס"ל לתוס' דאין לומר דמיירי בקמח הנטחן דק דק (כדמשמע ברש"י) משום דלכולי עלמא אין דרך אכילה בכך ואין לברך על זה ברכה מסוימת, וע"כ פירשו דמיירי בקמח שלא נטחן לגמרי ופליגי אי דרך אכילתו בכך ומברכים עליו בורא פרי האדמה או אין דרך אכילתו בכך וברכתו שהכל.

**גמ'.** וז"ל קורא רב יהודה אמר בורא פרי האדמה ושמואל אמר שהכל נהיה בדברו ר' יהודה אמר בורא פרי האדמה פירא הוא ושמואל אמר שהכל נהיה בדברו הואיל וסופו להקשות וכו' דקלא לא נטע אינשי אדעתא דקורא וכו' עכ"ל. עיין ברש"י (ד"ה קורא) וז"ל רך של דקל כשענפיו גדלים בכל שנה ושנה כדרך כל האילנות הנוסף בשנה זו רך ושנה שניה מתקשה ונעשה עץ עכ"ל, ובפשטות מבואר דר"י ושמואל נחלקו אי אית ליה לקורא חלות שם פרי, דלר"י פירא הוי וברכתו בורא פרי האדמה, ואילו שמואל סובר דהואיל וסופו להקשות לא חשיב פרי אלא דינו כגוף העץ וע"כ מברכים עליו שהכל.

**אמנם** נראה דהרמב"ם מפרש את יסוד המחלוקת באופן אחר, דהנה עיין ברמב"ם (פ"ח מהל' ברכות ה"ו) וז"ל הקור והוא ראש הדקל שהוא כמו

דבר הכתוש קצת ואינו מרוסק", ומשמע דס"ל דבכדי לברך בורא פרי העץ בעינן שצורת הפרי תהיה ניכרת.

הרמב"ם ברכת בורא פרי העץ לא בעי צורת פרי, דמיירי שמיעכץ ועשאן עיסה ולכאורה תו ליכא עלייהו צורת פרי. אמנם עיין ברש"י (לח. ד"ה טרימא) שפירש דטרימא הוא כ"ל

הקפריסין הוי חלות ספק ע"פ דין, וספק ערלה מותרת בחו"ל. ועיין ברש"י (ד"ה דכל המיקל) וז"ל בערלה הלכה כמותו בחוצה לארץ דכיון דאינה מה"ת הלך אחר המיקל עכ"ל, ומשמע דלמ"ד ערלת חו"ל הלכה למשה מסיני אין לומר דהלכה כר"ע בחו"ל, ומבואר דרש"י מפרש דיסוד ההלכה דכל המיקל בארץ הלכה כמותו בחו"ל משום דרבנן תיקנו להקל במצוות התלויות בארץ שנוהגות בחו"ל מדרבנן. וכן משמע מסוגיין דס"ד דרק במעשר אמרינן דכל המיקל בארץ הלכה כמותו בחו"ל, ומבואר דדין כל המיקל בארץ הלכה כמותו בחו"ל חל בכל מצוות התלויות בארץ שנוהגות בחו"ל מדרבנן.

**אמנם** עיין בתוס' (לעיל דף לה. ד"ה ולמאן) וז"ל ועתה קיימא לן דרבעי נוהג אף בחו"ל מיהו בכרם נוהג ולא בשאר אילנות דכל המיקל בארץ הלכה כמותו בחו"ל עכ"ל, והנה קיי"ל כמ"ד דערלת חו"ל אסורה מה"ת מהלכה למשה מסיני, ולגבי איסור רבעי בחו"ל נחלקו הרמב"ם ותוס' (עיין רמב"ם פ"י מהל' מאכלות אסורות הל' ט"ו) דלשיטת הרמב"ם אין נטע רבעי נוהג בחו"ל בכלל. מאידך תוס' ומקצת הגאונים המובאים שם ברמב"ם סברי דכרם רבעי נוהג בחו"ל, וביאר מרן הגר"ח זצ"ל (עיין בחידושי רבינו חיים הלוי פ"י מהל' מאכלות אסורות הל' ט"ו) דפליגי ביסוד גדר הלכה למשה מסיני דערלת חו"ל אסורה, דלשיטת הרמב"ם ההלכה למשה מסיני חידשה חלות שם איסור חדש דערלת חו"ל שאינו בכלל איסור ערלה הכתובה בתורה, ולפיכך פסק שאין נטע רבעי נוהג בחו"ל, דנטע רבעי הוקש לאיסור ערלה הכתובה בתורה ואילו ערלת חו"ל אינה בכלל איסור ערלה הכתובה בתורה. משא"כ לשיטת התוס' ההלכה למשה מסיני באה לגלות דערלת חו"ל נכללת באיסור ערלה הכתובה בתורה ולפיכך ס"ל דנטע רבעי נוהג בחו"ל כיון דרבעי הוקש לערלה. והגר"ח זצ"ל הוסיף שנחלקו אם הפסוק "וכי תבאו אל הארץ" ממעט ערלת חו"ל שאינה בכלל איסור הערלה האמורה

בסברת ר"י דהרי להדיא איתא במשנה (עוקצין פ"ג מ"ז) דקור הוא כעץ לכל דבר דאינו מתטמא טומאת אוכלין, ומ"ש דין ברכה מטומאה. ונראה דר"י סובר דכיון שקור עומד לאכילה ע"י שליקה וטיגון, חשיב אוכל לגבי ברכה ומברכין עליו בורא פרי האדמה. אמנם לגבי טומאת אוכלין קור אינו מקבל טומאת אוכלים כל זמן שלא שלק, דלענין קבלת טומאה בעינן שיהא עומד לאכילה בשעת קבלת הטומאה. אמנם צ"ב מאי שנא קורא דמברכין עליו בורא פרי האדמה לר' יהודה אף כשאוכלו חי מסלקא וכרבא וקרא שדרכן לאכול מבושלין ואם אכלן חי מברך שהכל (כדאיתא בגמ' להלן דף לח:). ונראה דקורא ראוי לאכילה כשהוא חי אלא שאינו עומד לאכילה. משא"כ בסלקא וכרבא וקרא י"ל דכשהן חייין אינן ראויין לגמרי לאכילה, וצריכים שליקה כדי להכשירן לאכילה כדרך אכילתן, וע"כ כשהן חייין מברכים עליהם שהכל נהיה בדברו.

**דף לו ע"א.** גמ'. וז"ל ונימא הלכה כר"ע אי אמר הלכה כר"ע הוה אמינא אפילו בארץ קמ"ל כל המיקל בארץ הלכה כמותו בחו"ל וכו' ונימא הלכה כר"ע בחו"ל דכל המיקל בארץ הלכה כמותו בחו"ל אי אמר הכי הוה אמינא הנ"מ גבי מעשר אילן דבארץ גופא מדרבנן אבל גבי ערלה דבארץ מדאורייתא אימא בחו"ל נמי נגזור קמ"ל עכ"ל. יש להסתפק בגדר הך הילכתא דכל המיקל בארץ הלכה כמותו בחו"ל אם יסודו משום דלגבי מצוות התלויות בארץ שנוהגות בחו"ל מדרבנן, הרבנן הקילו לנהוג בחו"ל כשיטת המיקל בא"י, או דילמא דהטעם דהלכה כדברי המיקל בחו"ל הוא משום דין ספק ערלה דקיי"ל שמותר בחו"ל (קידושין לט.). והנה אע"פ דבעלמא מחלוקת תנאים אינו נחשב ע"פ דין כספק לאחר שפסקינן להלכה כחד מ"ד, יתכן דלגבי ערלה מחלוקת תנאים אכן נחשבת כספק ואע"פ דקיי"ל כחד מ"ד, וע"כ קיימא לן בחו"ל כשיטת ר"ע דהאביונות בלבד אסורין משום ערלה, דהנידון אי חל איסור ערלה על

דכל המיקל הוא קולא דרבנן דכשיש מחלוקת בא"י אזי בחו"ל חל דין הכרעה מדרבנן לקולא, י"ל דאי אפשר להקל בתרתי דסתרי, דאי אפשר להכריע הספק לקולא בתרי גוונא דסתרי אהדדי. משא"כ לסברת התוס' דחל חלות שם ספק בפנ"ע דספק ערלה, והלכה למשה מסיני הוא דספק ערלה מותר בחו"ל, י"ל דאף בתרי גוונא דסתרי אהדדי נמי אמרינן דמותר, משום דהיסוד הוא שאם איכא ספק ערלה בחו"ל חל דין דספק ערלה מותרת. והוי דין לנהוג לקולא במקום ספק, ואינו חלות דין הכרעה לומר דבחו"ל ספק ערלה ודאי לא הוי ערלה, אלא דחלות שם ספק ערלה מותרת. ודומה לדין ספק ממזר שמותר מה"ת ואף בתרתי דסתרי, וכדהוכיח הגר"מ זצ"ל ממה שפסק הרמב"ם (פט"ו מהל' איסורי ביאה ה"ב) דפצוע דכא מותר בספק ממזרת, אע"פ שפצוע דכא אסור בממזרת ואסור אף בישראל, וספק ממזרת לפצוע דכא לכאורה אסורה ממ"נ. ומוכח דחל חלות שם ספק ממזר שמותר מה"ת מדין מיוחד בפ"ע, דהוי "קהל ספק" ומותר אף בתרתי דסתרי, והוי דין ניהוג לקולא, וע"כ מותר אף בתרתי דסתרי (16).

**והנה** קיי"ל דספק טומאה ברשות הרבים טהור, וכדפסק הרמב"ם (פי"ט מהל' אבות הטומאות ה"ב) וז"ל שני שבילין אחד טמא ואחד טהור הלך באחד מהן ועשה טהרות ובא חבירו והלך בשני ועשה טהרות אם באו ונשאלו זה אחר זה מוריין לכל אחד מהן בפני עצמו שהוא טהור באו שניהם כאחת או שבא האחד ושאל על חבירו ואמר שנים היינו ובשני שבילין הלכנו ושתי טהרות עשינו הרי שניהם טמאים

בפרשה בתורה או שמגלה שהמצוה תלויה בזמן ביאה ולא שנתמעטה ערלת חו"ל ונוהגת בחו"ל כדין ערלת א"י עכת"ד. ומבואר לפי"ז דלשיטת התוס' נטע רבעי אסור בחו"ל מה"ת דנטע רבעי הוקש לערלה הכתובה בפרשה, וערלת חו"ל בכלל איסור ערלה הכתובה בתורה. ויש לדקדק שאע"פ שאיסור רבעי בחו"ל מה"ת נקטו התוס' דבחו"ל נוהג רק איסור כרם רבעי משום דקיי"ל דכל המיקל בארץ הלכה כמותו בחו"ל. ומוכח מדבריהם דאין גדר ההלכה דכל המיקל בארץ הלכה כמותו בחו"ל משום דבאיסור דרבנן תיקנו כפי המיקל (וכדמבואר ברש"י ד"ה דכל המיקל). דהתוס' סוברים דההלכה דכל המיקל בארץ הלכה כמותו בחו"ל חלה מדין ספק ערלה בחו"ל מותרת מהלל"מ. ולכן אין איסור ערלה בקפריסין חל בחו"ל משום שהמחלוקת דר"ע ור"א נחשבת על פי דין לספק ערלה, וספק ערלה מותרת בחו"ל. והוא הדין ס"ל לתוס' דהמחלוקת אי נאסר נטע רבעי או כרם רבעי הוי על פי דין ספק נטע רבעי שמותר בחו"ל מדין ספק ערלה בחו"ל לקולא. אלא דלפי"ז יש להקשות על הס"ד בגמ' דההלכה דכל המיקל בארץ הלכה כמותו בחו"ל חל במעשר, והרי דין מעשר בחו"ל לא שייך לאיסור ערלה, ואם ההלכה דכל המיקל מיוסד בדין דבחו"ל ספק ערלה מותרת אמאי נימא הכי לגבי מעשר (15).

**והנה** לכאורה יש נפקא מינה בין שיטת רש"י לתוס' בגדר דכל המיקל בארץ הלכה כמותו בחו"ל, אם אמרינן הלכה בכל המיקל בארץ הלכה כמותו בחו"ל אף בתרתי דסתרי, דלשיטת רש"י דיסוד הדין

ומנהג ישראל בכל תפוצות הגולה להקל בספק חדש בחו"ל אפילו בספקות שאפשר לבררן כמו דמקילין בספק ערלה ואע"פ שעיקר חיוב המצוה מדאורייתא. ואולי י"ל דהוי משום דההלכה למשה מסיני הנאמרת בספק ערלת חו"ל חלה אף בחדש בחו"ל משום דבעצם הויא מצוה התלויה בארץ כערלה, וצ"ע.

(16) ועיין בשב שבעתתא ש"א פ"א וברשימות שיעורים למס' יבמות בענין ספק ממזר.

(15) ופעם אמר רבינו זצ"ל דאולי י"ל דההלכה דספק ערלת חו"ל מותרת חלה בכל המצוות התלויות בארץ ולא רק בערלה, ומשו"ה במצוות התלויות בארץ הנוהגות בחו"ל מדרבנן נמי חלה אותה ההלכה להקל. ונפקא מינה גם לספק חדש בחו"ל, שלרוב הראשונים מצות חדש נוהגת בחו"ל מדאורייתא. ומפני שמעיקר חלות דינה הו"ל מצוה התלויה בארץ אלא שנוהגת נמי בחו"ל, יתכן שההלכה להקל חלה נמי בה, ולפיכך ספק חדש בחו"ל לקולא אפילו בספקות דאורייתא.

בטיל דהוי חד ספיקא אמנם בספק איסור שנתערב באחרות מותר דהוי ספק ספיקא, ומבואר דתוס' סברי דאמרינן ספק ספיקא לקולא אף בדבר שיש לו מתירין. אמנם שיטת המרדכי (ע"ז סי' תתמ"א) היא דספק ביצה שנולדה ביו"ט שנתערבה באחרות אסורה, בדבר שיש לו מתירין לא אמרינן ספק ספיקא להקל, (ועיין בשו"ע יו"ד סי' ק"ב סע' א' ובביאור הגר"א סק"ג). ונראה דלשיטת המרדכי חל דין הכרעה בספק ספיקא לקולא, וע"כ בדבר יש לו מתירין ליכא דין ספק ספיקא לקולא, בדבר שיש לו מתירין אמרינן דעד שנכריע להיתר נמתין עד שיהא מותר בודאי. ונראה בביאור שיטת התוס' (ביצה ג:) דאף בדבר שיש לו מתירין חל דין ספק ספיקא להקל, דסברי דיסוד דין ספק ספיקא לקולא הוי דין ניהוג לקולא, וחל אף בדבר שיש לו מתירין. והטעם בזה הוא דאע"פ דקיי"ל דספק דאורייתא לחומרא בספק ספיקא חל דין לנהוג לקולא מה"ת, דספק ספיקא לא חשיב מה"ת לספק כלל, ולפיכך ספק ספיקא מותר אף בדבר שיש לו מתירין. וה"ה י"ל בדין ספק ערלה בחו"ל.

**גמ'.** וז"ל ותנן ספק ערלה בא"י אסור ובסוריא מותר ובחוצה לארץ יורד ולוקח ובלבד שלא יראנו לוקט עכ"ל. מבואר להדיא בגמ' דשאני דין ספק ערלה מדין ספק דכל התורה כולה, דבכהת"כ ספק היכול להתברר לא נחשב ע"פ דין לספק, משא"כ בערלה ספק היכול להתברר הוי ספק, דהרי יכול להתברר אם לוקח מן הזקנות או מן הנטיעות ואעפ"כ אמרינן דיורד ולוקח ובלבד שלא יראנו, ומוכח דחל חלות שם בפנ"ע של ספק ערלה. ולפיכך י"ל דדין ערלה בקפריסין דתלוי במחלוקת תנאים נחשב ע"פ דין לספק ערלה דהוי חלות שם ספק בפנ"ע ולא דמי לחלות שם ספק דכהת"כ, דבכל התורה בדבר שיש בו מחלוקת ונפסק כצד אחד תו לא נחשב לספק. ויש לדקדק בגמ' דלגבי סוריא אמרינן דספק ערלה מותר ואילו בחו"ל אמרינן ד"יורד ולוקח ובלבד שלא יראנו לוקט", ומשמע דבסוריא לא אמרינן דיורד ולוקח ובלבד שלא יראנו לוקט, דמכיון דהוי ספק היכול

וטהרות שעשו נשרפות עכ"ל. ומקורו מסוגיית הגמ' בפסחים (דף י.) "בבת אחת דברי הכל טמאין לא נחלקו אלא בבא להישאל עליו ועל חברו ר' יוסי מדמי לה לבת אחת ור' יהודה מדמי לזה אחר זה". ומבואר דלשיטת הרמב"ם יסוד הדין דספק טומאה ברה"ר טהור הוא מדין הכרעה, וע"כ כשבאו שניהם כאחת או שאחד שאל על שניהם טמאים, דאי אפשר להכריע לקולא לשניהם, דהוי תרתי דסתרי דבודאי אחד מהן נטמא. אמנם יעויין בתוס' (פסחים דף י. ד"ה בבת אחת דברי הכל טמאים) וז"ל נראה דהיינו מדרבנן דמדאורייתא אפילו בבת אחת טהורים עכ"ל. וצריך ביאור בסברת התוס' אמאי ס"ל דמדאורייתא אף בבת אחת טהורים והרי הוי תרתי דסתרי. ומבואר מזה דתוס' ס"ל דגדר הדין דספק טומאה ברה"ר טהור הויא דין ניהוג לקולא במקום ספק, ואם חל חלות שם ספק טומאה ברה"ר הדין הוא לנהוג לקולא וטהור אף בתרתי דסתרי. וה"ה י"ל בדין ספק ערלה בחו"ל.

**ואף** בדין ספק ספיקא לקולא יל"ע האם הוא חל מדין הכרעה או מדין ניהוג. ויש לתלות בחקירה זו גם את השאלה אי אמרינן ספק ספיקא לקולא בגוונא דאיכא תרתי דסתרי (עיין בתוס' נדה דף כז. ד"ה חומר ובחידושי המהרש"ל שם). דלשיטת התוס' אין אומרים ספק ספיקא לקולא בתרתי דסתרי משום דיסוד הדין דס"ס לקולא הוי חלות דין הכרעה, ואי אפשר להכריע לקולא בתרתי דסתרי, דממה נפשך יש כאן איסור. ומאידך המהרש"ל שהקשה שם על תוס' וס"ל ספק ספיקא לקולא אף בציוור דתרתי דסתרי סובר דדין ספק ספיקא לקולא אינו דין הכרעה לקולא אלא דין ניהוג לקולא, ומשו"ה חל אף בתרתי דסתרי.

**ולפי"ז** נמי ניתן לבאר את מחלוקת הראשונים אי אמרינן ספק ספיקא לקולא בדבר שיש לו מתירין, דאיתא בגמ' (ביצה דף ג:) "וספיקא אסורה ואם נתערבה באלף כולן אסורות וכו' אי אמרת בשלמא ספק יו"ט ספק חול הוי דבר שיש לו מתירין וכל דבר שיש לו מתירין אפילו באלף לא בטיל". ועיין בתוס' (שם ד"ה ואחרות) דכשנתערב האיסור עצמו באלף לא



**דף לו ע"ב.** גמ'. וז"ל והתנן מאימתי אין קוצצין את האילנות בשביעית ב"ש אומרים כל האילנות משיוציאו וב"ה אומרים החרובין משישרשו והגפנים משיגרעו וכו' ושאר כל האילנות משיוציאו ואמר רב אסי הוא בוסר הוא גרוע הוא פול הלבן וכו' אימא שיעורי כפול הלבן מאן שמעת ליה דאמר בוסר אין סמדר לא וקתני שאר כל האילנות משיוציאו עכ"ל. עיין ברמב"ם (פ"ה מהל' שמיטה ויובל הל' י"ז) וז"ל מותר לקוץ אילנות לעצים בשביעית קודם שיהיה בהן פרי, אבל משיתחיל לעשות פרי לא יקוץ אותו שהרי מפסיד האוכל ונאמר והיתה שבת הארץ לכם לאכלה ולא להפסיד, ואם הוציא פירות והגיעו לעונת המעשרות מותר לקוץ אותו שהרי הוציא פירותיו ובטל דין שביעית ממנו עכ"ל. וצ"ע בדברי הרמב"ם שכתב דמשהגיע הפרי לעונת המעשרות בטל דין שביעית דאיך פקעה קדושת שביעית, ואם יקוץ את האילן משהגיעו הפירות לעונת המעשרות יפסיד הפרי שלא יגדל עוד, וא"כ אמאי מותר לקוץ את האילן משהגיעו הפירות לעונת המעשרות.

**ונראה** דלפי הרמב"ם יסוד האיסור דלאכלה ולא להפסד אינו חל אלא באופן שע"י שקצץ האילן לא תחול קדושת שביעית בפרי, ואי חלה קדושת שביעית גמורה בפרי ורק מונע עוד גידול פרי אינו עובר משום לאכלה ולא להפסד. והראייה לזה דאל"כ יהא עובר איסור ולא להפסד כשקוטף פרי אפילו כדי לאוכלו קודם שהגיע לגמר בישולו, ופשיטא דלא עבר, וע"כ מוכח דיסוד האיסור דקציצת אילנות בשביעית הוא להפסיד ולמנוע קדושת שביעית מלחול בפרי.

**אלא** דצ"ב מדוע הרמב"ם סובר שאסור לקוץ אילן בשביעית משהוציא בוסר, ומשהגיעו לעונת המעשרות מותר לקצצן דמאי שנא משהגיעו לעונת המעשרות, הרי כבר חל דין פירות שביעית בבוסר. דהנה עיין ברמב"ם (פ"ט מהל' מעשר שני ונטע רבעי הל' י"ג) וז"ל העלין והלולבין ומי גפנים והסמדר מותרין בערלה וברבעי עכ"ל. ומשמע דרק בסמדר ליכא ערלה ורבעי משום דסמדר אינו פרי ולא חשיב

להתברר לא נחשב לספק ערלה ורק ספק ערלה שאינו יכול להתברר הוא ספק ערלה שמותר בסוריא. וצ"ע מאי שנא סוריא משאר חו"ל דלא נאמר בה דין דיוורד ולוקח ובלבד שלא יראנו לוקט. ונראה דודאי ערלה נוהג בסוריא מתרי טעמי, א) מדין ערלת חו"ל מהלכה למשה מסיני כשאר חו"ל, ב) מדרבנן חל בסוריא דין ערלת א"י כמו שנתחייבה סוריא בתרומות ומעשרות מדרבנן (עיין ברמב"ם פ"א מהל' תרומות ה"ד).

**ולפי"ז?** נראה דבספק שאינו יכול להתברר חל בסוריא דין ספק ערלה ומותר מתרי טעמי, א) מצד חלות דין ערלת חו"ל שבסוריא הוא ספק ערלת חו"ל שמותרת מהלכה למשה מסיני, ב) משום חלות דין ערלת א"י שנוהג בסוריא מדרבנן, היכא דהוי ספק הוי ספק דרבנן לקולא. אמנם כל זה נכון בגוונא דהוי ספק שאינו יכול להתברר, משא"כ בגוונא דהוי ספק היכול להתברר, דאע"פ שמצד איסור ערלת חו"ל חשיב לספק, דחל חלות שם ספק בפנ"ע דערלת חו"ל, מ"מ מפאת חיוב ערלה בסוריא מדרבנן מדין ערלת א"י ספק שיכול להתברר לא נחשב ע"פ דין לספק, וכדמבואר להדיא ברשב"א (מס' נדה דף נו: ד"ה ואסיקנא) בשם הראב"ד, וז"ל אבל הראב"ד ז"ל כתב כיון דאיכא למיקם עלה דמילתא כרבי הלכך בדקינן לכתם, ונראה מדבריו שאם אינו יודע לעמוד אעיקר הענין כגון שאינו בקי במגליד ומקדיר טמאה דאם הוא אינו בקי אין זה ספק בדרבנן אלא ספק הבא לו ממיעוט ידיעתו עכ"ל. ומבואר דאע"פ דבספק כתם תלינן לקולא משום דכתמים דרבנן אך היכא דהוי ספק שיכול להתברר ואינו אלא ספק בידיעתו לא נחשב ע"פ דין לספק. ומבואר דאף במילי דרבנן אמרינן דספק שיכול להתברר לא הוי ספק. ומשום כך בסוריא אינו חל דין דיוורד ולוקח ובלבד שלא יראנו, דחל בסוריא דין ערלת א"י מדרבנן, וספק שיכול להתברר לא נחשב לספק ואין כאן דין ספק דרבנן לקולא. ולפי"ז מדוקדק לשון הגמ' דבסוריא ספק ערלה מותר כלומר ספק שאינו יכול להתברר. ובחו"ל יורד ולוקט, דרק בערלת חו"ל קיי"ל דחל חלות שם ספק בפנ"ע ואף ספק היכול להתברר חשיב ספק ומותר.

קדש הלולים לה', דילפינן מינה דין איסור רבעי, (ב) לב"ה ילפינן דיני נטע רבעי ממעשר שני מגזירה שוה קדש קדש (עיינן במשנה פאה פ"ז מ"ו, וגמ' קידושין דף נד:): וילפינן מזה דמעשר שני ונטע רבעי שווים לענין קיום מצות האכילה שבחפצא. והנה בדיני מעשר שני קיי"ל שחיוב מעשרות תלוי בעונת המעשרות וכדפסק הרמב"ם (פי"א מהל' מעשר שני ונטע רבעי ה"א) וז"ל תבואה וקטניות שהגיעו לעונת המעשרות לפני ראש השנה של שלישיית אע"פ שנגמרו ונאספו בשלישיית מפרישין מהן מעשר שני. ואם לא באו לעונת המעשרות אלא אחר ראש השנה של שלישיית מפרישין מהן מעשר עני עכ"ל. ונראה שקיום מצות ואכלת לפני ה' אלוקיך דכתיב במעשר שני תלויה בעונת המעשרות, דאם הגיעו הפירות לעונת המעשרות חל בהם דין ניתן בחפצא שיאכלו לבעלים בירושלים. והוא הדין לגבי נטע רבעי שקיום מצות אכילת החפצא של רבעי תלויה בשיעור עונת המעשרות, ומשום כך פסק הרמב"ם דאין בנטע רבעי דין ממון גבוה עד שיגיע לעונת המעשרות.

**ונראה** דהא דמעשר שני ונטע רבעי אינם בהקנאה משום דהויין ממון גבוה אינו משום דליכא בעלות דהדיוט במעשר שני, דגם אם מעשר שני ממון גבוה חל עליו שם בעלים ויש זכות לבעלים במעשר שני, וכדמוכח ממה שפסק הרמב"ם (פ"ג מהל' מעשר שני הל' כ"ד) שהגונב מעשר שני אינו משלם כפל דמעשר שני ממון גבוה הוא, ומשמע שחייב מיהא בתשלומי קרן לבעלים. ומוכח דאע"פ שמעשר שני ממון גבוה מכל מקום אית ביה דין בעלים וממון דהדיוט. ונראה דגם לענין הקנאה הבעלים נשארין בכל תקפן ודינן ובידם להקנות, וכדמוכח מהא דמקדישין מעשר שני הקדש עילוי לבדק הבית. ויסוד ההלכה שאי אפשר להקנות מעשר שני ולקדש בו אשה חל משום דאין בהן הקיום למצותו והניתן דבחפצא דמעשר שני, דהחפצא של מעשר שני ניתן לקיום מצות אכילת הבעלים לפני ה' ואי אפשר לעשות בו שאר צרכיו. ויסוד דין מע"ש ממון גבוה הוי חלות בחפצא שניתן למצותו ואסור להשתמש בו

אלא כעץ בעלמא, משא"כ בבוסר חל איסור ערלה ורבעי דהוי חלות שם פרי. ונראה דשיעור בוסר הוי שיעור פרי בכל התורה כולה, וכן מבואר במשנה (מס' ערלה פ"א מ"ז) דלר' יוסי סמדר הוי פרי ואסור בערלה ואילו לרבנן סמדר מותר דלאו פרי נינהו, וכן מבואר להדיא מדברי הרמב"ם (פ"ה מהל' נזירות ה"ב) וז"ל אבל העלין והלולבין ומי גפנים והסמדר הרי אלו מותרין לנזיר שאינן לא פרי ולא פסולת פרי אלא מן העץ הן נחשבין עכ"ל.

**ונראה** דעיינן ברמב"ם (פ"ט מהל' מעשר שני ונטע רבעי ה"ב) וז"ל הרוצה לפדות נטע רבעי פודה כמעשר שני וכו', ואין פודין אותו עד שיגיע לעונת המעשרות שנא' להוסיף לכם תבואה, ואין פודין אותו במחובר כמעשר שני, והרי הוא ממון גבוה כמעשר, לפיכך אינו נקנה במתנה אלא אם נתנו בוסר, ודינו בשאר הדברים לענין אכילה ושתייה ופדייה כמעשר עכ"ל. ומבואר שהרמב"ם סובר שאע"פ שנטע רבעי הוי ממון גבוה לא חל עליו דין ממון גבוה כשהוא בוסר ולכן פסק שנקנה במתנה כשהוא בוסר, וצ"ע דבגמ' קידושין (דף נד:): איתא שאף לר"מ דס"ל דנטע רבעי ממון גבוה מ"מ נטע רבעי נקנה במתנה אם נתנו כשהוא סמדר, ודלא כר' יוסי דאמר סמדר אסור, ומשמע דלרבנן נטע רבעי נקנה במתנה כשהוא סמדר משום דאינו פרי ולא חל עליו קדושת נטע רבעי ואינו ממון גבוה, ובבוסר אף לרבנן אינו נקנה במתנה דחל ביה קדושת נטע רבעי והוי ממון גבוה. וצ"ע בדברי הרמב"ם דלכאורה סותר את דברי עצמו, דממה שכתב בהלכה י"ג דסמדר מותר בערלה ורבעי משמע דס"ל כרבנן דבוסר אסור דחל ביה חלות שם פרי וא"כ להוי ממון גבוה, ואיך פסק בהלכה ב' דבוסר שהוא רבעי נקנה במתנה.

**ונראה** דישי ב' דינים בנטע רבעי: (א) דין איסור רבעי, (ב) דין קיום מצות אכילה שבחפצא דרבעי. ונראה דמקור לשני דינים האלה נמצא בשתי פרשיות שבתורה העוסקות במצות נטע רבעי, (א) דכתיב (ויקרא י"ט, כ"ד) "ובשנה הרביעית יהיה כל פרי

החליפין מקבל השמן את קודשת הניתן של היין ואסור בסיכה, דניתן עכשיו לשתייה כיון.

**אמנם** עיין ברמב"ם (פ"ה מהל' שמיטה ה"י) וז"ל מיני כבסים כגון בורית ואהל קדושת שביעית חלה עליהן ומכבסין בהן שנא' והיתה שבת הארץ לכם, לכם לכל צרכיכם עכ"ל. והנה במיני כבסים אין שום קיום מהחמשה שימושים שהזכיר הרמב"ם (פ"ה שם ה"א) ששביעית ניתנה להם, וא"כ צ"ע אמאי חלה קדושת שביעית במיני כבסים. ונראה שנאמרו ב' הלכות בקדושת שביעית: א) קיום הניתן בחפצא, דהיינו שימושים שניתנה להם קדושת שביעית. ב) חלות דין איסור שביעית, דכאשר לא ניתן לקיים השימושים דניתן בחפצא, מ"מ חלה קדושת שביעית, וחל משום כך דין איסור שביעית, ואף היתר השתמשות מקרא דלכם לכל צרכיכם. ודומה לדין תרומה טמאה דאין קיום בחפצא של הניתן לתרומה, אלא שיש דיני איסור, ולכן טעונה שריפה<sup>18</sup>. ונראה דהוא הדין בנטע רבעי, שאחר שהגיעו הפירות לשיעור בוסר קודם הבאת שלישי לא חלה עדיין חלות קדושת נטע רבעי לענין קיום מצות אכילה שבחפצא. אך מ"מ האיסורים דנטע רבעי כבר חלו, משעת בוסר.

**ולפי"ז** יש לבאר מה שכתב הרמב"ם שם (הל' י"א) "כלל גדול אמרו בפירות שביעית, כל שהוא מיוחד למאכל אדם כגון חטים תאנים וענבים וכיוצא בהן אין עושין מהן מלוגמא וכו', וכל שאינו מיוחד למאכל אדם עושין מהן מלוגמא", ונראה דבפירות שביעית המיוחדים למאכל אדם יש קיום מצות אכילה בחפצא שלהן, וחל ניתן בחפצא שאסור לבטלה, אבל מאכל בהמה אין בו ניתן בחפצא ואין קיום בחפצא באכילתו, וחל רק היתר להאכילה לבהמתו ואין קיום כלל בחפצא באכילת הבהמה. וכמו שמצינו לגבי

לצרכים אחרים, ברם מצד דיני ממונות וקנייני ממון מע"ש הוא ממון בעלים<sup>17</sup>). ומכיון שקיום הניתן שבחפצא דמעשר שני ונטע רבעי תלוי בעונת המעשרות, פסק הרמב"ם (פ"ט מהל' מעשר שני ונטע רבעי הל' י"ג) דאין פודין נטע רבעי להעלותו לירושלים עד שיגיע לעונת המעשרות ולא חל ביה דין ממון גבוה כשהוא בוסר, וע"כ פסק הרמב"ם (שם) דנקנה במתנה משנתנו כשהוא בוסר. ברם יש בנטע רבעי חלות דין איסור רבעי משנעשה פרי, ולכן פסק הרמב"ם (פ"ט מהל' מעשר שני ונטע רבעי ה"ב) דחל איסור רבעי בבוסר, אע"פ שקיום הניתן שבחפצא דהיינו קיום מצות אכילה לפני ה' תלוי בעונת המעשרות.

**והנה** לענין פירות שביעית קיי"ל שחל דין ניתן למצוה בחפצא של פירות שביעית, וכדמבואר מדברי הרמב"ם (פ"ה מהל' שביעית הל' א'-ג') וז"ל פירות שביעית ניתנו לאכילה ולשתייה ולסיכה ולהדלקת הנר ולצביעה, מפי השמועה למדו תהיה אף להדלקת הנר ולצבוע בה צבע. לאכילה ולשתייה כיצד לאכול דבר שדרכו לאכול ולשתות דבר שדרכו לאכול ולשתות כדרך תרומה ומעשר שני ולא ישנה פירות מברייתן כדרך שאינו משנה בתרומה ומעשר שני, דבר שדרכו ליאכל חי לא יאכלנו מבושל ודבר שדרכו ליאכל מבושל אין אוכלין אותו חי עכ"ל. ומבואר שחל דין ניתן בחפצא של שביעית דניתן לאכילה ושתייה וסיכה כדרכה, ואסור לשנות מהניתן שבחפצא, ומשום הכי קיי"ל (ירושלמי שביעית פ"ז ה"א) שהמחליף יין של שביעית בשמן של שביעית דהשמן נאסר בסיכה ומותר רק בשתייה שע"י החליפין חל בו דין הניתן של היין.

**והביאור** בזה הוא שהניתן למצוה חל בעצם קדושת החפצה של פירות שביעית, ולפיכך ע"י

דברמב"ם שריפה וההנאה בשעת שריפת תרומה טמאה מהווה קיום וניתן למצוה דהחפצא דתרומה טמאה. ועיין באגרות הגרי"ד הלוי עמ' קמ"ג.

17) ועיין באגרות הגרי"ד הלוי עמ' קנ"ו - קנ"ז.

18) אך בשיעורים אחרים קבע רבינו זצ"ל דאליבא

שיפסיד הפרי מלהגיע לעונת המעשרות ולא יחול בו דין גמור של קדושת פירות שביעית דדין ניתן שבחפצא תלוי בשיעור עונת המעשרות. משא"כ משהגיעו כבר לעונת המעשרות וכבר חל בהם דין גמור של קדושת פירות שביעית וחל בהם דין ניתן שבחפצא דאז יכול לקצוץ את האילן. דאין האיסור במה שמונע גידול הפירות אלא במה שמונע מהפירות מלהשלים את קדושתן.

### תוס' ד"ה שיעורו. וז"ל מכאן יש ללמוד דעל

בוסר פחות מפול לא מברכין עליה בורא פרי העץ אלא בורא פרי האדמה עכ"ל. ונראה לבאר דתוס' סברי דאין מברכין ברכת בורא פרי העץ אלא על חלות שם פרי וע"כ שיעורו כפול הלבן, משא"כ ברכת בורא פרי האדמה אינה תלויה בשם פרי אלא בשם אוכל בלבד. וכן מוכח מהא דס"ל לר"ע דמברכין בפה"א על עלין ותמרות של צלף אע"פ שאינם פרי דהרי אינם מתעשרין, ומוכח דברכת בפה"א אינו תלוי בשם פרי אלא בחלות שם אוכל הצומח מן האדמה. ונראה דהשיעור דשם אוכל לענין ברכת בורא פרי האדמה הוי השיעור דשם אוכל לגבי טומאת אוכלין. ולפי"ז נמצא דסמדר מקבל טומאת אוכלין, וכן יש להוכיח מהמשנה (עוקצין פ"ג מ"ו) "הפגין והבוסר ר' עקיבא מטמא טומאת אוכלין ר' יוחנן בן נורי אומר משיגיעו לעונת המעשרות", ועיין ברש"י (גדה מז. ד"ה פגה) שפירש שפגין היינו סמדר, ומבואר לפי"ז דלר"ע דקיי"ל כוותיה סמדר מקבל טומאת אוכלין וחל ביה שם אוכל ושפיר מברכין עליו בורא פרי האדמה.

### והנה לגבי פלפלין פסק הרמב"ם (פ"ח מהל'

ברכות ה"ז) וז"ל הפלפלין והזנגביל בזמן שהן רטובין מברך עליהן תחלה בורא פרי האדמה אבל יבשים אינן טעונין ברכה לא לפנייהם ולא לאחריהן מפני שהן תבלין ואינו אוכל עכ"ל, ובכסף משנה שם הקשה דכיון דפלפלין חייב בערלה ומיקרי פרי העץ למה אין מברכין עליהן בורא פרי העץ כשהן רטובין, ותירץ הכס"מ "וי"ל שאע"פ שהוא עץ מאחר דלא נטעי ליה אינשי לאכלן כמות שהן ראוי לשנות ברכתו קצת".

תרומה שהכהן מותר להאכיל תרומה לבהמתו מדין קנין כספו, ופשיטא דאין באכילת הבהמה קיום בחפצא של אכילת תרומה, אלא שהוא היתר מדין קנין כספו שמותר לו להאכילה לבהמתו, וכן הוא בדין קדושת שביעית במאכל בהמה שאין בו קיום הניתן בחפצא אבל יש בו דיני איסור קדושת שביעית. ומלוגמא אינו קיום ניתן דאכילה בחפצא, ומשו"ה אסור בשביעית דניתן לאכילת אדם, אך מותר במאכל בהמה דאין בו קיום ניתן לאכילה, ומותר מדין לכל צורכיכם.

### ולפי"ז י"ל דלענין שביעית נמי חל דין קדושת

פירות שביעית משהגיעו לכלל בוסר, דקודם שהגיעו לכלל בוסר לא חל בהו שם פרי, והויין כעץ בעלמא, ומשו"ה ליכא איסור לקצוץ עצי שביעית שהוציאו סמדר. אמנם קיום הניתן שבחפצא אינו חל אלא לאחר שהגיעו הפירות לעונת המעשרות כמעשר שני ונטע רבעי. ונראה להוכיח שחלה חלות קדושת פירות שביעית בבוסר, דמשהגיע לכלל בוסר חל היתר לאכול בשדה, וכמש"כ הרמב"ם (פ"ה מהל' שביעית הל' ט"ז) "ומאימתי יהיה מותר לאכול פירות האילן בשדה בשביעית וכו' והבוסר משיוציא מים אוכלו בשדה", אולם אינו מכניס פירות שביעית לביתו לקיים קיום אכילה עד הבאת שלישי, וכמש"כ הרמב"ם (שם) "הכניסו שלישי מותר להכניס לביתו שהרי הגיע עונת המעשרות", ומבואר דבבוסר חלה חלות איסור שביעית, דחל ביה שם פרי וחל היתר אכילה בשדה, ואילו קיום הניתן שבחפצא תלוי בהבאת שלישי דהיינו עונת המעשרות. ויש שני דינים באכילת פירות שביעית: א) דין היתר אכילה שתלוי בחלות שם פירות שביעית שחל בבוסר, ב) קיום מצות אכילה בחפצא תלוי בעונת המעשרות כמעשר שני ונטע רבעי, וחל בשביעית דין זכייה לזכות בפירות מהפקר להכניסם לביתו לקיים מצות האכילה שבחפצא משהביאו שלישי. ועפי"ז נראה לבאר דברי הרמב"ם שפסק דאסור לקצוץ את האילן משהוציאו פירות (בוסר) אע"פ שלא הגיעו עדיין לעונת המעשרות, שאם יקוץ את האילן יעבור באיסור דלאכלה ולא להפסד,

דס"ל דהא דמשקין היוצאין מזיתים וענבים דינם כפרי אינו דין מסוים בזיתים וענבים דוקא, אלא דמזיתים וענבים ילפינן דכל היכא שהמשקה הוא עיקר תכלית הפרי ונטעוהו לשם המשקה חל במשקה חלות שם פרי, ודינו כעצם הפרי. ולפי"ז יין ושמן הן דוגמה למשקה שהוא התכלית של הפרי ודינו כפרי עצמו, ומשום כך חשיב סוכר כפרי עצמו, (ולפי"ז י"ל דמברכים בפה"ע על מיץ תפוזים הנעשים מתפוזים שנטעו לשם המשקה שלהן).

**אמנם** עדיין צריך ביאור מהו יסוד המחלוקת שבין הגאונים האם מברכין על סוכר בורא פרי העץ או בורא פרי האדמה. ונראה דלכולי עלמא הקנים נחשבים כאילן אלא דנחלקו אי בעי צורת פרי לברכת בורא פרי העץ, דלשיטת מקצת הגאונים לא בעינן צורת פרי, וע"כ מברכים על סוכר בורא פרי העץ. ואילו לשאר הגאונים בעינן צורת פרי לברכת בורא פרי העץ, וע"כ אע"פ שמים היוצאין מקנים המתוקים חשובים כפרי עצמו, אמנם מכיון שאין להם צורת פרי אי אפשר לברך עליהם בורא פרי העץ, וע"כ מברכין עליהם ברכה כללית דבורא פרי האדמה. אמנם צ"ע לשיטת שאר הגאונים אמאי מברכין על שמן בורא פרי העץ, הרי אין לשמן צורת פרי. וצ"ל דס"ל כשיטת הרמב"ן (דברים י"ד, כ"ב) דחל חלות שם פרי בפני"ע על יין ושמן, וע"כ חל בהון חלות דין צורת פרי, וממילא מברכין עליהן בורא פרי העץ. ומתבאר דיש חילוק בין ברכת בורא פרי העץ דבעי צורת פרי (לשיטת הגאונים דמברכים על סוכר בורא פרי האדמה) לברכת בורא פרי האדמה דלא בעי צורת פרי וכדמוכח מדין מיא דסלקא כסלקא (דף לט. 19).

**דף לו ע"א.** תוס' ד"ה נתן ר"ג וכו'. בא"ד. וז"ל וי"ל היכא דאינו שותה בקביעות רק מלא לוגמיו מודה ר"ג דאל"כ וכי לית ליה לר"ג ברכה אחת מעין

ומבואר דהיכא דלא נטעי אינשי אדעתא לאכלן כמות שהן ברכתן נחית חד דרגא ומברכין בורא פרי האדמה. וצ"ע אמאי סובר שמואל (דף לו.) דמברכין על קורא שהכל נהיה בדברו משום דלא נטעי אינשי אדעתא דקורא, דמדוע לא יברך עליו בורא פרי האדמה כדין פלפלין רטובין, ומ"ש קורא דברכתו יורדת תרי דרגות לשהכל. ובשלמא אי נימא דלברכת בורא פרי האדמה בעינן שם פרי, י"ל דלגבי קורא מכיון דלא נטעי אינשי אדעתא דהכי פקע מיניה שם פרי, ומשו"ה ברכתו יורדת לשהכל. אלא דיש להקשות על זה מהא דקיי"ל דמברך על פלפלין רטובין בורא פרי האדמה, אע"פ דלא נטעי אינשי אדעתא דהכי, דמוכח מזה דלא פקע מיניה שם פרי משום דלא נטעי אינשי אדעתא דהכי, וקשה מ"ש פלפלין דמברך בורא פרי האדמה מקורא דמברך שהכל, וצ"ע.

**תוס' ד"ה ברטיבא בא"ד.** וז"ל ועל צוקר"ו מברכין בורא פרי העץ כי יערי עם דבשי (שה"ש ה') זה צוקר"ו עכ"ל. עיין ברמב"ם (פ"ח מהל' ברכות ה"ה) וז"ל הקנים המתוקים שסוחטין אותן ומבשלין מימיהן עד שיקפה וידמה למלח, כל הגאונים אמרו שמברכין עליו בורא פרי האדמה, ומקצתם אמרו בורא פרי העץ. וכן אמרו שהמוצץ אותן קנים מברך בורא פרי האדמה, ואני אומר שאין זה פרי ואין מברכין עליו אלא שהכל, לא יהיה דבש אלו הקנים שנשתנה ע"י האור גדול מדבש תמרים שלא נשתנה על ידי האור ומברכין עליו שהכל עכ"ל. ומבואר דהרמב"ם והגאונים נחלקו בגדר דין סוכר, דהרמב"ם ס"ל דסוכר נחשב כמשקה היוצא מן הפירות דהוי זיעא בעלמא וברכתו שהכל כדין דבש תמרים, (שרק יין ושמן היוצאין מזיתים וענבים חשיבי פרי דמברכים עליהם ברכה מסוימת דבורא פרי העץ וכדפסק בפ"ח מהל' ברכות ה"ב). ושיטת הגאונים וכן שיטת התוס' דמברכין על סוכר בפה"ע. ובסברת הגאונים ותוס' י"ל

עיסה מברך עליהם בתחילה בורא פרי העץ" משמע דלדעת הרמב"ם ברכת בורא פרי העץ לא בעיא צורת פרי, דמייירי

(19) והעיר רבינו זצ"ל דמדברי הרמב"ם פ"ח מהל' ברכות ה"ד "תמרים שמיעכן בידו והוציא גרעינין שלהן ועשאן כמו

על פירורין שאינם כזית ואפילו כשאין להם תוריתא דנהמא, דרק כשנתבשל הלחם ופקע מיניה שם לחם ע"י הבישול אמרינן דאם יש לו תוריתא דנהמא לא פקע מיניה חלות שם לחם, ולרש"י מברכין המוציא (לר' ששת) על פרורי לחם שהן פחות מכזית שנתדבקו יחד ע"י מרק, דלא פקע מהם שם לחם.

**תוס'** (ד"ה חביצא) חולקים על רש"י, ופירשו דבסוגיין מיירי בחביצא שלא נתבשלה אלא שהוא פירורי לחם הנדבקים יחד ע"י מרק או ע"י חלב. ולשיטתם אין מברכין על פירורי לחם המוציא אלא א"כ יש בהן כזית או יש להן תוריתא דנהמא. אמנם נראה שאף רש"י מודה שאין מברכין המוציא על פירורי לחם שהן פחות מכזית אלא א"כ יש להם תוריתא דנהמא, דיש ב' פירושים בגדר תוריתא דנהמא, א) תואר לחם דהיינו שיש לו צורת לחם, ב) שאינו נימוח, דעיין ברש"י (דף לו. ד"ה שהפרוסות קיימות) וז"ל שלא נמוחו בבשולן עכ"ל, ומבואר דכשלא נמוחו אית ליה שם לחם, ומשמע דאם נמוחו אין להם שם לחם ואפילו כשלא נתבשלו. ולפי"ז י"ל דאף רש"י מודה דאין מברכין על פירורין שהם פחות מכזית דלית להו תוריתא דנהמא כלומר שנמוחו משום דאין להם שם לחם.

**ועיין** ברמב"ם (פ"ג מהל' ברכות ה"ח) וז"ל הפת שפתת אותה פתים ובשלה בקדרה או לשה במרק אם יש בפתיתין כזית או שניכר שהן פת ולא נשתנה צורתה מברך עליה בתחלה המוציא ואם אין בהן כזית או שעברה צורת הפת בבישול מברך עליו בתחלה בורא מיני מזונות עכ"ל. ומבואר ברמב"ם דגדר תוריתא דנהמא לענין ברכת המוציא היינו שיש לה צורת פת, וכן מבואר מדבריו (שם הל' ט') "עיסה שנאפת בקרקע כמו שהערביים שוכני מדברות אופים

שלש בשום מקום עכ"ל. ובביאור דבריהם נראה דלר"ג מברכין ברכהמ"ז על ז' המינים כשקובע עליהם סעודה, ושיעור קביעות סעודה באוכל הוא בכזית ובמשקה הוא ברביעית, ואם שותה רביעית יין חייב בברכהמ"ז. ברם כששותה יין בלי קביעות חל חיוב ברכה אחת מעין שלש משום מעשה השתייה, ולפיכך שיעורו מלא לוגמיו דהוא השיעור הפחות ביותר של שתייה (וכדמבואר מדברי הרמב"ם פ"ב מהל' שבייתא עשור ה"א דביוה"כ חייב במלא לוגמיו אע"פ שזה פחות מרביעית). ועיין בתוס' לקמן (דף לט. ד"ה בצור) דס"ל דבשותה מלא לוגמיו מברך ברכה אחת מעין שלש. ויש לומר דהתוס' סברי דמעשה שתייה הוי המחייב של ברכה אחרונה, ולכן השיעור הוא מלא לוגמיו. אמנם הרמב"ם פסק (פ"א מהל' ברכות ה"ב) שאין מברכין אחר שתייה אלא על רביעית דס"ל דכל היכא שבאכילה שיעורו בכזית בשתייה השיעור הוא ברביעית.

### דף לו ע"ב. גמ'. וז"ל א"ר יוסף האי חביצא

דאית ביה פרורין כזית בתחלה מברך עליו המוציא לחם מן הארץ ולבסוף מברך שלש ברכות דלית ביה פרורין כזית בתחלה מברך עליו בורא מיני מזונות ולבסוף ברכה אחת מעין שלש וכו' אמר רב ששת האי חביצא אף על גב דלית ביה פרורין כזית מברך עליו המוציא לחם מן הארץ אמר רבא והוא דאיכא עליה תוריתא דנהמא עכ"ל. עיין ברש"י (ד"ה חביצא) שפירש "כעין שלניי"קוק שמפררין בתוך האלפס לחם", לרש"י חביצא הוי מאכל מבושל, ולר' יוסף אם יש בו פרורין שהן כזית מברכין עליו המוציא. ור' ששת סובר דאף אם הפרורין פחות מכזית מברכין עליו המוציא היכא דאית ליה תוריתא דנהמא. ומשמע לפירושו דכשלא נתבשל הלחם מברכין המוציא אף

דבר הכתוש קצת ואינו מרוסק" ומשמע דס"ל דבכדי לברך בורא פרי העץ בעינן שתהא צורת הפרי ניכרת.

שמיעכך ועשאן עיסה ולכאורה תו ליכא עלייהו צורת פרי. אמנם עיין ברש"י (לח. ד"ה טרימא) שפירש דטרימא הוא "כל

בקביעות סעודה, ואילו אכילת מצה אינה תלויה בקביעות סעודה.

**אלא** דלפי"ז יש להקשות דאיך הוכיחה הגמ' מהא דתניא לקט מכולן כזית ואכלן אם מצה הוא אדם יוצא ידי חובתו, דפירורין שהן פחות מכזית מברכין עליהן המוציא, די"ל דשאני שם לחם לענין מצה דכל שאינו נימוח הוא לחם, משם לחם לגבי ברכת המוציא דצריך שיהא לה צורת פת, וצ"ע.

**תוס'** ד"ה חביצא בא"ד. וז"ל ואם תאמר ואיך מדמה רב יוסף פרורי מנחות לפרורי חביצא וי"ל כיון שנטגנין בשמן כנתבשלו דמי עכ"ל. עיין בפרי מגדים (סימן קס"ח באשל אברהם ס"ק כח) שהקשה דצ"ע בדברי התוס' דקבעו דמנחות נטגנין בשמן ומשו"ה הריהן כמבושלין, דאי מיירי בטיגון לפני שפותתן מה בכך דמכיון דלאחר הפתיתיה אינן נטגנין לא דמי לחביצה דנאפה ואח"כ נתבשלה, ואילו לאחר שפותתן מנחות אינן מטוגנין בשמן אלא דיוצקין עליהן שמן וכדמבואר ברמב"ם (פי"ג מהל' מעשה הקרבנות ה"ו) וז"ל מנחת המחבת והמרחשת כיצד נותן השמן בכלי ונותן עליו הסלת ונותן על הסלת שמן אחר וכולל הסלת ואח"כ לשה בפושרין ואופה אותה במחבת או במרחשת כמו שנדר ופותר אותה פתים ונותנה בכלי שרת ויוצק עליה שאר השמן ונותן לבונתה עכ"ל. ואיך ס"ל לתוס' דיציקה זו חשיב כבישול דהרי יציקת שמן היא בצונן<sup>20</sup>).

**ונראה** דתוס' ס"ל דהפקעת שם לחם אינו תלוי במציאות דבישול ובמעשה בישול דכל התורה כולה

הואיל ואין עליה צורת פת מברך עליה בתחלה בורא מיני מזונות ואם קבע סעודתו עליו מברך המוציא לחם".

**אמנם** עיין ברמב"ם (פ"ו מהל' חמץ ומצה ה"ו) שפסק "ויוצאין ברקיק השרוי והוא שלא נימוח אבל מצה שבשלה אינו יוצא בה ידי חובתו באכילתה שהרי אין בה טעם הפת", ומשמע דלענין מצה שיעור תוריתא דנהמא הוא שלא יהא נימוח, וצ"ע מאי שנא דין לחם דמצה מדין לחם לענין ברכות, דבמצה נמי למה לא ניבעי צורת הפת.

**ונראה** דשאני דין לחם ותוריתא דנהמא דבעינן לצאת ידי חובת אכילת מצה מדין לחם ותוריתא דנהמא בברכת המוציא, דעיין ברמב"ם (שם הל' ט') וז"ל וכן עיסה שלשה בדבש או בשמן וכו' והיא הנקראת פת הבאה בכיסנין אע"פ שהיא פת מברך עליה בורא מיני מזונות ואם קבע סעודתו עליה מברך המוציא עכ"ל, ונראה דברכת המוציא אינה תלויה בשם פת בלבד, דהרי פת הבאה בכיסנין היא פת, אך אין מברכין עליה המוציא אלא א"כ קובע עליה סעודה, דבפת ממש החפצא של הלחם עצמו קובע סעודה, משא"כ בפת הבאה בכיסנין בעינן מעשה גברא לקבע סעודה על הפת הבאה בכיסנין. ומבואר דברכת המוציא חלה רק כשאוכל פת בקביעות סעודה. ולפי"ז י"ל דרק לגבי ברכה פסק הרמב"ם דבעינן צורת הפת, דאם יש לה צורת פת ממילא חלה קביעות סעודה, וע"כ מברך המוציא. מאידך במצה הדין הוא דכל שאינו נימוח הוא לחם ויוצא ידי חובתו, דליכא דין צורת הפת באכילת מצה, שדין צורת פת דין הוא

לאיזה טיגון כווננו דאחר האפייה ואחר הפתיתיה לא היה שם טיגון כלל רק היה יוצק עליהם שמן בצונן וכמבואר ברמב"ם הל' מעה"ק ע"ש וא"כ לא דמי לבישול כלל. ואם כווננו לשמן שהיה נותן בהם בשעת לישה קודם האפייה גם זה אינו דממה נפשך אם היה נותן בהם שמן הרבה א"כ הו"ל פת הבאה בכיסנין ולא מברכין עליהו המוציא כלל, ועכצ"ל דשמן מועט וכמש"כ הרא"ש בהל' חלה וכו' וא"כ שמן דקודם האפייה אינו מעלה

20) ברם פשטות כוונת התוס' להקשות דאיך מדמינן מנחות לחביצה והא פירורי מנחות לא נתבשלו ותירצו דמכיון שנטגנו בשמן בתחילת עשייתן כנתבשלו דמי, ומהא דמברכין עליהן המוציא כשיש בהם כזית מוכח דלא פקע שם לחם ע"י בישול. וכן משמע מהמג"א סימן קס"ח ס"ק כ"ח. אמנם עיין בנחלת דוד בסוגיין שכתב וז"ל ומש"כ התוס' ליישב דברי רש"י כיון שנטגנין בשמן כנתבשלו דמי לא הבנתי דבריהם כלל

**והגר"מ** זצ"ל אמר דהראב"ד סובר דהשם מצה עשירה מפקיע חלות שם לחם עוני, ושאני ריקי נזיר ממצה שתבלה בשמן לאחר שנאפית, דמצה שתבלה לאחר האפיה אין השמן מצטרף לפת דאין שום דין לצרפה לשמן, והוי כאוכל מצת לחם עוני ואוכל עמה שמן. משא"כ ברקיקי נזיר דילפינן מקרא "ורקיקי מצות משוחין בשמן" דיש הלכה למושכן בשמן לאחר אפייתן, ונלמד מקרא דחל בהם חלות שם מצות משוחין בשמן, והשם לזוי דמצות משוחין בשמן מפקיע מהרקיקין השם של לחם עוני, דמכיון דיש מצוה למשוח הרקיקין בשמן חל צירוף בין המצה לשמן והויא חפצא אחת דמצות משוחין בשמן ולכן ריקי נזיר נחשבין למצה עשירה. דשאני ריקי נזיר דהתורה קבעה להם שם לחם וכל מה שנעשה מסדר מצותן הוי חלק מקביעות שם לחם, ומכיון שדינן למשח בשמן לאחר אפייתן דמשיחתן בשמן חלק מסדר עשייתן, משו"ה הויין מצה עשירה. משא"כ במצה של חולין שתבלה לאחר אפייתה שאין התבלין נחשב כחלק מהחפצא דלחם מכיון שתבלה לאחר שכבר חל בה שם לחם ע"י האפייה.

**אמנם** לפי"ז יש להעיר על מש"כ התוס' לקמן (לז: ד"ה לחם) דמברכין המוציא על דבר שתחילתו עיסה וסופו סופגנין, וראייה לזה מהא דמברכין המוציא על פתיתי מנחות שלקטן אע"פ שעכשיו הם סופגנין שטגנין בשמן<sup>22</sup>). דלפימ"ש"נ יש לדחות דיתכן

דהיינו ברותח, אלא דחלה הפקעת שם לחם מהמנחה מחמת דחל על המנחה שם לזוי. ולפי"ז יתכן לפרש דהתוס' הוכיחו דבמנחה מכיון שיש חיוב יציקה בשמן חל על המנחה חלות שם מצה מטוגנת או מצה מורבכת בשמן וממילא פקע ממנה שם לחם, כי היכי דפקע שם לחם ע"י בישול משום שחלה חלות שם מצה מבושלת, אא"כ יש בו כזית ואית ליה תוריתא דנהמא<sup>21</sup>).

**ובדומה** לזה נראה לבאר דברי הראב"ד שהשיג על הרמב"ם (פ"ו מהל' חמץ ומצה ה"ה) שפסק וז"ל מצה שלשה במי פירות יוצאה בה ידי חובתו בפסח, אבל אין לשין אותה ביין או בשמן או חלב משום לחם עוני עכ"ל. והשיג עליו הראב"ד "אע"ג דתניא בתוספתא יוצאין במצה מתובלת בין שתבלה בקדירה בין שתבלה באילפס ההיא שתבלה משנאפית". ומבואר דהראב"ד סובר שאם אפה מצה ואח"כ נתן עליה שמן לא חל בה חלות שם מצה עשירה ונחשב כאילו אוכל לחם עוני ואוכל יחד עמה שמן. והקשה השער המלך דבגמ' פסחים (לח:): מבואר דריקיקי נזיר הויין מצה עשירה וקס"ד דמשום כך אין יוצאין בהן ידי חובת אכילת מצה, וצ"ע דהרי ריקי נזיר נמשחים לאחר אפייתן (כמבואר ברמב"ם פ"ג מהל' מעשה הקרבנות ה"ח), ולפי שיטת הראב"ד צ"ע מכיון שבשעת אפייתן הויין לחם עוני תו לא חל עלייהו שם מצה עשירה, ומדוע לא יצא ידי חובתו ברקיקי נזיר.

והוי כאפוי. ומבואר דס"ל לגר"א דלר"ת המנחות מטוגנות בהרבה שמן בתחילת עשייתן והך טיגון הוי כבישול.

21) ובמנחת מאפה תנור ליכא דין יציקה בשמן (עין ברש"י עה"ת ויקרא ב'ו' ד"ה ויצקת) ולא חל עליה שם לזוי ומשו"ה לא פקע ממנה שם לחם, משא"כ בשאר מנחות דחל בהן דין יציקה חל בהן שם לזוי ופקע מהן שם לחם.

22) וכ"כ התוס' בפסחים דף לז: ד"ה דכולי עלמא וכו'.

ומוריד כלל וא"כ ודאי אין כאן בישול כלל עכ"ל. אולם עיין בביאור הגר"א (סימן קס"ח ס"ק ל"ח) דלשיטת ר"ת כל שתחילת העיסה עבה אפילו אם ריככה במים ועשאה סופגנין ובישלה במים או טיגנה בשמן חייבת בחלה ומברך עליה המוציא, והביאו ראייה מהא דנטלן לאכלן מברך עליהן המוציא ומיירי אף במנחת מחבת ומרחשת שמטוגנות בשמן. ומברך עליהן המוציא משום דתחילתן עיסה. ואילו לשיטת הר"ש והרמב"ן שחולקין על ר"ת צ"ל דמיירי שמטוגנות במעט שמן



בפעם ראשונה יותר משנה (מחמת שהיה אנוס כל השנה) לא יברך שהחיינו משום שחובת התפילין חל עליו בכל יום, וצ"ע<sup>23</sup>).

**והנה** יש לחקור ביסוד דין ברכת שהחיינו במצוות האם היא ברכת שמחה והודאה בעלמא וכדין המברך שהחיינו כשקונה בגד חדש, או דילמא ברכת המצוה היא. ונ"מ אם צריכים לברך אותה עובר לעשייתן כברכת המצוה<sup>24</sup>). ועיין ברמב"ם (פי"א מהל' ברכות הל' ט'-י') שפסק שמברכים שהחיינו בג' אופנים, א) במצוה הבאה מזמן לזמן כמו שופר, סוכה ולולב, ב) כשקונה חפצא של מצוה כגון הקונה ציצית, תפילין, מזוזה, ומעקה, ג) במצוה שאינה תדירה כגון מילת בנו ופדיון הבן. ופשיטא דבקניית חפצא של מצוה, ברכת שהחיינו אינה ברכת המצוה, אלא ברכת שמחה והודאה בלבד. ברם יש לעיין בב' האופנים האחרים, אי הוי ברכת שמחה והודאה או ברכת המצוה. ולכאורה י"ל דבזה נחלקו רש"י ותוס', דלרש"י בעל הקרבן מברך שהחיינו דהוי ברכת שבח והודאה ואע"פ שאינו עושה את מעשה מצות ההקרבה הוא מברך. ואילו תוס' סברי דברכת שהחיינו חשיבא ברכת המצות ומי שעושה את מעשה המצוה צריך לברך עובר לעשייתה, וע"כ הכהן העושה את מעשה המצוה מברך.

**ויתכן** דלכולי עלמא ברכת שהחיינו היא ברכת המצוה, אלא דפליגי רש"י ותוס' ביסוד דין ברכת שהחיינו במצוות - אם מברך שהחיינו רק על מעשה מצוה או אף על קיום מצוה. דלשיטת רש"י דבעל הקרבן מברך שהחיינו, הברכה חלה על קיום המצוה דהא בעל הקרבן מקיים מצות הקרבת המנחה. ומאידך

דדוקא במנחה שחל בה דין טיגון ויציקה בשמן וחל בה שם לחם מדיני הקרבן - דהתורה קראן מצות, אזי דה"ה נמי דחל בהן שם לחם לברך עליהן המוציא. משא"כ בעיסת חולין שסופה סופגנין מנלן דעדיין הויא לחם לברך עליה המוציא, וצ"ע.

**תוס'** ד"ה היה עומד. וז"ל פרש"י בעל הבית המתנדב מנחה ודוחק גדול הוא דהיה עומד ומקריב משמע בכהן המקריב וכו' ונראה דבכהן העומד להקריב ראשון במשמרתו וכו' וכיון שיש להם זמן קבוע מברכין שהחיינו ולא כפרש"י דמנחות דמיירי בכהן שלא הקריב מעולם עכ"ל. מסוגיין מבואר דמברכין שהחיינו על עשיית מצוה שמקיימים אותה מזמן לזמן אע"פ שאין הזמן מחייב את המצוה. וכן פסק הרמב"ם (פי"א מהל' ברכות ה"ט) וז"ל כל מצוה שהיא מזמן לזמן כגון שופר וסוכה וכו' וכן מצוה שאינה תדירה ואינה מצויה בכל עת שהרי היא דומה למצוה שהיא מזמן לזמן כמו מילת בנו ופדיון בנו מברך עליה בשעת עשייה שהחיינו וקיימנו עכ"ל.

**והנה** יש להסתפק לשיטת התוס' דס"ל דהכהן המקריב ראשון במשמרתו מברך שהחיינו אם הברכה היא משום שמקיים מצוה שהיא מזמן לזמן, או דמברך שהחיינו משום שחיוב המצוה הוא מזמן לזמן - דחל חיוב עבודה על הכהן שבמשמר רק בזמן המשמר. ונפקא מינה למשל למי שלא הניח תפילין (מחמת שהיה אנוס) יותר משנה מי נימא דיברך שהחיינו כשמניח תפילין, דאם הכהן מברך שהחיינו משום קיום המצוה מזמן לזמן ה"נ מי שמניח תפילין פעם בשנה יברך שהחיינו, משא"כ אם הברכה מחמת חובת המצוה שהיא מזמן לזמן י"ל דהמניח תפילין

בסוגיין דשאני כהן שהגיע זמן משמרתו דהחיוב הוי חיוב שחל מזמן לזמן. ועיין בברכי יוסף או"ח סימן כ"ב ס"ק א'.  
24) ועיין ברשימות שיעורים עמ"ס סוכה עמ' ר"מ.

23) ועיין בשו"ת חות יאיר סימן רל"ז שדן במי שהיה חולה מעיים לזמן רב ולא הניח תפילין האם מברך שהחיינו כשהבריא ונקט שאינו מברך שהחיינו, וכתב שאין ראייה מתוס'

בעינין דעת הבעלים משום דעיקר הגירושין והקידושין נעשה ע"י דעת הבעלים, וחל בהם דין בעלים להתנות תנאי ולמנות שליח, משא"כ בחליצה דאין בה חלות דין דעת בעלים דרק חל בה דין כוונה בעלמא למעשה החליצה, והפטור חל ממילא, דאין החולץ פוטר את החלוצה מכח דעת בעלים. ובוזה מבואר שיטת רבנן דחליצת קטן כשירה (יבמות דף קה:), ואף למ"ד דחליצת חרש שוטה וקטן פסולה היינו משום דלאו בני קריאה נינהו ולא משום שאינם בני דעת, ומוכח דחליצה אינה צריכה חלות דעת אלא סגי בכוונה בעלמא. (דאע"פ דקטן לאו בר דעת מ"מ הריהו בר כוונה). ולפי"ז י"ל דאי אפשר ליבם להתנות תנאי במעשה החליצה ולמנות שליח משום דאינו בעלים על החליצה. והוא הדין במצוות דעלמא שחל בהן רק חלות דין כוונה למאן דאמר מצוות צריכות כוונה, ולא בעינין בהן חלות שם דעת בעלים, ומשו"ה אין לגברא דין בעלים במצוות, וע"כ אי אפשר למנות שליח למול את בנו. ולכן אינו יכול להתנות תנאי ולמנות שליח במצוות דאין בהן דין בעלים על המעשה 25).

**ועוד יש לדייק** דלשיטת הרמב"ם ליכא שליחות במילה שהרי הרמב"ם לא הזכיר שצריך האב למנות המוהל לשלוחו 26) וכדנפסק בשו"ע (יו"ד סי' רס"ה סע' ט'), וא"כ כשאחר מל אין האב מקיים המצוה המיוחדת המוטלת על גופו למול את בנו, ועל כרחך צ"ל דהאב מברך שהחיינו על קיום מצות הכנסתו לברית ועל חלות שם בן ברית שחל בבנו. ועוד ראייה לזה דפסק הרמב"ם (פ"ג מהל' מילה ה"ג) שמברך

לתוס' הכהן מברך משום דס"ל שברכת שהחיינו חלה על מעשה המצוה. ועיין ברמב"ם (פ"ג מהל' מילה ה"ג) שפסק דאבי הבן מברך שהחיינו, ומשמע דאף היכא שאין האב בעצמו מל מברך שהחיינו, (ועיין שם בהגהות מיימוניות (אות ד') דהראב"ה סובר שאבי הבן מברך שהחיינו רק כשמל בעצמו). ונראה שהרמב"ם סובר דברכת שהחיינו חלה על קיום מצות הכנסתו לברית ולא על גוף מעשה המילה, ומשום הכי פסק שהאב מברך שהחיינו בכל גווני, ואף כשאינו מל בעצמו דסובר דהברכה חלה על קיום מצות הכנסתו לברית ועל החלות שם בן ברית ולא על עצם מעשה המילה. ואין לומר דהרמב"ם סובר דאף כשאינו מל בעצמו מתייחס לאב עצם מעשה המילה, וחשיב כאילו מל בעצמו מדין שליחות, דהרי קצות החשן (סי' שפ"ב סק"ב) ביאר דאין שליחות חלה במילה משום דהיא מצוה שבגופו.

**ועוד נראה דאין שליחות חלה במילה משום דליכא חלות שליחות במצוות מכיון דאין דין בעלים חל במצוות. והביאור בזה הוא ע"פ דברי הגר"ח זצ"ל דרק בעלים יכולים להתנות תנאי במעשיהם ולמנות שליח, דקיי"ל דמילתא דליתא בשליחות ליתא בתנאי, כלומר דרק היכא דהוי בעלים על המעשה - דיכול להתנות בו תנאי - יכול נמי למנות שליח על המעשה. והסימן האם הגברא העושה את המעשה הריהו בעל המעשה או לא, הוי האם צריכים דעת בעלים או לא. ועפ"ז ביאר הגר"ח זצ"ל (עיינן בחידושי רבינו חיים הלוי פ"ד מהל' יבום וחליצה הל' ט"ו) דשאני דין גירושין וקידושין מדין חליצה, דבגירושין וקידושין**

26) ועיין ברמב"ם (פ"ג מהל' מילה ה"א) שכתב וז"ל המל מברך קודם בא"י אמ"ה אקב"ו על המילה אם היה מל בן חבירו ואם מל בנו מברך וצונו למול את הבן עכ"ל, והביאור דבבריו הוא ע"פ מש"כ (פי"א מהל' ברכות הל' י"א-י"ג) דכשעושה מצוה לעצמו מברך ב'ל' - בלשון לעשות מעשה, ואילו כשעושה מצוה לאחרים מברך בלשון על העשייה. ומשמע דיש מצוה מיוחדת לאב למול את בנו, והאב נתחייב

25) ורבינו זצ"ל אמר בשם הגר"ח זצ"ל דלפי"ז בספק התפלל אי אפשר להתפלל שמונה עשרה בתנאי, שאם התפלל כבר תהיה תפלה זו לנדבה ואם לא התפלל תהיה תפלתו לשם חובה, דליכא תנאי במצוות, ולא דמי לקרבנות שחל בהם דין בעל הקרבן, ומשו"ה יכול למנות שליח ולהתנות בקרבנו תנאים. ועיין ברשימות שיעורים למס' שבועות ח"ב עמ' י"ד - ט"ו ובהערות שם.

קובעת את הכהן לבעל המעשה, ולפיכך דוקא הכהן מברך מדין מעשה המצוה. ולמסקנא מי שמקיים את המצוה מברך.

**והנה** נתבאר דלשיטת הרמב"ם ברכת שהחיינו במצות מילה ברכת המצוה היא וחלה על חלות שם בן ברית שחל בתינוק, ומשום הכי האב מברך בכל גווני אף כשאינו מל בעצמו ולכן מברך נמי לאחר המילה. ויש להוכיח יסוד זה דאיכא ברכת המצוה על חלות, דיעויין בתוס' (דף ס: ד"ה אשר קדשנו) דר"ת סובר שאם מניח תפילין של ראש בלבד מברך שתי ברכות, וצ"ע דהיכן מצינו שתי ברכות על מצוה אחת. וכן הקשה התוס' רי"ד (שבת דף קל"ז: ד"ה המברך) על זה שמברכין שתי ברכות על מצות מילה. ועיין בתוס' בפסחים (ז. ד"ה בלבער) לענין אם מברכים להכניסו קודם המילה או אח"כ, וז"ל ולא נראה לר"ת דפרק ר"א דמילה תניא המל אומר אקב"ו על המילה אבי הבן אומר להכניסו משמע לאחר המילה מקומו, אע"ג דלהכניסו משמע להבא לא קשה דלא על זאת הנעשה עכשיו מברך אלא משבח ומודה להקב"ה שצונו על המילה כשתבא לידו, ותיקנוה כאן להודיע שזאת המילה נעשית לשם יוצרנו ולא לשם ע"ג וכו', ואין צריך לברך עובר לעשייתו אלא במקום שעושה המצוה הוא מברך אבל כשמברך אחר לא, ותדע שהרי ברכת אירוסין אינו מברך אלא אחר אירוסין עכ"ל. ועיין בט"ז (יו"ד סי' א' ס"ק י"ז) שביאר דר"ת סובר דברכת אירוסין וברכת להכניסו אינן בכלל ברכות המצות אלא הויין ברכת שבח והודאה בעלמא,

שהחיינו לאחר המילה, ומשמע שאין הברכה חלה על עצם מעשה המצוה אלא על קיום מצות הכנסת בנו לברית.

**אמנם** לפ"ז יש להקשות אמאי אין בעל הקרבן מברך שהחיינו לאחר הקרבת קרבנו. ונראה דלרש"י ברכת שהחיינו היא על חלות השם של בעל הקרבן, ולאחר הקרבת הקרבן כבר פקע מיניה חלות שם בעל הקרבן ואין לו על מה לברך. משא"כ במילה שהאב מברך שהחיינו על חלות שם בן ברית שחל בבנו ושפיר מברך אף לאחר המילה. ולפי"ז נראה לבאר את מה שפסק הרמב"ם (פי"א מהל' ביכורים ה"ה) דמברך שהחיינו קודם פדיון הבן, דבפדיון הבן המצוה הוא רק עצם מעשה הפדיון בלבד דליכא חלות שם פדוי שחל בגברא דהבן, ומשום הכי סובר הרמב"ם דבפדיון הבן ברכת שהחיינו חלה על עיקר מעשה המצוה, ולפיכך פסק שמברכין שהחיינו לפני הפדיון. אך מנוסחת הגאונים מאי בעית טפי הבן או הכסף, משמע שיש חלות שם פדוי בגברא של הבן, וצ"ע בזה.

**ועיין** בפסחים (קכא:): דאיבעיא להו מי מברך שהחיינו בפדיון הבן האם המברך הוא הכהן דקמטי הנאה לידיה או דילמא אבי הבן מברך דקא עביד מצוה. ולכאורה אם שהחיינו היא ברכת המצוה, א"כ החובה מוטלת דוקא על האב, וכן היא מסקנת הגמרא שם. ונראה דלפי צד האיבעיא שהכהן מברך, היינו משום דס"ל שהכהן נחשב לבעל המעשה, שאע"פ שהאב מקיים את המצוה, מ"מ החלות מתנות כהונה

שהרמב"ם סובר דהאב אינו מצווה בעצם מעשה המילה, ונתחייב רק בהתעסקות במילת בנו, י"ל שאין צורך למנות שליח על עצם המילה שמצות האב היא רק להתעסק במילת בנו ולראות שיהא מהול, ומיושב שפיר אמאי השמיט הרמב"ם את הדין שצריך למנות המוהל לשליח. אלא דלפי"ז קצת צ"ע למה כשמל האב בעצמו מברך "אקב"ו למול את הבן", דהיכן מצינו ברכה במצוה שיסודה התעסקות ולא במעשה מסוים. (משיעורי רבינו להל' מילה).

בעצם מעשה המילה ולא רק במצות הכנסתו לברית. ולפי"ז כשאין האב מל בעצמו צריך למנות המוהל להיות שליח עבורו, שהאב נתחייב בעצם מעשה המילה. אמנם הגר"ח זצ"ל נקט כדעת קצות החושן (סי' שפ"ב סק"ב) דאין שליחות במילה דהמצוה המיוחדת לאב למול את בנו היא מצוה שבגופו. אמנם יש להסתפק בשיטת הרמב"ם האם החיוב על האב הוא לעשות מעשה המילה או להתעסק במילת בנו, והחיוב הוא לראות שבנו יהא מהול (וכן משמע מהתוס' רי"ד קידושין דף כט. ד"ה איהי מנלן דלא מחייבא וכו'). והנה אי נימא

לברך, דהחלות של שם בן ברית שייכת לכל ישראל, ועל כן רשאי אדם אחר לברך ברכה זו, מאחר שענין זה דחלות שם בן ברית נוגע אף אליו (27). ומשום הכי סובר ר"ת דמברכים ברכת להכניסו לאחר המילה, דמכיון שהברכה חלה על חלות השם דבן ברית מברכים לאחר שחלה החלות.

**ונראה** דאף ברכת אירוסין אינה ברכת שבח והודאה דעלמא, אלא ברכת המצוה היא שחלה על חלות השם דאשת איש שחלה מכח מעשה הקידושין. ולפיכך כל אדם יכול לברך ברכה זו, דחלות שם אשת איש נוגעת לכל ישראל ולפיכך ס"ל לר"ת דמברכין אותה לאחר האירוסין, שכבר חלה חלות שם אשת איש.

**ולפ"ז** נראה לבאר את שיטת ר"ת (תוס' ס: ד"ה אשר קדשנו וכו') שאם מניח תפילין של ראש בלבד אזי מברך שתי ברכות על התפילין של ראש, דישנן ב' דינים במצות הנחת תפילין: א) מעשה הנחת תפילין, ב) חלות שם בגברא שהוא מעוטר בתפילין. ונראה דחלות שם גברא המעוטר בתפילין מחיל חלות קדושה בגוף האדם שמניח תפילין. והראיה לזה מהגמ' בראש השנה (דף יז.) "פושעי ישראל בגופן מאי ניהו, אמר רב, קרקפתא דלא מנח תפילין". והנה לא מצינו לגבי שאר מצוות שישתמשו חז"ל בלשון כזו ולומר גברא דלא יתיב במטללתא, או שיאמרו על מישהו שהוא גברא שלא נטל לולב, ופשטות הגמ' מורה שיש איזו חלות קדושה מיוחדת שחלה בגברא המניח תפילין, ושאותה הקדושה חסרה אצל ה"קרקפתא דלא מנח תפילין". והנה יש לדייק עוד בלשון הגמ' שאמרו קרקפתא דלא מנח תפילין, ולא אמרו כן על דרעא דלא מנח תפילין, דמשמע קצת

ומשו"ה מברך אותן אף לאחר האירוסין והמילה. אמנם יש לדחות את דברי הט"ז דבשלמא ברכת אירוסין שפיר י"ל דהויא ברכת שבח והודאה, וכדמבואר ברא"ש (פ"ק דכתובות סי' י"ב) דמשום הכי אין מברכין אקב"ו לקדש את האשה, ואין נוסח הברכה כנוסח שאר ברכות המצוה שהרי מאריכין בה על האיסור דארוסה וההיתר דנשואה, ולכן מסתבר דברכת שבח והודאה בעלמא היא. משא"כ נוסח הברכה דברכת להכניסו הויא אקב"ו כשאר ברכות המצוה, וא"כ מסתבר דברכת המצוה היא, ודברי ר"ת לכאורה מחוסרים ביאור.

**ונראה** דר"ת סובר דברכת להכניסו וברכת אירוסין מהויין גדר בפנ"ע של ברכת המצוה דהיינו שחלה הברכה על החלות שחלה מכח מעשה המצוה. דברוב מצות כגון בסוכה וציצית ושופר, תקנו החכמים את ברכת המצוה על מעשה המצוה, ולכן דוקא זה שעושה את מעשה המצוה מברך ולא אדם אחר. משא"כ בברכת המצוה דחלה על חלות, אף אדם אחר יכול לברך. ולפ"ז ניתן לבאר על מה תיקנו שתי ברכות במצות מילה, דברכת על המילה וברכת להכניסו חלוקות מהדדי, דברכת על המילה שמברך המוהל עובר לעשייתן חלה על מעשה המילה. ברם בנוסף למעשה המילה, חל נמי חלות מכח מעשה המילה, דחל על הנימול חלות שם בן ברית, דחלות שם בן ברית נוגע להכשר הגברא לעבודת הקרבנות ולאכילת קדשים. ועל חלות השם של בן ברית חלה הברכה השניה של להכניסו בבריתו של אברהם אבינו, וכדמשמע מנוסח הברכה "אקב"ו להכניסו בבריתו של אברהם אבינו" שהברכה חלה על חלות השם של בן ברית. ומהאי טעמא ס"ל לר"ת דלא בעינן דוקא שהעושה את מעשה המצוה יברך, אלא אף אחר רשאי

שהרי הוא המקיים את המצוה של הכנסת התינוק לברית, דעצם חלות השם בן ברית שחל בבנו מהווה קיום מצות האב, ומשו"ה רק האב בלבד מברך וכדפסק הרמב"ם.

(27) ועיין ברמב"ם פ"ג מהל' מילה ה"א ובראב"ד שם, דפליגי אם דוקא האב מברך ברכת להכניסו בבריתו של אברהם אבינו או אף אחר מברך. ולכאורה ר"ת סובר כשיטת הראב"ד שאף אדם אחר יכול לברך. אך י"ל דס"ל דדוקא האב מברך

## חלה

ואפייה מחייבת בחלה, ולכן אפילו אם בשעה שלש ועשאה כעבין דעתו לאפותה בחמה מתחייב בחלה.

**אמנם** יש לדחות דבאמת רש"י סובר דאפייה בחמה לא שמיה אפייה, וס"ל דלישה לשם אפייה מחייבת בחלה, ומשום כך כשעשאו כעבין חייב בחלה דצורתו מוכיחה שנילושה לשם אפייה, ולישה לשם אפייה מחייבת בחלה. ואע"פ שאין דעתו לאפותה בתנור אמרינן דבטלה דעתו אצל כל אדם, דרוב אינשי העושים גלוסקאות אופין אותן בתנור. וע"כ אפילו אם לבסוף אפאן בחמה חייבין בחלה, דהלישה לשם אפייה מחייבת בחלה.

**והנה** כתב הרמב"ם (פ"ו מהל' ביכורים הל' י"ד) וז"ל לחם העשוי לכותח מעשיה מוכיחין עליה עשאה כעבין חייבת בחלה עשאה כלימודין פטורה מן החלה עכ"ל, וברדב"ז (שם) פירש דמסתימת לשון הרמב"ם משמע דמיירי שאפאה בתנור (דלא כדעת רש"י), אלא דאם עשאה כלימודים פטור דלא עשאה ליאכל לבדו בעיניה אלא בתוך תערוכת של הכותח. ומשו"ה לא חל בו דין לחם וחיוב חלה דאינו עומד לאכילת אדם בפני עצמו כלחם. ובעשאה כעבין גילה דעתו שרוצה לאוכלה כמות שהוא אם יצטרך והוי לחם. ומבואר דלשיטת הרמב"ם הפטור בעשאו כלימודין הוא משום דאינו עומד לאכילת אדם בעיניה כדרך לחם, ודומה למה שפסק לענין עיסת הכלבים (פ"ו מהל' ביכורים ה"ח) וז"ל העושה עיסה להאכיל הפת שלה לבהמה או לחיה פטורה עיסת הכלבים בזמן שהרועים אוכלים ממנה חייבת בחלה עכ"ל, ועיין בכס"מ (שם) שדקדק בשיטת הרמב"ם ממש"כ "העושה עיסה להאכיל הפת שלה לבהמה", שאפילו אם עשאה עיסה גמורה פטורה מן החלה אם אין דעתו לאכול ממנה, דאינה עומדת לאכילת אדם והכל תלוי בדעתו ובמחשבתו. ויוצא דהרמב"ם חולק על רש"י וסובר דלחם העשוי לכותח שעשאה כלימודין פטור מחלה משום שאינו עומד למאכל אדם כדרך לחם, ולא משום שנאפה בחמה ואפייה בחמה לא שמיה אפייה, דהרמב"ם כבר פסק (שם הל' י"ב) דהעושה

דקדושת הגברא המיוחדת הזו חלה בדוקא ע"י הנחת התפילין של ראש, ולא ע"י הנחת תפילין של יד. וכן משמע קצת מדרשת ר' אליעזר הגדול (לעיל ו.) על הפסוק, וראו כל עמי הארץ כי שם ד' נקרא עליך ויראו ממך, אלו תפילין שבראש, דמשמע דדוקא ע"י הנחת תפילין של ראש הוא דשם ד' נקרא על הקרקפתא דמנח תפילין, ואין ענין זה חל כשמניח תפילין של יד.

**ומעתה** נראה דלכך ס"ל לר"ת שעל תפילין של ראש יש לברך שתי ברכות, דברכת להניח קאי אמעשה המצוה דהנחת התפילין, וברכת על מצות קאי על חלות השם גברא המעוטר בתפילין, וחלות הקדושה היתירה שחלה אקרקפתא דהך גברא דמנח תפילין ש"ר. ועוד נראה דלפמש"נ דמברכים לר"ת ברכת להכניסו וברכת ארוסין בדוקא לאחר עשייתן משום דהברכה חלה על החלות, הוא הדין נמי בברכת על מצות תפילין דמסתמא ג"כ יש לו לברך לאחר ההידוק דאזי חלה החלות דגברא המעוטר בתפילין.

**ונראה** דהוא הדין לכמה ראשונים דס"ל דברכת שהחיינו במצוות מהווה ברכה על החלות, דלשיטת רש"י ברכת שהחיינו במקריב מנחה היא על חלות השם דבעל הקרבן, ולשיטת הרמב"ם ברכת שהחיינו במילה היא על חלות השם בן ברית שחל בנימול, דמברכין אותה דוקא לאחר עשיית המצוה על החלות, וכמו שנתבאר.

## בענין חלה

**דף לו ע"ב - דף לח ע"א.** גמ'. וז"ל תני רבי חייא לחם העשוי לכותח פטור מן החלה והא תניא חייב בחלה התם כדקתני טעמא ר' יהודה אומר מעשיה מוכיחין עליה עשאן כעבין חייבין כלימודין פטורים עכ"ל. עיין ברש"י (ד"ה לחם העשוי לכותח) שפירש וז"ל אין אופין אותו בתנור אלא בחמה עכ"ל. ופירש דעשאו כעבין דהיינו ערוכה ומוקטפת כגלוסקאות נאות משום "דגלי דעתיה דלחם עשאה", ומשמע דרש"י סובר דאפייה בחמה שמיה אפייה,

## חלה

בחלה ואין מערבין בה וכו' בין כך ובין כך מטמאה טומאת אוכלין, ולכאורה צ"ע אמאי קתני דמטמאה טומאת אוכלין רק בעיסת הכלבים דוקא, ולא בשאר פטורי חלה. ונראה לומר דעיסת הכלבים פטורה מחלה משום דכל שאינו מיוחד ועומד לאכילת אדם פטור מחלה. ומהא דאין מברכין עליה המוציא ואין מערבין בה ואין משתתפין בה לכאורה מוכח דכל שאינו מיוחד לאכילת אדם אלא לבהמה בטל ממנו לגמרי תורת אוכל אדם, וכל שבטל ממנו תורת אוכל אדם ממילא אין בו תורת לחם ופטור מחלה. ולכן הוצרך התנא להשמיענו שבין כך ובין כך מטמאה טומאת אוכלין, דלא תימא דכיון שאין בה תורת אוכל לענין כל הדינים האלו דאינו מטמא טומאת אוכלין, קמ"ל דמכיון שהוא ראוי לאכילת אדם מטמא טומאת אוכלין. דלענין טומאת אוכלין אינו תלוי במחשבתו אם מייחדה לאכילת אדם או לא, אלא שכל שראויה לאכילת אדם מטמאה טומאת אוכלין אף אם מייחדה בדעתו לאכילת בהמה. משא"כ בשאר פטורי חלה כמו בעיסת אורז ודוחן ופחות מחמשת רבעים קמח וכו',

עיסה ליבשה בחמה או לבשלה בקדרה פטורה מן החלה שאין מעשה חמה לחם, וא"כ קשה למה הביא (הל' י"ד) דין לחם העשוי לכותח. ומוכח דהויין שני דינים נפרדים, ולחם העשוי לכותח נעשה ע"מ להאפות בתנור ופטור משום שאינו עומד לאכילת אדם בעיניה כלחם<sup>28</sup>).

**ברם**, לפי זה צ"ע בדברי הרמב"ם דמאי שנא דפסק לענין לחם העשוי לכותח דמעשיה מוכיחין עליה, ואם עשאה כעבין חייבת בחלה, דס"ל דמעשיה מוכיחין מבטל את מחשבתו שבלבו - דצורתה מוכיח עליה שלא לכותח היא עומדת, מעיסת הכלבים דלא הזכיר הרמב"ם דמעשיה מוכיחין עליה, דמשמע דבעיסת הכלבים אף אם עשאה כעבין פטורה מחלה<sup>29</sup>).

**והנה** במשנה במס' חלה (פ"א מ"ח) תנן "עיסת הכלבים בזמן שהרועים אוכלין ממנה חייבת בחלה ומערבין בה ומשתתפין בה ומברכין עליה ומזמנין עליה וכו' אם אין הרועים אוכלין ממנה אינה חייבת

ליכא פטור חלה, דאין המחשבה פוטרת מחיוב חלה אא"כ חישוב להפקיע שם לחם ואכילת אדם מהעיסה. משא"כ עיסת נכרי דאינה פטורה מחלה מחמת חסרון בשם לחם העומד לאכילת אדם אלא מדין מיוחד בפ"ע ולכן אין מחשבה למכרה לנכרי פוטרת מחלה. ואם גלגל עיסה ע"מ להקדישה חל פטור מחלה דאע"פ שעומדת לאכילה בתורת אכילת קדשים מ"מ עיקר חלות קיומה הוי דעומדת למצות הקרבה ומשוי"ה פטורה מחלה דאינה נחשבת עומדת לאכילת אדם. דחיוב חלה תלוי בשם לחם העומד לאכילת אדם כדרך לחם, ועיסה העומדת לקיום אכילת קדשים אינה נחשבת לעומדת לאכילת אדם בדרך לחם.

29) ועיין ביו"ד (סימן ש"ל סעיף ט') דהמחבר פסק דעיסת הכלבים פטורה מן החלה רק כשניכר בה שהיא לכלבים וכגון שאינה ערוכה ועשויה כצורת לחם. ועיין בביאור הגר"א (ס"ק י') שמביא מהירושלמי שהשו"ע פסק כשיטת ר' יוחנן שעיסת הכלבים פטורה רק בעשאה לימודים. אך שמואל ס"ל דלעולם פטורה בכל אופן, שלא כדין לחם העשוי לכותח. והחילוק מחוסר ביאור, וצ"ע.

28) וכן מבואר נמי מדברי רבינו יונה (דף כו: ד"ה לחם) וז"ל שאע"פ שבלילתה עבה כיון שלא נעשית לדעת אכילה אלא לדרך אותה באור ולעשות ממנו כותח לפיכך פטורה דהכי אמרינן בעיסת הכלבים שאם אין הרועים אוכלין אותה פטורה מן החלה אע"פ שבלילתה עבה כיון שלא נעשית לאכילת בני אדם פטור ה"נ כיון שלא נעשית לאכילה דרך פת פטורה עכ"ל. ומבואר דס"ל דלחם העשוי לכותח פטור מחלה משום שלא נעשה לאכילת אדם בדרך לחם ולא משום דאפייה בחמה לאו שמיה אפייה. ולחם העשוי לכותח פטור מחלה בדומה לעיסת הכלבים דפטורה מן החלה משום שאינה עומדת לאכילת אדם. ועיין בקובץ חידושי תורה להגר"מ והגר"ד זצ"ל (עמ' צ"א-צ"ב) שביאר שם רבינו זצ"ל דבעיסת הכלבים או בגלגל ע"מ לאפותה בחמה או לבשלה בקדירה פטורין מחלה משום חסרון בשם לחם העומד לאכילת אדם, ומשוי"ה לשיטת הר"ש (פ"א חלה מ"ו) חל דין מחשבת פטור בהני גווני שאם גלגל עיסה ע"מ להאכילה לכלבים או לאפותה בחמה או לבשלה פטורה מן החלה, דבשעת גלגול איכא מחשבה שלא לעשותה לחם ולהפקיע מהחפצא דהעיסה חלות שם לחם ומשוי"ה פטורה מחלה. משא"כ אם חשב בשעת הגלגול ע"מ למכרה לנכרי

## חלה

דלשיטת רבינו יונה אף עיסה שבלילתה עבה אינה חייבת בחלה אלא א"כ דעתו לאוכלו לבדו כדרך אכילת פת דכתיב והיה באכלכם מלחם הארץ, ובלחם העשוי לכותח שעשאה כלימודין דדעתו לאוכלו בתערובת לא חשיב אכילה כדרך פת ופטורה מחלה אע"פ שבלילתה עבה. משא"כ בעשאה כעבין י"ל דגלי דעתיה לאוכלו לבדו כדרך פת אם ירצה, ומשו"ה חייב בחלה. ונראה דלשיטת רבינו יונה החילוק בין כעבין ללמודין הוא מן התורה מעיקר הדין, דצריך שתהא מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו שדעתו לאכילה בעין כדרך לחם. ונפק"מ לענין לאקשי"ן וקרעפלי"ן שבלילתן עבה וסופן סופגנין דמבשלין אותם, דלפי פשטות דברי התוס' יתחייבו בהפרשת חלה, שהלישה מחייבת. אמנם לפי דברי ר' יונה י"ל דפטורין דאינן נאכלין לבדן בעין כדרך אכילת פת. אמנם הר"ש (חלה פ"א מ"ה) כתב דכעבין חייבת משום דאתי לאיחלופי בשאר עיסות, וכלמודין פטורה שמעשיה מוכיחין עליה ולא אתי לאיחלופי. ומבואר דס"ל שהחילוק בין כעבין ללמודין הוא מדרבנן ואינו מעיקר הדין מדאורייתא.

**תוס' ד"ה לחם. בא"ד. וז"ל ופסק ר"ת א"כ**

בניבלי"ש ורישולא"ש דתחלתן עיסה מברך עליהם המוציא וחייבין בחלה אע"פ דסופן סופגנין ומתחלה היה ר"ל ר"ת דדוקא חייבין בחלה דמצות חלה בעודן עיסה דכתיב עריסותיכם והואיל שהיו מתחלה עיסה חייבין בחלה אבל מן המוציא פטורין דעכשיו הם סופגנין ולא נראה דהא לעיל קתני נטלן לאכלן מברך עליהם המוציא גבי מנחה אע"פ דעכשיו הם סופגנין שהמנחות מטוגנות בשמן עכ"ל. מבואר בתוס' דר"ת סובר דחלות שם לחם נקבע או ע"י גלגול העיסה דכתיב עריסותיכם, או ע"י אפייה דכתיב באכלכם מלחם הארץ. ור"ת מפרש המשנה בחלה (פ"א מ"ה) "עיסה שתחלתה סופגנין וסופה סופגנין פטורה מן החלה תחילתה עיסה וסופה סופגנין תחילתה סופגנין וסופה עיסה חייבת בחלה", דעיסה שתחילתה בלילה רכה ולבסוף נתבשלה פטורה מן החלה, ואילו עיסה

שלא בטל מן העיסה תורת אוכל כלל, אלא שחסר בה הדינים הנצרכים לחיוב חלה, א"צ להשמיענו דמטמאה טומאת אוכלין.

**ולפי"ז י"ל דשאני לחם העשוי לכותח מעיסת**

הכלבים, דבלחם העשוי לכותח יש חסרון בחלות שם לחם לענין חלה בלבד, מכיון דאינו עומד לאכילת אדם בעיניה וחייב חלה תלויה בחלות שם לחם העומד לאכילת אדם בפני עצמו, ומ"מ לחם העשוי לכותח לא יצא מכלל שם אוכל, דמיירי באופן שאין מחשבתו מפקיע ממנו שם אוכל. ולפיכך אמרינן בלחם העשוי לכותח דאם מעשה מוכיחין עליה דעומדת להאכל בעיניה כדרך לחם חייבת בחלה. משא"כ בעיסת הכלבים שע"י מחשבתו בטל ממנו חלות שם אוכל אדם לגמרי, ומשו"ה אין מועיל בה מעשיה מוכיחין עליה. ואף אם עשאה כעבין פטורה מחלה דפקע ממנה שם אוכל אדם. דמחשבתו לכלבים הפקיעה ממנו היחוד לאכילת אדם, ומעשיה כעבין אינו מועיל כשיש חסרון בעצם החפצא של האוכל. משא"כ בלחם העשוי לכותח דהוי חפצא של אוכל אלא דאינו נאכל כלחם בעיניה דאזי מועיל בה מעשיה כעבין לחייבה בחלה.

**והנה עיין בתוס' (ד"ה לחם) דר"ת סובר שחל**

שם לחם ע"י לישה או ע"י אפייה, ולפיכך קיי"ל דתחילתו סופגנין (בלילה רכה) וסופו עיסה (אפייה) חייב בחלה, דחל שם לחם מחמת האפייה, ובתחילתו עיסה (בלילה עבה) וסופו סופגנין (שבישלה) חל שם לחם מחמת הלישה. והקשו התוס' מסוגיין דעשאה כלימודין פטורה מן החלה, ולר"ת יתחייב בחלה מחמת הלישה דהוי בלילה עבה. ותירץ רבינו יונה (דף כו: בדפי הרי"ף בסוף ד"ה לחם) וז"ל י"ל שאע"פ שבלילתה עבה כיון שלא נעשית לדעת אכילה אלא לחרך אותה באור ולעשות ממנו כותח לפיכך פטורה דהרי אמרינן בעיסת הכלבים שאם אין הרועים אוכלין אותה פטורה מן החלה אע"פ שבלילתה עבה כיון שלא נעשית לאכילת בני אדם פטור ה"נ כיון שלא נעשית לדרך אכילת פת פטורה עכ"ל. ומבואר

## חלה

או טיגון. ולפי"ז מבואר דלשיטת ר"ת אף שעת אפייה נחשבת לשעת חובה בחלה דצריכא בה שיעור, אבל א"צ דוקא אפייה, ואם בישלה שעת הבישול נחשבת שעת חובה לחיוב חלה שאין הגלגול בעצמו מחייב בחלה. ומשו"ה אם עשאה בצק ע"מ לחלק פטורה מחלה מכיון דלית בה שיעור לחם בשעת האפייה. וראייה לזה ממה שכתבו התוס' בפסחים (דף לו: ד"ה דכולי) וז"ל ועל אופלטק"י נראה שאין מברך המוציא אע"פ שעושיין אותו בלא משקה, דאין עליהם תורתא דנהמא, תדע שהרי אין מפרישין ממנו חלה אפילו יש הרבה בסל אחד כשיעור חלה אע"פ שהסל מצרפן לחלה עכ"ל, ואופלטק"י היינו אייזענקוכ"ן (כדפירש ב"המתרגם" בסוף המסכת), דהיינו שמחממים הברזל באש, ואח"כ אופים (שלא ע"ג האש) בחום שנשאר בברזל, ואפייה זו אינה אפייה באש כמו בתנור, אלא היא אפייה בתולדות האש, שחום האפייה אינו בא מן האש עצמה. ונראה דלר"ת אייזענקאכע"ן פטור מן החלה משום דעפ"י דין ליכא אפייה בתולדות האש ומאחר דלא הוי אפוי או מבושל לא חל בו שם לחם, דשם לחם אינו חל בגלגול לבד אלא צריך שתהא אפייה או בישול או טיגון להחיל שם לחם 30).

**אלא** דלפי"ז קצת קשה דר"ת הוכיח דמפרישין חלה בעודן עיסה דכתיב עריסותיכם, דמשמע דסגי בבלילה עבה לחייב בחלה אע"פ שלא אפאה לבסוף ולפי מה שנתבאר אף לר"ת צריך לעשות את העיסה ללחם ע"י בישול או אפייה, וצ"ע.

## ב

## גלגול ומירוח

**והנה** עיין בר"ש (מס' חלה פ"א מ"ה) שפירש דתחילתה עיסה וסופה סופגנין, היינו שלש עיסה

שהיא בלילה עבה אע"פ שנתבשלה חייבת בחלה דכתיב עריסותיכם והגלגול מחייב בחלה. וכן בבלילה רכה שלבסוף אפאה חל בה שם לחם ע"י האפייה וחייבת בחלה. וס"ד דר"ת דחלות שם לחם לענין כל התורה כולה תלויה באפייה, ורק לגבי חלה נאמר דין מסוים דחל שם לחם ע"י גלגול דכתיב עריסותיכם בחלה בלבד. ור"ת מסיק דאף לענין המוציא וכל התורה כולה חל שם לחם ע"י גלגול לבדו וכדמוכח מזה שמברכים המוציא על מנחת מחבת אע"פ שסופה סופגנין דמטוגנת בשמן.

**ועיין** בר"ש (חלה פ"א מ"ה) שהקשה על ר"ת מהירושלמי (הל' ה') דאמר רבי יוחנן העושה עיסה על מנת לחלקה בצק פטורה מן החלה. וז"ל ומתוך הסברא כ"ש העושה עיסה על מנת לעשותה סופגנין, עכ"ל. והשיג דבירושלמי מבואר שאם דעתו לחלקה בעודה בצק פטורה מחלה, מכיון שבשעת אפייה לא יהא שיעור בעיסה, אבל אם דעתו לחלקה לאחר אפייה חייבת בחלה. ומוכח מזה שאפייה מחייבת בחלה, דשעת האפייה היא שעת חובה לחייב בחלה, וע"כ צריך שתהא בה שיעור חלה בשעת אפייה וכ"ש שאם עשה עיסה ע"מ לעשותה סופגנין דפטור מחלה מכיון דליכא אפייה כלל. וצ"ע בשיטת ר"ת דסובר דגלגול הוי מחייב בפנ"ע ולא בעינן אפייה כלל כדי לחייב בחלה, דמאחר דהיה שיעור בעיסה בשעת גלגול אמאי פטורה מן החלה.

**ונראה** דס"ל לר"ת דאע"ג דלא בעינן אפייה ממש לחייב בחלה, מ"מ פשיטא שאם עשה בלילה עבה ע"מ לאוכלה כמות שהיא בצק, שאינה לחם כלל ופטורה מחלה ואע"פ שנתגלגלה. ומוכח דלשיטת ר"ת אע"פ שאין צריך אפייה דוקא לחייב בחלה, מ"מ צריך לעשות את העיסה ללחם ע"י אפייה או בישול

בשלו או טגנו לבסוף. ועיין בחזון איש או"ח סימן כ"ו אות א' שג"כ נקט בשיטת ר"ת דנעשה לחם גמור ע"י בישול או טיגון ובדאית ליה תורתא דנהמא.

30) וכן משמע קצת מלשון הטור סימן קס"ח וז"ל כל דבר שבליחתו עבה אפילו בשלו במים או טגנו בשמן לחם גמור הוא וחייב בחלה ומברכין עליו המוציא ובלבד שיהא בו תואר לחם עכ"ל, דמשמע דבבלילה עבה חל שם לחם רק אם אפאו או



## חלה

כשיעור פטורה מן החלה". ונראה דמהא שר' יוחנן דימה דין מירוח שלא מדעת לדין גלגול שלא מדעת מוכח דגלגול הוי מעשה מחייב כמירוח, דאי נימא דחלות שם עיסה מחייבת בחלה והגלגול אינו אלא היכי תימצי לשוויה לעיסה מאי איכפת לן דהוי גלגול שלא מדעת דהרי מ"מ יש כאן חפצא של עיסה מגולגלת, והחפצא של עיסה מגולגלת מחייב בחלה. ומוכח שהמחייב בחלה אינה החפצא של עיסה אלא עצם מעשה הגלגול. ועל זה הוכיח ר"י מגלגול דכי היכי דגלגול שלא מדעת הוי מעשה מחייב ה"נ אף מירוח שלא מדעת הוי מעשה מחייב.

**אולם** מאידך יש להוכיח לאידך גיסא שהמחייב בחלה הוי החפצא של עיסה שנתהווה ע"י הגלגול, דהנה לענין תרומות ומעשרות נחלקו הראשונים במירוח עכו"ם שפטור (עיין בשטמ"ק בכורות דף י"א אות כ"ד), האם זה תלוי בעצם מעשה המירוח אם נעשה ע"י ישראל או ע"י עכו"ם, או דתלוי בבעלות הפירות בשעת המירוח, האם של ישראל הם או של עכו"ם, ופירות שנתמרחו ברשות עכו"ם פטורים. והנה בדין גלגול עכו"ם דפטור מחלה איתא במשנה בחלה פ"ג (ה"ה) דנכרי שנתן לישראל לעשות לו עיסה פטורה מן החלה, ואע"פ דמעשה הגלגול היה ע"י ישראל, מ"מ מכיון דהיתה בבעלות של עכו"ם בשעת גלגול פטורה מן החלה. ומבואר דעיסה בבעלות דעכו"ם פטורה מן החלה. אולם לענין מירוח עכו"ם פסק הרמב"ם (פ"א מהל' תרומות הל' י"ג) וז"ל וכן העכו"ם שגמר פירות ישראל הואיל ודיגונן ביד העכו"ם אינן חייבין בתרומות ומעשרות אלא מדבריהם עכ"ל. ומבואר דהרמב"ם סובר דמעשה המירוח של עכו"ם פוטר את הפירות מתרו"מ אף שהם ברשות ישראל, ואילו בדין גלגול כתב הרמב"ם (פ"ח מהל' בכורים הל' ח' ט') וז"ל וכן העכו"ם שנתן לישראל לעשות לו עיסה ונתן לו במתנה עד שלא גלגלה חייבת ומשגלגלה פטורה גר שנתגייר והיתה לו

ונמלך ועשה אותה סופגנין ומיירי לענין מחשבתו שבתחילה חשב לאפותה ושוב נמלך לבשלה דחייבת בחלה דנתגלגלה ע"מ לאפותה, וחל בה שם לחם ע"י הגלגול לשם אפייה. ותחילתה סופגנין וסופה עיסה היינו שנתגלגלה ע"מ לבשלה ונמלך ואפאה וחייבת בחלה משום שע"י האפייה חל חלות שם לחם. והנה לענין ברכת המוציא ושם לחם בכל התורה כולה ס"ל להר"ש דבעינן תרתי גלגול ואפייה, ובבבליה רכה ואח"כ אפאה או בבבליה עבה ואח"כ בישלה ליכא שם לחם לענין המוציא. וצריך ביאור בשיטתו לענין חלות שם לחם לגבי חלה דמשמע דסובר שחל שם לחם או ע"י גלגול או ע"י אפייה וכדקא ס"ד בבבליה שיטת ר"ת. אמנם נראה דזה אינו דלר"ת אף בבבליה רכה ולבסוף אפאה חייב בחלה משום שהאפייה בעצמה מחייבת. משא"כ לשיטת הר"ש ליכא חיוב חלה כי אם בבבליה עבה, ומשמע דלפי הר"ש הגלגול קובע שם לחם לענין חלה. ובשלמא בעשאה עיסה ונמלך עליה לבשלה י"ל דחל שם לחם משום שנתגלגלה העיסה ע"מ לאפותה. אמנם צ"ע מדוע בעשאה סופגנין וסופה עיסה חייבת בחלה, דהרי נתגלגלה העיסה לשם בישול ונתגלגלה בפטור, ומאי שנא מנתגלגלה ע"י עכו"ם ושוב נתגייר ואפאה דפטורה מן החלה כיון שנתגלגלה בפטור (כדאיתא בחלה פ"ג מ"ו).

**ונראה** דהנה יש לחקור ביסוד ההלכה שגלגול מחייב בחלה, האם עצם מעשה הגלגול הוא המחייב ודומה לדין מירוח בתרומות ומעשרות דהמירוח מהווה מעשה המחייב, או דילמא החפצא של עיסה מהווה המחייב בחלה והגלגול אינו אלא היכי תימצי לעשות חפצא של עיסה. ועיין בירושלמי במס' חלה (פ"א ה"ה, והובא בר"ש פ"א מ"ז) "הממרח כריו של חבירו שלא מדעתו וכו', ר' יוחנן אמר נטבל ריש לקיש אמר לא נטבל. מתיב ר' יוחנן והתנן וכן נשים שנתנו לנחתום לעשות להן שאור אם אין באחת מהן

## חלה

עיסה נתגלגלה עד שלא נתגייר פטורה ואם משנתגייר חייבת עכ"ל, ומפורש להדיא בדבריו דדין חלה אינו תלוי במעשה הגלגול, אם גלגל עכו"ם או ישראל, אלא רק במי היה בעל העיסה בשעת גלגול דהיינו האם העיסה היתה בבעלות ישראל או של עכו"ם. ומשמע דמעשה גלגול של נכרי אינו פוטר עיסה של ישראל מחיוב חלה, דדין חלה תלוי רק בבעלות העיסה. וצ"ע מאי שנא דלגבי מירוח עכו"ם סובר הרמב"ם דעצם מעשה המירוח פוטר.

**ונראה** דחלוק דין גלגול ממירוח בעצם חלות דינם, דבתרומות ומעשרות נאמר דין של מחייב, דבעינן מעשה המחייב שקובע וטובל את הפירות לתרומות ומעשרות, דהפירות מעצמם אינם נטבלים כלל. וראייה דבתרו"מ חל דין מעשה מחייב מהא דאיכא דין של ראיית פני הבית (ב"מ דף פ"ח) המהווה מעשה המחייב הפרשת תרו"מ. ונראה דזהו נמי יסוד דין מירוח - דעצם מעשה המירוח מחייב וטובל את הפירות. ולכן חל פטור נכרי בעצם מעשה המירוח, דיש דין של מעשה מירוח מחייב, ומירוח עכו"ם לא חשיב מעשה המחייב. משא"כ בגלגול דליכא דין מחייב בפנ"ע של מעשה גלגול, וכל דין גלגול הוא רק היכי תימצי דעי"ז נעשית העיסה, והמחייב והטובל של חלה בא ממילא ע"י זה דחל שם עיסה בחפצא, דהחפצא של עיסה מחייבת בחלה. ולפיכך בחלה לא חל פטור נכרי במעשה הגלגול, דמעשה הגלגול אינו מחייב כלל, וחל רק דין דעיסת נכרי פטורה מן החלה<sup>31</sup>).

**והנה** עיין ברמב"ם (פ"ח מהל' ביכורים ה"ו) וז"ל וכן המקדיש עיסתו או המפקיר אותה קודם שנתגלגלה ופדאה או זכה בה ואח"כ גלגלה, או הקדישה או הפקיר אותה אחר שנתגלגלה ופדאה או זכה בה, הרי היא חייבת בחלה. הקדישה קודם

שנתגלגלה ונתגלגלה ביד ההקדש ואח"כ פדאה פטורה שבשעת חובתה היתה פטורה עכ"ל. ומבואר ברמב"ם דאינה פטורה מן החלה אלא א"כ היתה הקדש או הפקר בשעת הגלגול, והקשה הגר"ח זצ"ל (בחידושי רבינו חיים הלוי שם) דמאי שנא מתרומות ומעשרות שאם הפקיר תבואה שהביאה שלישי שהיא ראויה להפרשת תרו"מ לפני מירוח חל בה פטור הפקר לעולם, וכדקיימא לן במס' ב"ק (דף כח.) דהמפקיר כרמו והשכים בבקר ובצרו פטור מן המעשר, והכי נמי נימא לגבי חלה שאם הפקיר עיסה לאחר שראויה לחלה דהיינו לאחר נתינת מים קודם שחל חיוב הפרשת חלה ע"י גלגול דתיפטר מן החלה<sup>32</sup>). וכן קשה שהרי בפטור הקדש מתרו"מ מבואר ברמב"ם (פ"ב מהל' מעשר ה"ח ופ"ג שם הכ"ה) דאם היו הפירות הקדש בשעת הבאת שלישי או בשעת מירוח פטורין מתרו"מ דבשעת חובתן היו פטורין. ומבואר דיש שתי שעות חובה בתרו"מ : א) שעת חיוב דהבאת שלישי דהוי שעת חיוב לענין קריאת שם תרו"מ, דחל קריאת שם תרו"מ בהבאת שלישי. ב) שעת מירוח דהוי שעת חיוב דנעשה טבל. והפטור דהקדש חל או בשעה זו או בשעה זו מכיון דבשעת חובתן היו פטורין. וא"כ לכאורה י"ל דה"ה בחלה יש שתי שעות חיוב דקריאת שם חלה חל בשעת נתינת מים (כדאיתא במשנה פ"ג חלה מ"א והובא ברמב"ם פ"ח מהל' ביכורים ה"ב), ונעשה טבל בשעת גלגול, וצ"ע מדוע הפטור דהקדש חל רק בשעת גלגול ולא בשעת נתינת המים דהוי שעת קריאת שם חלה, ומאי שנא מתרו"מ דהפטור חל בשעת הבאת שלישי דהיא שעת קריאת שם תרו"מ וגם בשעת המירוח.

**ונראה** לומר דכל הדין שאם היתה פטורה בשעת חובתה פטורה לעולם, אינו חל אלא אם אותו המחייב אינו יכול לחזור ולחול עוד פעם, משא"כ אם לו יצויר דהמחייב יכול לחול פעם שנית, ממילא אין

32) ועיין שם בחידושי רבינו חיים הלוי מה שתירץ מרן הגר"ח זצ"ל בזה.

31) עיין באגרות הגרי"ד הלוי פ"א מהל' מע"ש ונט"ר ה"טו אות ה' עמ' קע"ד - קע"ה.

## חלה

של נתינת המים, דחלות שם עיסה של גלגול כולל בתוכו גם השיעור והמחייב של חפצא דעיסה שחל בנתינת המים דבכלל מאתיים מנה. דגם הגלגול בפנ"ע מחדש את הדינים החלים ע"י נתינת המים מדין גלגול, כיון דבשניהם חל חלות שם עיסה. ולפי זה בחלה שתי השעות דחייב חלה - נתינת המים וגלגול העיסה הרי הם מחייב אחד דחל על ידם חלות שם עיסה, וא"כ שעת המחייב דנתינת מים נשנית אח"כ פעם שנית בגלגול, וממילא הדין של שעת חובתה היתה פטורה לא שייך בשעת נתינת המים, דאע"פ שהיתה אז פטורה בשעת חובתה מ"מ שעת חובתה של נתינת המים מתקיימת עוד פעם בעת גלגול בחייב. ומשוי"ה פטור הפקר והקדש בחלה תלוי בשעת גלגול העיסה בלבד. ולפי"ז מבואר דהגלגול אינו מעשה המחייב אלא דהחפצא של עיסה מחייבת בחלה<sup>33</sup>).

**ולפי"ז?** נראה ליישב את מה שהקשינו על שיטת הר"ש דמשמע דס"ל דהגלגול הוא המחייב דחלה, וא"כ צ"ע מדוע סובר שאם עשה עיסה כבליה עבה ע"מ לבשלה ונמלך עליה ואפאה דמחויבת בחלה, דלכאורה מכיון דבשעה שנתגלגלה היתה פטורה חל בה פטור לעולם, ומ"ש מנתגלגלה ע"י נכרי ונתגייר ואפאה דפטורה מחלה. והביאור הוא דמאחר דהמחייב דחלה הוא חלות השם חפצא דעיסה י"ל דבנמלך לאפותה חל באותה שעה שנמלך חלות שם עיסה העומדת לאפייה ולכן חל בה חיוב חלה מכאן ולהבא, וליכא חסרון במה שמעשה הגלגול היה בשעת פטור דאין מעשה הגלגול עצמו מחייב חלה, אלא דהחפצא של עיסה העומדת לאפייה הוא המחייב. ומשנמלך לאפותה ישנה עיסה העומדת לאפייה המחויבת בחלה. משא"כ בעיסת נכרי שנתגלגלה העיסה ע"י נכרי ואח"כ נתגייר ואפאה דפטורה מחלה, מכיון דחל דין פטור והפקעה מחלה בעצם חפצא של העיסה, דבשעת הגלגול היתה ברשות נכרי, וחיוב חלה חל רק

כאן הדין של בשעת חובתה היתה פטורה, דהא איכא אותה שעת חובתה בחיוב. ולפי"ז נראה לומר דהבאת שלישי ומירוח הם שני דינים שונים, כי בשעת הבאת שלישי חל החפצא של פרי הראוי לתרו"מ ואילו שעת מירוח הוא מחייב וטובל בפני עצמו ולא שייך לגמר שם פרי בחפצא, אלא למעשה המחייב דדיגון. ונמצא דהריהן שתי שעות חובה החלוקות בעצם חלותן, דהבאת שלישי הוא שעת חלות שם פרי דמאז ראוי לחלות קריאת שם תרו"מ, משא"כ מירוח מחייב תרו"מ מדין דיגון. והבאת שלישי ומירוח הם שתי שעות חיוב מיוחדות ואין האחת משלימה את השנייה. ונראה דמשוי"ה דין פטור של הפקר והקדש בשעת הבאת שלישי חל לעולם, דבהבאת שלישי חל שם פרי לענין תרומות ומעשרות, ומאחר שהיה פטור (הפקר או הקדש) בשעת הבאת שלישי פקע מיניה חלות שם פרי לגבי חיוב תרו"מ ושוב אינו חוזר שם פרי לעולם, דליכא הבאת שלישי שנייה, וההבאה הראשונה אינה יכולה לחייב שהרי הפרי היה הפקר או הקדש באותה שעה דפקע ממנו שם פרי המחייב בתרו"מ. ואע"פ דאיכא עוד מחייב של מירוח מ"מ אין המירוח מחיל חלות שם פרי, ואין המירוח משלים את החסרון בשם פרי דחל בשעת הבאת שלישי. ומשום הכי קיי"ל דאם היתה הפקר או הקדש בשעת הבאת שלישי קודם מירוח פטורה לעולם מתרומות ומעשרות.

**משא"כ** בחלה דאע"פ שהעיסה היתה הפקר לאחר נתינת המים קודם הגלגול משנתגלגלה לאחר שזכה בה מהפקר חייבת בחלה, דיסוד דין המחייב של חלה הוא חלות השם חפצא של עיסה, וחילוקי הדינים של נתינת המים וגלגול, הם שיעורים בשם וחפצא של עיסה, דבנתינת המים חל חפצא של עיסה לענין קריאת שם חלה, ולענין חיוב הפרשה וטבל בענין עיסה של גלגול, אבל בעצם דיניהם הוא חלות דין אחד של שם עיסה. וא"כ נמצא דבגלגול איכא גם המחייב

עמ' פ'.

33) עיין באגרות הגרי"ד הלוי (פ"ב מהל' מעשר ה"ח עמ' קמ"ט - קנ"א) ובקובץ חידושי תורה להגר"מ והגר"ד זצ"ל

## חלה

דעת בעלים על חיוב חלה, משום דכל אחת נתנה לו פחות מכשיעור. הרי להדיא דדין דעת בעלים אינו דין במעשה המחייב של הגלגול והמירוח, אלא דין בעצם החיוב, דאינו חל חיוב ע"י אחרים שלא מדעת בעלים, ובאמת יתכן דמעשה הגלגול לא הוי מחייב כלל, אלא החפצא של עיסה מחייבת בחלה, וכמשנ"ת<sup>35</sup>).

ג

## תוריתא דנהמא בברכה ובחלה

**תוס'** ד"ה לחם. בא"ד. וז"ל ורימשי"ש אע"ג דחייבין בחלה שהיו עיסה מתחילה פטורין מהמוציא ואין מברכין עליהם אלא בורא מיני מזונות דלית להו תוריתא דנהמא ואח"כ ברכת מעין שלש על המחיה ועל הכלכלה עכ"ל. מבואר דס"ל להתוס' דאע"פ שורימשי"ש<sup>36</sup> חייבת בחלה וחל בה שם לחם לענין חלה מ"מ אין מברכין עליה המוציא משום דאין לורימשי"ש תוריתא דנהמא, וס"ל לתוס' דתוריתא דנהמא אינו דין בחלות שם לחם דכל התורה כולה, דלא נאמרה אלא לענין ברכת המוציא בלבד, דבעי צורת פת לברכת המוציא.

**וכן** משמע ממש"כ התוס' (פסחים דף לז: ד"ה דכולי) בשם ר"ת וז"ל דאף על גרימזל"י אין מברך המוציא דלית בהו תוריתא דנהמא, אף על גב דמסתמא חייב בחלה עכ"ל. וכן מוכח דזוהי נמי דעת הרמב"ם שהביא ההלכה של תוריתא דנהמא (פ"ג מהל' ברכות ה"ט) וז"ל עיסה שנאפית בקרקע וכו' הואיל ואין עליה צורת פת מברך עליה בתחילה בורא

בחפצא של עיסת ישראל דכתיב "עריסותיכם", ולכן החפצא של העיסה פטורה לעולם ומופקעת מחיוב חלה, דנקראת תמיד בשם "עיסת נכרי", ומשום כך אע"פ שאפאה אח"כ משנתגייר אינו מתחייב בחלה<sup>34</sup>).

**ברם** לפי מה שנתבאר דהמחייב בחלה הוא החפצא של עיסה ולא מעשה הגלגול קשה מהירושלמי (חלה פ"א ה"ה, ה"ה) דנחלקו רבי יוחנן וריש לקיש בממרח כריו של חבירו שלא מדעתו אם נטבל או לא דלר"י נטבל ולר"ל אינו נטבל, ור"י הקשה לר"ל ע"ז מחלה. ומבואר בירושלמי דהמחלוקת היא גם על גלגול, דר"ל סובר דגם גלגול בעי דעת בעלים. ומשמע מזה דמעשה הגלגול הוא המחייב בחלה ולא החפצא דעיסה. דאי נימא שעצם העיסה מחייב בחלה והגלגול אינו אלא היכי תימצי לאשוויה לעיסה, מה איכפת לן בגלגול שלא מדעת הא מ"מ יש חפצא של עיסה. וצ"ע דהא ביארנו דהחפצא של עיסה מהווה המחייב.

**ונראה** דההלכה שמירוח שלא מדעת בעלים לא הוי מירוח, לא נאמר בעצם מעשה המירוח אלא בחיוב של תרומות ומעשרות, דהיינו דא"א לחדש חיוב בתרומות ומעשרות שלא מדעת בעלים, דאין אחד יכול לחייב את חבירו בתרומות ומעשרות שלא מדעתו. וא"כ הרי זה שייך גם לחלה. וראיה לזה, דבירושלמי (שם) הקשה ר"י לר"ל מהדין דנשים שנתנו לנחתום לעשות להם שאור ואין בכל אחת מהן כשיעור דפטורה מן החלה, והרי יש בכולן כשיעור. והתם הרי ישנה דעת בעלים על עצם מעשה הגלגול, שהרי הבעלים מסרו לנחתום לשם גלגול, אלא דחסרה

בהקדש עמ' ע"ט - פ"ב. ועמ' צ"א.

35) עיין באגרות הגרי"ד הלוי עמ' קע"ה בד"ה והנה בירושלמי וכו'.

36) המפרשים פירשו ד"ורימשי"ש" היינו איטריות. ועיין בדרכי משה יו"ד סימן שכ"ט ס"ק ב' דלר"ת עיסה העשויה ללוקשי"ן חייבת בחלה.

34) אמנם עיין במשנה פ"ג חלה מ"ו "גר שנתגייר והיתה לו עיסה נעשית עד שלא נתגייר פטור ומשנתגייר חייב וכו' ר"ע אומר הכל הולך אחר הקרימה בתנור". ונראה דר"ע סובר דקרימת התנור הוי מחייב בפ"ע ולכן אם בשעת קרימה היתה של ישראל מחייב בחלה. ועיין באגרות הגרי"ד הלוי עמ' ק"ג - קנ"א. ובקובץ חידושי תורה להגר"מ והגר"ד בענין מעשר

## חלה

מיני מזונות, ואם קבע סעודתו עליה מברך המוציא עכ"ל. ולענין חיוב חלה כתב הרמב"ם (פ"ו מהל' ביכורים הל' י"ב) וז"ל, עיסה שנילושה ביין או שמן או דבש או מים רותחים וכו' אם אפאה בין בתנור בין בקרקע כל אלו חייבין בחלה, אבל העושה עיסה לייבשה בחמה בלבד או לבשלה בקדירה הרי היא פטורה מן החלה שאין מעשה חמה לחם, עכ"ל. ומבואר בדברי הרמב"ם דלחייב בחלה צריך אפייה, ואף אפייה בקרקע מחייבת בחלה בלי צורת פת משא"כ אפייה בחמה לאו שמיה אפייה ופטורה מן החלה וכדכתב שם "אבל העושה עיסה ליבשה בחמה בלבד או לבשלה בקדירה הרי היא פטורה מן החלה שאין מעשה חמה לחם". ברם הרמב"ם השמיט את הדין דתוריתא דנהמא לגבי חיוב חלה, ומשמע שחל חיוב חלה אפילו כשאין תוריתא דנהמא. וכן לענין מצות מצה כתב הרמב"ם (פ"ו מהל' חמץ ומצה ה"ו) וז"ל, אחד מצה שנאפית בתנור או באילפס וכו' אפילו אפאה בקרקע הרי זה יוצא בה ידי חובתו עכ"ל. ומבואר ממה שפסק דיוצאין מצות מצה במצה הנאפית בקרקע שיוצאין מצות מצה אף אם אין בה תוריתא דנהמא, ולא הזכיר הלכה זו דבעינן תוריתא דנהמא כי אם בהלכות ברכות בלבד. ונראה דהרמב"ם סובר דתוריתא דנהמא אינה הלכה כללית בכל מקום שצריך שם לחם, דלא נאמרה אלא לענין ברכת המוציא בלבד, דתלויה בצורת פת ולא בחלות שם לחם בלבד. דדין לחם ודין צורת פת שני דינים הם. ועיין בגמ' (לעיל דף לו:) בדין חביצא שיש בה פירורין פחות מכזית דמברך עליהן המוציא אם יש להם תוריתא דנהמא. ונחלקו רש"י ותוס' בדין חביצא, דלרש"י מיירי שנתבשלה וההלכה היא שהבישול מפקיע ממנה שם לחם אא"כ יש לה תוריתא דנהמא, ולרש"י תוריתא דנהמא הוי הלכה בשם לחם. אמנם תוס' חולקים על רש"י ומפרשים דחביצא היינו פירורין שנדבקו ביחד, ומבואר דלתוס' אם יש פירורי לחם שיש להם תוריתא דנהמא מברך עליהם המוציא. ונראה דלתוס' תוריתא דנהמא אינה הלכה בחלות שם לחם, דהא לא פקע שם לחם מהפירורין אלא דלברכת

המוציא בעינן צורת פת, ואם אין לפירורין צורת פת אע"ג דאית להו שם לחם מברכים עליהם בורא מיני מזונות. ומבואר לפי"ז דלשיטת התוס' תוריתא דנהמא הוי דין בברכת המוציא דבעי צורת פת ולא בחלות שם לחם. ולפי"ז נראה דלשיטת התוס' אם טוחן מצה לפירורין קטנים שאין להם תוריתא דנהמא אע"פ שמברך עליהן בורא מיני מזונות אית להו שם לחם ואדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח.

**ולפי"ז?** יש להקשות על מש"כ התוס' (פסחים דף לו: ד"ה דכולי) וז"ל ועל אופלטק"י נראה שאין מברך המוציא אע"פ שעושין אותו בלא משקה, דאין עליהם תוריתא דנהמא, תדע שהרי אין מפרישין ממנו חלה אפילו יש הרבה בסל אחד כשיעור חלה אע"פ שהסל מצרפן לחלה עכ"ל, וצ"ע דמאי קא מדמי ברכת המוציא לדין חלה לגבי תוריתא דנהמא, דהרי דין תוריתא דנהמא לא נאמר אלא לענין ברכת המוציא בלבד דבעינן צורת פת. ומה הוכיחו איפוא מהא דאין מפרישין חלה מאופלק"י לדין ברכת המוציא, דמשמע דס"ל דאין מפרישין חלה מאופלק"י משום דלית ליה תוריתא דנהמא, והרי נתבאר דלשיטת התוס' תוריתא דנהמא הוי דין בברכת המוציא בלבד דבעי צורת פת ולא בחלות שם לחם.

**והנראה** בביאור דבריהם דר"ל שמפאת אותו הטעם שאין מפרישין חלה מאופלק"י הכא נמי אין מברכין המוציא. והביאור בדבריהם דאופלטק"י היינו אייזענקוכ"ן (כדפירש ב"המתרגם" בסוף המסכת), שמחממים הברזל באש, ואח"כ אופים (שלא ע"ג האש) בחום שנשאר בברזל, ואפייה זו אינה אפייה באש כמו בתנור, אלא היא אפייה בתולדות האש, שחום האפייה אינו בא מן האש עצמה, אלא מדבר שנתחמם באש. ולענין בישול בשבת מצינו שנחלקו הבבלי והירושלמי אם בישול בתולדות האש איסור דאורייתא הוא או מדרבנן, שבבבלי (שבת לח, סוף ע"ב) מבואר דגלגל בצד המיחם חייב חטאת, ואם כן ס"ל להבבלי דבישול בכלי ראשון אסור מן התורה אף

משמע שאם פתת פתים ובישלן ואין בהן כזית או צורת פת מברך עליהם בורא מיני מזונות אף אם קבע עליהם סעודה, ומאי שנא מפת שנאפית בקרקע שאם קבע עליה סעודה דמברך המוציא.

**ונראה** דבהלכה ח' מיירי הרמב"ם בפת שבישלה ועברה ממנה צורת פת משום דפקע ממנה חלות שם לחם ע"י הבישול, ועל זה אינו מועיל קביעות סעודה לשוויה ללחם. משא"כ בהלכה ט' דמיירי בפת שנאפית בקרקע ופת הבאה בכיסנין דאית להו שם לחם דעלמא והחסרון הוא רק בדין פת, דברכת המוציא צריכא פת שדרך בני אדם לקבוע סעודה עליו, ועל זה מועילה קביעות סעודה לשוויה לפת. ומבואר לפי"ז דאיכא תרי דינים בתורתא בנהמא: א) הפקעת חלות שם לחם, ובזה אינו מועיל קביעות סעודה, ב) הפקעת שם פת, דברכת המוציא תלוי בשם פת, ועל זה מועילה קביעות סעודה לשוויה לפת.

**תוס'** ד"ה לחם. בא"ד. וז"ל ור' יחיאל ז"ל היה מסופק אם וירמשי"ש חייבין בחלה, משום דתנן הועשה עיסתו בצק כדי לחלקה פטורה מן החלה דלית בהו שיעורא, הכא גבי וירמשי"ש נמי פעמים מחלקן שאין משימין שיעור חלה בקדירה אחת עכ"ל. ומבואר מדברי התוס' דיסוד הפטור בעושה עיסה ע"מ לחלקה בצק הוא משום דבעינן אפיית שיעור חלה בבת אחת, וכיון דלפעמים בוירמשי"ש אין משימין שיעור חלה בקדירה אחת חשיב כעושה ע"מ לחלקה בצק. וצ"ע בתוס', דהדין דהעושה עיסה כדי לחלקה היינו כשמחלקה בין שני אנשים ולא באדם אחד שמחלק את העיסה בין שני כלים. דעיין בביאור הגר"א (י"ד סי' שכ"ו סק"ז, וכ"ה בשנות אליהו חלה פ"א מ"ז) שהאריך להוכיח מכמה ראיות דפטור העושה עיסה לחלקה בצק הוא דוקא אם דעתו לחלקו לאחרים, אבל אם אין דעתו לחלקו לאחרים, אף אם מחלקו לכמה חלקים חייבת בחלה, וצ"ע.

ע"כ ענין חלה

אם אינו על גבי האש. מאידך לדעת הירושלמי בישול בכלי ראשון שאינו על גבי האש אינו אלא מדרבנן. ולפי"ז יש לומר דאין כונת התוס' לומר דבעינן תורתא דנהמא לחייב בחלה, אלא דצריך שתהא נאפית כדרך אפייה, ואופלטק"י אינה נאפית כדרך אפייה, וע"כ אינה חייבת בחלה.

**ועוד** יש לומר שיש ב' דינים בתורתא דנהמא: א) היכא שהחסרון הוא בעצם צורת הפת, שמפקיע חלות שם לחם, ופטור מחלה, ובהכי איירי לענין אופלטק"י. ב) היכא שהחסרון הוא רק בקביעות בני אדם, שאין דרך בני אדם לקבוע עליה סעודה, אבל אין שום חסרון בצורת הפת, ובזה לא נפקע שם לחם ממנה ושפיר חייבת בחלה, אך אינה חשובה פת לברך עליה המוציא. ונמצא דחייב חלה תלוי בשם לחם, וברכת המוציא תלויה בשם פת. וס"ל לתוס' דכמו דבעינן תורתא דנהמא לשם לחם לענין חלה הכא נמי בעינן תורתא דנהמא לשם פת ולברכת המוציא. ושני דיני תורתא דנהמא הם.

**והנה** עיין ברמב"ם (פ"ג מהל' ברכות ה"ט) שכתב וז"ל עיסה שנאפית בקרקע וכו' הואיל ואין עליה צורת פת מברך עליה מתחילה בורא מיני מזונות ואם קבע סעודתו עליה מברך המוציא לחם וכן עיסה שלשה בדבש או בשמן או בחלב וכו' והיא הנקראת פת הבאת בכיסנין אע"פ שהיא פת מברך עליה בורא מיני מזונות ואם קבע סעודתו עליה מברך המוציא עכ"ל, ומבואר דהרמב"ם משווה דין פת הבאה בכיסנין לכובא דארעא שפסק בתרווייהו דמברך עליהם בורא מיני מזונות אא"כ קבע עליהם סעודה, ובכובא דארעא איכא חסרון דתורתא דנהמא. ומבואר דקביעות סעודה מועילה להפקיע את החסרון דתורתא דנהמא. ולפי"ז יש להקשות ממה דפסק הרמב"ם (פ"ג מהל' ברכות ה"ח) וז"ל הפת שפתת אותה פתים ובשלה בקדירה או לשה במרק אם יש בפתיתין כזית או שניכר שהן פת ולא נשתנה צורתה מברך עליה בתחלה המוציא ואם אין בהן כזית או שעברה צורת הפת בבישול מברך עליו בתחלה בורא מיני מזונות עכ"ל. וצ"ע דמסתימת לשון הרמב"ם

ואינו תלוי בשם לחם דעלמא, ועל זה מועיל קביעת סעודה להחשיבו כפת ולברך עליו המוציא. וכן מוכח ממה דפסק הרמב"ם (פ"ו מהל' ביכורים הי"ב) דעיסה שנאפית בקרקע חייבת בחלה, וכן פסק לענין מצה (פ"ו מהל' חמץ ומצה ה"ו) שעיסה הנאפית בקרקע יוצא בה ידי חובת מצה. ומבואר דס"ל דאפייה בקרקע שמה אפייה וחל ע"י שם לחם, משא"כ מעשה חמה אינה אפייה ואין בה דין לחם לענין חלה ומצה (ע"ש פ"ו מהל' ביכורים הל' י"ב). ועל כרחק צ"ל דהטעם שאין מברכין המוציא על לחם שנאפה בקרקע הוא משום דלית ליה צורת פת וחל דין מסוים בברכת המוציא דבעינן צורת פת ולא חלות שם לחם בלבד, וכמשנ"ת לעיל בשיעורים<sup>39</sup>).

**תוס'** ד"ה האי דובשא. וז"ל וכן משקין מכל מיני פירות בר מתירוש ויצהר כדאמרינן גבי ערלה עכ"ל. במשנה בתרומות (פי"א מ"ג) איתא "אין סופגין ארבעים משום ערלה אלא על היוצא מן הזיתים ומן הענבים ואין מביאין ביכורים משקין אלא היוצא מן הזיתים ומן הענבים", ומתבאר דרק ביין ושמן חל חלות שם פרי, אלא דלית להו צורת פרי דאין להם צורת ענבים וזיתים וערלה תלוי בשם פרי ולא בצורת פרי, ואעפ"כ קיימא לן דמברכים עליהם בורא פרי העץ, ולכאורה מוכח דברכה מסוימת דבפה"ע לא בעי צורת פרי.

**והנה** נחלקו הראשונים בחיוב זיתים וענבים בתרומות ומעשרות מן התורה דכתיב (דברים י"ד, כ"ב-כ"ג) "עשר תעשר את כל תבואת זרעך וגו' ואכלת לפני ה' אלוקיך במקום אשר יבחר לשכן שמו שם מעשר דגנך תירושך ויצהרך וגו'". ועיין ברמב"ן

**תוס'** ד"ה לחם בא"ד. וז"ל אבל אנילי"ש אין מברכין עליו המוציא וכו' ומיהו אם קבע סעודתו עליהו כמו בפורים מברך המוציא עכ"ל. ויש לדויק בדבריהם שלא כתבו שאם אכל מהם הרבה מברך המוציא, ומשמע דקביעות סעודה אינה תלויה בכמות האכילה, אלא בחשיבות הסעודה. ובהגהות הגרעק"א זצ"ל (או"ח סי' קס"ח ס"ו) הביא מהאחרונים דשיעור קביעות סעודה לפת הבאה בכיסנין היא אכילת פרס שהוא ג' או ד' ביצים, וציין שם שיש מהאחרונים שחולקים בזה. והגר"מ זצ"ל אמר בשם הגר"ח זצ"ל שיש לחלק בזה בין חול לשבת, דבשבת אין צריך שיעור אכילה משום שסעודת שבת קובעת<sup>37</sup>, אבל בחול צריך שיעור אכילה לקביעות סעודה. ויתכן שזהו ספק התוס' (דף לח. ד"ה מר זוטרא) שנסתפקו אי הוי קביעות סעודה בניל"ש בפורים, דלתוס' קביעות סעודה אינה תלויה בשיעור אכילה אלא בחשיבות הסעודה, וע"כ נסתפקו לגבי פורים אם הוי סעודה חשובה שהסעודה עצמה קובעת לגבי המוציא<sup>38</sup>).

**דף לח ע"א.** גמ'. וז"ל א"ל אביי לרב יוסף האי כובא דארעא מאי מברכין עלויה א"ל מי סברת נהמא הוא גובלא בעלמא הוא ומברכין עלויה בורא מיני מזונות מר זוטרא קבע סעודתיה עלויה וברך עליה המוציא לחם מן הארץ ושלש ברכות עכ"ל. עיין ברמב"ם (פ"ג מהל' ברכות ה"ט) וז"ל עיסה שנאפית בקרקע כמו שהערביים שוכני המדברות אופים הואיל ואין עליה צורת פת מברך עליה בורא מיני מזונות ואם קבע מזונו עליו מברך המוציא עכ"ל, ונראה דלשיטת הרמב"ם כובא דארעא הוי לחם אלא שחסרה לה צורת פת, ולברכת המוציא יש דין מסוים דבעינן צורת פת

חסרה בחשיבות הסעודה ושלא כסעודת שבת ויו"ט דבאה מפני קדושת היום.

<sup>39</sup> עיין לעיל בשיעורים על תוס' ד"ה לחם בא"ד ורימשי"ש וכו'.

<sup>37</sup> ונ"מ לערב פסח שחל להיות בשבת דיכול לקבוע סעודתו על כזית ממצה עשירה ולא צריך לאכול ג' או ד' ביצים ממצה עשירה כדי לברך עליה ברכת המוציא.

<sup>38</sup> בביאור הספק י"ל דמכיון דליכא בפורים קדושת היום

דמזיתים וענבים ילפינן דכל היכא שהמשקה הוא עיקר תכלית הפרי דנטעוהו לשם אותו המשקה חל במשקה חלות שם פרי ודינו כעצם הפרי. ולפי"ז יין ושמן הן דוגמא למשקה שהוא התכלית של הפרי ודינו כפרי עצמו, ומשום כך חשיב סוכר כפרי עצמו.

**אמנם** עדיין צריך ביאור מהו יסוד המחלוקת שבין הגאונים האם מברכין על סוכר בורא פרי העץ או בורא פרי האדמה. ונראה דלכולי עלמא הקנים נחשבים כאילן אלא דנחלקו אי בעי צורת פרי לברכת בורא פרי העץ, דלשיטת מקצת הגאונים לא בעינן צורת פרי, וע"כ מברכים על סוכר בורא פרי העץ. ואילו לשאר הגאונים בעינן צורת פרי לברכת בורא פרי העץ, וע"כ אע"פ שמים היוצאין מקנים המתוקים חשובים כפרי עצמו, אמנם מכיון שאין להם צורת פרי אי אפשר לברך עליהם בורא פרי העץ, וע"כ מברכין עליהם ברכה כללית דבורא פרי האדמה. אמנם צ"ע לשיטת שאר הגאונים אמאי מברכין על יין ושמן בורא פרי העץ, דהרי לכאורה אין ליין ושמן צורת פרי. וצ"ל דס"ל כשיטת הרמב"ן דחל חלות שם פרי בפנ"ע על יין ושמן, וע"כ חל בהן חלות דין צורת פרי, וממילא מברכין עליהן בורא פרי העץ.

**ועיין** בתוס' (דף לו: ד"ה ברטיבא) שכתבו וז"ל ועל צוקר"ו מברכין בורא פרי העץ כי יערי עם דבשי זה צוקר"ו עכ"ל. ומבואר דתוס' ס"ל כשיטת מקצת הגאונים (שהובאו ברמב"ם הנ"ל). ולפי מה שנתבאר ס"ל דהא דקיימא לן דמשקין היוצאין מזיתין וענבים דינם כפרי עצמו אינו דין מסוים בזיתים וענבים אלא דילפינן מזיתים וענבים דכל היכא שהמשקה הוא עיקר תכלית דהפרי שלכך נטעוהו, מברכין בורא פרי העץ משום דחל במשקה שם פרי. וצ"ע דזה סותר למש"כ בתוס' דידן דבכל משקין היוצאין מן הפרי מברכים שהכל חוץ מזיתים וענבים בלבד, וצ"ע.

**דף לח ע"ב.** תוס' ד"ה משכחת. בא"ד. וז"ל ומיהו רב אלפס פסק בשלקות דאישתנו לגריעותא ע"י בשולן אומר בורא פרי האדמה עכ"ל. עיין ברי"ף (דף

עה"ת (שם פס' כ"ב) שפירש דתירוש הוא יין ויצהר הוא שמן, ואין מין אחר בכל הזרעין ובכל פירות האילן שחייב מה"ת בתרומות ומעשרות, ולפי פשוטו של מקרא אף זיתים וענבים מעשר שלהן אינו מה"ת עד שיעשו תירוש ויצהר. ונראה דלשיטת הרמב"ן, התורה חידשה חלות שם פרי בפני עצמו דתירוש ויצהר שחייב בתרומה ומעשר מה"ת, ואילו זיתים וענבים עצמם אינם חייבין בתרומה ומעשר אלא מדרבנן. ולפי"ז י"ל דיין ושמן הויין חלות שם פרי בפנ"ע ולכן תירוש ויצהר אית להו גם שם פרי וגם צורת פרי, דהיינו צורת הפרי דתירוש ויצהר. ולפי"ז מברכים ברכת בפה"ע רק על צורת פרי בלבד.

**אמנם** שאר ראשונים ס"ל דזיתים וענבים חייבים בתרומות ומעשרות מן התורה, ויין ושמן חייבין מדין משקין היוצאין מזיתים וענבים דאית להו חלות שם פרי דזיתים וענבים והויין איפוא כפרי עצמו. ולשיטתם משמע דמברכין בורא פרי העץ אף כשאין צורת פרי, דמברכין על יין ושמן בורא פרי העץ משום דאית להו שם פרי דזיתים וענבים ואע"פ שאין להם צורת פרי דזיתים וענבים.

**ועיין** ברמב"ם (פ"ח מהל' ברכות ה"ה) וז"ל הקנים המתוקים שסוחטין אותן ומבשלין מימיהן עד שיקפה וידמה למלח כל הגאונים אמרו שמברכין עליו בורא פרי האדמה ומקצת אמרו בורא פרי העץ וכן אמרו שהמוצץ אותן קנים מברך בורא פרי האדמה, ואני אומר שאין זה פרי ואין מברכין עליו אלא שהכל, לא יהיה דבש אלו הקנים שנשתנה ע"י האור גדול מדבש תמרים שלא נשתנה ומברכין עליו שהכל עכ"ל. ומבואר דהרמב"ם והגאונים נחלקו בגדר דין סוכר, דהרמב"ם ס"ל דסוכר נחשב כמשקה היוצא מן הפירות דהוי זיעא בעלמא וברכתו שהכל כדין דבש תמרים, (שרק יין ושמן היוצאין מזיתים וענבים חשיבי כדפסק בפ"ח מהל' ברכות ה"ב). ובסברת הגאונים י"ל דס"ל דהא דמשקין היוצאין מזיתים וענבים דינם כפרי אינו דין מסוים בזיתים וענבים דוקא, אלא



וכדס"ל בתומי וכתתי ששלקן. ובאמת נחלקו הראשונים בטעם שמברכין שהכל על שתיתא רכה אם זה משום דנעשית לרפואה, (עיין בדברי חמודות אות מ"ב בשם הר"א ובחידושי הרשב"א לח. ד"ה שתיתא) או משום שהוא משקה ואין מברכין בורא מיני מזונות על משקה (עיין בתלמידי רבינו יונה דף כז. בדפי הרי"ף ד"ה שתיתא, וברמב"ם פ"ג מהל' ברכות ה"ג). ונראה דהרי"ף סובר כדעת הנך ראשונים שמברכין שהכל על שתיתא מפני שהוא משקה ואין מברכין בורא מיני מזונות על שתייה, וממילא לא חל בשתיתא ברכת בורא מיני מזונות ולכן שפיר מברכין עליה שהכל.

### דף לח ע"ב. גמ'. וז"ל ועוד אמר ר' חייא בר

אבא אני ראיתי את ר' יוחנן שאכל זית מליח ובריך עליו תחלה וסוף אי אמרת בשלמא שלקות במילתייהו קיימי בתחלה מברך בורא פרי העץ ולבסוף ברכה אחת מעין שלש עכ"ל. עיין ברש"י (ד"ה שאכל זית מליח) וז"ל שהיה מלוח זה כמה ימים וקיי"ל מליח כרותח עכ"ל. ויש לדקדק דלכאורה ההלכה דמליח כרותח היינו לענין בליעה ולא לגבי בישול, ומאי קא פריך דלהוי כשלקות. והנה נחלקו הראשונים בעירוי כלי ראשון אם מבשל או לא, דלשיטת התוס' (שבת מב: ד"ה אבל זובחים צה: ד"ה עירה) עירוי כלי ראשון מבשל ככלי ראשון מכיון דעירוי כלי ראשון מבליע דאם אינו מבשל ליכא בליעה, דאין בליעה בלא בישול. ולשיטת התוס' כלי שני שאינו מבשל אינו מבליע. אמנם הרמב"ן (ע"ז דף עד: ד"ה הא) סובר שאע"פ שעירוי כלי ראשון מבליע מ"מ אינו מבשל דיש בליעה בלא בישול. ולשיטת הרמב"ן כלי שני מבליע אע"פ שאינו מבשל משום דבליעה תלויה במציאות אם הוא חם או לא. וברמב"ן שם הוכיח דיש לחלק בין בליעה לבישול ואין בישול אלא באור מהלך תחתיו דהרי קיי"ל דמליח כרותח לענין בליעת איסור, ומ"מ מותר למלוח בשר בשבת דלא חשיב מליחה כבישול, ומוכח דאין בישול חל אלא באש מהלך

כז. בדפי הרי"ף) שפסק "קרא חייא סילקא וכרובא מברך עלייהו שהכל וכד שליק להו מברך בורא פרי האדמה, וכן כל מידי דלאו אורחינהו דאינשי למיכלינהו בחיותייהו מברכין עלייהו שהכל, ואי שליק להו מברכין עלייהו בורא פרי האדמה". ומשמע שהרי"ף סובר שמברכין בורא פרי האדמה רק כשאוכל את הפירות בדרך אכילתן, ולכן פירות שאין דרכן ליאכל חי כשאכלן חי מברך עליהם שהכל. וא"כ צ"ע מאי טעמא ס"ל דמברכים בורא פרי האדמה בתומי וכתתי ששלקם דהרי אין דרכן ליאכל מבושלין, וא"כ לכאורה היה צריך לברך על תומי וכתתי ששלקן שהכל. וצ"ל דהרי"ף סובר דמאחר שחלה בתומי וכתתי דין ברכה מסוימת דבורא פרי האדמה כשהן חייין, תו לא פקע מהן הברכה המסוימת דבורא פרי האדמה, ולכן אפילו אם שלקן ואין דרכן ליאכל בכך עדיין מברך עליהן בפה"א. משא"כ בקרא חייא וכרובא חייא ס"ל להרי"ף דמברך עליהן שהכל ומשום שאין דרכן ליאכל חי ולא חל עליהם כלל דין ברכה מסוימת דבורא פרי האדמה. והרי"ף סובר דהא דאין דרכן ליאכל מפקיע חלות ברכה מסוימת היינו רק במידי שאין דרכו ליאכל חי, דלא חל ביה דין ברכה מסוימת דבורא פרי האדמה עד לאחר שנתבשל. אמנם לפי זה קשה מדוע פסק הרי"ף (דף כה.) כר' נחמן דמברכין שהכל בקימחא דחיטי משום שאין דרך בני אדם לספויי קמחא, והא הכוסס את החטה מברך בורא פרי האדמה, וחזינן שחל בחטה ברכה מסוימת דבורא פרי האדמה לפני שנטחן, ואם כן אמאי פסק הרי"ף דמברכין על קמחא דחיטי שהכל, דמאי שנא מתומי וכתתי ששלקן שמברך עלייהו בורא פרי האדמה משום שהברכה הסוימת דברכת בפה"א שחלה עליהן לא פקע מהן ואע"פ ששלקן ואין דרכן ליאכל בכך, וא"כ לכאורה ה"ה בקימחא דחיטי הו"ל לברך בפה"א, וצ"ע.

**ועוד יש לעיין בשיטת הרי"ף דמדוע קיי"ל דמברכין שהכל בשתיתא רכה, דנימא דמאחר שכבר חל בה ברכת בורא מיני מזונות תו לא פקע מיניה,**

שכתבו התוס' דבורא נפשות לאו ברכה חשובה היא. וכן משמע משיטת ר' טרפון (דף מד.) דס"ל דמברכין בורא נפשות כברכה לפניה.

**והנה** נחלקו הראשונים בברכה שמברך בפחות מכשיעור, דלדעת הרמב"ם (פ"ג מהל' ברכות הל' י"ב) מברך ברכה מבוררת אף בפחות מכשיעור, ואילו רבינו יונה סובר דבפחות מכשיעור מברך רק שהכל. ויש לפרש את פלוגתתם ע"פ הנ"ל דלשיטת הרמב"ם שמברך אף ברכה מסוימת (כגון בפה"א ובפה"ע) בפחות מכשיעור י"ל שהברכה חלה להתיר איסור מעילה ואף בפחות מכשיעור חל איסור. משא"כ ר"י סובר דמברך רק שהכל משום שהברכה חלה על ההנאה ואף בפחות מכשיעור אית ליה לגברא הנאה ומשום הכי מברך שהכל שהיא ברכה שנתקנה על הנאת הגברא. ואילו ברכה מסוימת נתקנה על הנאת החפצא כדמבואר לעיל ומשו"ה החפצא צריכא שיעור.

**תוס' ד"ה בצר.** בא"ד. וז"ל ובירושלמי ר' יוחנן היכא בריך אזית הא לא הוי שיעורא וקאמר משום בריה דאפילו לא אכל אלא פרידה אחת של ענב או פרידה אחת של רמון בעי ברוכי משום דבבריה מברכין אפילו פחות מכזית עכ"ל. ועיין בפני יהושע שכתב דדין הירושלמי נוהג רק בבריה של ז' המינים, וכמו שמובא בירושלמי ארימון וענב, (ולא כתלמידי רבינו יונה). ובביאור דבריו נראה דהא דבריה לא

תחתיו<sup>40</sup>). ובשלמא לשיטת התוס' דס"ל דאין בליעה בלא בישול, י"ל דמליח כרותח הוי חלות בישול, ושפיר מדמינן זית מליח לשלקות. כי גם במליח החפצא הוא מבושל, ודין הברכה תלוי בחלות דין בישול בחפצא. אמנם צ"ע לשיטת הרמב"ן מאי קא מדמינן מליח כרותח לשלקות<sup>41</sup>.

**דף לט ע"א.** תוס' ד"ה בצר ליה שיעורא. וז"ל היינו דוקא בברכה שלאחריו דבעינן שיעור אבל בברכה שלפניו אפילו פחות מכשיעור דאסור ליהנות בעולם הזה בלא ברכה בין לענין אכילה בין לענין שתיה עכ"ל. ואשר נראה לומר בביאור דבריהם דס"ל דיסוד דין ברכה שלפניה חלה בתורת מתיר להתיר איסור מעילה שאסור ליהנות מעולם הזה בלא ברכה, דכל הנהנה מעולם הזה בלא ברכה כאילו מעל. שהאיסור דכל הנהנה מעולם הזה כאילו מעל חל אף בפחות מכשיעור וע"כ צריך לברך ברכה שלפניה אף בפחות מכשיעור להפקיע ולהתיר את האיסור. ושאני ברכה שלפניה מברכה שלאחריה, דברכה שלאחריה כגון ברכת המזון בעי שיעור משום דהמחייב של ברכת המזון הוא שביעה ולא מעשה האכילה. משא"כ ברכה ראשונה דהוי ברכה על ההנאה ולפיכך מברך אף בפחות מכשיעור. ועיין בהמשך התוס' דהר"י סובר דברכת בורא נפשות לא בעי שיעורא, ומשמע דס"ל דברכה שנתקנה על מעשה הנאה לא בעי שיעור ולפיכך אף בורא נפשות אין צריכה שיעור שהיא ברכה שנתקנה על ההנאה ולא על השביעה, והיינו

למבושל, אך בלי מעשה בישול. וס"ל דאף בעירווי ליכא מעשה בישול ואילו החפצא הריהו מבושל. ולתוס' יש מעשה בישול בעירווי. וקשה לתוס' למה מליחה משווה החפצא למבושל, ואילו בכלי שני אין החפצא חשוב כמבושל, דס"ל דיש בליעה רק כשהחפצא מתבשל ולא בכ"ש, דמ"ש כלי שני ממליחה. ואולי י"ל דזוהי מפאת גזה"כ בדם שמלחו שפטור עליו, דמליחה משווה למבושל ופקע האיסור דם משא"כ בכ"ש, וצ"ע.

40 ולפי התוס' י"ל דיש לחלק בין שבת לשאר הדינים, כי בשבת מעשה בישול נאסר מדין מלאכה ואילו במליחה ליכא מעשה מלאכה דבישול ומשו"ה מותר בשבת. ומ"מ חפצא דמלוח נחשב לחפצא מבושל, ובליעה תלויה בחפצא המתבשל ולא במעשה בישול. ומשו"ה מליח כרותח בדיני בליעה ובדינים התלויים בחלות שם מבושל בחפצא ולא במעשה בישול. ולתוס' י"ל דדין ברכה תלוי בחפצא דמבושל ומשו"ה מדמינן מליח לשלקות.

41 ולכאורה י"ל דאף לרמב"ן מליחה משווה החפצא

אוכל לפניו, ואם דעתו על חפצא זה שפיר חלה הברכה עליו אע"פ שאין החפצא לפניו, וכדחזינן מאמת המים. (ונראה עוד דמהירושלמי לכאורה מוכח שברכת שהכל אינה ברכה על הנאת הגברא גרידא אלא היא מתייחסת לחפצא של מים, ולפיכך ס"ד דלא מהני מכיון שאין החפצא של המים שישתה לפניו, וקמ"ל דמכיון שדעתו עליו זה מהני).

**ועיין** ברמב"ם (פ"ד מהל' ברכות ה"י) וז"ל אין מברכין על אוכל מן כל האוכלין ולא על משקה מכל המשקין עד שיבוא לפניו ואם בירך ואח"כ הביאו לפניו צריך לחזור ולברך עכ"ל, ומשמע דהרמב"ם סובר דאין הברכה חלה אלא א"כ החפצא של האוכל לפניו ואין מועיל במה שדעתו לאוכלו. אמנם עיין שם בסוף ההלכה שכתב וז"ל עומד אדם על אמת המים ומברך ושותה אע"פ שהמים היו לפניו בשעת הברכה אינן המים ששתה מפני שלכך נתכוון מתחלה עכ"ל, ומשמע שדעת מועילה אע"פ שאין החפצא לפניו, וצ"ע בשיטתו.

**ונראה** דלשיטת הרמב"ם בעינן תרתי, דהיינו שיהא החפצא לפניו ושתהא דעתו עליהו. וי"ל דבאמת המים מכיון שהמים מחוברים חשיבי הם כחדא חפצא ונחשב כאילו החפצא שישתה הוא לפניו. ומ"מ צריך גם שתהא דעתו על כל החפצא שיאכל. ובדומה לזה פסק נמי הרמב"ם בד' מינים (פ"ז מהל' לולב ה"ו) "ואם לא אגדן ונטלן אחד אחד יצא והוא שיהיו ארבעתן מצויין אצלו", ומבואר דסובר דיכול לברך על נטילת לולב וליטול הד' מינים אחד אחד, ובתנאי שמצויין הן לפניו כשבירך. ומשמע דאינו מועיל במה שדעתו ליטלן אלא דבעינן נמי שיהיו ד' המינים לפניו בשעה שמברך, דכדי שהברכה תחול על החפצא בעינן שהחפצא תהא מצוי בפניו. ולפי"ז יוצא שנחלקו תוס' והרמב"ם, דלשיטת התוס' הברכה חלה

צריכא שיעור הוא מטעם שפירשו תוס' (בחולין דף צ"ו וברא"ש שם) לפי שבריה שנקראת בשמה על שם שלימותה א"כ כשאמרה תורה לא תאכל אותה בין גדולה ובין קטנה במשמע והוי כאילו פירטה התורה שאסורה בכל שהוא עי"ש. נמצא דדין בריה תלוי בפירוט של התורה ולפי"ז י"ל שדין זה חל דוקא בז' המינים דפירטם התורה במיוחד כגון חטה שעורה ורמון. אמנם י"ל דלגבי ברכת בורא נפשות שלא פירטה התורה שום חיוב מיוחד למין ודבר מסוים, אין דין בריה נוהג. ועיין בהגהות הגרע"א זצ"ל (או"ח סי' תע"ה) שהקשה למה אין יוצאים י"ח מצות מרור בבריה של מרור ואפילו אם היא פחותה מכזית. ויש לחקור אם יש מין מסויים של מרור, ונחלקו בזה הראשונים בפ"ב דפסחים, (עיין בריטב"א פסחים דף לט. ד"ה ואלו ירקות בשם הרא"ה, במאירי ד"ה ובמרור, ברמ"א סי' תע"ג סע' ה', ובמג"א שם ס"ק ט"ו) דיש מהראשונים דנקטו דיוצאים מרור בכל עשב מר שירצה, דלא חייבה התורה מין מיוחד, ולפי זה י"ל דלא שייך במרור דין בריה. אבל יש ראשונים שחולקים ע"ז וס"ל שיש מינים מסוימים במרור, ולשיטתם שפיר הק' הגרע"א זצ"ל אמאי אין יוצאים באכילת בריה של מרור בפחות מכזית<sup>(42)</sup>.

**תוס' שם.** בא"ד. וז"ל ועוד יש בירושלמי היכא דברך אתורמוסא למיכליה ונפל מידיה ושקל אחרינא בעי ברוכי זימנא אחריתי ופריך מאי שנא מאמת המים פירוש דמברך לשתות והני אזלי והני אחריני נינהו ואין צריך לברך פעם אחרת ומשני הכא הוא דעתו מתחלה לזה שהיה יודע שילכו להן אבל בתורמוסא לא ידע שיפלו מידו ויאמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד משום דהוה ברכה לבטלה עכ"ל. והנה מבואר מדברי התוס' דאע"פ שברכת הנהנין חלה על חפצא של אוכל, מ"מ אין צריך שיהא החפצא של

<sup>42</sup> יתכן דבאכילת בריה של מרור פחות מכזית לא יצא משום דליכא שיעור טעם מרור בפיו.

(42) ואולי י"ל דבאכילת מרור יש דין מיוחד שיהא טעם מרור בפיו, דאם בלע מרור לא יצא משא"כ בלע מצה יצא, משום דחל דין מסוים במרור שיהא טעם מרור בפיו. ולפי"ז

הנהנין שמברך על חפצא מסוים, וכל שנמלך צריך לברך עוד ברכה.

**תוס'** שם בא"ד. וז"ל ויאמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד משום דהוה ברכה לבטלה וכן נכון לומר על כל ברכה לבטלה בשכמל"ו עכ"ל. והנה איסור הוצאת שם שמים לבטלה אזהרת עשה הוא ע"פ הכתוב "את ה' אלקיך תירא" (כמבואר בתמורה דף ד'). וכתב הרמב"ם (פי"ב מהל' שבועות הל' י"א) וז"ל ולא שבועה לשוא בלבד היא שאסורה אלא אפילו להזכיר שם מן השמות המיוחדין לבטלה אסור ואע"פ שלא נשבע, שהרי הכתוב מצוה ואומר ליראה את השם הנכבד והנורא ובכלל יראתו שלא יזכירו לבטלה, לפיכך אם טעה הלשון והוציא שם לבטלה ימהר מיד וישבח ויפאר ויהדר לו כדי שלא יזכר לבטלה, כיצד אמר ה' אומר ברוך הוא לעולם ועד או גדול הוא ומהולל מאד כדי שלא יהא לבטלה עכ"ל. ומשמע מדבריו דיסוד האיסור הוא ביוזי השם, והפקעת יראת שמים, ולפיכך ניתן לתקן את האיסור ע"י שישבח מיד את השם ויאמר ברוך הוא לעולם ועד כי בכך יסולק בזיון השם, דלא הזכיר את השם לבטלה אלא הזכירו כדי לשבחו.

**ולפום** ריהטא נראה דלשיטת הרמב"ם האיסור של ברכה לבטלה מהווה איסור בפני עצמו, דהוי איסור לאו מקרא ד"לא תשא את שם ה' אלוקיך לשוא", וחמור מהוצאת שם שמים לבטלה דעלמא שאיסורו רק משום איסור עשה. וכן משמע מדברי הרמב"ם (פ"א מהל' ברכות הל' ט"ו) וז"ל כל המברך ברכה שאינה צריכה הרי זה נושא שם שמים לשוא והרי הוא כנשבע לשוא עכ"ל. ולכאורה היה אפשר לפרש שעיקר האיסור הוא עצם הברכה לבטלה ולא ביוזי השם שהוציאו לבטלה. ברם הדין לשבח אחרי

ע"י דעת וכוונה בעלמא לחפצא מסוים, ואילו הרמב"ם מצריך בנוסף לדעת וכוונה שיהא החפצא עצמה לפניו. ונפק"מ במי שבירך על כוס מים ונשפך הכוס והביאו לו עוד כוס מים אח"כ, דלשיטת התוס' אינו צריך לברך פעם שנית משום שנתכוון בברכתו הראשונה על שתיית מים בעלמא ונפטר, משא"כ לדעת הרמב"ם דצריך לברך עוד פעם שלא חלה הברכה הראשונה על הכוס השנייה מכיון שלא היה הך חפצא לפניו כשבירך בראשונה.

**והנה** המחבר פסק בשו"ע (או"ח סי' ק"מ סע' ג') "העולה לקרות בתורה והראו לו מקום שצריך לקרות וברך על התורה והזכירוהו שפרשה אחרת צריך לקרות יש אומרים שאינו צריך לחזור ולברך וי"א שצריך", ועיין בביאור הגר"א (שם) שמבאר דתלוי בירושלמי המובא בתוס' דידן בנפל תורמוסא מידו לוקח תורמוסא אחרת דצריך לברך, וצ"ע דמהי ההשוואה בין נפל תורמוסא דמיירי בברכת הנהנין לברכת התורה, דלכאורה שאני ברכת התורה דחלה על קיום מצות תלמוד תורה ובכל מקום שקורא בתורה איכא מצוה<sup>(43)</sup>.

**ומשמע** דהגר"א סובר שברכת התורה דומה לברכת הנהנין שחלה על חפצא מסוים, ושפיר הביא ראיה מהירושלמי הנ"ל דנפל תורמוסא שיברך שוב ברכת התורה, דכל פרשה שבתורה נחשבת לחפצא בפני עצמה שמברך עליה, ואם בירך ולא נתכוון לפרשה זו צריך לברך פעם שניה. והגר"ח זצ"ל נקט שברכת התורה דומה בזה לברכת הנהנין, והיה הגר"ח זצ"ל פוסק שאם גמר הבעל-קורא את הקריאה במקום שראוי להפסיק, ונמלך לקרות עוד, שיברך העולה עוד הפעם, כדין ברכת הנהנין משום שהברכה חלה על החפצא של הפרשה, דברכת התורה היא כברכת

ברכת המצוה היא ובכל קריאה באיזה מקום שיהיה איכא מצוה אם כן שפיר מקרי ברכת המצוה ואין צריך לחזור ולברך עכ"ל.

(43) ועיין שו"ת רדב"ז (ח"א סי' רמ"ח) וז"ל: ותו דבשלמא דברכת הנהנין כיון דנסיב תורמוסא ונפל ולא מתהני מינה איכא למיבעי אי מברך זימנא אחריתי אבל ברכת התורה

לכך אסור לברך ברכות בלעז לבטלה.

**אלא** דלפי"ז צ"ע היאך מועילה אמירת בשכמל"ו לתקן את האיסור דברכה לבטלה. ונראה דאע"פ שהאיסור דברכה לבטלה איסור בפנ"ע הוא, ואינו איסור מפאת ביזוי השם והוצאת שם שמים לבטלה, מכל מקום האיסור אינו חל אלא היכא דהויא ברכה שאינה צריכה, וכגון שבירך ברכת הנהנין בלי חפצא דאוכל לפניו. אך כשאומר מיד בשכמל"ו גילה שאין הברכה חלה על חפץ מסוים אלא משבח ומברך בעלמא את השם שברא את האוכל, דבכל עת ראוי לשבח את השם. ובזה מתקן אף את הברכה דלא חשיבא ברכה לבטלה.

**והנה** הרמב"ם (פ"ד מהל' ברכות ה"י) פסק שיאמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד רק בנפל המאכל מידו, והתם מעיקר הדין הברכה חלה רק על המאכל ההוא, והוי ברכה לבטלה הנפל מידו ועל ידי אמירת ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד הוא משנה את הברכה לשבח כללי ולא רק על החפצא ההוא, דאפילו אם אין המאכל לפניו הויא ברכה מעלייתא. ברם פשיטא שאם אשה תברך בטעות שלא עשני אשה, לא יועיל אמירת ברוך שם לתקן את הברכה, דהרי הך ברכה היתה שקר מתחילה, דאמירת בשכמל"ו מועילה להיות שבח כללי רק תחת ברכה על חפצא מסויימת שנפל מידו שבירך את ה' ית' באמת ולא הוציא שקר מפיו.

**והנה** עיין ברמב"ם (פי"ב מהל' שבועות ה"ט) וז"ל השומע הזכרת השם מפי חברו לשוא או שנשבע לפניו לשקר או שבירך ברכה שאינה צריכה שהוא עובר משום נושא שם ה' לשוא כמו שביארנו בהלכות ברכות הרי זה חייב לנדונו עכ"ל. ומשמע שחל חיוב נידוי כשהמחייב הוא הוצאת שם שמים לבטלה. ומזה משמע קצת שעיקר המחייב בברכה לבטלה אליבא דהרמב"ם הוא הוצאת השם לבטלה, ולכן השומע מחוייב לנדונו, ואזיל לשיטתו שהמברך ברכה לבטלה עובר בלא תשא דאורייתא. ולפי מה שנתבאר בדעת

הוצאת שם שמים לבטלה מקורו בירושלמי (פרק כיצד מברכין) בהקשר לברכה לבטלה, והרמב"ם מביאו בהלכות ברכות (פ"ד ה"י) וז"ל נטל אוכל ובירך עליו ונפל מידו ונשרף או שטפו נהר נוטל אחר וחוזר ומברך עליו אע"פ שהוא מאותו המין וצריך לומר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד על ברכה ראשונה כדי שלא להוציא שם שמים לבטלה עכ"ל. ומוכח מזה שאף בברכות לבטלה ושאין צריכות, עיקר האיסור הוא הוצאת השם בדרך בזיון לבטלה, ולא שהברכה בעצמה לבטלה, וע"כ חל דין לשבח מיד ולומר בשכמל"ו, דעי"ז מתקן את האיסור של ברכה לבטלה.

**אלא** דלפי"ז יש להקשות אמאי קיי"ל בספק ברכות שאינו מברך משום חשש לא תשא, דשמא הויא ברכה לבטלה, נימא שיברך ויאמר השם בלשון לעז דשוב לא יעבור משום לא תשא ויצא ידי חובת ברכה דברכות נאמרין בכל לשון (וכדפסק הרמב"ם פ"א מהל' ברכות ה"ו).

**ועיין** בשו"ת הגרע"א זצ"ל (סי' כ"ה) שדן במי שמברך בלשון לעז לבטלה אם עובר באיסור או לא, ונפק"מ שאם לא יעבור הרי בכל ספק ברכות קיימת עצה לברך את הברכה בלשון לעז ובכך יצא בלי להכשל באיסור ברכה לבטלה. ומסיק הגרע"א זצ"ל שקיים איסור ברכה לבטלה אף בברכות הנאמרות בלשון לעז, והוא בכלל הלאו ד"לא תשא".

**ולכאורה** צ"ע דהנה לפי הרמב"ם ליכא איסור להוציא כינויים מפיו לבטלה, וכדמשמע ממה שכתב (פי"ב מהל' שבועות ה"י) וז"ל אפילו להזכיר שם מן השמות המיוחדין לבטלה אסור ואע"פ שלא נשבע עכ"ל, ומשמע שבכינויים ליכא איסור דמוציא שם שמים לבטלה. והרי שמות בלעז דין כינויים להם, וכפי שפסק הרמב"ם (פ' כ"ו מהל' סנהדרין ה"ג) וז"ל שהשמות שקוראין בהן הגויים להקב"ה הרי הן ככל הכנויים עכ"ל, ולפי"ז צ"ע למה אסור אליבא דהגרע"א זצ"ל לברך ברכה לבטלה בלעז ובכינויים. ומשמע שלדעתו יסוד האיסור הוא עצם הברכה לבטלה עצמה ולא הוצאת שם שמים לבטלה, ובהתאם

חשובים", דרש"י אינו מזכיר שבורא פרי האדמה יותר מבוררת משהכל, ולפי"ז י"ל שאין צורך להקדים בורא פרי העץ לפרי האדמה. אמנם עיין בתוס' (ד"ה חביב עדיף) שכתבו להדיא דבורא פרי האדמה קודמת לשהכל משום דמבוררת טפי, ולפי"ז י"ל דהוא הדין דבורא פרי העץ קודמת לבורא פרי האדמה מפני שהיא מבוררת יותר.

**גמ'.** וז"ל אמר רב חייא בר אשי פת צנומה בקערה מברכין עליה המוציא ופליגא דר' חייא דאמר ר' חייא צריך שתכלה ברכה עם הפת מתקיף לה רבא מאי שנא צנומה דלא משום דכי כליא ברכה אפרוסה קא כליא על הפת נמי כי קא גמרא אפרוסה גמרא אלא אמר רבא מברך ואח"כ בוצע עכ"ל. ונראה לבאר דר' חייא ור' חייא בר אשי נחלקו בדין בציעה אי הוה קיום בגברא או בחפצא של הפת, ולכולי עלמא בציעה הויא דין בברכת המוציא דלר' חייא בר אשי מברך המוציא על הצנומא דיכול לעשות מעשה בציעה גם בצנומא ועי"ז מקיים הגברא קיום בציעה. משא"כ לר' חייא קיום בציעה חל בחפצא של פת שלם וע"כ אינו מברך המוציא אלא על פת שלם בלבד. ורבא ס"ל כר' חייא דבציעה הוי קיום בחפצא של פת שלם, וחולק על ר' חייא שסובר שיכול לבצוע קודם גמר הברכה, ולרבא צריך לברך הברכה כולה על פת שלם ואח"כ לבצוע.

**דף לט ע"ב.** תוס' ד"ה והלכתא כרבא דמברך ואח"כ בוצע. וז"ל פירוש שלא יפריש הפרוסה מן הפת עד אחר הברכה ויש שנוהגין לברך ברכת המוציא קודם שיחתוך כדי שתהא הפת שלמה בשעת הברכה ואין המנהג נכון לעשות כן דהוי היסח הדעת בין הברכה ולאכילה עכ"ל. ומבואר דלשיטת התוס' אליבא דרבא הבוצע מתחיל לחתוך הפת בשעה שמברך קודם שיגמור את הברכה, אלא שאינו גומר

הגרע"א זצ"ל יתכן שהשומע ברכה לבטלה מפי חברו אינו חייב לנדותו מאחר שאין עיקר האיסור הוצאת השם לבטלה אלא הברכה לבטלה, וצ"ע 44).

**גמ'.** וז"ל מאי לאו בהא קא מיפלגי דמברך סבר שלקות ופרגיות שהכל נהיה בדברו הלכך חביב עדיף ומלגלג סבר שלקות בורא פרי האדמה פרגיות שהכל נהיה בדברו הלכך פירא עדיף עכ"ל. ומבואר בגמרא דאם יש לפניו שני מאכלים שברכותיהן שוות מברך קודם על החביב, ואם יש להן שתי ברכות שונות מברך קודם על זה שיש לו ברכה מבוררת יותר. והנה יש להסתפק אמאי קדמה ברכת בורא פרי האדמה לברכת שהכל, האם הוא משום דברכת בורא פרי האדמה חלה על החפצא ואילו ברכת שהכל אינה אלא על מעשה הנאת הגברא בלבד, או דילמא דברכת שהכל נמי חלה על החפצא, אמנם ברכת בורא פרי האדמה מבוררת יותר דמיוחדת למין האדמה. ונפקא מינה היכא דיש לפניו בורא פרי האדמה ופרי העץ דאי נימא דהטעם שמברך בורא פרי האדמה קודם לשהכל הוא משום דברכת שהכל אינה חלה על החפצא אלא דחלה על הנאת הגברא, ולפיכך ברכת בורא פרי האדמה קודמת לשהכל שהיא חלה על החפצא, אזי י"ל דברכת בורא פרי העץ אינה קודמת לבורא פרי האדמה משום דתרווייהו חלין על החפצא. משא"כ אי נימא דבורא פרי האדמה קודמת לשהכל משום שהיא מבוררת יותר אזי י"ל דבורא פרי העץ נמי קודמת לבורא פרי האדמה מפני שהיא מבוררת יותר דמיוחדת דוקא למין פרי העץ. ועיין ברש"י (ד"ה ומלגלג סבר שלקות בורא פרי האדמה) וז"ל שהיא ברכה חשובה לעצמה לדברים חשובים והיה לו להקדימה עכ"ל, ומשמע שרש"י מפרש שברכת בורא פרי האדמה קודמת לשהכל מפני שהיא חלה על החפצא ואילו ברכת שהכל חלה על הנאת הגברא, וזוהי כוונת רש"י במש"כ "שהיא ברכה חשובה לעצמה לדברים

בליל הסדר רק שתי מצות, ואפילו הכי פורס אחת מהם משום הדין דבעינן לחם עוני בפרוסה. וכבר קדמו הרי"ף (כה: בדפי הרי"ף). ובטעם הדבר דלוקח פרוסה ללחם משנה אף דבלחם משנה בעינן שיהיו שלמים, ביאר הרמב"ם דדין זה דלחם עוני בליל הסדר מפקיע את דין שלמות דבעינן ללחם משנה שבכל יום טוב, ובליל הסדר אינו מברך על שתי שלמות ללחם משנה, מכיון דמצה דינה בפרוסה משום לחם עוני.

**אולם** עדיין צ"ע, דאי ליכא דין לחם משנה בליל פסח מאי טעמא צריך לברך דוקא על פרוסה בתוך שלמה, ואמאי אינו מברך על שתי פרוסות. ועיין בשו"ת משיב דבר להנצי"ב (ח"א סי' כ"א) שחידש דבליל פסח חל דין לחם משנה אלא דקיום דין לחם משנה הוא דסגי בחד שלמה ופרוסה. ויש לדייק מלשון הרמב"ם (פ"ל מהל' שבת ה"ט) דלא בעינן שלמות ללחם משנה שכתב "וצריך לבצוע על שתי ככרות", ומשמע דאף בפרוסות חשיב לחם משנה. אמנם ממש"כ בהלכות חמץ ומצה דדין לחם עוני מפקיע דין לחם משנה משמע דלא ס"ל כדנקט הנצי"ב, דלשיטת הנצי"ב שפיר מקיים לחם משנה בליל הסדר בפרוסה, והרמב"ם כתב דליכא דין לחם משנה.

**והנראה** בזה, דבאמת הדין של שלם בליל פסח אינו חל כלל מדינא דלחם משנה, אלא חל מהדין דצריך לכתחילה לבצוע בברכת המוציא על השלם, דבהלכות בציעת הפת בעינן פת שלמה וכמבואר בסוגיין (דף לט:). דיעויין בתוס' (שם ד"ה מברך) שפירשו דנחלקו האמוראים אם יש לפניו בסעודת חול פתיתים גדולים ושלמים קטנים אם צריך לברך על השלימים או דיכול לברך גם על הפתיתים. רב הונא סובר דמברך על איזה מהן שירצה ור' יוחנן סובר דמברך על השלמה, אבל אם הפתיתים והשלמים שניהם קטנים או דשניהם גדולים גם רב הונא מודה דמברך על השלמים, דבעיקר הדין גם רב הונא מודה דיש דין דצריך לברך לכתחילה על השלם, ולא נחלקו אלא אם יש פתיתים שהם יותר גדולים מהשלמים, אם

החיתוך להפריד הפרוסה עד לאחר שגומר את הברכה, ודלא כדעת רש"י דס"ל שלרבא צריך לגמור את הברכה ואח"כ לבצוע. דלשיטת התוס' אם יברך את הברכה כולה ואח"כ חותך החתיכה הויא היסח הדעת. ונראה לפרש את כוותנן על פי דברי הראב"ד (פ"ז מהל' פרה אדומה ה"ג) שביאר דיסוד הפסול דמלאכה בפרה אדומה הוא משום היסח הדעת. וכמו"כ לתוס' כל מלאכה שעושה בין הברכה לאכילה חשיבא היסח הדעת, ומשום כך ס"ל לתוס' שצריך לחתוך בשעת הברכה דאזי החתיכה מתייחסת לברכה ולא הוי היסח הדעת, משא"כ אם גומר את הברכה ואח"כ חותך, דאע"פ שגמר הבציעה לא חשיב היסח הדעת משום דחל בה קיום בציעה, אמנם מעשה החתיכה עד שמפריד את הפרוסה הויא הפסק והיסח הדעת. אלא דיש להעיר על זה דהתוס' עצמם מודים דבשבת מברך ואח"כ חותך, דשמא תשמט ידו קודם שתכלה הברכה ולא יהא לו לחם משנה, ועל כרחק ס"ל דעצם מעשה החתיכה לא חשיב היסח הדעת אע"פ שאין קיום בציעה עד שמפריס את הפרוסה, וע"כ דכל מעשה החתיכה הוי מעשה של קיום הבציעה ולא חשיב להיסח הדעת, וצ"ע א"כ מדוע ס"ל לתוס' שבחול צריך לחתוך ביחד עם הברכה, וצ"ע. ומרן הגר"מ זצ"ל נהג לברך את הברכה כולה ואח"כ לחתוך אף בחול.

**גמ'.** וז"ל אמר רב פפא הכל מודים בפסח שמניח פרוסה בתוך שלמה ובצוע מאי טעמא לחם עוני כתיב עכ"ל. והנה לשיטת התוס' (פסחים דף קטז. ד"ה מה) נוהגים לברך על ג' מצות בליל הסדר, דבעי ב' שלמות משום לחם משנה ככל יום טוב, ופרוסה משום לחם עוני - דדרכו של עני בפרוסה.

**אמנם** הרמב"ם חולק על זה (פ"ח מהל' חמץ ומצה ה"ו) וז"ל ולוקח שני ריקיין וחולק אחד מהן ומניח פרוס לתוך שלם ומברך המוציא לחם מן הארץ ומפני מה אינו מברך על ב' ככרות כשאר ימים טובים, משום שנאמר לחם עוני מה דרכו של עני בפרוסה אף כאן בפרוסה עכ"ל. ומפורש דסובר הרמב"ם דלוקחים

מצה מברך על הפרוסה לבדה כיון דהיא הברכה של מצות מצה, ומצה היא בפרוסה.

**(ב)** רבינו מנחם מווינ"א סובר דמברך שתי הברכות על הפרוסה, דהשלמה אינה באה אלא בשביל לחם משנה. ונראה לבאר דרבינו מנחם סובר דמגזירת הכתוב ד"לחם עוני" - מה דרכו של עני בפרוסה, נלמד דאין מברכין המוציא על מצה שלמה בליל פסח, ומכל מקום בעינן שלמה לדין לחם משנה כמו בכל יום טוב. ובזה חולק ר' מנחם על שיטת הרי"ף (כה: בדפיו) והרמב"ם (פ"ח מהל' חמץ ומצה ה"ו) דס"ל דבלילי הסדר נתמעט דין לחם משנה מקרא דלחם עוני. דלשיטת רבינו מנחם צריך לקחת שתי שלמות ללחם משנה, אך מדין לחם עוני מברך שתי הברכות דהמוציא ועל אכילת מצה על הפרוסה ובוצעין ממנה.

**(ג)** שיטת הרי"י דמברך המוציא על השלמה ועל הפרוסה קודם שיבצע, ואח"כ מברך על אכילת מצה ובוצע אח"כ משתיהן. ודברי הרי"י צריכים ביאור למה מברך המוציא גם על הפרוסה. ונראה לבאר דבליל הסדר איכא סתירה, דמדין לחם משנה צריך לברך המוציא על השלמה כמו בשאר ימים טובים, ואילו מדין דרכו של עני בפרוסה צריך לברך המוציא בדוקא על הפרוסה, וכדנקט רבינו מנחם מווינ"א. ומשום כך סובר הרי"י שמברך המוציא ועל אכילת מצה על השלמה והפרוסה ביחד, דבזה מקיים דין ברכת המוציא כמו בכל יום טוב על השלמה, ועל הפרוסה מדין מסוים דליל פסח.

**אמנם** צ"ב מדוע אינו בוצע מהשלמה מיד אחר שבירך עליה המוציא הואיל ואין לשלמה שייכות לברכת על אכילת מצה. ונראה לומר דדין לחם משנה אינו רק לברך על הלחם ולאכול, אלא שמעצם חיוב לחם משנה גם צריך לבצוע על הלחם. וכן מבואר להדיא בדברי הרמב"ם (פ"ל מהל' שבת ה"ט), וז"ל וצריך לקבוע כל סעודה משלשתן על היין ולבצוע על שתי ככרות עכ"ל. הרי להדיא דהבציעה חלק ממצות לחם משנה. וא"כ י"ל דמשום כך לא בצע הרי"י על

יכול לברך גם על הפתיים. ומבואר מזה דיש דין לכתחילה דצריך לברך על פת שלמה אף בימות החול, וכן פסק הרמב"ם בהלכות ברכות (פ"ז ה"ד) דגם בחול מצוה מן המובחר לבצוע על ככר שלמה (עיי"ש בכסף משנה דגם הרמב"ם ביאר את דברי הגמרא כמו התוס', ופסק הרמב"ם כר' יוחנן).

**ולפי** זה נראה דלשיטת הרמב"ם מה שמברך בליל הסדר על שלמה ופרוסה אין בשלמה חלות דין לחם משנה כלל, אלא דצריך לקחת שלמה לברכת המוציא כמו בימות החול, דמצוה מן המובחר לברך על שלמה, וכמו שכתב הרמב"ם (פ"ז מהל' ברכות ה"ד), דהדין דבעינן בליל הסדר פרוסה ללחם עוני אינו מפקיע דין זה, דדין דרכו של עני בפרוסה מפקיע רק דין שלמות של לחם משנה שהוא מדיני סעודת יו"ט ותלוי בקדושת היום, דליל פסח גרע משאר ימים טובים דבעינן בו לחם עוני, אבל דין שלם דבעינן לסעודת חול אין דין לחם עוני מפקיעו. דלדין לחם עוני בעינן רק פרוסה אחת ופרוסה אחת הא יש לו, ולסעודת חול דעלמא בעינן רק שלם אחד, ויכול לקיים את שתיהן, בשלמה ופרוסה. ולכן כתב הרמב"ם דלוקח שלמה מדין דלכתחילה בעינן שלמה לברכת המוציא, וגם לוקח פרוסה מדין לחם עוני דדרכו של עני בפרוסה.

**תוס'** ד"ה הכל. נראה לבאר ד' השיטות בסדר הברכות והבציעה בליל הסדר:

**(א)** השיטה הראשונה שבתוס' סוברת שמברך המוציא על שתי מצות השלמות עם הפרוסה ובוצע את השלמה, ואח"כ מברך על אכילת מצה על הפרוסה ואוכלין משתיהן ביחד, וכן היה המנהג בימי בעלי התוס'. ונראה דס"ל דבליל הסדר צריך לברך על לחם משנה כמו בכל יו"ט, וגם יש מצוה לאכול מצה, ומצה היא לחם עוני שהוא בפרוסה. ולכן מברך המוציא על שתי מצות שלמות כיון שהמוציא היא הברכה של לחם משנה, כמו בכל יו"ט, ואילו ברכת על אכילת



**דף מ ע"ב.** רש"י ד"ה חוץ מן הפת ומן היין. וז"ל כדאמרינן לקמן שגורם ברכות הרבה לעצמו בקדוש ובהבדלה ובברכת התנים עכ"ל. ומבואר מדבריו דס"ל דהטעם שאין ברכת שהכל פוטרת את היין לשיטת ר' הונא הוא משום דחל ביין דין כוס של ברכה שגורם ברכה לעצמו בקידוש ובהבדלה וברכת חתנים, וצ"ע דמהו הסברא בזה, דמשום שחל ביין דין כוס של ברכה אינו יוצא בה בברכת שהכל אפילו בדיעבד. וכן יש להעיר דקיי"ל בגמ' לקמן (מא:): דברכת הפת אינה פוטרת יין שבא בתוך הסעודה שגורם ברכה לעצמו וכתב רש"י (דף מב. ד"ה דגורם) וז"ל בכמה מקומות הוא בא ומברכין עליו ואע"פ שלא היו צריכין לשתייתו עכ"ל, כלומר דמכיון שיין גורם ברכה לעצמו בתורת כוס של ברכה משום כך אין ברכת הפת פוטרתו, ודבריו נמי צריכים ביאור.

**ועיין** בתוס' (מא: ד"ה אי הכי) שפירשו דגורם ברכה לעצמו ר"ל דמשום שמברך על היין ברכה מיוחדת דבורא פרי הגפן ובתחילה כשהוא ענבים מברך בורא פרי העץ. ולדברי התוס' ניחא דמשום שתיקנו ביין ברכה בפני עצמה דבורא פרי הגפן מחמת חשיבותו י"ל דאין ברכת שהכל פוטרתו אפילו בדיעבד וכן אין ברכת הפת פוטרתו, אמנם צ"ע בסברת רש"י.

**והנה** יש להסתפק בדין ברכת בורא פרי הגפן בכוס של ברכה אי הוי ברכת הנהנין גרידא, דקיי"ל המברך צריך שיטעום וכל הנהנה מעולם הזה בלא ברכה כאילו מעל, וכדי להתיר איסור מעילה ממה שיטעום צריך לברך בורא פרי הגפן תחילה, או דילמא דברכת בורא פרי הגפן הויא חלק מדין כוס של ברכה, דדין סידור ברכה על הכוס אינו רק לומר ברכת קידוש והבדלה או ברכת חתנים על הכוס אלא אף לסדר על הכוס ברכת היין, דברכת בורא פרי הגפן הויא קיום שירה ודברי שבח על הכוס מדין כוס של ברכה.

**ונראה** שזוהי כוונת רש"י במה שכתב (דף מב. ד"ה דגורם) "בכמה מקומות הוא בא ומברכין עליו

השלמה לבדה מיד אחרי ברכת המוציא, דס"ל דמדין דרכו של עני בפרוסה צריך לברך גם את ברכת המוציא של לחם משנה על הפרוסה ולבצוע עליה. ולכן בירך הר"י את ברכת המוציא על השלמה, אבל לא בצע את השלמה לגמרי עד אחרי ברכת על אכילת מצה, מכיון דבציעה היא חלק ממצות לחם משנה, וכל עוד שלא בצע עדיין את השלמה, הפרוסה שעליה מברך על אכילת מצה יכולה להצטרף לברכת המוציא והויא חלק מהלחם משנה, ובכך גם דין לחם המשנה מתקיים עם הפרוסה, ובכך קיימים שני הדברים, לברך רק על השלמה ושיטת הר"י דצריך שהפרוסה ג"כ תהיה חלק מלחם משנה, וחל קיום לחם משנה ולחם עוני עם השלמה והפרוסה ביחד.

**ד** עוד נהג הר"י לברך על השלמה המוציא והיה בוצע ממנה קצת ולא היה מפרידה עד שיברך על הפרוסה על אכילת מצה ובוצע משתייהן יחד. ונראה דסובר דמאחר שבצע קצת מהשלמה מוכח שברכת המוציא חלה רק על השלמה, וברכת על אכילת מצה חלה על הפרוסה ועל השלמה. ואע"פ שעל השלמה מברך המוציא ועל אכילת מצה אין בזה חסרון של עושה מצות חבילות חבילות, דאינו צריך את השלמה לברכת אכילת מצה משום שמברך על אכילת מצה על הפרוסה. והא דקיי"ל דאין עושין מצות חבילות חבילות הוא רק היכא שהיה צריך לקיים את המצוה בב' דברים נפרדים והוא מקיימם בדבר אחד, שע"ז שעושה את שתי המצוות ביחד מרויח, וכגון היכא שחייב לברך שתי ברכות בב' כוסות והוא מברך אותן על כוס אחת. משא"כ הכא שמוסיף פרוסה על השלמה ומברך עליה על אכילת מצה, י"ל דהברכה דאכילת מצה בעיקר חלה על הפרוסה, ואע"פ שהברכה חלה נמי על השלמה וכבר קיים בה ברכת המוציא, אין בזה חסרון דאין עושין מצות חבילות חבילות, מכיון שאינו צריך את השלמה לברכת על אכילת מצה שיוצא מצות מצה בפרוסה ואינו מרויח כלום ע"ז שחלה ברכת על אכילת מצה ג"כ על השלמה.

כלל דאינו טועם ממנו, אלא משום שלא יהיה גנאי לכוס. ומוכח כנ"ל דברכת בורא פרי הגפן חלק מעצם סדר הקידוש וסידור דברי שבח על הכוס.

**והנה** במי שסעד סעודה מערב שבת ופורס מפה ומקדש יש מחלוקת בין הראשונים (עי' בפסחים דף ק: ברי"ף, בבעה"מ, בראב"ד, וברמב"ן, ועיין בטור או"ח סימן רע"א סע' ד') כשכבר בירך על היין אם חוזר ומברך עליו כשמקדש. ולכאורה שיטת המחייבים בברכת היין תמוהה דהא כבר בירך על היין. ונראה דע"כ סברי שברכת בורא פרי הגפן היא קיום בעצם הקידוש ונאמרת כחלק מדברי שירה ושבח על היין. ומשום כך אע"פ שמדין ברכת הנהנין אינו חייב בברכת בורא פרי הגפן, שהרי ברוך מקודם לפני שפרס מפה לקדש, מכל מקום חייב לברך בורא פרי הגפן מדין הקידוש, ולפיכך מחייבים לברך בפה"ג שוב בעת שמקדש<sup>45</sup>.

**ונראה** דגם הראשונים שחולקים וסברי שאינו חוזר ומברך בפה"ג כשפורס מפה ומקדש מסכימים לעצם היסוד הנ"ל, אלא דסוברים שאם אין הברכה דבורא פרי הגפן חלה מדין ברכת הנהנין אינה חלה נמי מדין קידוש. ברם כשמברך ברכת בורא פרי הגפן משום חובת נהנה מקיים בה גם קיום קידוש.

**ועוד** יש להוכיח דברכת בורא פרי הגפן היא חלק מעצם מצות קידוש מפסק הרמב"ם (פכ"ט מהל' שבת ה"י), וז"ל ומצוה לברך על היין ביום השבת קודם שיסעוד סעודה שניה, וזה הוא הנקרא קידושא רבה, ומברך בורא פרי הגפן בלבד ושותה ואח"כ יטול ידיו ויסעוד, ואסור לו לאדם שיטעום כלום קודם

ואע"פ שלא היו צריכין לשתייתו, דר"ל דהמחייב של ברכת היין אינו עצם השתייה דאף בלי שתייה חייבין לברך ברכת היין, ושאינו ברכת בורא פרי הגפן על כוס של ברכה שאינה נאמרת בתורת ברכת הנהנין גרידא אלא דהויא חלק מדין סידור ברכה על הכוס. דיסוד דין ברכה על הכוס היינו לסדר שבח ושירה על הכוס, וברכת בורא פרי הגפן חשיבא חלק מדברי שבח על הכוס. וכן מבואר מדברי הרשב"ם (פסחים דף קו. ד"ה אמר) וז"ל אתאי כסא דחמרא וברוכי ומשתי משום כבוד שבת לחלק בין מדת שבת למדת חול שהוא ענין שיר שאין אומרים שירה אלא על היין והכי מפרש בשאלתות עכ"ל, ומבואר מדבריו דברכת בורא פרי הגפן מהווה קיום שירה על היין, וחלה מדין כוס של ברכה ואינה נאמרת בתורת ברכת הנהנין גרידא. וכן משמע משיטת רש"י בנוזר (דף ד. ד"ה והרי מושבע וכו') דקידוש על היין דאורייתא, ומשמע דבפה"ג היא חלק מעצם מצות קידוש מכיון דמה"ת צריך לקדש על היין, וחל בקידוש קיום שירה על היין. ולפי"ז היכא דמקדש על הפת מקיים רק מצות קידוש אבל ליכא קיום שירה, דאין אומרים שירה אלא על היין.

**ועיין** ברש"י (עירובין דף מ: ד"ה ליתביה) דאע"פ דאמרינן המברך צריך שיטעום נותנו לאחר לשתות דטעמא משום שגנאי לכוס של ברכה שלא יהנה אדם ממנו לאלתר, ומשמע שדין טעימה של הכוס אינו אלא משום גנאי ואפילו המברך עצמו חייב לטעום רק כדי שלא יהיה גנאי לכוס. וא"כ מבואר דהחויב לטעום מכוס של ברכה אינו מדין ברכת הנהנין כדי שלא תהיה ברכה לבטלה, אלא שצריך לברך בפה"ג מעיקר דין ברכה על הכוס ולא רק משום היתר הטעימה, דהרי מעיקר הדין א"צ לטעום מהכוס

בין שלא היה מיסב, אין לקדש קידוש הלילה אלא אם כן נוטל הכוס בידו ומברך בפה"ג ומקדש עכ"ל. ומשמע דס"ל דבפה"ג חלק מעצם הקידוש ומשו"ה אע"פ שהיסב מבעוד יום על היין חוזר ומברך בפה"ג כשפורס מפה ומקדש.

45) וכן מבואר מדברי הב"ח או"ח סימן רע"א (ד"ה ויש אומרים שמקדש כמו בשאר פעמים וכו') וז"ל ולפע"ד נראה דטעמייהו דיש אומרים דכיון דילפינן דמקדשין על היין מקרא דזכור את יום השבת לקדשו, זכרהו על היין בכניסתו, ודאי מקרא מלא דיבר הכתוב, בין שהיה מיסב מבעוד יום על היין

איננה פוטרת מברכת בורא פרי הגפן שחל בו קיום ודין ברכה על הכוס. ונראה דאף בגוונא שאינו מברך בורא פרי הגפן אלא להתיר איסור מעילה מכל מקום אין ברכת שהכל פוטרתו, דמכיון שחל דין שבורא פרי הגפן הוא קיום בכוס של ברכה ואינה חלות ברכת הנהנין גרידא, הפקיעו החכמים מיינ דין ברכת שהכל וקבעו ליינ ברכה מסוימת דבורא פרי הגפן דוקא.

**גמ'.** וז"ל בנימין רעיא כרך ריפתא ואמר בריך מריה דהאי פיתא וכו' מאי יצא דקאמר רב נמי יצא ידי ברכה ראשונה מאי קא משמע לן אע"ג דאמר בלשון חול תנינא וכו' סלקא דעתך אמינא הני מילי דאמרה בלשון חול כי היכי דתקינו רבנן בלשון קדש אבל לא אמרה בלשון חול כי היכי דתקינו רבנן בלשון קדש אימא לא קא משמע לן עכ"ל. והנה מבואר בגמ' שאם בריך ברוך רחמנא מריה דהאי פיתא יצא ידי ברכת הזן, וצ"ע דהרי קיימא לן (לעיל יא.) דמקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר וברכת הזן הוא ברכה ארוכה שפותחת בברוך וחותרת בברוך ואיך יצא ידי חובתו כשאמר בריך רחמנא מריה דהאי פיתא.

**ועיין** ברמב"ן במלחמות ה' (דף ו: בדפי הרי"ף) וז"ל ומיהו בסיפא אע"פ ששינה בפתיחה יצא שהכל הולך אחר החיתום שיש בו ברכה ואם תקשה במה יצא במה שאמר ברוך אתה ה' יוצר המאורות והלא שנינו אינו רשאי לקצר, איכא למימר הא אם קצר יצא והכי נמי מוכח בפרק כיצד מברכין עכ"ל. ומבואר דהרמב"ן סובר דאע"פ שאינו רשאי לקצר מ"מ כדיעבד אם קצר יצא, ונראה דהרמב"ן הוכיח דין זה מסוגיין דבנימין רעיא יצא ידי ברכת הזן אע"פ שלא חתם ברוך אתה ה' הזן את הכל, וזוהי כוונת הרמב"ן במה שכתב "והכי נמי מוכח בפרק כיצד מברכין". ונראה דלשיטת הראשונים דס"ל דאם קצר ברכה ארוכה לא יצא צ"ל דבסוגיין מיירי שחתם בלשון

שיקדש, וגם קידוש זה לא יהיה אלא במקום סעודה, עכ"ל.

**והראב"ד** השיג וז"ל ולפי שקראוהו קידושא רבה יצא לו, ואינו כלום שכבר נתקדש היום בכניסתו על היין קודם שיטעום, ואילו בא לקדש על הפת מי לא מקדש ותחשב המוציא במקום ברכת היין ויאכל, וכשדרשו אין לי אלא בלילה ביום מנין ת"ל את יום, אסמכתא היא דעיקר קידושא בליליא כתיב, וכו' עכ"ל.

**וביאר** הגר"מ זצ"ל דהרמב"ם והראב"ד פליגי בעצם דין קידושא רבה, דלפי הרמב"ם חל בקידושא רבה חלות שם קידוש כמו בלילה, ולכן סובר שאסור לטעום קודם שיקדש, ואין קידוש זה אלא במקום סעודה, כמו דין קידוש בלילה. ברם הראב"ד סובר דכיון שאינו מברך ברכה על קדושת היום בשעת קידושא רבה, אין כאן חלות שם קידוש אלא מצות בורא פרי הגפן ושתיית יין בעלמא, ולשיטתו ברכת בורא פרי הגפן נאמרת בשחרית בשבת בתורת ברכת הנהנין בלבד, והואיל ואינו נתפס בהלכות הקידוש לכן מותר לטעום מקודם ואינו צריך לקדש במקום סעודה. ומבואר מכאן דלרמב"ם עצם ברכת בפה"ג חלק מקידוש היא.

**והגר"ח** זצ"ל היה פוסק שמי שאיחר קידוש ולא שמע את ברכת בורא פרי הגפן אע"פ ששמע את ברכת היום, לא יצא ידי חובתו וחייב לשמוע קידוש עוד פעם שנית משום דברכת בפה"ג מעכבת בעצם מצות הקידוש ואינה ברכת הנהנין בעלמא להתיר את טעימת היין<sup>(46)</sup>.

**ולפי"ז** נראה לבאר את סברת רב הונא דס"ל שברכת שהכל אינה פוטרת את היין, משום דמכיון דברכת שהכל חלה מדין מתיר להתיר איסור דמעילה

בענין קידוש עמ' רצ"ה – רצ"ח.

(46) ועיין עוד ברשימות שיעורים עמ"ס סוכה בקונטרס

וכמבואר ברמב"ם (פכ"ו מהל' סנהדרין ה"ג) וז"ל שמות שקוראים בהן הגויים להקב"ה הרי הן ככל הכינויים עכ"ל. והנה מדקיימא לן דכל הברכות נאמרין בכל לשון מוכח דכשמברך בלשון חול יוצא אף בתרגום השם דהוי כינוי, דבפשטות כשמברך בלשון חול אינו מזכיר את השם בלשון הקודש, וכן משמע מדברי הרמב"ם (פ"א מהל' ברכות ה"ו) וז"ל וכל הברכות כולן נאמרין בכל לשון והוא שיאמר כעין שתיקנו חכמים ואם שינה את המטבע הואיל והזכיר אזכרה ומלכות וענין הברכה אפילו בלשון חול יצא עכ"ל, ומקורו מסוגיין דבנימין רעיא כריך ריפתא וברוך בריך רחמנא מריה דהאי פיתא, ומבואר שאע"פ שלא הזכיר שם אדנות יצא, דמכיון שבירך בלשון חול יצא ידי הזכרת השם אף ע"י כינוי, ויצא ידי הזכרת השם באמירת רחמנא דהויא כינוי.

**ולכאורה** י"ל דהוא הדין לגבי קריאת שמע שנאמר בה דין קריאה ככתבה, שאם קורא בלשון הקודש צריך להזכיר שם אדנות ואם החליף את השם פשיטא דלא יצא, דלא הויא קריאה ככתבה. משא"כ כשקורא בלשון חול י"ל דחל קיום קריאה ככתבה אף בלשון חול משום שהתרגום הוי פירוש (כמו שנתבאר בדברי הראב"ד (פ"ב מהל' קריאת שמע הל' י'), וי"ל שיצא אף בהזכרת השם בלשון חול אע"פ שהוא כינוי, דרק בלשון הקודש נאמר דין מסוים של שמות מחולקים.

**ברם** הגר"מ זצ"ל אמר שכל זה אם יתרגם את השמות ללע"ז בלי לשנות את כוונת השם מכוונתה בלשון הקודש. אמנם מכיון שיש מחלוקת בין הראשונים בכוונות השמות שבברכות (כגון בשם בן ד' אותיות שחלוקים הראשונים אם הכוונה של השם היא להוי"ה או לאדנות), קיים בכל תרגום ספק אם

ארמית בריך רחמנא דזן לכוליה עלמא, וקמ"ל דמכיון שהזכיר שם ומלכות יצא אע"פ ששינה הברכה מלשון קדש ללשון חול.

**והנה** פסק המחבר (או"ח סי' קס"ז סע' י', וכן פסק הטור) וז"ל אם במקום ברכת המוציא בריך שהכל נהיה בדברו או שאמר בריך רחמנא מלכא מאריה דהאי פיתא יצא עכ"ל. ומבואר דס"ל דאע"פ דבסוגיין מיידי בברכת המזון הוא הדין אם בריך לפני המזון בלע"ז דיוצא ידי ברכת המוציא. וצ"ב מאי שנא כשמברך בריך רחמנא מלכא מאריה דהאי פיתא דיצא, מהמברך כמה נאה פת זו ברוך המקום שבראה שאינו מועיל לפי ר' יוסי דמשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות<sup>(47)</sup>.

**ונראה** ליישב דהחילוק בין המברך ברוך המקום שברא פת זו - דלא יצא, להמברך בריך רחמנא מלכא מריה דהאי פיתא - דיצא, אינו משום שנקט לשון שברא במקום המוציא לחם מן הארץ, אלא דהשינוי הוא בהזכרת השם דהיינו שאמר ברוך "המקום" במקום לומר שם אדנות, וכשמברך בלשון הקדש צריך דוקא לברך בשם אדנות. משא"כ כשמברך בריך רחמנא מלכא מריה דהאי פיתא בלשון ארמית י"ל דמכיון שהזכיר רחמנא דהיינו חלות דין כינוי השם בלשון ארמית אע"פ שלא הזכיר שם אדנות נמי יצא.

**ובטעם** החילוק נ"ל דכשמברך בלשון הקודש צריך להזכיר את השם בלשון אדנות שהוא מז' שמות שאינם נמחקים (כמבואר ברמב"ם פ"ו מהל' יסודי התורה ה"ב), משא"כ כשמברך בלשון חול אין חלות דין שם, דבלשון חול כל התרגומים של השם הויין כינויים, ואפילו אם מתרגם לשון אדנות ללשון חול לא חל בתרגום חלות דין שם דאינו אלא כינוי בלבד,

המקום שבראה יצא, והוא הדין שיצא כשבירך בריך רחמנא מלכא מריה דהאי פיתא.

(47) ועיין בבית יוסף (סי' קס"ז) שביאר דהרא"ש פסק כשיטת ר' מאיר שאם ראה פת ואמר כמה נאה פת זו ברוך

יתכן דהרמב"ם סובר דשאני ברכת הנהנין על אכילת מעשר שני דהויא מדאורייתא.

**והביאור** בזה דס"ל להרמב"ם דבמעשר שני חל דין ניתן בחפצא דמעשר שני שניתן לאכילה, וחל בחפצא דמע"ש קיום מצות אכילת מעשר שני. והרמב"ם סובר שהברכה מהווה חלק מקיום מצות אכילת מעשר שני, דנלמדת מדרשת הקרא "קדש הילולים לה" מלמד שטעונים ברכה לפנייהם (לה.), דהיינו שחל דין שבח וברכה כחלק מקיום מצות אכילת מעשר שני ונטע רבעי, וברכת הנהנין דמעשר שני מהווה קיום במצות אכילת מעשר שני מדאורייתא.

**אמנם** לפי זה צ"ע קצת מהו ההו"א שבגמ' (לעיל לה.) למילף דין ברכת הנהנין בפירות חולין מקרא דקדש הילולים לה', שהוא דין מסוים של שבח בקיום מצות אכילת נטע רבעי ומעשר שני.

**גמ'.** וז"ל מאי נובלות וכו' חד אמר בושלי כמרא וחד אמר תמרי דזיקא עכ"ל. עיין ברש"י ד"ה (בושלי כמרא) שפירש וז"ל כמו שרופי חמה שבשלם ושרפם החום ויבשו ותמרים הם עכ"ל, ומבאר מדבריו דהויין מין קללה משום שנתקלקלו ע"י שנשרפו בחמה. אך הר"ש (דמאי פ"א מ"א ד"ה נובלות) פירש באופן אחר וז"ל ויש מפרשין שאין מתבשלין באילן אלא תולשן ועושה אותן כומר בארץ ומתבשלין עכ"ל, ובמס' ערלה (פ"א מ"ח) כתב "בושלי כומר תמרים פגין שאינם רואיים לאכילה

לא שינה את כוונת השם<sup>48</sup>). ולפחות אין לעשות כן לכתחילה. ומשום כך היה פוסק הגר"מ זצ"ל עבור המתפללים שקוראים קריאת שמע ומברכים ברכות בלע"ז, שלא ישנו את השם מקריאתו בלה"ק אלא יקראוהו ככתבו בלשון הקודש<sup>49</sup>).

**גמ'.** וז"ל לא עברתי מלברך עכ"ל. ופירש רש"י (ד"ה מלברך) "ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו להפריש תרומה ומעשר". ודבריו צ"ע דקיימא לן דברכת המצוות דרבנן, ואיך נלמד מן הפסוק לא עברתי ממצותיך ולא שכחתי שלא שכח מלברך ברכת המצוה על הפרשת מעשר שני. ולולא דברי רש"י לכאורה היה אפשר לפרש דקרא מיירי בברכת הנהנין (לשיטות דס"ל דברכת הנהנין היא מדאורייתא, עיין בתוס' דף יב. ד"ה לא ובתוס' דף לה. ד"ה אלא סברא ובפנ"י שם). אלא דיש לדחות דלמה ליה להתודות בוידוי מעשר שלא שכח מלברך ברכת הנהנין, דאיזה שייכות יש לברכת הנהנין לקיום דין מעשר שני, דאין זה אלא כמתודה שלא עבר על איסור נפרד שאסור ליהנות מעולם הזה בלי ברכה, ולמה צריך להזכיר זאת כחלק ממצות וידוי מעשר.

**ועיין** ברמב"ם (פ"א מהל' מעשר שני ונטע רבעי ה"טו) וז"ל ולא שכחתי שלא שכח מלברכו ולהזכיר שמו עליו עכ"ל. ומסתימת לשון הרמב"ם יתכן לפרש דס"ל שמתודה שלא שכח מלברך ברכת הנהנין (ודלא כדעת רש"י בסוגיין שפירש דמיירי בברכת המצוה), ואע"פ שכתב הרמב"ם להדיא (פ"א מהל' ברכות ה"ב) שברכות הנהנין הם מדברי סופרים,

בתוס' ד"ה לא.

49) ועיין בשו"ת הרשב"א ח"א סימן תתמ"ב שכתב דאע"ג דפרשת סוטה נאמרת בכל לשון היינו חוץ מהשם שצריך לומר בלשון הקודש דבעינן שם המיוחד. ולכאורה ה"ה בק"ש וכדברי הגר"מ זצ"ל. ועיין עוד ברשימות שיעורים עמ"ס שבועות ח"ב בענין שמות שאינם נמחקין אות ד' עמ' צ"ב – צ"ג, ובעמ' קמ"ז-קמ"ח.

48) ברם יש להעיר דלכאורה מסוגיין מבואר דבתרגום יצא בכינוי "רחמנא", ומשמע דבתרגום זה כלול כוונת שם אדנות ושם הוי"ה. וה"ה דתרגום לשון זה דרחמנא מהני בכל לשון, וצ"ע. ועיין באפיקי ים ח"ב סימן ג' שדן במי שנסתפק בברכת הנהנין דלשיטת התוס' בברכות דף יב. ליכא בברכות הנהנין דין ספק ברכות להקל משום דאסור ליהנות מעוה"ז בלי ברכה דיש עצה לברך בלשון בריך רחמנא. וכן נקט בפנ"י דף יב.

נתבשל כל צרכו. ברם יתכן דרך בנובלות שהן פגין מברך שהכל משום שנשרו מן העץ ע"י הרוח ועדיין לא נתבשלו כל צרכן, ואילו בבוסר שקטף מן העץ מברך בורא פרי העץ אף לדעת הרמב"ם, משום דחל שם פרי בבוסר לענין ברכה כמו דחל שם פרי בבוסר בכל התורה כולה, ולא הוי מין קללה אלא אם כן השירום הרוח מן העץ.

**ולכאורה** תהא נפקא מינה בפירות שהביאו שלישי ונשרו מן העץ ע"י הרוח ולא גמרו להתבשל, דאי נימא דהרמב"ם סובר כדעת התוס' (דף לו: ד"ה שיעורו) דאף בדין ברכה חל שיעור פרי בבוסר ומברך עליו בורא פרי העץ, ומה שכתב הרמב"ם דמברך שהכל בנובלות הוא משום דנשרו מן העץ קודם גמר בישולן, י"ל דמברך שהכל אף בפירות שהביאו שלישי ונשרו ע"י הרוח קודם שנגמרו להתבשל. אמנם אי נימא דסובר הרמב"ם שחל דין מסוים בהלכות ברכות דשיעור פרי הוא כשיעור עונת המעשרות ופחות מזה הוי מין קללה, י"ל דבפירות שהביאו שלישי ונשרו מן העץ מברך עליהן בורא פרי העץ.

**והנה** עיין ברמב"ם (פ"ט מהל' מעשר שני הל' י"ג) שפסק דנובלות אסורות משום ערלה ונטע רבעי דמשמע דשם פרי לענין נטע רבעי חל בבוסר. ומאידך פסק הרמב"ם שאין פודין נטע רבעי עד שיגיע לעונת המעשרות דהיינו בהבאת שלישי (פ"ט מהל' מעשר שני ה"ב), ומשמע דחל דין מסוים בנטע רבעי דשם פרי תלוי בהבאת שלישי כתרומה ומעשר, וצ"ע בסתירה.

**ונראה** לתרץ דהרמב"ם מחלק בין חלות דין האיסור דנטע רבעי לבין חלות קיום מצות הניתן שבחפצא דרבעי, וס"ל דחלות איסור נטע רבעי תלוי בשם פרי דכל התורה כולה דהיינו בבוסר, משא"כ קיום מצות פדיון ואכילת נטע רבעי בירושלים תלויה בשם פרי דעונת המעשרות. דלשיטת הרמב"ם קיום מצות הניתן שבחפצא תלוי בשיעור דעונת המעשרות, וכן מתבאר מדברי הרמב"ם בדין פירות שביעית (פ"ה

וכומרים אותן בעפר להתבשל", ומבואר שפירש דבושלי כומרא היינו פירות שנתלשו מן העץ לפני שנתבשלו כל צרכן.

**ונראה** שכן פירש הרמב"ם שפסק (פ"ח מהל' ברכות ה"ח) וז"ל והנובלות שהן פגין וכו' מברך תחלה שהכל עכ"ל. ונראה דפגין הן כשיעור בוסר וכדמבואר ברמב"ם (פ"ה מהל' שמיטה ויובל הל' ט"ו) וז"ל אין אוספין פירות שביעית כשהן בוסר וכו' אבל אוכל מהן מעט בשדה כשהן פגין כדרך שאוכל בשאר שני שבוע ולא יכניס לאכול בתוך ביתו עד שיגיעו לעונת המעשרות עכ"ל, והנה קיימא לן במשנה (ערלה פ"א מ"ז) דסמדר מותר בערלה ובוסר אסור, ומבואר דחל חלות שם פרי בבוסר, וכן משמע ממה שפסק הרמב"ם (פ"ה מהל' נזירות ה"ב) וז"ל אבל העלין והלולבין ומי גפנים והסמדר הרי אלו מותרין לנזיר שאינן לא פרי ולא פסולת פרי אלא מן העץ הן נחשבין עכ"ל, ומשמע דרק סמדר הוי עץ ואילו בבוסר חל שם פרי.

**ולפי"ז** י"ל דמה שפסק הרמב"ם דמברך על פגין שהכל הוא משום דס"ל כשיטת הר"ש דכל פרי שלא נתבשל כל צרכו הוי מין קללה ומברך עליו שהכל.

**ועיין** ברמב"ם (פ"ב מהל' מעשר ה"ג) שפסק שאין חיוב תרומות ומעשרות חל עד הבאת שלישי ופירות שהן בוסר פטורין מתרומות ומעשרות, דנאמר דין מסוים דחלות שם פרי לגבי חיוב תרומות ומעשרות. ולפי"ז י"ל דהוא הדין לגבי ברכה, דפירות שהן בוסר מברך עליהם שהכל משום שנאמר דין מסוים בהלכות ברכות דשם פרי חל בהבאת שלישי דזהו שיעור עונת המעשרות, ופחות מזה הוי מין קללה, דסובר הרמב"ם שמברך עליו שהכל.

**ועיין** בתוס' (דף לו: ד"ה שיעורו) דס"ל דעל בוסר מברך בורא פרי העץ. ולפי מה שנתבאר בשיטת הרמב"ם י"ל דפליג על התוס', וס"ל דמברך על בוסר ברכת שהכל משום דנחשב למין קללה מכיון שלא

ופאה פטורים ממעשר מפני שהן הפקר, דאינן הפקר אלא לעניים, אלא דפטורים מגזירת הכתוב "ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך" יצא זה שיש לו חלק ונחלה עמך שאם הוא לוי עני נוטל פאה. ויש להעיר דבשלמא לרש"י ניחא השוואת הגמ' בסוגיין שמדמה פירות הפקר ללקט שכחה ופאה, דכמו שבלקט שכחה ופאה שליקטן העני ועשאן גורן חייבין במעשר מדרבנן הוא הדין דפירות הפקר שנלקטו ועשאן גורן נתחייבו במעשר. אמנם צ"ע לפי דברי התוס' דלקט שכחה ופאה פטורים ממעשר מדין גזירת הכתוב מיוחדת ד"ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך" דמהו הראייה מהא דעני שליקט לקט שכחה ופאה ועשאן גורן דחייבין במעשר מדרבנן דהוא הדין דמירוח פירות הפקר מחייב במעשר, דדילמא פירות הפקר שווים בדינם לפירות של הקדש ושל עכו"ם שפטורים ממעשר ואפילו אם מירחן אין המירוח מחייבים במעשר.

**והנה** קיימא לן דהקדש פטור ממעשר רק כשהיה הקדש בשעת חובת מעשר, וכמש"כ הרמב"ם (פ"ב מהל' מעשר ה"ח) וז"ל המקדיש פירותיו כשהן מחוברין וכו' ואם באו לעונת המעשרות והם ביד הגזבר ואח"כ פדאן פטורין עכ"ל. ולקמן (פ"ג שם הל' כ"ה) פסק הרמב"ם "המקדיש פירות תלושין ופדאן קודם שתגמר מלאכתן חייב לעשר, ואם נגמרה מלאכתן ביד הקדש ואח"כ פדאן פטורין מן המעשרות שבשעת חובתן היו פטורין מן המעשרות". ומבואר דיש ב' שעות חובה לחייב בתרומות ומעשרות, מירוח ועונת המעשרות (הבאת שלישי), ואם היו הפירות הקדש בשעת חובתן פטורין הן לעולם מן המעשרות. ברם הפקר פוטר ממעשר אף אם הפקיר את הפירות בין הבאת שלישי למירוח, דחל פטור ממעשר אע"פ שאינם הפקר בשעת חובתן, וכדקיימא לן (ב"ק דף צד.

מהל' שמיטה הל' ט"ו) וז"ל אין אוספין פירות שביעית כשהן בוסר שנאמר תאכלו את תבואתה אינה נאכלת עד שתעשה תבואה וכו', ולא יכניס לאכול בתוך ביתו עד שיגיעו לעונת המעשרות עכ"ל. ומבואר דקיום האכילה תלוי בשיעור דעונת המעשרות. ואילו לגבי איסור פירות שביעית שיעורו בבוסר, וע"כ פסק (פ"ה מהל' שמיטה ויובל הל' י"ז) דאסור לקוץ את האילן שהוציא פירות אע"פ שלא הגיעו לעונת המעשרות משום שיעבור באיסור דלאכלה ולא להפסד שלא יגיע הפרי לעונת המעשרות, ומבואר שחל איסור שביעית בבוסר (ועיין במה שנתבאר בשיעורים לעיל דף לו: ד"ה והתנן אין קוצצין את האילן).

**גמ'.** וז"ל בשלמא למאן דאמר בושלי כמרא היינו דקתני הקלין שבדמאי ספיקן הוא דפטור הא ודאן חייב אלא למאן דאמר תמרי דזיקא ודאן חייב הפקרא ניהו, הכא במאי עסקינן שעשאן גורן דאמר ר' יצחק וכו' הלקט השכחה שעשאן גורן הוקבעו למעשר עכ"ל. מבואר בגמ' דמדמינן דין פירות הפקר שהוקבעו למעשר משעשאן גורן כי היכי דפירות לקט שכחה ופאה הוקבעו למעשר מדרבנן משנלקטו ע"י עני ועשאן גורן 50). והנה ביסוד הדין דלקט שכחה ופאה פטורין מן המעשר מה"ת נחלקו רש"י ותוס'. דרש"י פירש (ב"ק דף צד. ד"ה מרחו) וז"ל ומירוח הוי גמר מלאכה למעשר הלכך מעשר כל מעשרותיו תחלה ואח"כ נותן לו פאה כדי שלא יפסיד עני, שאילו היה נותנו קודם מירוח אע"פ שעני מצרף לקט שכחה ופאה הרבה ועושה מהן כרי פטור מן המעשר שהרי הפקר הוא אבל עכשיו שנתמרח ביד בעל הבית נתחייב במעשר עכ"ל, ומבואר דלפי רש"י לקט שכחה ופאה פטורין מן המעשר מה"ת משום שהן הפקר 51). אמנם תוס' (ב"ק דף כח. ד"ה זה וזה לפאה פוטרו מן המעשר) חלקו על רש"י דאין לומר דלקט שכחה

51) וכן מבואר מדברי רש"י ב"ק דף כח. ד"ה ופטור ממעשר, עיי"ש.

50) עיין ברש"י ד"ה הלקט וז"ל אע"פ שפטורין מן המעשר לקטן עני ועשאן גורן הוקבעו למעשר מדרבנן דמאן דחזי סובר שתבואת קרקעו היא עכ"ל.

שאינן לו בעלים, ב) דין לקט שכחה ופאה דהויא ממון השבט של עניים, ופטור ממעשר משום דהוי ממון שאינן לו תובעין דאין לה בעלים מיוחדים, דהלקט שכחה ופאה הוי ממון השבט דעניים. ודומה להפקר שאינן לו בעלים קבוע והוי ממון שאינן לו תובעין. וממילא שפיר מדמינן בגמרא לקט שכחה ופאה שעשאן גורן לדין הפקר שעשאן גורן, דלקשו"פ נמי פטורין מדאורייתא ממעשר מדין הפקר.

**ועיין** ברמב"ם (פ"ב מהל' תרומות ה"ט - ה"יא) וז"ל ואלו פטורין מן התרומה ומן המעשרות הלקט השכחה והפאה וכו' וכן ההפקר פטור מן התרומה ומן המעשרות עכ"ל. ומשמע קצת מלשון הרמב"ם "וכן ההפקר פטור מן התרומה ומן המעשרות" דלקט שכחה ופאה והפקר פטורין מדין אחד ואף הפקר פטור מאותו הדין דלקט שכחה ופאה פטורין מתרו"מ<sup>52</sup>). ויתכן דס"ל דיסוד הפטור הוא משום דאין בהם דין בעלים קבוע, דלקט שכחה ופאה הוי ממון השבט דעניים ואין בה דין בעלים מיוחדים וקבועים, וכן הפקר אין לה בעלים מיוחדים וקבועים. וס"ל דחלין ב' דיני הפקר לפטור ממעשר : א) הפקר גמור שאינן לו בעלים כלל, ב) דין ממון עניים דהוי ממון השבט דעניים ואין לו בעלים מיוחדים וקבועים ודינו כהפקר דהוי ממון שאינן לו תובעין. ונראה דממון מתנות עניים אינו כבעלות בשותפות בין כל העניים, דליכא בעלות קבועה במתנות עניים, דהרי אם עני העשיר פקע קנינו במתנות עניים ואינו צריך להקנות חלקו לעניים וכן עשיר שהעני יכול ליטול מתנו"ע אף אם לא הקנו לו עניים זכות ממון. ונראה דמתנות עניים הוי חלות שם ממון השבט דעניים ואין בו דין בעלים קבועים. וכן יש להביא ראיה לזה מדברי

וברמב"ם פ"ה מהל' מתנות עניים הל' כ"ז) דהמפקיר כרמו והשכים לבקר ובצרו חייב בפרט בעוללות ובשכחה ובפאה ופטור מן המעשר<sup>52</sup>). והנה לקט שכחה ופאה פטורים מדאורייתא ממעשר אף דנתמרחו ע"י עני, וכדמבואר מדברי הרמב"ם (פ"ב מהל' תרומות ה"ט) וז"ל ואלו פטורין מן התרומות ומן המעשרות הלקט והשכחה והפאה והפרט והעוללות אפילו העמיד מהן כרי ואם עשה מהן גורן בשדה הוקבעו למעשרות ומפריש מהן תרומה ומעשרות. אבל אם עשה מהן גורן בעיר פטורין שהרי קול יש להן והכל יודעין שהן לקט שכחה או פאה עכ"ל. ומבואר שלקט שכחה ופאה פטורין מדאורייתא ממעשר אע"פ שבשעת חובת תרו"מ דהיינו שעת הבאת שלישי ושעת המירוח היו הם בתורת חיוב מעשר, דהרי על כרחך מיירי דנעשו לקט שכחה ופאה לאחר שהביאו שלישי וכדפסק הרמב"ם (פ"ב מהל' מתנות עניים ה"ז) דחיוב פאה תלויה בהבאת שלישי ואם קצר שדהו קודם שהביאה שלישי פטור מפאה. ומוכח דמכיון שנעשו לקט שכחה ופאה בין הבאת שלישי ומירוח נפטרו מדאורייתא מחיוב מעשר לעולם, ודינם שוה להפקר שפוטרת את החפצא של הפירות מחיוב מעשר מה"ת לעולם. ויתכן דמשום כך השווה הגמ' בין לקט שכחה ופאה להפקר אף לשיטת התוס', דבתרווייהו חל פטור ממעשר מה"ת אף בין הבאת שלישי ומירוח, ואם מירחן חל חיוב מעשר מדרבנן.

**ונראה** עוד דאף לשיטת התוס' לקט שכחה ופאה פטורים ממעשר מדין הפקר, דאע"פ שלקט שכחה ופאה אינם הפקר לכל – לעניים ולעשירים – מ"מ הויין כהפקר משום דהוי ממון שאינן לו תובעין. די"ל דיש ב' פטורים של הפקר : א) דין הפקר ממש

וכו' הלקט השכחה והפאה וכו' וכן ההפקר" משמע דהפקר פטור ממעשר מאותו הדין דלקשו"פ פטורים ממעשר ודין הפקר נלמד מלקשו"פ. והטעם כדנתבאר בפנים דלקשו"פ הויין כהפקר דאין להם בעלים פרטיים אלא חלות ממון השבט בעלמא, וע"ע ברשימות שיעורים לב"ק (דף שעא).

52) עיין באגרות הגרי"ד הלוי עמ' קל"ד ד"ה ונראה דאף לדעת הרמב"ם וכו'.

53) ולפי רש"י לקט שכחה ופאה פטורין ממעשר מדין הפקר משום דהויין הפקר. אמנם מלשון הרמב"ם "ואלו פטורין



דפליגי כשברכותיהן שוות, דכשאין ברכותיהן שוות לכולי עלמא מברך על זה ואחר כך מברך על זה, ליכא הוכחה לבה"ג. וצ"ע דלכאורה אף ללישנא קמא חל דין קדימה לברך על החביב קודם לפי ר' יהודה, וא"כ נימא דאף ללישנא קמא בורא פרי העץ קודמת לבורא פרי האדמה משום דמבוררת טפי, ומדוע ס"ל להתוס' שדברי ההלכות גדולות אינם אלא לפי מסקנת הגמ' דפליגי כשאין ברכותיהן שוות.

**ונראה** דס"ל לתוס' דאע"פ שלפי הלישנא קמא חל דין קדימה לברך על החביב קודם כשאין ברכותיהן שוות, מכל מקום אין ללמוד מזה דבורא פרי העץ קודמת לבורא פרי האדמה. די"ל דללישנא קמא דין קדימה לברך על החביב קודם אינו דין בהלכות ברכות אלא דהוי דין בהלכות סעודה, דמהלכות סעודה חל דין להקדים ולאכול המאכל החביב קודם, וממילא חל דין שמברך עליו קודם. ולפי זה אין ללמוד מכאן להקדים בורא פרי העץ לבורא פרי האדמה דהוי חלות דין קדימה בהלכות ברכות. משא"כ לפי מסקנת הגמ' דפליגי כשאין ברכותיהן שוות, י"ל דנחלקו בדין קדימה בהלכות ברכות, דלשיטת ר' יהודה מין ז' קודם לברכה משום דחל ביה קיום מסוים לברך על ז' המינים, ורבנן ס"ל דליכא דין קדימה בברכות, וכדמבואר בתוס' (ד"ה אמר ר"י להקדים) אליבא דהר"י דהא דאמר ר' יוסף כל המוקדם בפסוק מוקדם לברכה היינו דוקא לר' יהודה. ואף לשיטת ר' שמעיה שבתוס' (שם) דסברי רבנן שחביב עדיף, וחל דין קדימה להקדים את החביב אף לגבי ז' מינים הוא משום דרבנן סברי שנאמר דין בכל התורה כולה דחביב קודם, וכדאמרינן (פסחים דף קו:): לגבי קידוש "דרב זימנין דחביבא עליה ריפתא מקדש אריפתא, זימנין דחביבא ליה חמרא מקדיש אחמרא", ומבואר שחל דין בכל התורה כולה להקדים את החביב, וס"ל לרבנן דהוא הדין בברכה דחביב קודם מדין קדימה דחביב בכל התורה כולה. ומבואר מזה שחל דין קדימה בהלכות ברכות רק לשיטת ר' יהודה

הרמב"ם (פ"א מהל' מתנות עניים ה"י) וז"ל נאמר במתנות עניים לעני ולגר תעזוב אותם כל זמן שהעניים תובעין אותן, פסקו העניים לבקש ולחזור עליהן הרי הנשאר מהן מותר לכל אדם, שאין גופן קדוש כתרומות, ואינו חייב ליתן להם דמיה שלא נאמר בהם ונתן לעניים אלא תעזוב אותם ואינו מצוה לעזוב אותן לחיה ולעופות אלא לעניים, והרי אין עניים עכ"ל. ונראה דמתנות עניים הוי ממון העניים מחמת המצוה ליתנם לעניים ואם פקעה המצוה פקע נמי דין ממון עניים מהפירות. ומבואר דאין דין בעלות ממון קבועה במתנות עניים דהרי פקע הקנין מעניים ממילא אף בלי הקנאה ויאוש, ומשו"ה דומה להפקר בפטור מתרו"מ.

**דף מא ע"א.** תוס' ד"ה אבל. בא"ד. וז"ל וי"ל דלא חשיב בורא פרי העץ כל כך מבורא פרי האדמה כמו שחשוב בורא פרי האדמה משהכל עכ"ל. ובביאור דבריהם נראה לפרש דר"ל דברכת שהכל היא על הנאת הגברא, משא"כ ברכת בורא פרי האדמה וברכת בורא פרי העץ מתייחסת לחפצא, ומשום הכי קיימא לן דברכת בורא פרי האדמה שחלה על החפצא קודמת לשהכל שהיא רק על הנאת הגברא. אמנם ליכא למימר דבורא פרי העץ קודמת לבורא פרי האדמה דתרווייהו חלין על החפצא.

**תוס' ד"ה אבל.** בא"ד. וז"ל ומה שכתב בהלכות גדולות דבורא פרי העץ תקדים לבורא פרי האדמה דמבוררת טפי היינו לפי המסקנה דלקמן דפליגי בשאין ברכותיהן שוות וק"ל כר' יהודה אבל להאי לישנא דאמרינן דלא פליגי בשאין ברכותיהן שוות לא מתוקם פסק דהלכות גדולות כדפרישית עכ"ל. ודבריהם צריכים ביאור, דמשמע דבשלמא לפי המסקנא שנחלקו כשאין ברכותיהן שוות וסובר ר' יהודה שחל דין קדימה במין ז' שפיר איכא למיליף מינה שחל דין קדימה לברך ברכת בורא פרי העץ קודם לברכת בורא פרי האדמה, משא"כ ללישנא קמא

הן באין הפת פוטרותן", ונראה דסברי דע"י אכילת פת חל דין סעודה, וחל דין מסוים דכל הבא בסעודה אינו צריך לברך עליו, ולא משום שברכת הפת מתייחסת אליו אלא דמדיון סעודה נאמר דכל הבא מחמת הסעודה בתוך הסעודה אינו חייב בברכה. ולפי"ז י"ל דנכלל בדין זה שאין מברכין לאחריהם משום שהבא בתוך הסעודה אינו חייב בברכה שלאחריה דברכת המזון שמברך על הסעודה פוטרותן.

**והנה** בשלמא לפי מה שנתבאר בדברי התוס' י"ל דר' ששת הקשה על ר' נחמן שסובר דתאנים וענבים טעונים ברכה לפנייהם ולא לאחריהם, דמהא דמברכין לפנייהם מוכח דתאנים וענבים אינם נחשבים חלק מהסעודה, וא"כ לכאורה יתחייבו נמי בברכה אחרונה דברכה אחת מעין שלש, דרק אם הויין חלק מהסעודה יפטרו ע"י ברכת המזון, דאין לך דבר שטעון ברכה לפניו ולא מתחייב בברכה אחרונה לאחריו מדלא הוי חלק מסעודה אלא פת הבאה בכסנין. ור' נחמן סובר דאע"פ דלגבי ברכה ראשונה תאנים אינם נחשבים כחלק מן הסעודה מכל מקום מכיון שאכלן נעשין חלק מהסעודה לגבי ברכה אחרונה.

**אמנם** לשיטת רש"י צ"ע מאי מקשה ר' ששת לר' נחמן, והרי לכאורה לכולי עלמא צריך לברך על תאנים ברכה אחת מעין ג' מכיון שאינם טפלים לפת, ועל כרחק צ"ל דלשיטת ר"נ ע"י ברכת המזון יוצא ידי חובת ברכה אחת מעין ג', ולפי זה צ"ע במה חולק עליו ר' ששת, דאי נימא דס"ל דברכת המזון אינה פוטרת חיוב ברכה אחת מעין ג', אמאי נחלקו רק בגוונא שאכל תאנים בתוך הסעודה, דלכאורה לפי"ז יש מחלוקת אפילו אם אכל תאנים שלא בתוך הסעודה וטעה ובירך ברכת המזון במקום לברך ברכה אחת מעין ג' אם יצא ידי חובתו או לא. ועוד צ"ע דדין זה אם יצא ידי חובת ברכה אחת מעין ג' בברכת המזון מחלוקת היא בראשונים ודוחק לומר דזהו גופא המחלוקת בין ר"נ ור' ששת, וצ"ע.

וקיי"ל כוותיה, וע"כ דקדקו תוס' לומר דמכיון דקיי"ל כר' יהודה דחל דין קדימה בברכות פסק הבה"ג שבורא פרי העץ קודמת לבורא פרי האדמה משום שמבוררת טפי.

**דף מא ע"א. גמ'.** וז"ל איתמר הביאו לפנייהם תאנים וענבים בתוך הסעודה אמר רב הונא טעונים ברכה לפנייהם ואין טעונים ברכה לאחריהם וכו' ורב ששת אמר טעונים ברכה בין לפנייהם בין לאחריהם שאין לך דבר שטעון ברכה לפניו ואין טעון ברכה לאחריו אלא פת הבאה בכיסנין בלבד ופליגא דר' חייא דא"ר חייא פת פוטרת כל מיני מאכל וכו' אמר רב פפא הלכתא דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה אין טעונים ברכה לא לפנייהם ולא לאחריהם ושלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה טעונים ברכה לפנייהם ואין טעונים ברכה לאחריהם לאחריהם טעונים ברכה בין לפנייהם בין לאחריהם עכ"ל. עיין ברש"י ותוס' בסוגיין, ומבואר דנחלקו בביאור ההלכה שדברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה אינם טעונים ברכה לא לפנייהם ולא לאחריהם, דרש"י פירש דמיירי בדברים הבאים ללפת בהן את הפת, ואינם טעונים ברכה לפנייהם משום דטפלים הם לפת, ומשמע דלשיטת רש"י אין דין שעצם הסעודה פוטרת מברכה אלא הטעם שאין מברכין על דברים הבאים מחמת הסעודה הוא משום דהם טפלים לפת וברכת הפת פוטרותן. ולפי"ז נמי נראה דהטעם שאין מברכין לאחריהם הוא משום שיוצאים ידי חובת ברכה אחרונה דברכה אחת מעין ג' בברכת המזון.

**אמנם** י"ל דהתוס' ס"ל דהא דאין מברכין ברכה שלפניהם בדברים הבאים מחמת הסעודה אינו מדין עיקר וטפל, דהרי תוס' פירשו (ד"ה הלכתא) ש"דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה כלומר הרגילין לבא מחמת הסעודה בפת שרגילין לאכלן עם הפת כגון בשר ודגים וכל מיני קדירה והביאן בתוך הסעודה אינם טעונים ברכה לפנייהם ולאחרייהם אפילו אכלן בתוך הסעודה בפני עצמן בלא פת דכיון דמשום פת

אינה מועלת לאכילה השניה שיש לה חלות שם סעודה בפני עצמה, וצריכא נטילת ידים בפני עצמה אע"פ שידיו נקיות הן.

**ויש** להביא ראייה ליסוד הנ"ל דסעודה מחייבת נטילת ידים - ובעינן שתתייחס נטילת ידים לסעודה מסוימת, ממה שפסק הרמב"ם (פ"ו מהל' ברכות הל' י"ז) וז"ל נוטל אדם ידיו שחרית ומתנה עליהן כל היום ואינו צריך ליטול את ידיו לכל אכילה ואכילה והוא שלא יסיח דעתו מהן עכ"ל, ומשמע דמיירי דידיה נקיות שהרי לא הסיח דעתו מהן, ומלשון הרמב"ם נראה דהטעם שאינו צריך ליטול ידיו לכל אכילה הוא משום שהתנה על נטילת ידים דשחרית שתועיל לכל האכילות. ומוכח דבלאו הכי היה חייב בנטילת ידים לכל אכילה ואכילה אע"פ שידיו נקיות משום דכל סעודה מחייבת נטילת ידים בפני עצמה. וכן יש להוכיח משיטת ר' יעקב בן יקר (שהובא בטור או"ח ריש סי' קס"ה) שסובר שאם נטל ידיו לבית הכסא אינה מועילה הנטילה לסעודה, וצריך ליטול שנית לסעודה, ומבואר דסעודה בעי נטילת ידים בפני עצמה.

**ולפי** זה יוצא שאם אמר הב לן ונברך, דהסיח דעתו מן הסעודה ונמלך בדעתו להמשיך לאכול יצטרך ליטול ידיו שנית לברכת המוציא דחשיב סעודה בפ"ע, דהסעודה מחייבת נטילת ידים.

**והנה** פסק הרמב"ם (פ"ו מהל' ברכות הי"ח) "לט אדם את ידיו במפה ואוכל בהן פת וכו' אע"פ שלא נטל ידיו". ונראה דבנטילת ידים יש שני דינים: (א) נטילת ידים משום זוהמא ונקיות, (ב) קיום מצות נטילת ידים מדרבנן. והיכא שאין לו מים ליטול את ידיו בדיעבד לט ידיו במפה ואוכל ומהני דאינו אוכל בידים מזוהמות. אבל פשיטא דבלט ידיו במפה ליכא קיום מצות נטילת ידים. ולפי זה יש לעיין בדין מי שהסיח דעתו מלאכול שנתחייב ליטול ידיו שנית, ואין לו מים ליטול ידיו אם צריך לאכול ע"י מפה או לא. דלפי מה שנתבאר י"ל שאינו צריך, דמכל מקום ידיו

**תוס'** ד"ה אי הכי. בא"ד. וז"ל ולהאי טעמא ניחה מה שאנו מברכין בפסח על החזרת על אכילת מרור לבד שהעולם מקשה אמאי אין מברכין נמי בפה"א ובפה"א דשאר ירקות אינו פוטר כדאמרינן התם כיון דאיכא הגדה והלל אסח דעתיה אלא וודאי טעמא הוי כיון דרחמנא קבעיה חובה דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו הוי כמו דברים הרגילין לבא מחמת הסעודה דפת פוטרין עכ"ל. ודבריהם צ"ע דבגמ' פסחים (דף קטו:) איתא "נטל ידיו בטיבול ראשון נוטל ידיו בטיבול שני וכו' אלא מאי הכא איתמר נטילת ידים תרי זימני למה לי הא משא ליה ידיה חדא זימנא אמרי כיון דבעי למימר אגדתא והלילה דילמא אסוחי אסחיה לדעתיה ונגע" וברשב"ם (ד"ה אסחיה לדעתיה) פירש דשמא יגע בדבר טינוף. ומבואר דכיון שאומר הגדה והלל אנו חוששין שמא יסיח דעת מן הנטילה ויגע בדבר טינוף, ומשום כך צריך ליטול ידיו פעמיים. אמנם לכאורה ליכא שום היסח הדעת מאכילה, ועוד דבהגדה אומר "מרור זה שאנו אוכלין על שום מה", וחזינן שאינו מסיח דעת מאכילת מרור. וא"כ צ"ע מדוע אין ברכת בפה"א דשאר ירקות פוטרין.

**דף מב ע"א.** תוס' ד"ה רבי זירא. וז"ל ושמא היה תבשיל שהיה בו פת והיה צריך ברכת המוציא ונטילת ידים וטורח היה לעשות כן עכ"ל. יש לדקדק בדברי התוס' מדוע כתבו שצריך שוב נטילת ידים, דבשלמא לגבי ברכת המוציא י"ל דמכיון שסילקו את השולחן מלפניהם חל היסח הדעת מאכילה וכשהביאו עוד אוכל לפניהם אינם נפטרים בברכת המוציא שבירכו בתחילת הסעודה. אמנם יש לעיין מדוע נתחייבו שוב בנטילת ידים, דלכאורה אם יודע שידיו נקיות אמאי צריך לחזור וליטול ידיו.

**ומוכח** דחל דין דסעודה בעי נטילת ידים כלומר דהנטילת ידים לפת חייבת להתייחס לסעודה. ולפיכך היכא שהסיח דעתו מאכילה ושוב נמלך לאכול חשיבא כשתי סעודות, דאכילתו מתחלקת לשתי סעודות, והנטילת הידים שנטל לאכילה הראשונה

וצריך ביאור בטעמא דמילתא אמאי בעינן הסיבה וקביעות בכדי שאחד יברך לכולן ברכת המוציא וברכת המזון.

**ואשר** נראה לבאר בזה דיש לעיין בגדר הדין שאחד מברך לכולם בברכת המזון, אי הוי מדין שומע כעונה או דילמא דהוי הלכה בפני עצמה שאחד מברך לכולם. ויעיין במשנה לקמן (דף מה.) שלשה שאכלו כאחת חייבין לזמן ופירש רש"י (שם) וז"ל להזדמן יחד לצירוף ברכה בלשון רבים כגון נברך עכ"ל, ויש לדקדק בלשונו שכתב שדין זימון הוא להזדמן יחד לצירוף ברכה בלשון רבים, דלכאורה הוה ליה למימר שדין זימון הוא שאחד מזמין את חבריו לברך. ונראה לבאר שיש ב' דינים וקיומים בזימון: א) דין ברכת הזימון שמזמין את חבריו לברך, וכדמבואר בגמ' (דף מו.) "עד היכן ברכת הזימון ר' נחמן אמר עד נברך ר' ששת אמר עד הזון", וזוהי כוונת רש"י שכתב "כגון נברך", ב) חלות דין ברכת המזון בזימון, דהיינו שאחד מברך עבור כל החבורה וחל חלות שם בפני עצמה דברכת המזון בזימון. וכן יש להוכיח מדברי הרמב"ם (פ"ה מהל' ברכות ה"ב) וז"ל שלשה שאכלו פת כאחד חייבין לברך ברכת הזימון קודם ברכת המזון, ואי זו היא ברכת הזימון אם היו האוכלים משלשה ועד עשרה מברך האחד מהן ואומר נברך שאכלנו משלו והכל עונים ברוך שאכלנו משלו ובטובו חיינו עכ"ל, ומבואר דבג' שאכלו ביחד חל חלות דין ברכת הזימון דהיינו שאחד יזמין את שאר בני החבורה לברך והן עונים ברוך שאכלנו משלו ובטובו חיינו. ועיין שם ברמב"ם (הל' ג') וז"ל ואחר כך מתחיל ואומר וכו' הזן עד שגומר ארבע ברכות והן עונים אמן אחר כל ברכה וברכה עכ"ל. ונראה שבהלכה זו מבאר הרמב"ם חלות דין ברכת המזון בזימון, דהיינו שאחד מברך לכולם והשאר ישמעו ויענו אמן, וחל קיום ברכת המזון לכל החבורה ביחד, ודומה לחלות קיום תפלת הציבור שבחזרת הש"ץ דהויא חלות קיום תפלה של כל הציבור ביחד ואין הש"ץ מוציא את הרבים מדין שומע כעונה. והוא הדין ברכת המזון בזימון דהוי קיום ברכת המזון של כל החבורה.

נקיות מחמת נטילת ידים הראשונה, ונתחייב שנית בנטילת ידים משום שהסעודה בעי קיום מצות נטילת ידים, ולא מהני לט ידיו במפה לקיים מצות נטילת ידים. והוא הדין במי שנטל ידיו לבית הכסא ורוצה לאכול סעודה ואין לו מים לפניו ליטול ידיו, דלא מהני שילוט את ידיו במפה ויאכל, מכיון שצריך ליטול ידים לקיום מצות נטילת ידים לסעודה.

**גמ'.** וז"ל גמר אסור מלאכול עכ"ל. עיין בתוס' (ד"ה רב זירא וד"ה אתכא וד"ה תכף) דס"ל דאם אמר הב לן ונברך הוי היסח הדעת וגמר הסעודה וצריך לברך ברכת המזון ולחזור ולברך ברכה ראשונה על האוכל שבא לפניו. וכן מבואר מפסק הרמב"ם (פ"ד מהל' ברכות ה"ז) וז"ל גמר בלבו מלאכול או מלשתות ואח"כ נמלך לאכול או לשתות אע"פ שלא שינה מקומו חוזר ומברך, ואם לא גמר בלבו אלא דעתו לחזור ולשתות אפילו פסק כל היום כולו אינו צריך לברך שנית עכ"ל. והשיג עליו הראב"ד "לא אמרו לענין אכילה אלא לענין שתיה בלבד, אבל לענין אכילה לא הויא הפסקה אלא במים אחרונים או בשינה או בנמנום". ומבואר שנחלקו הרמב"ם והראב"ד מהו גדר גמר הסעודה המחייב לברך שנית, דלשיטת המרוב"ם היסח הדעת מלאכול חשיב גמר הסעודה, ואילו הראב"ד סובר שגמר סעודה חל ע"י הפסק. ברם צ"ע במש"כ הראב"ד דנמנום מהוה הפסק דהרי הראב"ד עצמו כתב (פ"ח מהל' חמץ ומצה הי"ד) דנמנום לא הוי היסח הדעת לגבי פסח ולגבי אכילה.

**משנה.** וז"ל היו יושבין כל אחד מברך לעצמו הסבו אחד מברך לכולן עכ"ל. עיין ברש"י (ד"ה היו יושבים) וז"ל בלא הסבת מטות שמוטים על צדיהן שמאלית על המטה ואוכלין ושותין בהסבה כל אחד ואחד מברך לעצמו דאין קבע סעודה בלא הסבה עכ"ל, ומבואר שאם קבעו אכילת סעודה ביחד אחד מברך ומוציא את כולם. ועיין בתוס' (ד"ה הסבו ובתוס' חולין דף קו: ד"ה שמע) שפירשו דדין זה מיירי בין לענין ברכת המוציא ובין לגבי ברכת המזון,

המזון. בקריאת שמע לא חלה הדין שומע כעונה, משום שקריאת שמע הוי קיום של תלמוד תורה וקבלת עול מלכות שמים, ובזה אין אחד יכול להוציא את חבירו. ותפלה היא בקשת רחמים וכל אחד צריך לבקש רחמים על עצמו ואין האחד יכול לבקש רחמים ובקשות עבור חבירו. וברכת המזון תלויה בהנאת המעיים ורק הנהנה עצמו יכול לברך ואין חבירו יכול להודות עבורו.

**אמנם** צ"ע לפי"ז היכי קיימא לן בתפלה ששליח ציבור מוציא את הרבים ידי חובתן, ועל כרחך צריך לומר דחלוק קיום תפלה בציבור ביסוד דינו מדין שומע כעונה, דבתפלה בציבור חל חלות שם וחפצא של תפלת הציבור, ויחיד יוצא ידי חובתו ע"י הציבור, וכמו כן בקריאת שמע ובברכת המזון ס"ל להרמב"ם דאע"פ שאין יחיד יוצא ע"י אחר מדין שומע כעונה מכל מקום יוצא ע"י הציבור.

**ולפי"ז** י"ל דמשו"ה דקדק הרמב"ם שצריך לענות אמן אחר כל ברכה וברכה, וכמו שכתב לגבי תפלה (פ"ט מהל' תפלה ה"א) וז"ל "סדר תפלות הציבור כך הוא וכו' ומתחיל ופורס על שמע בקול רם והן עונים אמן אחר כל ברכה וברכה" עכ"ל. ובה"ג (שם) "ויעמוד ומתחיל ומתפלל בקול רם מתחילת הברכות להוציא את מי שלא התפלל והכל עומדים ושומעין ועונים אמן אחר כל ברכה וברכה".

**והביאור** בזה שתפלת הציבור אינה חלות תפלה של עשרה יחידים אלא הריהי חלות שם וחפצא מיוחדת של תפלת הציבור, דהיינו שכל הציבור מתפלל ביחד, ועל ידי אמירת אמן שיש בו מעשה ברכה מצד היחיד, מצטרף הוא לחפצא של תפלת הציבור. אולם אם אינו עונה אמן ורק מתכוין מתחילה ועד סוף אינו מצטרף לחפצא של תפלת הציבור, וע"כ אינו יוצא מדין שומע כעונה. דדין שומע כעונה חל כשיחיד מוציא את היחיד, ובתפלה אין יחיד יכול להוציא את חבירו משום דהוי חלות בקשת רחמים. ובתפלת הציבור אין הש"ץ מוציא את היחיד, אלא הציבור הוא המוציא אותו מידי חובתו מדין תפלת

**ויש** להוכיח את זה, דעיין ברמב"ם (פ"א מהל' ברכות הל' י"א) וז"ל כל השומע ברכה מן הברכות מתחלתה ועד סופה ומתכוין לצאת בה ידי חובתו יצא ואע"פ שלא ענה אמן וכל העונה אמן אחר המברך הרי זה כמברך והוא שיהיה המברך חייב באותה ברכה עכ"ל. ומבואר מדבריו דיש ב' דינים לצאת ידי חובה כששומע ברכה מאחר: (א) דין שומע כעונה, (ב) דין עניית אמן. ותרווייהו חלוקים מהדדי, דדין שומע כעונה חל רק היכא דמתכוין לצאת ושמע את כל הברכה מתחילתה ועד סופה, משא"כ בדין עניית אמן דיוצא בכל אופן. ונראה דהמקור לדין עניית אמן נלמד מהגמ' במס' שבועות (לו.) "אמן בו האמנת דברים, אמן בו קבלת דברים". ומדין "אמן בו קבלת דברים" נחשב האומר אמן כאילו הוא בירך בעצמו. ולפיכך יוצא באמירת אמן אע"פ שלא התכוין לצאת מתחילת הברכה עד סופה. והנה הרמב"ם (פ"ח מהל' תפלה ה"ט) פסק "שליח ציבור מוציא את הרבים ידי חובה כיצד בשעה שהוא מתפלל והן שומעין ועונים אמן אחר כל ברכה הרי הן כמתפללים". ומשמע מלשון הרמב"ם דהציבור יוצאים ידי חובה דווקא כשעונים אמן, וכן משמע נמי מלשון הרמב"ם (פ"ט מהל' תפלה ה"ג) "ושליח ציבור מתחיל ומתפלל בקול רם מתחילת הברכות להוציא את מי שלא התפלל והכל שומעין ועונים אמן אחר כל ברכה וברכה". וכן לענין ברכת המזון בזימון פסק הרמב"ם (פ"ה מהל' ברכות ה"ג) "והן עונים אמן אחר כל ברכה וברכה" ולקמן (הל' ט"ו) כתב "שניים שאכלו כאחד כל אחד ואחד מזמן לעצמו ואם היה אחד מהן יודע ואחד אינו יודע זה שידוע מברך בקול רם והשני עונה אמן אחר כל ברכה וברכה ויצא ידי חובה". ומבואר דאין יוצאים בברכהמ"ז ובתפלת הציבור אלא ע"י עניית אמן. אך המתכוון לצאת ושמע כל הברכות מתחילתן ועד סופן לא יוצא ידי חובה. וצ"ב אמאי בתפלה ובברכת המזון יוצא רק בעניית אמן ולא מדין שומע כעונה דעלמא.

**ונראה** לומר דהרמב"ם סובר כשיטת הירושלמי (ברכות פ"ג ה"ג) שבשלשה מקומות לא חל דין שומע כעונה, (א) בקריאת שמע, (ב) בתפלה, (ג) ובברכת

הגמ' היא דיש חילוק בין ברכות המצוות דחל בהן דין שומע כעונה לבין ברכות הנהנין דלית בהו דין שומע כעונה. והסברא בזה הוא דדין שומע כעונה נאמר באמירה שחלה מחמת חיוב, דע"י שומע כעונה מתייחסת האמירה דהראשון לשני ויוצא בה ידי חובתו, ולפיכך בברכת המצוות המהויין חובה חל חלות דין שומע כעונה. משא"כ בברכת הנהנין שאינן חובה, שאינן באין אלא כדי להתיר הנאה דלא חל בהן דין שומע כעונה.

**אמנם** לפי"ז צ"ע איך אחד מברך על פת ויין דעלמא ומוציא את חברו בברכת הנהנין. ונראה לתרץ דאין האחד מוציא את חברו מדין שומע כעונה דלא נאמר כלל דין שומע כעונה בברכת הנהנין, אלא שחל דין ברכה אחת לכולם, כלומר דחל חלות דברכת הנהנין בחבורה שמתירה את ההנאה לכל בני החבורה. ובדומה לדין ברכת המזון בזימון שהיא ברכת אחת לכל החבורה ביחד. ומשום כך בעינן שיקבעו לאכול ביחד וע"כ אינו מוציא את חברו אלא אם כן הסבו. דאילו היה המברך מוציא את חברו מדין שומע כעונה לא היה צריך הסיבה וקביעות אכילה ביחד, ומוכח שחלה חלות דין ברכת הנהנין דחבורה להתיר את הנאת החבורה כולה, וע"י שקובעים סעודה ביחד מצטרפין לחבורה אחת וחלה הברכה לכל החבורה (54).

**ונראה** דמשום כך דקדק הרמב"ם (פ"א מהל' ברכות הי"ב) והדגיש שצריך לענות אמן על ברכה זו, ואינו יוצא ע"י שמתכוון לצאת, וז"ל רבים שנתועדו לאכול פת או לשתות יין ובירך אחד מהן וענו כולם אמן הרי אלו מותרים לאכול ולשתות עכ"ל. ומשמע דלשיטת הרמב"ם אינו יוצא ע"י שמתכוון לצאת, והוא משום דלא חל דין שומע כעונה דעלמא בברכת הנהנין. והא דאחד מברך ברכת הנהנין לכולן הוי הלכה בפני עצמה שחל חלות דין ברכת הנהנין דחבורה, ולפיכך הדגיש הרמב"ם שכולם עונים אמן, דע"י עניית אמן מתייחסת הברכה לכל החבורה וכדנתבאר לעיל לגבי קיום ברכת המזון בזימון.

הציבור, וכדי להחשב כחלק מציבור ולצאת בתפלתם צריך לענות אמן משום שחל בו דין מעשה ברכה.

**ונראה** דהוא הדין בברכת המזון כשאחד מברך לכולם דיוצאים ידי חובה רק כשעונים אמן אחר כל ברכה וברכה, דאין יוצאים מדין שומע כעונה דעלמא אלא דחל חלות שם ברכת המזון של כל החבורה. וה"ה אף כשהאחד בקי והשני אינו בקי (וכדמבואר ברמב"ם פ"ה מהל' ברכות הל' ט"ו) דדינם כאילו מזמנים הם בחבורת שלשה שאפשר לצאת דוקא על ידי עניית אמן (כדמבואר ברמב"ם פ"ה מהל' ברכות ה"ג), דעל ידי כך חל חלות שם ברכת המזון מדין זימון וצירוף. דבברכת המזון נמי אינו חל דין שומע כעונה להוציא את היחיד דברכת המזון תלויה בהנאת מעיים ואין יחיד מוציא יחיד אחר ידי חובה (כמבואר בירושלמי הנ"ל), וכשמזמנים בג' או בסופר ובור ועונים אמן אין הבקי מוציא את שאינו בקי, אלא זה שאינו בקי יוצא ידי חובה מצד זה שמשותף עמו בברכה וחל חלות שם ברכת המזון בזימון. ודומה לדין תפלת הציבור דהש"ץ מתפלל בקול רם וכל הציבור יוצאים ע"י שחל חלות שם תפלת הציבור, וה"נ בברכת זימון חל צירוף לבני החבורה ומצטרפים לברכת המזון בזימון, ויוצאים על ידי זה דהברכה מתייחסת לכל החבורה והוי חלות שם בפני עצמה של ברכת המזון בזימון.

**ולפי"ז** י"ל דזהו כוונת רש"י (דף מה. ד"ה שלשה) שכתב "להזדמן יחד לצרוף ברכה בלשון רבים" ר"ל דבנוסף לדין ברכת זימון שמזמנים לברך, חל חלות קיום ברכת המזון בזימון, המהווה חלות קיום ברכה של כל החבורה ביחד.

**והנה** קיי"ל (ר"ה דף כט.) "כל הברכות כולן אע"פ שיצא מוציא חוץ מברכת הלחם וברכת היין שאם לא יצא מוציא ואם יצא אינו מוציא", ומבואר דברכות הנהנין חלוקות מברכות המצוות דלא נאמר בהן דין אע"פ שיצא מוציא. ונראה להוסיף דכוונת

פרפראות כגון כיסני דמעלו ללבא ולחמניות והוא יין ופרפרת שלאחר המזון ושניהם קודם ברכת המזון עכ"ל, ומבואר דרש"י מפרש דמשנתנו מיירי שהביא יין לאחר המזון קודם לברכת המזון ובכהאי גוונא אמרינן דהברכה שבירך על היין שלפני המזון פוטרו מלברך על היין שלאחר המזון. ומשמע שאם בירך כבר ברכת המזון אין ברכה ראשונה שבירך על היין שלפני המזון פוטר את היין שלאחר המזון (וכ"כ הרא"ש והטור וכן משמע מלשון הרמב"ם פ"ב הל' י"ב), ומשמע דאפילו אם מתנה שאין מסיח דעתו מברכה ראשונה מכל מקום חייב לברך בפה"ג על היין שלאחר המזון משום דברכת המזון מפסיק בין היין שלפני המזון ליין שלאחר המזון.

**והגר"מ** זצ"ל נסתפק פעם בדין מי שבירך ברכה אחרונה והתנה שאינו מסיח דעתו מהברכה ראשונה שבירך, אלא שהברכה הראשונה תחול על מה שיאכל אחרי שבירך הברכה האחרונה, האם צריך לחזור ולברך ברכה ראשונה. ולפי מה שנתבאר לעיל נראה שאינו מועיל תנאי ואף שאין מסיח דעתו מהברכה הראשונה מ"מ צריך לברך שוב ברכה ראשונה, דהברכה אחרונה היא הפסק. וכן יש להוכיח מהא דקיימא לן (או"ח סי' תע"ג סע' ו') שמקפידין לאכול פחות מכזית של כרפס כדי שלא להתחייב בברכה אחרונה, והטעם משום דאם יברך ברכה אחרונה יהא הפסק בין ברכת בורא פרי האדמה שבירך על הכרפס לאכילת מרור ויצטרך לברך בורא פרי האדמה על המרור<sup>55</sup>). והנה זה פשוט דבליל הסדר ליכא היסח הדעת מאכילת מרור, ומ"מ אם בירך בורא

**והנה** עיין בתוס' (חולין דף קו: ד"ה ושמע) דהקשו דאי נימא דרב ור' יוחנן דפליגי (מג.) אם מועיל הסיבה בפת ויין היינו לענין ברכה אחרונה, אמנם לכולי עלמא אין אחד מברך לכולם ומוציאם בברכת הנהנין אף בפת ויין, צ"ע מאי שנא יין ממוגמר ואור דאחד מברך לכולם, וז"ל דאי בברכה דלכתחילה פליגי רב ור' יוחנן לרב מ"ש יין ממוגמר ואור שאחד מברך לכולן וי"ל משום דמוגמר ואור בא להם הנאה בבת אחת עכ"ל. ודבריהם צריכים ביאור דמאי שנא מוגמר ואור דקיי"ל שאחד מברך לכולן משום שבא להם הנאה בבת אחת מפת ויין.

**ונראה** לבאר דהתוס' סברי דבכדי להוציא את חבירו בברכת הנהנין בעינן שיצטרפו לחבורה אחת כדי שתחול הברכה לכל החבורה ביחד. ותוס' סברי דבמוגמר ואור מכיון שמגיע להם הנאה בבת אחת מחפצא אחת ממילא חל צירוף להיותם חבורה אחת ושפיר מוציא אחד את כולם. משא"כ ביין ופירות דכל א' נהנה בעצמו ולא נהנין בבת אחת משו"ה אינם מצטרפין לחבורה אחת, ולכן אין א' מברך לכולם. ומבואר שאין דין שומע כעונה חל בברכות הנהנין, אלא חל רק דין ברכת הנהנין דחבורה דמועילה לכל בני החבורה.

**דף מב ע"א.** משנה. וז"ל ברך על היין שלפני המזון פטר את היין שלאחר המזון עכ"ל. עיין ברש"י (ד"ה ברך) וז"ל נוהגין היו להביא קודם אכילה כוס יין לשתות וכו' ואח"כ מביאין השלחן ולאחר גמר הסעודה יושבים ושותים ואוכלין ומה הן אוכלין

דברכת הנהנין בחבורה להתיר ההנאה לכל בני החבורה וכאילו כולן בירכו.

<sup>55</sup> כן משמע מתשובת הרשב"א (ח"א סי' רמ"א) שהובא בבית יוסף (סי' תע"ג) וז"ל ומ"מ אין ראוי לברך אחריו מיד עד שיאכל מרור שאילו בירך על הירקות אחריהם נמצא שיצטרך לברך על המרור בפה"א עכ"ל.

<sup>54</sup> וכן משמע מלשון הרא"ה במשנה ד"ה היו יושבין וכו' וז"ל והוי יודע כלל לברכת הנהנין שכשם שהיצא אינו מוציא, כך אף על פי שלא יצא אינו מוציא אלא בשעה דרך קביעות וחבורה לפי שהן כגוף אחד וחשובין כאלו כל אחד ואחד מברך, ובכולן אמרו בין בפת בין במיני פירות כשהן דרך קביעות וחבורה שלענין ברכה שלפניהם שאחד מברך לכולן עכ"ל. ולכאורה דבריו ראייה לדברי רבינו זצ"ל דחל דין מסוים

הסעודה. (והיכא שבירך שהכל על הפת עצמה חלה הברכה על החפצא של פת ושפיר חל קביעות סעודה ע"י שהכל, דקביעות סעודה אינה חלה מחמת ברכת המוציא אלא שחלה קביעות סעודה ע"י ברכה על החפצא דפת). ולפי"ז צ"ע למה הקשו התוס' על רש"י דהא קמ"ל שברכת שהכל דחלה על הפרפרת אינה פוטרת את הפת ואע"פ שאם בירך שהכל על הפת עצמה יצא, וצ"ע.

**דף מג ע"א.** תוס' ד"ה הואיל בא"ד. וז"ל אבל צריך עיון קצת מהבדלה שאנו מבדילין ועומדים היאך אנו פוטרין זה את זה מייך ומבהדלה אחרי שאין אנו לא יושבין ולא מסובין עכ"ל. והנה הדין דבעי הסיבה וקביעות ביחד הוא בכדי שאחד יוציא את השני בברכת הנהנין, ואילו בברכת המצוות ליכא דין קביעות ביחד, ויצא בשומע כעונה בלבד 56). ויש לעיין בדברי התוס' שהקשו האיך אנו מבדילין במעומד, דבשלמא לגבי ברכת היין המהווה ברכת הנהנין י"ל דשפיר הקשו איך מוציאין זה את זה כשמברכין בעמידה. אמנם מהי הקושיא מהבדלה דהיא ברכת המצוה בעלמא. ומוכח דס"ל לתוס' דברכת בורא פרי הגפן הוי חלק מהבדלה עצמה ומעכבת בקיום הבדלה, ודין הבדלה שוה בזה לקידוש, דבפה"ג בקידוש אינה ברכת הנהנין בעלמא אלא קיום בקידוש עצמו (וכדנתבאר לעיל בשיעורים דף כז. ד"ה רב מצלי של שבת, ובסוף מ: ד"ה רש"י חוץ מן הפת ומן היין), וס"ל לתוס' דאם אינו יכול להוציא את חבירו בברכות בורא פרי הגפן כשמבדיל במעומד אף ברכת הבדלה נמי לא יצא 57).

נפשות על הכרפס חל הפסק בין ברכת בורא פרי האדמה של כרפס לאכילת המרור. ומוכח דחל הפסק ע"י ברכה אחרונה אע"פ שאין היסח הדעת.

**דף מב ע"א.** גמ'. וז"ל ברך על הפרפרת לא פטר את הפת עכ"ל. עיין בתוס' (ד"ה ברך) וז"ל ורש"י פירש פרפרת מיני דגים ופרגיות וקצת קשה א"כ מאי קמ"ל דברך על הפרפרת לא פטר את הפת. ונראה כפירוש רבינו חננאל דפירש דפרפרת פת צנומה בקערה דלית בה תוריתא דנהמא דמברכין עליה בורא מיני מזונות, והשתא נחא דאיצטריך לאשמועינן ברך על הפרפרת לא פטר את הפת אע"ג שהוא מין פת עכ"ל. ומבואר דלפי רש"י ברכת שהכל אינה פוטרת את הפת. וצ"ע דקיי"ל (דף מ:): דבירך שהכל על פת ויין יצא. וצ"ל דבירך על הפרפרת שאני שברכתו חלה על הפרפרת ואין הברכה פוטרת גם את הפת שלפניו, ונכלל בהלכה זו שפת גורם ברכה לעצמו שאי אפשר לפת ליפטר ממילא ע"י ברכה שחלה על דבר אחר. אלא דיש להקשות על זה דהרי קיי"ל דהביאו לפניו מליח תחילה ופת עמו מברך על המליח ופותר את הפת, וחזינן דהיכא שהפת טפלה יוצא ידי חובת ברכת הפת ע"י שמברך על דבר אחר. וי"ל דבהא דעיקר פוטר את הטפל, אין הטפל חייב כלל בברכה ומשום הכי סגי בברכה על המליח, משא"כ היכא דיש לפניו פת ופרפרת דשניהם חייבים בברכה אין ברכת שהכל דפרפרת פוטרת את הפת. ונראה עוד דבפת חל דין בציעה וקביעות סעודה, ומשום כך צריך לברך על הפת עצמה, ולכן אינו מועיל ברכת הפרפרת לקבוע סעודה בפת, דרק ברכה על החפצא של פת קובעת את

עצמן כשמסב על השולחן ומבדיל על היין ושותה ואע"פ שלא פסק בסעודתו מברך על הכוס בורא פרי הגפן כשהוא שותה לאחר הבדלה, משום דאמר דיש הבדלה בלא סעודה כשהוא סועד נמי לא בטלה ברכת היין, ולרבינו אינו נראה ואין מנהגו בכך, דכיון שהוא מיסב על השולחן ולא פסק סעודתו עולה לו ברכת היין של הבדלה לכאן ולכאן והמברך שתיים הרי זו ברכה לבטלה". ולכאורה הדעה הראשונה שמובא בספר הפרדס ס"ל

56) עיין בשיעורים לעיל דף מב. ד"ה היו יושבין כ"א מברך לעצמו הסבו אחד מברך לכולם.  
57) ודלא כשיטת רש"י שכתב בתשובה בספר הפרדס (סי' רפ"א) וז"ל פעם אחת באתי ליציאת ידי הבדלה בהבדלת בית הכנסת ולא נתכוונתי בברכת היין, אמר לי הואיל ונתכוונת לברכת הבדלה דייך עכ"ל, ועיין בספר הפרדס לרש"י (הל' הבדלה סי' מ"ט) שכתב "ראיתי אנשים המחמירים במוצ"ש על



אומר בגמרא למה יאחז הבושם בשמאלו ומה צורך שיהא טריד לשמור בידו הבושם עד שיגמור את הברכה ואנו אין מפרשין אלא על יין של רשות כמו הבושם של רשות, ונראה לבאר דהרמב"ם והראב"ד נחלקו אם הברכה על הבושם הוי קיום בדין כוס של ברכה דברכת המזון, דלשיטת הרמב"ם ברכת בשמים הויא קיום בדין כוס של ברכה בברכת המזון על הכוס, ומשום הכי פסק דכשמברך על הכוס אחז את היין בימינו ואת הבשמים בשמאלו<sup>58</sup>). מאידך הראב"ד סובר דברכת בשמים אינה קיום בברכת המזון והויא קיום ברכה בפני עצמה, ולפיכך הקשה דמה הצורך ליטרד לאחוז את הבושם בידו עד שיגמור את הברכה.

**ולפי"ז?** נראה לבאר מחלקותם (שם הל' י"ג) דלשיטתייהו אזלי, דלדעת הרמב"ם מי שמברך ברכת המזון מברך על המוגמר, דברכת המוגמר הוי קיום בבכת המזון, וכדין כוס של ברכה דהוי קיום בברכת המזון. משא"כ הראב"ד סובר דברכת המוגמר הויא קיום ברכה בפני עצמה, שאינה קשורה לברכת המזון, אלא דתיקנו לברך ברכת בשמים אחרי ברכת המזון, וע"כ סובר שהגדול מברך על המוגמר, דמכבדים את הגדול לברך משום דגדול עדיף. דלדעת הראב"ד ברכת המוגמר לא גרע מברכת הזיקים, דאטו אם ראו זיקים תיכף לאחר ברכת המזון מי נימא שהמברך ברכת המזון יברך על הזיקים, דפשיטא דמכיון דאין לברכת הזיקים שום קשר לברכת המזון לא אמרינן

**גמ'.** וז"ל והוא אומר על המוגמר וכו' עכ"ל. לשיטת רש"י המברך על היין מברך על המוגמר וכדמבואר ברש"י (דף מב: ד"ה והוא אומר על המוגמר) וז"ל אותו שבירך על היין הוא מברך על המוגמר עכ"ל. אמנם הרמב"ם חולק עליו וסובר דמי שברך ברכת המזון מברך על המוגמר, דכתב הרמב"ם (פ"ז מהל' ברכות הל' י"ג) "הגדול שבירך ברכת המזון הוא מברך על המוגמר וכולן עונים". ועיין שם בהשגת הראב"ד וז"ל אע"פ שלא בירך ברכת המזון אם לאחר סעודה בא הגדול מברך ואע"פ שנתן הגדול רשות לאחר לברך ברכת המזון כבר עבר רשותו וחזרה הברכה לגדול שלא אמרו והוא אומר על המוגמר אע"ג דאיכא עדיף מיניה אלא על המוגמר בתוך הסעודה כדאיתא בירושלמי עכ"ל, והיינו דהראב"ד מחלק בין מוגמר הבא בתוך הסעודה דבהאי גוונא המברך ברכת המזון מברך על המוגמר, ואילו במוגמר הבא לאחר הסעודה הגדול מברך אע"פ שנתן לאחר רשות לברך ברכת המזון, וצריך ביאור בפלוגתת הרמב"ם והראב"ד.

**והנה** עיין ברמב"ם (פ"ז מהל' ברכות הל' י"ד) וז"ל אם היה שם יין מביאין כוס מחזיק רביעית תוכו ומביאין מין בשמים אחוז את היין בימינו ואת הבשמים בשמאלו ומברך ברכת המזון ואחר כך מברך על היין ואחר כך מברך על הבושם עכ"ל, והשיג עליו הראב"ד שם "תמה אני אם על כוס של ברכה הוא

ברכה ממה שפסק הרמב"ם (פ' כ"ט מהל' שבת הל' כ"ד) "סדר הבדלה במוצאי שבת מברך על היין ואח"כ על הבשמים ואח"כ על הנר" ומשמע דהוי קיום בכוס של ברכה, דנאמרת בין בורא פרי הגפן לנר. ועיין ברמב"ם (פ"י מהל' אישות הל' ד') שפסק דיש מקומות שנהגו לברך על ההדס כשמברך ברכת חתנים, ומשמע כנ"ל דס"ל דברכת הבשמים הויא קיום בכוס של ברכה. וכן מבואר באבודרהם (סדר ברכת אירוסין) שהביא בשם רס"ג והרמב"ם דיש דין לברך על ההדס בברכת אירוסין.

כמו שנתבאר בדעת התוס' דבורא פרי הגפן מעכבת בברכת הבדלה והויא חלק מסדר הבדלה עצמה, ומשום כך ס"ל דצריך לברך עוד פעם ברכת היין אע"פ שלא הפסיק את סעודתו. דאי נימא דברכת היין בהבדלה אינה אלא ברכת הנהנין גרידא י"ל דיפטר מחמת הברכה שבירך על היין שבסעודה. ובדעת רש"י שחלק ופסק דאין צריך לברך משום שהוא עדיין באמצע הסעודה י"ל דאזיל לשיטתו דס"ל דאין ברכת היין חלק מסדר הבדלה עצמה.

(58) ויש להוכיח דברכת הבשמים הויא קיום בדין כוס של

בשמים לפניו אז צריך לברך על כל אחד, וכן יראה דעת הרמב"ם שכתב היו לפניו בושם שהוא עץ ובושם שהוא עשב מברך על כל אחד ואחד לבד ולא הזכיר מיני בשמים, אבל ר' עמרם כתב היו לפניו שלשה מינים עצי בשמים ועשבי בשמים ומיני בשמים מברך על כל אחד בפני עצמו, ואני אומר שדברי ר"ע אינן אלא לכתחילה דאילו בדיעבד על כולם אם אמר בורא מיני בשמים יצא, והשתא י"ל דרבינו ור"ע לא פליגי דלא נקט רבינו בדוקא עץ ועשב דהוא הדין אם היה עמהם דבר שאינו לא עץ ולא עשב דלכתחילה מברך על כל אחד ואחד ברכה הראויה לו, וכדברי ר' עמרם."

**ברם** עיין בב"ח (או"ח סימן רט"ז ד"ה וכן יראה) שכתב וז"ל פירוש מדלא הזכיר מיני בשמים עמהם אלמא משמע דיוקא דדוקא בשאין שם אלא עץ בושם ועשבי בשמים התם הוא דצריך לברך על כל אחד ואחד אבל כשיש שם מיני בשמים עמהן ובירך עליו מיני בשמים פטר הכל, אבל רב עמרם כתב דאפילו מיני בשמים עמהן צריך לברך על כל א' בפני עצמו, פירוש דאפילו היה מברך בורא מיני בשמים על מיני בשמים ונתכוון לפטור גם העצים והעשבים לא פטרם, וטעמו דלא אמרו על כולם אם אמר בורא מיני בשמים יצא אלא בחד מינא, כגון שהיו לפניו עצי בשמים או עשבי בשמים וטעה ואמר בורא מיני בשמים יצא דלא תהוי ברכה לבטלה, אבל כששלשתן לפניו ובירך על מיני בשמים בורא מיני בשמים כיון דלא הוי ברכה לבטלה צריך לברך על עצי בשמים בורא עצי בשמים, ועל עשבי בשמים בורא עשבי בשמים. והבית יוסף הבין מדברי רבינו שכל דבריו בזה הוא בלכתחילה וכו' והדבר פשוט כדפרשתי עכ"ל. ומבואר דהב"ח פירש דבאמת נחלקו ר' עמרם והרמב"ם, וס"ל לר' עמרם דאם יש לפניו עצי בשמים ועשבי בשמים ומיני בשמים צריך לברך על כל אחד ואחד בפני עצמו, ואין ברכת בורא מיני בשמים פוטרת את כולן, והא דקיימא לן דבורא מיני בשמים פוטרת עצי בשמים או עשבי בשמים היינו שיש רק עצי או עשבי בשמים לפניו. ודברי הב"ח מחוסרים ביאור.

שהמברך ברכת המזון יברך על הזיקים, וס"ל להראב"ד דהוא הדין לגבי ברכת המוגמר.

**גמ'.** וז"ל מאימתי מברכין על הריח משתעלה תמרתו עכ"ל. לכאורה צ"ע בשיעור זה דמשתעלה תמרתו דהו"ל למימר דמברכין ברכת הריח משעת הריח, דברכת הריח היא ברכת הנהנין ומשעה שנהנה מן הריח לכאורה חייב לברך, ולמה תלינן ברכת הריח בשיעור דמשתעלה תמרתו. ומוכח דאין ברכת הריח חלה על הרחת הריח גרידא, אלא שחלה על הריח דכילוי החפצא של מוגמר, ומשום הכי שיעורו משתעלה תמרתו. ועיין ברמב"ם (פ"ה מהל' מעילה הט"ז) שפסק "קול ומראה וריח של הקדש לא נהנין ולא מועלין בד"א כשהריח בקטרת אחר שעלתה התימורת אבל אם הריח בקטרת כשתעלה תמרתה מעל". ויש לעיין למה אינו מועל כשנהנה מריח הקטורת לאחר שעלתה התימורת, ולכאורה הטעם הוא משום שנעשית מצותה ושוב אין בה מעילה, וצ"ע מדוע השמיט הרמב"ם טעם זה. ומשמע דהרמב"ם סובר שאיסור מעילה בקטורת חל רק כשנהנה מריח של כילוי החפצא דקטורת ומשום הכי אינו מועל אלא כשתעלה תמרתה. והכא נמי לענין ברכה של מוגמר אינו מברך אלא על ריח של כילוי החפצא.

**תוס'** ד"ה ועל ההדס בא"ד. וז"ל ומי שהולך בבית שיש שם בשמים וכו' ומספקא לו אי ממין עץ אי ממין אדמה הוא יש מפרשים שמברך שהכל נהיה בדברו דעל כולן אם ברך שהכל יצא. והרב משה מקוצי היה אומר שיברך בורא מיני בשמים עכ"ל. ומבואר מדברי התוס' דבורא מיני בשמים פוטרת כל מיני בשמים. ועיין בדברי הרמב"ם (פ"ט מהל' ברכות ה"ד) וז"ל היו לפניו בושם שהוא עץ ובושם שהוא עשב אין ברכה אחת פוטרת את חבירו אלא מברך על זה לעצמו ועל זה לעצמו עכ"ל. וכתב על זה הכסף משנה "וכתב הטור יראה שאם היו לפניו עצי בשמים ועשבי בשמים ומיני בשמים ובירך מיני בשמים פטר הכל, שהכל מיני בשמים אבל כשעצי בשמים ועשבי

זה הריח עכ"ל. צ"ע בשאלת הגמ' "מנין שמברכין על הריח", והרי אמרינן דאסור ליהנות מעולם הזה בלא ברכה וכל הנהנה מעולם הזה בלא ברכה כאילו מעל, (וכן הקשה הצ"ח והאבני נזר או"ח סי' ל"ז). ולכאורה היה נראה לתרץ דברכת הריח אינה כברכת הנהנין דעלמא, דקיימא לן (פסחים כו.) דקול ומראה וריח אין בהם משום מעילה, ומכיון שאין בריח איסור מעילה אין מקום לומר שמברך כדי להתיר איסור הנאה. ועל כרחך צ"ל דילפינן מקרא דכל הנשמה תהלל י-ה דברכת הריח היא ברכת שבח והודאה דעלמא, ומשו"ה בעינן דרשה מיוחדת שמברכין על הריח.

**אמנם** עיין ברמב"ם (פ"ט מהל' ברכות ה"א) וז"ל כשם שאסור לאדם ליהנות במאכל או במשקה קודם ברכה כך אסור לו ליהנות בריח טוב קודם שיברך עכ"ל, ומבואר להדיא דס"ל דברכת הריח היא ברכת הנהנין שמתרת את האיסור ליהנות מעולם הזה בלא ברכה. וכן משמע ממש"כ הרמב"ם (פ"א מהל' ברכות ה"ב) וז"ל ומדברי סופרים לברך על כל מאכל ואח"כ יהנה ממנו וכו' וכן אם הריח ריח טוב מברך ואח"כ יהנה ממנו וכל הנהנה בלא ברכה מעל עכ"ל. ולפי"ז יש להעיר מדוע צריכין ילפותא מיוחדת מקרא דכל הנשמה תהלל י-ה שמברכין ברכת הריח דתיפוק ליה משום שאסור ליהנות מעולם הזה בלא ברכה. ונראה דהוה אמינא שהאיסור ליהנות מעולם הזה בלא ברכה הוא רק בהנאת הגוף כאכילה ושתייה, קמ"ל קרא שאף על הנאת הנשמה צריך לברך. ברם יש לדחות תירוץ זה דאיתא בתוס' (עבודה זרה דף סו: ד"ה אביי) דלמאן דאמר ריחא מילתא היא חשבינן ליה כשותה, וחשיב כהנאת הגוף. אך עדיין יש לתרץ בשיטת הרמב"ם כנ"ל, שהרי פסק (פ' י"ג מהל' מאכלות אסורות הל' י"ד) כמאן דאמר ריחא לאו מילתא היא, וז"ל ומותר לישראל להריח בחבית של

**ועוד** יש לעיין לפי דברי הב"ח דס"ל דכשיש לפניו עצי בשמים, מיני בשמים, ועשבי בשמים צריך לברך על כל אחד הברכה המיוחדת לו, מהו הדין אם יברך שהכל נהיה בדברו האם מהני או לא (59). דיתכן לומר דהטעם שברכת בורא מיני בשמים לא מהני כשיש לפניו עצי בשמים, ועשבי בשמים, ומיני בשמים, הוא משום דברכת בורא מיני בשמים הויה ברכה על מעשה ההנאה ולא על החפצא, וברכת הנאה לא מהני אלא אם כן היא חלה על ההנאה בלבד ואינה חלה על החפצא, והיכא דמברך בורא מיני בשמים על מיני בשמים שלפניו חלה הברכה על החפצא של מיני בשמים שלפניו ומשו"ה לא מהניא לפטור החפצא דעצי בשמים ועשבי בשמים שלפניו. דברכת בורא מיני בשמים לא מהני לפטור עצי בשמים או עשבי בשמים אלא אם כן מברך בורא מיני בשמים על הנאת עצי בשמים או עשבי בשמים כשהן לבד דאזי חלה הברכה על מעשה הנאת הגברא. ולפי"ז הוא הדין דברכת שהכל נהיה בדברו שהיא ברכה על מעשה ההנאה דהגברא ולא על עצם החפצא לא מהני (60). או דילמא י"ל דר' עמרם סובר דכשחלה ברכת בורא מיני בשמים כהלכתה על החפצא דמיני בשמים אזי אינה יכולה לפטור נמי עצי בשמים ועשבי בשמים, ורק כשטעה והיו לפניו עצי בשמים או עשבי בשמים ובירך בורא מיני בשמים יצא כי היכי דלא תהוי ברכה לבטלה. ודומה לדין דהיכא שהיו לפניו זית וצנון ובירך בורא פרי האדמה על הצנון דלא פטר את הזית, ואע"פ שאם בירך בורא פרי האדמה על הזית בלבד יצא (כמבואר בגמ' מא.). אולם לפי"ז יתכן דהב"ח מודה דשאני ברכת שהכל נהיה בדברו דמהני לכל ג' מיני בשמים ביחד כי היכי דמהני לכל מיני מאכל.

**דף מג ע"ב.** גמ'. וז"ל מנין שמברכין על הריח שנאמר כל הנשמה תהלל י-ה איזהו דבר שהנשמה נהנית ממנו ואין הגוף נהנה ממנו הוי אומר

(60) עיין לעיל בשיעורים דף לה: ד"ה גופא.

(59) לפי הדעה בתוס' הנ"ל דמועילה ברכת שהנ"ב על

בשמים.

עבר הרי זה מתחייב בנפשו עכ"ל. ועיין בכסף משנה (שם) שכתב "אבל שלמים וכן רבים סוברים דאם נהרג ולא עבר צדקה יחשב לו, ונראה שמפרשים יעבור ולא יהרג הרשות בידו לעשות כדי שלא יהרג. וכתב בנימוקי יוסף דאפילו לפי סברת רבינו אם הוא אדם גדול וחסיד ירא שמים ורואה שהדור פרוץ בכך רשאי לקדש את השם ולמסור עצמו אפילו על מצוה קלה כדי שיראו העם וילמדו ליראה את השם ולאהבה בכל לבם". ולכאורה מסוגיין משמע כדברי הכסף משנה שאם רוצה מותר למסור את נפשו דאמרינן נוח לו לאדם שיפיל את עצמו לכבשן האש ואל ילביץ פני חבריו ברבים, ואע"פ שלדעת הרמב"ם אין חיוב למסור את נפשו מחמת אבזרייהו דרציחה, מ"מ יכול למסור את נפשו למות ולקדש שם שמים בתורת רשות<sup>62</sup>.

### דף מד ע"א. משנה. וז"ל זה הכלל כל שהוא

עיקר ועמו טפילה מברך על העיקר ופוטר את הטפילה עכ"ל. ובביאור הך הלכתא נראה לומר דאין הכוונה שהברכה על העיקר חלה אף על הטפל ומשום הכי פוטרנו מלברך על הטפילה, דהרי חל דין זה אף בגוונא שברכת הטפל אין לה שייכות בכלל לעיקר, וכגון אם העיקר הוא בורא פרי העץ והאוכל הטפל ברכתו שהכל, דאי אפשר לומר דבורא פרי העץ חל אף על מאכל דברכתו שהכל נהיה בדברו. וע"כ צ"ל דבעיקר וטפל אין חיוב כלל לברך על הטפל, ואע"פ שאסור ליהנות מעולם הזה בלי ברכה, י"ל דחל איסור ליהנות בלי ברכה רק במקום שחל חובת ברכה, ומשו"ה מותר לאונן לאכול בלי ברכה, אע"פ שאונן אינו פטור מאיסורים, דהאיסור אינו חל אלא היכא שחל חיוב ברכה, ואונן פטור מחובת ברכה דטרוד

יין נסך ואין בזה שום איסור שאין הריח כלום לפי שאין בו ממש עכ"ל.

**גמ'.** וז"ל נוח לו לאדם שיפיל עצמו לתוך כבשן האש ואל ילביץ פני חבריו ברבים מנלן מתמר שנא' היא מוצאת וגו' עכ"ל. עיין בתוס' (מס' סוטה דף י: ד"ה נוח לו) וז"ל ונראה האי דלא חשיב ליה בהדי ג' עבירות שאין עומדים בפני פקוח נפש עבודת כוכבים וגילוי עריות ושפיכות דמים משום דעבירת הלבנת פנים אינה מפורשת בתורה ולא נקט אלא עבירות המפורשות עכ"ל. ויתכן דס"ל להתוס' דאיסור הלבנת פני חבריו ברבים אינו אלא איסור דרבנן דהפסוק "היא מוצאת" הוי אסמכתא בעלמא ומשום הכי אינו בכלל ההלכה דיהרג ואל יעבור<sup>61</sup>.

**ועיין** ברמב"ם שפסק (פ"ו מהל' דעות ה"ח) וז"ל אע"פ שהמכלים את חבריו אינו לוקה עון גדול הוא, כך אמרו חכמים המלביץ פני חבריו ברבים אין לו חלק לעוה"ב עכ"ל. ויש לדייק דהרמב"ם השמיט את המימרא דסוגיין "נוח לו לאדם שיפיל את עצמו לכבשן האש ואל ילביץ פני חבריו ברבים", ומשמע דס"ל דבהלבנת פנים אין הלכה דיהרג ואל יעבור. ברם רבינו יונה כתב (שערי תשובה שער ג' אות קל"ט) דהלבנת פני חבריו ברבים הוי אבק רציחה ואבזרייהו דרציחה וחל בה דין יהרג ואל יעבור, וע"כ אמרינן דיפיל עצמו לכבשן האש ואל ילביץ פני חבריו ברבים. ויש להעיר ע"ז דמלשון הגמ' "נוח לו לאדם וכו'", משמע דאין זה אלא מדת חסידות ולא מדין אבזרייהו דשפיכות דמים.

**והנה** פסק הרמב"ם (פ"ה מהל' יסודי התורה ה"ד) וז"ל כל מי שנאמר יעבור ואל יהרג ונהרג ולא

אינו מדין אבזרייהו אלא מדין הוראת בית דין למיגדר מילתא. ועיין במאירי סוטה דף י: וז"ל דרך הערה אמרו נוח לו לאדם שיפיל עצמו לכבשן של אש ואל ילביץ פני חבריו ברבים עכ"ל, דמשמע דהוי מדת חסידות.

61) אך אין הכרע מלשון התוס', וצ"ע.  
62) ועיין באגרות הגרי"ד הלוי (פ"ה מהל' יסודי התורה ה"ט) שביאר שהרמב"ם השמיט את ההלכה דאבזרייהו וס"ל דסוגיא דסנהדרין (עה). דימות ואל יספר עמה מאחורי הגדר

לחזור ולברך. ולפי"ז י"ל דתוס' סברי שאין דין עיקר וטפל חל בברכת המצוות.

**ועוד** נל"ב ביסוד הספק שבתוס' בשח בין שחיטה לשחיטה, דנסתפקו בגדר דין ברכות המצוות אי הויין חלות מתיר כברכת הנהנין או דהויין חלק מעצם קיום המצוה. דאי נימא דברכת המצוה הוי חלות מתיר כברכת הנהנין י"ל שדינה שוה לברכת הנהנין ואם בירך ולא הפסיק בין הברכה לעשיית המצוה חלה ההיתר אף למעשה המצוה שעושה אח"כ כ"ז שלא הסיח דעתו מהברכה, ולכן אע"פ ששח בין שחיטה לשחיטה אינו חוזר ומברך, ודומה למי ששח באמצע הסעודה שהברכה הראשונה פוטרת כל האכילה וחלה כ"ז דליכא היסח הדעת. משא"כ אי ברכת המצוה חלק מעצם קיום המצוה י"ל שהברכה צריכה להצטרף לכל מעשה מצוה בפ"ע, ושיחה מהווה הפסק וצריך לחזור ולברך.

**ונראה** דפליגי בזה הרמב"ם והראב"ד, שהרי פסק הרמב"ם (פ"ו מהל' סוכה ה"ג, ובפ"ג מהל' מילה ה"ו) דאנדרוגינוס חייב במילה ובמצות ישיבה בסוכה מספק, אך אינו מברך דאין מברכין על מצוה מספק. והראב"ד (שם) חולק עליו וסובר דכי היכי דחייב במצוה מדין ספק דאורייתא חייב נמי בברכת המצוה. ונל"ב דלשיטת הרמב"ם חלים ב' דיני ספק בפ"ע, ספק אחד בנוגע לחובת המצוה וספק שני בנוגע לחיוב ברכה, דהרמב"ם סובר דיסוד דין ברכת המצוה דחלה בתורת מתיר לעשות את המצוה וכדמשמע מלשון הרמב"ם (פ"א מהל' ברכות ה"ג) וז"ל וכשם שמברכין על ההנייה כך מברכין על כל מצוה ומצוה ואח"כ יעשה אותה עכ"ל<sup>64</sup>, ומשו"ה בנוגע לחובת המצוה אמרינן דספק דאורייתא לחומרא

בקבורת מת<sup>63</sup>, וה"ה היכא דיש עיקר וטפל חלה חובת ברכה על העיקר בלבד וליכא חובת ברכה כלל על הטפל, ומותר לאכול את הטפל בלי ברכה.

**ועיין** בטור (או"ח סימן תע"ה) שפסק "ואין מברכין על החרוסת אע"פ שהיא מצוה לפי שהוא טפל למרור". ומשמע דהטור סובר דכי היכי דקיי"ל בברכת הנהנין דמברך על העיקר ופותר את הטפל הוא הדין בברכת המצוות. אמנם לפי מה שנתבאר יש לדחות דדין זה אינו חל אלא בברכת הנהנין, דאמרינן שחלה חובת ברכה על העיקר בלבד ואין הטפל מחייב ברכה כלל. משא"כ במצוות י"ל דכל מצוה מחייבת ברכה ואין סברא כלל במצוות לברך על העיקר ולפטור את הטפל.

**ועיין** בתוס' (חולין דף פז. ד"ה ומכסי) שנסתפקו בדין מי ששח בין שחיטה לשחיטה האם צריך לחזור ולברך כדין מי ששח בין תפילין של יד לתפילין של ראש, או דדמי למי ששח באמצע הסעודה שאינו צריך לחזור ולברך המוציא. ונראה בביאור סברת התוס' דהשח בין שחיטה לשחיטה צריך לחזור ולברך אע"פ שהשח באמצע הסעודה אינו חוזר ומברך דס"ל דיש לחלק בין ברכת המצוות לבין ברכת הנהנין, דשאני ברכת הנהנין דמאחר שבירך על תחילת האכילה חל המתיר לכל אכילתו, כלומר דשאר אכילתו אינה מחייבת ברכה כלל, ודומה לדין בריך על העיקר דפטור את הטפילה - דכשבירך על העיקר אין הטפל מחייב ברכה כלל. ולכן כששח באמצע סעודתו שוב אינו חוזר ומברך, דהברכה חלה כבר על תחילת האכילה וכל מה שמוסיף ואוכל אינו מחייב ברכה בפ"ע. משא"כ במצוות י"ל דכל מעשה מצוה מחייבת ברכה בפ"ע, ולכן אם שח בין שחיטה לשחיטה צריך

בענין מצות קריאת שמע בערבית ובשחרית אות ה', ובדף י"א: ד"ה אמר ר' יהודה אמר שמואל,

63 עיין בשיעורים לעיל דף יז: ד"ה מי שמתו מוטל לפניו וכו' ואינו מברך.

64 (וכדנתבאר כמה פעמים בשיעורים עיין לעיל בדף ב.

שלש דבתרווייהו צריך לברך במקום שאכל, ולפיכך פסק נמי שמזכירין מעין המאורע בברכה אחת מעין ג'. ומאידך עיין בתוס' (פסחים דף קא: ד"ה אלא) שנקטו דרך בפת או במיני מזונות שיש בהם מחמשת מיני דגן טעונים ברכה במקומן ולא ביין ושאר פירות מז' המינין. ויתכן לומר דלשיטת התוס' ברכה אחת מעין ג' היא קיום ברכה בפני עצמה ומשום הכי אין בה דין קביעות מקום ואין מזכירין בה מעין המאורע. אמנם יתכן דאף לדעת התוס' (פסחים הנ"ל) ברכה אחת מעין ג' מהווה קיום דברכת המזון ומכל מקום ס"ל דאין בפירות ויין דין שצריך לברך במקום שאכל דאין קביעות בפירות ויין דרך בפת או מיני מזונות חל באכילתן קביעות סעודה ואמרינן שצריך לברך עליהן במקום שאכל. והנה אי נימא שאף לדעת התוס' ברכה אחת מעין ג' היא קיום דברכת המזון צ"ע אמאי ס"ל לתוס' שאין מזכירין מעין המאורע בברכה אחת מעין שלש.

**ואשר** נראה לבאר דייעויין בדברי חמודות על הרא"ש (פרק שלשה שאכלו אות ע"א) וז"ל ואם התחיל לאכול בשבת וחשכה לו קודם גמר סעודתו כתב באורחות חיים בשם תוספות שמזכיר של שבת בברכת המזון, שהכל הולך אחר התחלת הסעודה, והוא הדין בראש חדש ופורים וכו', ואע"פ שרבינו הרא"ש כתב בתשובה (כלל כ"ב) שאין להזכיר כלל של שבת בחול מידי דהוה אתפלת מנחה של שבת שאם שכחה מתפלל למוצ"ש שתים של חול, בתשובה אשכנזית כתוב דלא דמי דזמן תפלת מנחה עבר ואין מתפלל במוצאי שבת אלא לתשלומין והאיך יתפלל של שבת ודינו להבדיל בראשונה, אבל ברכת המזון אתי על סעודה שסעד בשבת וכיון דאכתי לא צלי ערבית של חול צריך להזכיר מעין המאורע עכ"ל. ונראה דהרא"ש והתשובה אשכנזית פליגי האם המחייב של הזכרת יעלה ויבוא הוא זמן אמירת מעין המאורע, או דהסעודה מחייבת הזכרת מעין המאורע. דלשיטת הרא"ש זמן היום מחייב את האזכרה, ולכן אם עבר זמן שבת אין להזכיר של שבת בחול. ומאידך התשובה אשכנזית ס"ל דהמחייב של הזכרת יעלה

ואנדרוגינוס חייב במצות עשה שהז"ג ומ"מ אינו מברך עליה דחייב ברכה הוי חלות דין ספק בפ"ע, ומכיון דברכת המצוות מדרבנן הן אמרינן בספקן ספק דרבנן לקולא ואינו חייב בברכה בספק מצות עשה. אולם הראב"ד סובר דחל חלות ספק אחד לגבי חובת המצוה והברכה, דהראב"ד סובר דהברכה הוי חלק מעצם קיום המצוה, דהמצוה מתקיימת בשלימותה ע"י שבירך עליה לפני עשייתה. וע"כ סובר שחייב לברך על מ"ע שעושה מספק דאף לגבי הברכה חל דין ספק דאורייתא לחומרא, מכיון שהברכה היא חלק מעצם קיום המצוה.

**דף מד ע"א.** תוס' ד"ה על העץ בא"ד. וז"ל ובספר המיימוני מצריך להזכיר בה מעין המאורע בשבת ויו"ט וכו' ומיהו לא נהגו העולם כן ויכול להיות מה שמזכירין מעין המאורע היינו דוקא בימיהם שהיו רגילים לקבוע איין ואמיני פירות אבל האידנא לא קבעי עכ"ל.

א

**עיין** ברמב"ם (פ"ג מהל' ברכות הל' י"ג) שכתב וז"ל וזו היא ברכה אחת מעין שלש וכו' ובשבת ויו"ט אומר בברכה זו מעין קדושת היום כדרך שמזכיר בברכת המזון עכ"ל. וצ"ב מהו יסוד המחלוקת בין תוס' והרמב"ם האם מזכירין מעין המאורע בברכה אחת מעין שלש או לא. ולכאורה היה אפשר לומר דפליגי ביסוד דין ברכה אחת מעין ג' אי מהווה קיום ברכת המזון או דהוי חלות קיום ברכה בפני עצמה, דאי היא קיום דברכת המזון צריך להזכיר בה מעין המאורע כמו שמזכיר מעין המאורע בברכת המזון. משא"כ אי היא חלות קיום ברכה בפני עצמה י"ל דחז"ל רק תקנו לומר בה מעין ג' ברכות ואין מזכירין בה מעין המאורע. ועיין ברמב"ם (פ"ד מהל' ברכות ה"א) שפסק שכל המברך ברכת המזון או ברכה אחת מעין שלש צריך לברך אותה במקום שאכל, ומשמע שהרמב"ם סובר שחל קיום ברכת המזון בברכה אחת מעין ג', וע"כ השווה ברכת המזון וברכה אחת מעין

משא"כ בדעת התשובה אשכנזית י"ל דס"ל שהזכרת מעין המאורע הוא חלק מעצם המטבע של ברכת המזון דשבת וראש חודש ומכיון שאכל את הסעודה בשבת או בראש חודש חל חיוב לברך חלות שם ברכת המזון דשבת וראש חודש, ולכן אע"פ שכבר עבר היום ומברך ברכהמ"ז במוצאי שבת או מוצאי ר"ח צריך להזכיר מעין המאורע בברכת המזון.

**ולפי"ז** יש לבאר נמי את המחלוקת בין תוס' והרמב"ם אי מזכירין מעין המאורע בברכה אחת מעין ג', די"ל דלכו"ע ברכה אחת מעין ג' מהווה קיום דברכת המזון ולשיטת הרמב"ם הזכרת מעין המאורע הוא חלק ממטבע דברכת המזון דשבת ויום טוב, וע"כ פסק שאף בברכה אחת מעין ג' מזכירין אותה. משא"כ בדעת התוס' י"ל דס"ל דהזכרת מעין המאורע הוא קיום בפני עצמו ואינו חלק ממטבע של ברכת המזון, ולכן אע"פ שחל קיום ברכת המזון בברכה אחת מעין שלש אין מזכירין בה הזכרת מעין המאורע, דלא הוא חלק ממטבע של ברכת המזון והוא קיום הזכרה בפני עצמה.

## ב

**והנה** עיין בהגהות מיימוניות (שם אות ל') וז"ל ובתשובה כתב מורי זצ"ל דבחנוכה ופורים לא צריך עכ"ל, וכן משמע מלשון הרמב"ם שרק הזכיר דמזכירין מעין המאורע בשבת ויו"ט, וצ"ע מדוע אין מזכירין מעין המאורע דחנוכה ופורים בברכה אחת מעין שלש.

**ונראה** דשאני דין אזכרת שבת ויו"ט מדין אזכרת מעין המאורע בחנוכה ופורים, דבשבת ויו"ט נאמר דין אזכרה של קדושת היום בתפלה וברכת המזון, ואזכרה זו אינה מעצמה של הברכה ואינה בכלל טופס הברכה דענין אחר הוא, דהויא חלות קיום אזכרה בפני עצמה. משא"כ בחנוכה ופורים הזכרת מעין המאורע אינה קיום בפני עצמה כדין האזכרה בשבת ויו"ט, דאזכרת שבת ויו"ט מהווה אזכרה של קדושת היום, ואינה שייכת לחנוכה ופורים. ואדרבא

ויבוא בברכת המזון הוי סעודת שבת, ואם אכל סעודתו בשבת אזלינן בתר הסעודה וצריך להזכיר מעין המאורע אף אם מברך ברכהמ"ז במו"ש.

**ולפי"ז** נראה דיתכן נמי לבאר את המחלוקת בין הרמב"ם והתוס' האם מזכירין מעין המאורע בברכה אחת מעין ג', דהרמב"ם סובר כשיטת הרא"ש דהזמן מחייב אזכרת מעין המאורע ולכן סובר שמזכירין מעין המאורע בברכה אחת מעין שלש כמו שמזכירין מעין המאורע בברכת המזון. דהברכה נאמרת בשבת והיום עצמו מחייב הזכרת מעין המאורע. משא"כ לדעת התוס' אין מזכירין מעין המאורע בברכה אחת מעין ג' משום דס"ל כשיטת התשובה אשכנזית דיסוד המחייב דאזכרת מעין המאורע הוא חלות שם סעודת שבת, וס"ל לתוס' דליכא חלות שם סעודה בו' המינים, וע"כ אין מזכירין מעין המאורע בברכה אחת מעין שלש. ונראה דזוהי כוונת התוס' במה שכתבו "ויכול להיות מה שמזכירין מעין המאורע היינו דוקא בימיהם שהיו רגילים לקבוע איין ואמיני פירות אבל האידנא לא קבעי", דבימיהם שקבעו על יין ופירות חל בהם חלות שם סעודה, וע"כ הזכירו בברכתן מעין המאורע דחלות שם סעודת שבת מחייבת הזכרת מעין המאורע. משא"כ האידנא דאין קובעים סעודה על יין ופירות ליכא באכילת פירות חלות שם סעודת שבת וע"כ אין מזכירין מעין המאורע בברכה אחת מעין שלש.

**והנה** יש להסתפק בדין אמירת מעין המאורע בברכת המזון האם הוא חלק ממטבע דברכת המזון דראש חודש או דאינו אלא חלות קיום אזכרת מעין המאורע בראש חודש המתקיימת בברכת המזון. ונראה דזה תלוי במחלוקת הרא"ש והתשובה אשכנזית הנ"ל, דהרא"ש סובר שדין הזכרת מעין המאורע הוא הזכרה בעלמא שמתקיימת בברכת המזון, ומכיון שעבר היום אין טעם להזכיר מעין המאורע, דהזכרת מעין המאורע אינה חלק ממטבע של ברכת המזון דראש חודש, דאינה אלא קיום אזכרה בעלמא שנאמרת בברכת המזון שמברך אותה בראש חודש, ומכיון שעבר היום תו ליכא הזכרת מעין המאורע.

אינהו נמי לא היו מברכין אלא אתפילין לחודייהו וכו' אבל אשאר מצות כגון ציצית ולולב וסוכה לא היו מברכין עכ"ל.

**ומבואר** בדברי התוס' שני טעמים מדוע אין אנו נוהגים כבני מערבא לברך לשמור חוקיו אחרי שמסלקין את התפילין, שאנו נוהגים לסלק התפילין בחצי היום ולא בסוף היום, שאפילו אם יסלק התפילין בסוף היום אין לברך לשמור חוקיו מכיון דאנן קיימא לן דלילה זמן תפילין, ואילו בני מערבא שמברכין לשמור חוקיו סברי דלילה לאו זמן תפילין. ועיין עוד בתוס' (נדה דף נא: ד"ה ולבני מערבא) שהוסיפו לבאר מדוע אנן לא מברכין לשמור חוקיו אחרי שמסלקין התפילין, וז"ל אומר ר"ת דעל תפילין לבד הווי מברכי לשמור חוקיו וכו' ותפילין נמי דוקא כשמסלקן סמוך לשקיעת החמה שמחויב לסלקן כדאמר בהקומץ רבה הניח תפילין לאחר שקיעת החמה עובר בעשה דכתיב ושמרת את החוקה והשמר דעשה עשה אבל ציצית אע"ג דפטור בלילה ליכא איסור ואין חייב לסלקן וכו' ולדידן לא קיימא לן כבני מערבא ולא מברכין אחר תפילין לשמור חוקיו וכו' דלילה זמן תפילין הוא וכו' ומדרבנן הוא דאסור שלא ישן בהן וכו' ואע"ג דשבת לאו זמן תפילין הוא מכל מקום אין מברך עליהם כשמסלקן ע"ש עם חשכה דאין חייב לסלקן דנפקא לן מלאות על ידך יצאו שבתות וימים טובים שהן גופן אות עכ"ל. ומבואר דס"ל להתוס' שאין מברכין אחר עשיית המצוה אלא אם כן יש איסור להמשיך בעשיית המצוה, ולפיכך לבני מערבא מברכין לשמור חוקיו לאחר שמסלק

אזכרה של חנוכה ופורים חלה בעצם ברכת הודאה, דעל גופה של הברכה נתוספת הודאה אחרת של חנוכה ופורים, ועל הנסים בחנוכה ופורים הוא מחפצא ועצם טופס הברכה.

**ולפי"ז** י"ל דשאני דין אזכרת מעין המאורע בברכה אחת מעין ג' בשבת ויום טוב מחנוכה ופורים, דבשבת ויו"ט האזכרה הויא קיום בפני עצמה של אזכרת קדושת היום בתפלה ובברכת המזון ולפיכך אמרינן דאומרו גם בברכה אחת מעין שלש. משא"כ לגבי על הנסים בחנוכה ופורים שהוא חלק מעצם טופס הברכה י"ל דמשו"ה השמיטוה מברכה אחת מעין ג', דמכיון דבברכה אחת מעין ג' אינו מזכיר אלא חלק מברכת הודאה דברכת המזון, דאינה אלא מעין שלש, כמו כן השמיטו הזכרת על הנסים כמו שהשמיטו שאר טופס הברכה<sup>65</sup>.

**דף מד ע"ב.** תוס' ד"ה ולבני מערבא. וז"ל ואנן לא עבידנן כבני מערבא דדוקא לדידהו שהיה דרכם לסלקם בלילה שייכא ברכה דלשמור חוקיו וכו' אבל אנו שמסלקין אותן בחצי היום או אפילו נסלקן בלילה לא שייך חוקה ודוקא לדידהו דקסברי לילה לאו זמן תפילין הוא ומימים ימימה אתא למעוטי לילות שייכא ברכה דחוקה אבל אנן דקיימא לן לילה זמן תפילין וכו' ומה שאין אנו מניחין אותן בלילה מפני שמא יפיח בהן אפילו נמתין לסלקן עד הלילה לא מברכין אע"ג דאנן קיימא לן דבשבת ויום טוב לאו זמן תפילין אפילו הכי לא מברכין דדוקא לדידהו דסבירא להו חוקה קאי אתפילין מברכין תדע שהרי

נמצא דמעיקר הדין הזכרת שבת קובעת ברכה לעצמה בברכהמ"ז, ומשו"ה מזכירין שבת ויו"ט בברכה א' מעין שלש שהיא ברכה מעין הברכות דברכהמ"ז. משא"כ הזכרת פורים וחנוכה אינה אלא קיום הזכרה בעלמא ואינה קובעת ברכה לעצמה ואינה חלק מברכהמ"ז, ומשו"ה אין מזכירין חנוכה ופורים בברכה אחת מעין שלש.

65) עיין באגרות הגרי"ד הלוי פ"ג מהל' ברכות הי"ג עמ' מ"ג-מ"ד. ברם בחידושי הגר"ח על הש"ס (בענין הזכרה בברכה אחת מעין שלש) תירץ הגר"ח זצ"ל דהזכרת שבת ויו"ט קובע ברכה לעצמו דקיי"ל בשו"ע (או"ח סימן קפ"ח סעיף ו') שאם שכח לומר רצה אומר ברוך אתה ה' אמ"ה שנתן שבתות למנוחה לעמו ישראל באהבה וכו' ברוך אתה ה' מקדש השבת. וכן ביו"ט מברך אשר נתן ימים טובים לישראל וכו'. וא"כ



היא חלק מעצם מצות תפילין<sup>66</sup>). ולכן אי לילה לאו זמן תפילין אזי בסילוק התפילין קודם ללילה חל קיום מצות שמירת קדושת התפילין, ומשום הכי ס"ל דמברכין בסילוקן.

**אמנם** אם ליכא איסור בלבישת התפילין בלילה, ס"ל לבני מערבא דליכא חלות קיום בסילוק התפילין סמוך לחשיכה, דרק סילוק תפילין קודם לזמן האיסור חשיב גמר המצוה וחל ביה קיום דלשמור חוקיו. משא"כ לגבי ציצית, דאע"ג דלילה פטור מציצית מ"מ מכיון שאין איסור בלבישתן בלילה לא חשיב סילוקן חלות קיום גמר המצוה, ואף בני מערבא ס"ל שאין מברכין אחרי שמסלקן. ולדידן דקיימא לן לילה זמן תפילין וליכא איסור מעיקר הדין מה"ת להניח תפילין בלילה ליכא קיום מצוה בסילוק התפילין בסוף היום, ומשום הכי אין אנו מברכין אחרי שמסלקין את התפילין<sup>67</sup>).

**ועיין** בחידושי הרמב"ן (נדה דף נא: ד"ה הא דאמרי) שכתב וז"ל ובודאי נראה לומר שאין בני מערבא מברכין אלא כשהן מסלקין אותן בזמן ערבית ולא משום עשה שבהן אלא משום שכבר נגמרה מצותן דקסברי לילה לאו זמן תפילין הוא וא"כ סלקו אותן בערב שבת ובערבי ימים טובים לדברי הכל מברכין היו אבל אם היו מסלקין אותן ביום היאך יברך הלא מצוה להניחן ולא לסלקן וכו' אבל נאמר לפי"ז הענין ולפי"ז הפירוש שאין מברכין על כל מצוה שאין סילוקה גמר עשייתה כגון פושט ציצית ביום והיוצא מן הסוכה אבל בלילה מברכין על ציצית וכן לאחר שופר ולולב וכל כיוצא בהן שעשייתן גמר מלאכתן מברכין וכו' שאין הדין נותן לברך לאחריה

התפילין דס"ל דלילה לאו זמן תפילין ואם מניח תפילין בלילה עובר בעשה, וס"ל לבני מערבא שחייב לסלק את התפילין בסוף היום כדי שלא לעבור על איסור לבישת תפילין בלילה, ומשום כך סברי דמברכין לשמור חוקיו אחרי שמסלק את התפילין. משא"כ לדידן דס"ל דליכא איסור מעיקר הדין להמשיך ללבוש תפילין בלילה או בשבת אין מברכין אחרי שמסלקין את התפילין לשמור חוקיו. ודבריהם צריכים ביאור דמהו גדר הך דינא דאין מברכין כשמסיים את המצוה אלא אם כן חל איסור אם ימשיך בעשיית המצוה, דלכאורה ברכת לשמור חוקיו היא ברכת המצוה, וברכת המצוה חלה או על מעשה מצוה או על קיום מצוה, והיכן מצינו שמברך ברכת המצוה שלא יעבור על איסור.

**ונראה** לבאר דתוס' סברי דלבני מערבא מברכין על סילוק התפילין משום שחל חלות קיום גמר מצוה בסילוק התפילין שמצות תפילין היא להניחן בשעת חיובן ולסלקן בשעת פטורן וסילוק התפילין נחשב כגמר המצוה ומהווה מעשה מצוה לברך עליו.

**ועוד** נראה דמכיון דלבני מערבא איכא איסור ללבוש תפילין בלילה, כשמסירן סמוך ללילה חל קיום של "לשמור חוקיו" דהיינו לשמור קדושת התפילין. דמעצם מצות הנחת תפילין נכלל חיוב שמירת קדושת התפילין שלא יישן בהן ושלא יפיח בהן, ושמירת קדושת התפילין היא חלק מעצם מצות תפילין, ומשום הכי אמרינן (סוכה מב.) דקטן היודע לשמור תפילין חייב בתפילין, ולא אמרינן שקטן חייב בתפילין כשיוודע להניח, משום דחיוב חינוך חל כשיכול הקטן לעשות מעשה המצוה בשלימות, ושמירת התפילין

הוא איסור בעלמא ואין בו קיום מצות שמירת תפילין מדרבנן ומשו"ה אין מברכין בסילוק התפילין.

66) ועיין ברשימות שיעורים למס' סוכה דף מב. ד"ה קטן היודע לנענע וכו'.

67) ולכאורה י"ל דהאיסור דרבנן להניח תפילין בלילה

והרמב"ן חלוקים בזה דלשיטת התוס' בני מערבא סברי דמברכין רק על חלות הקיום דסילוק התפילין, דמעשה סילוק התפילין מהווה חלות קיום מצות שמירת קדושת התפילין המהווה קיום במצות תפילין עצמה. משא"כ לשיטת הרמב"ן בני מערבא ס"ל שמברכין על כל המצות בגמר עשייתן כי הברכה חלה על המצוה שנגמרה.

במצוה שעדיין הוא חייב בה והוא מסלקה ממנו שא"כ מצינו חוטא ומברך וכו' אבל בגמר מצוה בכל מצוה נגמרת מברכין היו עכ"ל.

**ומבואר** דלשיטת הרמב"ן בני מערבא ס"ל שמברכין בכל המצות על גמר המצוה, כל היכא שנגמר עשייתן ונגמר זמן חיובן. ונראה דתוס'

## פרק שלשה שאכלו

היכא דמתכוין לצאת ושמע את כל הברכה מתחילתה ועד סופה, משא"כ בדין עניית אמן דיוצא בכל אופן. ונראה דהמקור לדין עניית אמן הוא מהגמ' במס' שבועות (לו.): "אמן בו האמנת דברים, אמן בו קבלת דברים". ומדין "אמן בו קבלת דברים" נחשב האומר אמן כאילו הוא בעצמו בירך ומשו"ה יוצא באמירת אמן ואע"פ שלא התכוין לצאת מתחילת הברכה עד סופה.

**ועוד** עיין ברמב"ם (בהל' ג') שכתב וז"ל ואחר כך מתחיל ואומר ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם הזן עד שגומר ארבע ברכות והן עונים אמן אחר כל ברכה וברכה עכ"ל. וצ"ע אמאי דקדק הרמב"ם והדגיש דבזימון חייבין בני החבורה לענות אמן אחר כל ברכה וברכה, דאמאי אין יוצאים ידי חובתן בשומע כעונה דהיינו שישמעו כל הברכות מתחילתן ועד סופן ויתכוונו לצאת ידי חובתם.

**ועיין** בירושלמי (פ"ג ברכות ה"ג) דמבואר דבג' מקומות ליכא דין שומע כעונה, בתפלה שכל אחד ואחד צריך לבקש רחמים על עצמו, בקריאת שמע שכל אחד ואחד צריך לשנן בעצמו, ובברכת המזון דתלויה בהנאת מעיים, ורק הנהגה בעצמו יכול לברך ולהודות ואין חבירו יכול לברך ולהודות עבורו. אמנם צ"ע בזה דהא קיימא לן בתפלה ששליח ציבור מוציא את הרבים ידי חובתן. ועל כרחק צריך לומר דחלוק קיום תפלה בציבור ביסוד דינו מדין שומע כעונה, דבתפלה בציבור חלה חלות שם תפלת הציבור, ויחיד יוצא ידי חובתו ע"י הקיום דתפלת הציבור<sup>1</sup>. וכמו"כ בברכת המזון ס"ל להרמב"ם דאע"פ שאין

דף מה ע"א. משנה. וז"ל. שלשה שאכלו כאחת חייבין לזמן עכ"ל.

## בענין ברכהמ"ז בזימון

א

**עיין** ברש"י (ד"ה שלשה) וז"ל להזדמן יחד לצירוף ברכה בלשון רבים כגון נברך עכ"ל. יש לדקדק בלשון רש"י דמהי כוונתו שזימון היינו "להזדמן יחד לצירוף ברכה בלשון רבים", ודברי רש"י צ"ב.

**ועיין** ברמב"ם (פ"ה מהל' ברכות ה"ב) וז"ל שלשה שאכלו פת כאחד חייבין לברך ברכת הזימון קודם ברכת המזון ואי זו היא ברכת הזימון אם היא האוכלים משלשה ועד עשרה מברך האחד מהן ואומר נברך שאכלנו משלו והכל עונים ברוך שאכלנו משלו ובטובו חיינו עכ"ל, ומבואר דבג' שאכלו ביחד חל חלות דין ברכת הזימון, דהיינו שא' יזמן את שאר בני החבורה לברך, והן עונים ברוך שאכלנו משלו ובטובו חיינו.

**והנה** הרמב"ם (פ"א מהל' ברכות ה"א) פסק וז"ל 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 והוא שיהיה המברך חייב באותה ברכה עכ"ל. ומבואר מדבריו דיש ב' דינים לצאת ידי חובתו כששומע ברכה מאחר: א) דין שומע כעונה, ב) דין עניית אמן. ותרומתו חלוקים מהדדי, דדין שומע כעונה חל רק

(1) עיין בשיעורים לעיל (דף כו: תוס' ד"ה טעה אות ב').

## ברכהמ"ז בזימון

יחיד יוצא ע"י אחר מדין שומע כעונה מ"מ יוצא ע"י ברכהמ"ז דחבורה.

**ומבואר** לפי זה דיש שני דינים בברכת המזון בשלשה: א) דין ברכת הזימון שאחד מזמן את חבריו לברך, ב) חלות דין ברכת המזון בזימון המהווה חפצא של ברכת המזון דחבורה, כלומר דחלה ברכת המזון אחת לכל החבורה ביחד.

**ולפי** זה י"ל דמשום הכי דקדק הרמב"ם והדגיש שצריכים לענות אמן אחר כל ברכה וברכה בברכת המזון בזימון, משום דאין יוצאים ברכת המזון בחבורה מדין שומע כעונה. וכן פסק לגבי תפלה (פ"ט מהל' תפלה ה"א) וז"ל סדר תפלות הציבור כך הוא וכו' ומתחיל ופורס על שמע בקול רם והן עונים אמן אחר כל ברכה וברכה עכ"ל. ובה"ג: "ויעמוד ומתחיל ומתפלל בקול רם מתחילת הברכות להוציא את מי שלא התפלל והכל עומדים ושומעין ועונים אמן אחר כל ברכה וברכה". ומשמע מהרמב"ם דאינם יכולים לצאת בתפלה מדין שומע כעונה דהרי מדין שומע כעונה אינו צריך לענות אמן, (וכדמבואר ברמב"ם פ"א מהלכות ברכות הי"א). והביאור בזה הוא שתפלת הציבור אינה תפלה של עשרה יחידים אלא הריהי חלות שם וחפצא מיוחדת של תפלת הציבור, דהיינו שכל הציבור מתפלל ביחד, ועל ידי אמירת אמן שיש בו מעשה ברכה, דנחשב כאילו היחיד בירך בעצמו, מצטרף הוא לחפצא של תפלת הציבור. אולם אם אינו עונה אמן אלא רק מתכוין מתחילת שמו"ע ועד סופה אינו מצטרף לחפצא של תפלת הציבור, ואינו יכול לצאת יד"ח תפלה מדין שומע כעונה. דדין שומע כעונה חל כשיחיד מוציא את היחיד. אמנם בתפלה אין היחיד יכול להוציא את חבריו משום דהוי קיום רחמים. אולם בתפלת הציבור אין הש"ץ מוציא את היחיד, אלא הציבור הוא המוציא אותו מידי חובתו מדין תפלת הציבור, וכדי להחשב כחלק מהציבור ולצאת עם תפלתם צריך לענות אמן שיש בו מעשה ברכה.

**ונראה** דהוא הדין בברכת המזון דאין אחד מוציא את חבריו מדין שומע כעונה, וכשמברכין בזימון ואחד מברך לכולם יוצאים ידי חובתם דוקא כשעונים אמן אחר כל ברכה וברכה, והוא משום דאין יוצאים ברכהמ"ז מדין שומע כעונה אלא דחל חלות שם ברכת המזון בזימון דהויא ברכהמ"ז של כל החבורה ביחד.

**ועיין** עוד ברמב"ם (פ"ה מהל' ברכות הט"ו) וז"ל ואם היה אחד מהם יודע והשני אינו יודע זה שיוודע מברך בקול רם והשני עונה אמן אחר כל ברכה וברכה ויוצא ידי חובתו עכ"ל. ומבואר דבסופר ובור נמי אפשר לצאת דוקא על ידי עניית אמן, דעל ידי כך חל חלות שם ברכת המזון מדין זימון וצירוף, והויא חלות שם ברכת המזון בחבורה וכדין שלשה שאכלו. דנתבאר שבברכת המזון אינו חל דין שומע כעונה להוציא את היחיד דברכת המזון תלויה בהנאת מעיים, ואין יחיד מוציא אחר ידי חובה (כמבואר בירושלמי הנ"ל). וכשמזמנים בג' או בסופר ובור ועונים אמן אין המזמן מוציא את האחרים מדין שומע כעונה, אלא דיוצאים ידי חובה מצד זה דמברכין ברכהמ"ז עמו בחבורה וחל חלות שם ברכת המזון בזימון דהויא ברכהמ"ז דכל החבורה ביחד.

**ולפי** זה י"ל דזוהי נמי כוונת רש"י (דף מה. ד"ה שלשה) במה שכתב "להזדמן יחד לצרוף ברכה בלשון רבים", דר"ל דבנוסף לדין ברכת הזימון שמזמנים לברך, חל חלות קיום דברכת המזון בזימון, דהויא חלות קיום ברכהמ"ז דכל החבורה ביחד, וזהו "לצרוף ברכה בלשון רבים".

## ב

**ונראה** דישנם שני דינים וקיומים שונים בברכת המזון: א) קיום ברכת המזון ביחיד שנלמד מקרא דואכלת ושבעת וברכת, ב) קיום דברכת המזון בחבורה המהווה חפצא של ברכת המזון דכל החבורה

## ברכהמ"ז בזימון

המזון בחבורה. ברם מעצם השקו"ט שבגמ' מוכח דברכהמ"ז דבחבורה מהווה קיום מצוה מיוחדת בפ"ע ואינה קיום ברכהמ"ז דיחיד דעלמא המתקיימת ע"י שומע כעונה, אלא מהווה חפצא וקיום דברכהמ"ז דהחבורה. ועיין ברמב"ם (פ"ה מהל' ברכות הי"ד) וז"ל שלשה שאכלו כאחד וקדם אחד מהן ובירך לעצמו מזמנין עליו ויצאו השנים ידי חובת זימון והוא לא יצא בזימון זה שאין זימון למפרע עכ"ל. ונראה דר"ל שהיחיד שכבר בירך ברכת המזון לעצמו שוב אי אפשר לו להצטרף לשניים ולענות אמן ולקיים הקיום דברכת המזון דחבורה, דרק היכא שלא קיים כבר חלות קיום ברכת המזון ביחיד יכול לקיים ברכת המזון דחבורה בזימון. ומה שעונה היחיד לזימון שלהם היינו רק כדי שהשנים יקיימו הקיום דברכהמ"ז דחבורה.

ג

**ועוד** יש להוכיח דיסוד דין ברכת המזון בזימון כשאחד מברך ברכהמ"ז לכולם אינו חל מדין שומע כעונה אלא הלכה מסוימת היא של ברכת המזון בחבורה דמתייחסת לכל החבורה. והוא מדאמרינן בגמ' (מה:): "הא דתנן שלשה שאכלו כאחת חייבין לזמן הני מילי היכא דאיכא אדם גדול אבל היכא דכי הדדי נינהו חלוק ברכות עדיף בריך איניש לנפשיה".

**וצ"ע** דאי נימא שדין ברכת המזון בזימון חל מדין שומע כעונה אמאי אמרינן דתלוי אם יש אדם גדול לברך או לא, וכי שומע כעונה חל רק אם המברך הוא אדם גדול. ומוכח כמו שנתבאר לעיל שדין ברכת המזון בזימון דין מיוחד הוא של קיום ברכת המזון בחבורה, וס"ד דרק אם המברך הוא גדול מתייחסת הברכה לכל החבורה דאזי חל דין ברכת המזון בחבורה.

**ועיין** בגמ' (מה:): "אמר אביי נקטינן שנים שאכלו כאחת מצוה ליחלק תניא נמי הכי שנים שאכלו כאחת מצוה ליחלק במה דברים אמורים כששניהם סופרים אבל אחד סופר ואחר בור סופר מברך ובור

ביחד, שנלמד מקרא דגדלו לה' אתי ונרוממה שמו יחדיו.

**ונראה** להוכיח דברכת המזון בחבורה מהווה חפצא דברכת המזון בפני עצמה, מהא דאיתא בגמ' לקמן (דף מו.) "עד היכן ברכת הזימון ר' נחמן אמר עד נברך ור' ששת אמר עד הזן", ופירש רש"י (בד"ה עד) "שצריכין להיות שלשה וכשהן שנים לא יאמרוהו". ומבואר דס"ל דלרב ששת דשנים מברכים רק שתי ברכות, משא"כ בג' שאכלו דמברכים ג' ברכות. ומוכח דברכת המזון בזימון הוי חפצא של ברכת המזון בפני עצמה וחלוקה מברכת המזון דיחיד בעצם טופס הברכות.

**ועיין** נמי בגמ' (דף מה:): "יהודה בר מרימר ומר בר רב אשי ורב אחא מדפתי כרכי ריפתא בהדי הדדי לא הוה בהו חד דהוה מופלג מחבריה לברוכי להו, אמרי הא דתנן שלשה שאכלו כאחת חייבין לזמן הני מילי היכא דאיכא אדם גדול, אבל היכא דכי הדדי נינהו חלוק ברכות עדיף, בריך איניש לנפשיה, אתי לקמיה דמרימר אמר להו ידי ברכה יצאתם ידי זימון לא יצאתם וכי תימרו ניהדר ונזמן אין זימון למפרע".

**וצריך** ביאור דמהי ההוה אמינא שיזמנו לאחר שכבר ברכו ברכת המזון, ואיך יתקיים דין זימון, דהרי אם יאמרו נברך שאכלנו משלו לא יתקיים דין זימון, דלכאורה פשיטא שאח"כ לא יברכו ברכת המזון עוד פעם מאחר שכבר יצאו ידי חובת ברכת המזון כשברכו בראשונה לעצמם.

**וע"כ** צ"ל דיש שני דינים וקיומים שונים בברכת המזון: א) חלות קיום ברכת המזון דיחיד, וב) חלות קיום ברכת המזון בזימון, שהיא קיום דברכהמ"ז דחבורה. וסד"א דאע"פ שכבר קיימו מצות ברכת המזון דיחיד יחזרו ויזמנו ויברכו שוב פעם שנית ברכת המזון בזימון כדי לקיים את הקיום דברכת המזון בחבורה, וקמ"ל דאין זימון למפרע דהיינו דלאחר שכבר נתקיימה חובת היחיד דברכת המזון שוב אי אפשר לחזור ולזמן לקיים את הקיום דברכת

## ברכה על דבר האסור

בשביל השני מדין שומע כעונה והשני ששומע ישלים את הברכה, דלכאורה מדין שומע כעונה אין חסרון אם יאמר האחד חצי ברכה והשומע ישלים את הברכה. דעל החצי הראשון חל דין שומע כעונה וכאילו בירך כל הברכה בעצמו, דשומע כעונה חל אף בחצי מעשה וכדמוכח מהא דקיי"ל שאם שמע ט' תקיעות מט' בני אדם יצא מדין שומע כעונה (ר"ה דף לד:) אע"פ שלא שמע מעשה שלם של ט' תקיעות וברכת שופר מאדם אחד<sup>2</sup>). ומוכח מזה כמו שנתבאר דבברכת המזון בזימון חל דין מסוים שהברכה חלה לכל החבורה, וקיי"ל דצריך שהמברך יברך את הברכה כולה, וכעין שמצינו בחזרת הש"ץ דקיי"ל (לעיל לד.) שאם טעה הש"ץ השני שיורד תחתיו מתחיל מתחילת הברכה שטעה, וצ"ע דאמאי אינו יכול להמשיך מאמצע הברכה. וצ"ל דלקיום חזרת הש"ץ אי אפשר לצרף את השמיעה לאמירה וצריך הש"ץ לומר את כל הברכה בעצמו. וי"ל דהוא הדין בברכת המזון דכדי לקיים חלות קיום ברכת המזון בחבורה צריך המברך לברך את כל הברכה<sup>3</sup>).

ע"כ ענין ברכהמ"ז בזימון

**דף מה ע"א.** משנה. וז"ל אכל טבל ומעשר ראשון שלא נטלה תרומתו וכו' אין מזמנין עליו עכ"ל.

## בענין ברכה על דבר האסור

א

**ענין ברמב"ם (פ"א מהל' ברכות הי"ט)** וז"ל כל האוכל דבר האסור בין בזדון בין בשגגה אינו מברך

יוצא". ואי נימא שדין אחד מברך לכולם חל מדין שומע כעונה צ"ע אמאי בעינן דוקא שבקי יוציא את מי שאינו בקי, דמדין שומע כעונה דעלמא אין נפקא מינה אם השומע בקי או לא. ומשמע דיסוד הדין שאחד מברך לכולם הוא חלות דין ברכת המזון בחבורה, ונתחדש בגמרא דאע"ג דבעלמא אין חבורה פחות מג' בסופר ובור נמי חל חלות שם חבורה, ומשום הכי הסופר יכול לברך ולהוציא את הבור. אך מדין שומע כעונה דעלמא אי אפשר להוציא אחד את השני בברכהמ"ז דכל א' וא' חייב לברך ברכהמ"ז לעצמו וכדנ"ל בשם הירושלמי.

**ועיין ברמב"ם (פ"ה מהל' ברכות הט"ו)** שכתב וז"ל ואם היה אחד מהם יודע והשני אינו יודע זה שיודע מברך בקול רם והשני עונה אמן אחר כל ברכה וברכה עכ"ל. ומדויק בלשון הרמב"ם דבסופר ובור צריך הבור לענות אמן, ומוכח דאינו יוצא מדין שומע כעונה דעלמא אלא מדין חלות ברכהמ"ז דבחבורה, וע"כ צריך לענות אמן כדי להצטרף לברכת החבורה.

**וכן נמי יש להוכיח משיטת ר' אלפס שהובא בתוס' לקמן (דף מו. ד"ה ולמאן)** וז"ל וברכת המזון בשנים ושלשה בני אדם היכא שכל אחד אינו יודע כי אם ברכה אחת למאן דאמר שנים או שלשה קסבר עד הזן כלומר ברכת הזמון עד הזן שמברך עד סוף הזן וכו' ולהכי קאמר שנים או שלשה כלומר שלפעמים נשלמה בשנים וכו' ופעמים בשלשה בני אדם שאחד יברך מנברך עד הזן והשני נודה לך והשלישי עד בונה ירושלים אבל לחצאין אין לברך אם האחד אינו יודע כי אם חצי הברכה עכ"ל.

**וצ"ע אמאי אין אחד יכול לברך חצי ברכה**

<sup>2</sup> שומע כעונה בחצי ברכה. ועיין בחזון אי"ש או"ח סימן ז' ס"ק ו' שדן בדברי הגרע"א זצ"ל. ועיין בקהילות יעקב סימן י"א.  
<sup>3</sup> וע"ע בשיעורים לזכר אבא מרי ח"ב בענין אחד מברך לכולם עמ' צ"א-קט"ו שרבינו זצ"ל האריך לבאר יסוד הדין דברכהמ"ז בחבורה.

<sup>2</sup> ולכאורה ניתן לחלק, דכל קול שופר בפני עצמו מהווה חלות שם קול שופר - תקיעה, תרועה, תקיעה - ומשו"ה חל שומע כעונה על כל קול שופר בפ"ע משא"כ חצי ברכה דאינה חלות שם ברכה כלל ומשו"ה לא חל בה שומע כעונה. אמנם עיין בשו"ת הגרע"א זצ"ל סימן ז' דנקט דחל

## ברכה על דבר האסור

חובת מצה. ולכאורה אי נימא שהדין דאין מברכין על דבר האסור הוא דין מסוים בהלכות ברכות, צ"ע איך נלמד מזה שאין יוצאים בו ידי חובת מצה, ולמה תולה הרמב"ם דין המצה בדין ברכת המזון. ועוד צ"ע דאם נאמר שהרמב"ם סובר שחל דין מסוים שאין מברכין בתחילה ולבסוף על מאכלות אסורות אמאי כלל הרמב"ם (פ"ו מהל' חמץ ומצה ה"ז) מצה גזולה בהדי מצה של טבל ומעשר ראשון שלא נטלה תרומתו, והרי אין לחם גזול חפצא דמאכלות אסורות, דלכאורה גזילה הוי איסור גברא. ומשמע מכאן דהרמב"ם סובר דאין מברכין על דבר האסור משום דהוי מצוה הבאה בעבירה, דהיינו שהמצוה נתקיימה ע"י עבירה, ולכן פסק שאין מברכין על מצה גזולה משום דהוי מצוה הבאה בעבירה, ולכן הרמב"ם נמי משווה מצה אסורה שאין מברכין עליה משום דהוי מצוה הבאה בעבירה דכמו"כ אין יוצאים בה נמי ידי חובת מצות אכילת מצה משום דהוי מצוה הבאה בעבירה.

**אמנם** עיין בירושלמי (שבת פ"ג ה"ג) דקיימא לן דמי שקרע על מתו בשבת יצא ידי מצות קריעה אע"פ שהוא חייב מיתה מפני שחילל את השבת, והירושלמי מקשה על זה דמאי שנא מהאוכל מצה גזולה בפסח שאינו יוצא ידי מצות מצה, ומשני "תמן גופא עבירה, ברם הכא הוא עבד עבירה, כך אני אומר הוציא מצה מרה"י לרה"ר אינו יוצא בה יד"ח בפסח", (בלשון תמיה).

**ונראה** דמבואר בירושלמי יסוד הדין של מצוה הבאה בעבירה, שדין מצוה הבאה בעבירה אינו חל משום שעשה מעשה עבירה בעת עשיית המצוה, דמה שעבר עבירה בבת אחת עם עשיית המצוה אינה פוסלת את המצוה. ולדעת הירושלמי רק היכא דאיכא "גופא עבירה" כלומר חפצא של עבירה אמרינן שחל פסול בקיום המצוה משום מצוה הבאה בעבירה. ולכן רק החפצא הגזולה דהיא גופא עבירה פסולה למצוה,

עליו לא בתחלה ולא בסוף, כיצד הרי שאכל טבל ואפילו טבל דדבריהם או שאכל מעשר ראשון שלא נטלו כל תרומותיו או מעשר שני והקדש שלא נפדו כהלכתן אינו מברך, ואין צריך לומר אם אכל נבילות וטריפות או שתה יין נסך וכיוצא בהן עכ"ל. והשיג עליו הראב"ד (שם) "טעה בזה טעות גדולה שלא אמרו אין מברכין אלא שאין מזמנין עליהן לומר שאין להן קביעות לזימון הואיל ואוכלין דבר האסור והוא כעין אכילת פירות שאין להן קבע לזימון אבל ברכה תחלה וסוף למה לא יברכו הואיל ונהנו".

**ועיין** בכסף משנה שבאר דלשיטת הרמב"ם אין מברכין על מאכלות אסורות לא בתחילה ולא בסוף וילפינן לה מקרא "ובוצע ברך נאץ ה'", דאין זה מברך אלא מנאץ הלכך לא יברך, והא דקתני במשנתנו שאין מזמנין עליהן לאו דוקא דהוא הדין שאין מברכין, אלא איידי דתנא רישא דמתניתין אכל דמאי ומעשר ראשון שנטלה תרומתו מזמנין עליהם דאשמעינן דלא רק דמברכין עליהן אלא דאף מזמנין עליהן, תנא נמי בסיפא אין מזמנין אבל הוא הדין דאין מברכין עליהן כלל.

**ויש** להסתפק בשיטת הרמב"ם שאין מברכין ברכת הנהנין על דבר האסור, האם הוא דין מסוים בהלכות ברכות שאין מברכין על דבר אסור, או דילמא דאין מברכין על דבר האסור משום דהוי מצוה הבאה בעבירה, וחל מדין מצוה הבאה בעבירה דעלמא כבכל התורה כולה. ועיין ברמב"ם (פ"ו מהל' חמץ ומצה ה"ז) וז"ל אין אדם יוצא ידי חובתו באכילת מצה שהיא אסורה לו כגון שאכל טבל או מעשר ראשון שלא נטלה תרומתו או שגזלה, זה הכלל כל שמברכין עליו ברכת המוציא יוצא בו ידי חובתו, וכל שאין מברכין עליו אין יוצא בו ידי חובתו עכ"ל. והנה הרמב"ם תלה דין מצה שיוצא בו ידי חובתו בדין ברכת המזון, דמצה שמברכין עליה יוצא בו ידי חובתו, ומצה שאין מברכין עליה אין יוצאים בה ידי

## ברכה על דבר האסור

תקיעת שופר בשופר הגזול, וטעמו משום דהחפצא דמצוה במצות שופר אינו גוף השופר עצמו אלא החפצא דהקול. ואזיל לשיטתו, דהרמב"ם סובר דמצות שופר אינה התקיעה אלא השמיעה (שם פ"א ה"א), ולפיכך הקול של השופר מהווה החפצא של המצוה דשופר, והקול איננו גזול. וחזינן דהשם גזול שחל בחפצא של השופר אינו פוסל את שמיעת הקול, ואע"ג דבשעת שמיעת השופר התוקע עושה מעשה עבירה של גזילה ע"י הגבהתו ותקיעתו, אין זה פוסל את המצוה. דבשופר החפצא של המצוה הוא רק הקול, והקול אינו חפצא של עבירה דאין בקול עצמו דין גזול. ומוכח דהרמב"ם סובר כדעת הירושלמי דדין מצוה הבאה בעבירה חל כשהחפצא של המצוה הוא נמי חפצא של עבירה, וחל רק בדבר הגזול משום שהוא חפצא של עבירה. ולפי זה אין לומר דיסוד הדין שאין מברכין על מאכלות אסורות לדעת הרמב"ם הוא משום מצוה הבאה בעבירה, דבמאכלות אסורות ליכא חפצא של עבירה, ומשמע מזה דהוי דין מסוים בהלכות ברכות שלא לברך על מאכלות אסורות. ברם, לפי זה הדרא קושיא לדוכתא איך יליף הרמב"ם בנוגע למצות מצה שאין יוצא ידי חובתו במצה שהיא אסורה באכילה מפני שאין מברכין עליה, דמהי השייכות בין שני ענינים אלו.

משום דהחפצא של גזלה מהווה חפצא של עבירה, דחל בחפצא חלות שם גזולה ובכך הוי חפצא של עבירה<sup>4</sup>, ולפיכך פסולה למצוה. משא"כ הקורע בשבת על מתו, והאוכל מצה אגב הוצאה מרשות לרשות בשבת דיוצאים ידי חובתם מפני שאין כאן חפצא של עבירה. ולכאורה י"ל דהוא הדין דהמברך על מאכלות אסורות לא יחול בו דין מצוה הבאה בעבירה ומקיים מצות ברכה, מכיון דאין החפצא חפצא של עבירה<sup>5</sup>, ודומה לדין מי שהוציא מצה מרה"י לרה"י ומקרע על מתו בשבת, שהמצוה נתקיימה ע"י עבירה דאמרין בירושלמי דליכא משום מצוה הבאה בעבירה משום "דהכא הוא עבר עבירה".

**והנה יש לעיין** בשיטת הרמב"ם בגדר דין מצוה הבאה בעבירה אי ס"ל כדעת הירושלמי או לא. ואמר הגר"ח זצ"ל שהרמב"ם סובר כשיטת הירושלמי שהפסול דמצוה הבאה בעבירה חל דוקא בחפצא של עבירה כמו גזילה שפסול להיות חפצא של המצוה.

**והוכיח** הגר"ח זצ"ל את דבריו ממה שכתב הרמב"ם בהלכות שופר (פ"א ה"ג) וז"ל שופר הגזול שתקע בו יצא שאין המצוה אלא בשמיעת הקול אע"פ שלא נגע בו ולא הגביהו השומע יצא ואין בקול דין גזל עכ"ל. ומבואר מדברי הרמב"ם שאדם יוצא ידי

ברשות הבעלים הראשונים. ולולב שאול שלא מדעת כשר בשאר ימות החג דלא הויא חפצא של עבירה. ועיין ברשימות שיעורים למס' סוכה עמ' קכ"ב.

(5) עיין בריטב"א ריש פ"ב דנדרים (דף ג: בדפי הרי"ף) דמאכלות אסורות כחזיר ונבלה אין גופן אסור באיסור חפצא אלא דחל איסור על הגברא מלאכלן. ואמר רבינו זצ"ל דמין הגר"ח זצ"ל נקט דמאכלות אסורות איסורי גברא הן ולא איסורי חפצא. ועיין ברשימות שיעורים למס' נדרים ח"ב עמ' רס"א - רס"ב ובהערות שם וברשימות שיעורים למס' שבועות ח"א עמ' כ'. אולם עיין בתוס' סוכה ל. (ד"ה משום) דהקשו דלמה לי קרא דאין אדם יוצא יד"ח במצה של טבל תיפוק ליה דהוי מצוה הבאה בעבירה. ומשמע דס"ל דמאכלות אסורות הויין חפצא של עבירה. ועיין ברשימות שיעורים למס' סוכה עמ' קכ"ט ד"ה ומיהו תימא וכו'.

(4) ויתכן דגזילה הויא חפצא של עבירה משום דחל קניני גזילה בחפצא, ומשום כך הויא חפצא של עבירה וחל בה דין מהבב"ע. וכן מבואר מלשון הריטב"א (סוכה לא. ד"ה ת"ר סוכה גזולה) שביאר הדין דאליבא דרבנן התוקף את חבריו והוציאו מסוכתו יצא וז"ל והקשו בתוס' מ"מ כיון שתקפה מחבירו הא איכא מצוה הבאה בעבירה וכו', אבל הנכון דהכא כיון דלא קני לה כלל וברשותא דמאריה איתא ואין המצוה מוציאתה מרשות בעליה, לא חשיבא מצוה הבאה בעבירה, הרי הוא כאילו היתה שדה דעלמא גזולה ברשותו שאע"פ שעבירה בידו אין הסוכה נפסלת בכך עכ"ל. ומבואר דאע"פ שבתקף את סוכתו של חבריו קא עבר עבירה מ"מ מכיון דליכא לגולן קניני גזילה משום דקרקע אינה נגזלת לא חל פסול מהבב"ע. והגר"ח זצ"ל אמר דליכא פסול מהבב"ע בשואל לולב שלא מדעת, דאע"ג דשואל שלא מדעת הוי גולן מ"מ כתבו הראשונים (בב"ק צז). שאין לו קניני גזילה, והחפצא עפ"י דין עדיין הוי



## ברכה על דבר האסור

הדין של מצוה הבאה בעבירה בברכות חלוק מהדין של מצוה הבאה בעבירה בשאר המצוות, דמצוה הבאה בעבירה בברכות חל בכל דבר אסור ואפילו באיסורי גברא, ואילו בשאר מצוות הדין דמצוה הבאה בעבירה חל רק בחפץ גזול ולא באיסור אחר. דבהלכות ברכות נלמד מגזירת הכתוב ד"ובוצע בריך נאץ ה'", שכל מעשה עבירה מפקיעה ברכה. ואילו בעלמא סובר הרמב"ם כשיטת הירושלמי דדין מצוה הבאה בעבירה תלוי בחפצא של עבירה, דהיינו רק בגזול משום דחל ביה חלות שם גזול בחפצא.

**ולפי"ז** יש ליישב את דברי הרמב"ם (פ"ו מהל' חמץ ומצה ה"ז) שתלה דין מצוה לצאת בה ידי חובתו בפסח בדין מצוה שמברכין עליו. דהרמב"ם אזיל לשיטתו בהלכות ברכות הנ"ל, דיש דין מיוחד של מצוה הבאה בעבירה בברכות השונה מבשאר מצוות, דבברכה הדין הוא שאף בגלל עבירות אחרות דעלמא מלבד גזול חל הפסול דמצוה הבאה בעבירה, ואפילו מחמת איסורי גברא ולא דוקא איסורי חפצא.

**ולפי** זה י"ל דמה שכתב הרמב"ם שכל שאין מברכין עליו אין יוצא בו ידי חובת מצוה, כוונתו היא דגם במצה יש דין מיוחד של מצוה הבאה בעבירה. כלומר דלאו דוקא מצוה גזולה המהוה חפצא של עבירה פסול למצות מצוה, אלא אף כל מצוה האסורה באכילה מאיזה חלות שם איסור נמי פסולה. דבמצוה, אין נפקא מינה בין "גופה עבירה" לבין כש"הוא עבר עבירה", אלא אף כשהגברא עובר בעבירה דעלמא בשעה שאוכל את המצה נמי אינו יוצא בה ידי חובתו. ובכך מצות מצוה שוה לדין הברכות, דשתיהן שונות משאר מצוות התורה, כי בשאר מצוות התורה יש פסול מצוה הבאה בעבירה רק בחפצא של עבירה. ולפיכך השווה הרמב"ם מצות מצוה לברכות ולא לשאר מצוות. ולפי זה מתיישב נמי מדוע בפסחים (לה:): ישנה דרשה מיוחדת הפוסלת מצות האסורות באכילה למצות מצוה, ולא סמכין על הפסול דמצוה הבאה בעבירה דעלמא, והוא משום דחל דין מיוחד במצה שאין יוצאין מצות מצוה ע"י שעבר עבירה

**והנה** עיין בתוס' (ב"ק דף סז. ד"ה אמר) שנחלקו הר"ת והר"י אם חל פסול מצוה הבאה בעבירה גם לאחר יאוש ושינוי השם, דהר"י סובר דאם קנה הגזול את הגזילה בקניני גזילה דיאוש ושינוי השם תו לא חל בה פסול מצוה הבאה בעבירה מאחר דנעשה החפץ שלו. משא"כ ר"ת סובר דמכיון שנעשה בה עבירה אע"פ שקנאה בקניני גזילה חל בו פסול מצוה הבאה בעבירה. דר"ת סובר דהפסול דמצוה הבאה בעבירה חל מחמת מעשה הגזילה, ולפיכך אע"פ שקנה הגזול את החפץ ביאוש ושינוי השם עדיין הוא מצוה הבאה בעבירה דמעשה הגזילה לא פקע ע"י הקנין. והתוס' הקשו על שיטת הר"י "דאמרינן בריש הגזול (צד). הרי שגזל סאה חיטין טחנה לשה אפאה והפריש ממנה חלה כיצד מברך אין זה מברך אלא מנאץ ודחי ליה התם משום מצוה הבאה בעבירה אע"ג דקנה קודם לכן", ותרצו ע"ז התוס' לפי הר"י "לענין ברכה להזכיר שם שמים עליו ראוי להחמיר יותר". ודבריהם צריכים ביאור, דמאי שנא קיום מצות ברכה משאר מצוות, ואי ס"ל להר"י דלאחר שקנה הגזול את החפץ בשינוי תו ליכא פסול מצוה הבאה בעבירה מאי שנא דלענין ברכה ראוי להחמיר יותר.

**ונראה** דהר"י סובר דחל דין מסוים דמצוה הבאה בעבירה בברכות, שאע"פ שקנה הגזול את הגזילה עדיין יש איסור לברך ולהזכיר שם שמים עליו. ובהלכות ברכות אמרינן שאם הברכה נתקיימה ע"י עבירה, אע"פ שכבר קנה את החפץ בקניני גזילה, חל פסול בקיום מצות ברכה מדין מצוה הבאה בעבירה.

**ולפי"ז** נראה לבאר את שיטת הרמב"ם במצה וברכה דסובר כשיטת הר"י דחל דין מיוחד בהלכות ברכות של מצוה הבאה בעבירה, דלענין ברכה אמרינן שאם קיום הברכה נגרם ע"י עבירה לא יצא ידי חובת ברכה ואין מברכין עליו, דחל ביה פסול מיוחד דמצוה הבאה בעבירה. ברם מהרמב"ם יוצא שאיסור הברכה במקום עבירה אינו מיוחד לגזול שהרי פסק שאין מברכין על כל דבר האסור. ונמצא דאליבא דהרמב"ם,

## ברכה על דבר האסור

חובת זימון, או דילמא דחלה קביעות סעודה, אלא דליכא חלות שם חבורה משום דקשר רשעים אינו מן המנין (כדאיתא בסנהדרין דף כו.), ובשלשה שאכלו מאכלות אסורות ליכא צרוף למנין ג', ולא חל עלייהו חלות שם חבורה. ונראה להוכיח כצד הראשון מהא דס"ל להראב"ד דאף אם אכלו בשוגג מאכלות אסורות אינם מצטרפים לזימון, ואי משום דין קשר רשעים מסתבר דבשוגג לא חל עלייהו שם רשעים ויצטרפו למנין ג', ומוכח לכאורה דסברת הראב"ד היא דליכא קביעות סעודה במאכלות אסורות, וע"כ אף באכלו בשוגג אין מזמנין.

**ועוד** יש להוכיח דסברת הראב"ד היא דאין קביעות סעודה חלה במאכלות אסורות כלל, מהא דאמרינן לקמן (מז.) דאכל דמאי מזמנין עליו משום דאי בעי מפקר לנכסיה וחזי ליה. ומבואר שאיסור דמאי הוי איסור גברא דהרי הותר לעני, (דבאיסור חפצא אי אפשר שיהא אסור לזה ומותר לזה) ומשו"ה מזמנין עליו, ואי נימא דסברת הראב"ד היא דאין מזמנין משום דקשר רשעים אינו מן המנין, לכאורה י"ל דהוי קשר רשעים אף כשעבר על איסור גברא בעלמא דהרי מ"מ הגברא עבר עבירה, וא"כ מדוע אמרינן דאכל דמאי מזמנין עליו. ומוכח כנ"ל דסברת הראב"ד היא דליכא קביעות סעודה במאכלות אסורות מדהויין איסור חפצא, ומזמנין על דמאי שאינו אלא איסור גברא (7).

דעלמא, ולא דוקא כשגופא דהחפצא הויא חפצא דעבירה, דגם באיסורי גברא חל פסול מצוה הבאה בעבירה במצות אכילת מצה כמו בברכות (6).

**תוס'** ד"ה אכל טבל. וז"ל והוא הדין אם אכלו שלשתן טבל דאין חייבין לזמן כדאמרינן הרי שגזל סאה חיטיין וטחנה ואפאה ואכלה ומברך עליהן אינו מברך אלא מנאץ וכו' אם שלשתן מודרין הנאה זה מזה אין מצטרפין אע"פ שיכולים לשאול על נדרם השתא מיהא לא איתשלו עכ"ל. ומבואר דשיטת התוס' היא דאין מזמנין על מאכלות אסורות. ונראה דתוס' סברי כשיטת הראב"ד (פ"א מהל' ברכות הי"ט) דאין מזמנין על אכילת דבר אסור משום דאין קביעות וצירוף לחבורה בדבר האסור אבל מברכין ברכת הנהנין על מאכלות אסורות דאסור ליהנות מעולם הזה בלא ברכה. ודלא כשיטת הרמב"ם דס"ל שחל דין מסוים דמצוה הבאה בעבירה בברכות (וכדנתבאר לעיל) דהרי משמע דתוס' סברי דמברכין על מאכלות אסורות ברכת הנהנין, ואי חל דין מסוים דמצוה הבאה בעבירה שאין מברכין ברכה שבאה ע"י עבירה אין לברך על דבר איסור אף ברכת הנהנין (וכדפסק הרמב"ם פ"א מהל' ברכות הי"ט).

**והנה** יש לחקור בבאור שיטת הראב"ד אי ס"ל דאין מזמנין על מאכלות אסורות משום דליכא קביעות סעודה במאכלות אסורות, ולפיכך לא חלה עליהן

שאינו פוסל מצות אכילת מצה, משום דלא עבר על איסור אכילה. אמנם משמעות השיעורים דלא יצא משום דחל דין מיוחד במצה שאין יוצאין מצות מצה ע"י שעבר עבירה דעלמא, ויל"ע בזה.

(7) כ"ז שלא כדברי הגר"ח זצ"ל דס"ל כריטב"א דמאכלות אסורות דעלמא איסורי גברא הם ולא איסורי חפצא, וכאן נקט רבינו זצ"ל דמאכלות אסורות דעלמא הויין איסורי חפצא ורק דמאי הוי איסור גברא.

(6) ועיין עוד ברשימות שיעורים למס' סוכה בקונטרס בענין מצוה הבאה בעבירה עמ' ק"כ - קכ"ח שדן רבינו זצ"ל באריכות בשיטת הרמב"ם והירושלמי הנ"ל ואכמ"ל.

והנה יתכן דבציור דירושלמי דהוציא מצה לרה"ר ואכלה בשבת דאף הרמב"ם ס"ל דיצא, די"ל דהרמב"ם רק פסל מצה שאסורה באיסור מאכלות אסורות למצות אכילת מצה, דמאכ"א הויין חלות איסורי אכילה וס"ל דא"א לצאת מצות אכילת מצה בשעה שהגברא נמי עובר בב"א על איסורי אכילה. משא"כ בציור דירושלמי דעבר על חלות שם איסור דחילול שבת י"ל

**והנה יש לחקור ביסוד דין הברכה דהפרשת חלה, האם הברכה היא ברכת המצוה דחלה על מצות הפרשה, או דילמא דברכת השבח היא דחלה על חלות ההפרשה<sup>9</sup>.**

**והנה מס"ד דהתוס' (ב"ק דף סז. ד"ה אמר) דלר"ת אין ברכה בגזל עיסה משום דהוי מצוה הבאה בעבירה, יש להוכיח דהתוס' ס"ל שברכת הפרשת חלה ברכת המצוה היא, דפשיטא דמצוה הבאה בעבירה אינה מפקיעה את עצם החלות דהפרשת חלה, אלא שמפקיעה את קיום מצות הגברא, ומכיון דהגברא לא קיים מצות הפרשה, אע"פ שיש חלות חלה בחפצא מ"מ אינו מברך מדלא קיים מצוה, כי הברכה ברכת המצוה היא ולא ברכת השבח על חלות ההפרשה. אבל למסקנת התוס' דברכה שאני, יתכן שהברכה משתייכת לחלות ההפרשה דבחפצא ולא לקיום המצוה, ואעפ"כ אינו מברך, דברכה שאני<sup>10</sup>.**

**ע"כ ענין ברכה על דבר האסור**

**והנה נתבאר לעיל בדעת הרמב"ם דסובר דילפינן מקרא ד"ובוצע ברוך נא"ף ה'" שחל דין מסוים דמצוה הבאה בעבירה בברכות, דאין מברכין על דבר האסור. ומקורו מסוגיית הגמרא (ב"ק צד.) דגזל סאה חיטין וטחנה ואפאה וברך אין זה מברך אלא מנאץ. ונראה דשאר הראשונים (רש"י, תוס', והראב"ד) סבירא להו דמן הפסוק ובוצע ברוך נא"ף ה' ילפינן רק שאין מברכין ברכת המצוה בדבר האסור, דבסוגיא שם מיירי לענין ברכת הפרשת חלה. וצ"ל דהרמב"ם סובר דילפינן מברכת הפרשת חלה אף לגבי ברכת הנהנין דעלמא דאין מברכין ברכת הנהנין על דבר האסור, דמקרא ד"ובוצע ברוך נא"ף ה'", נלמד שאין לברך ברכה בעלמא ע"י עבירה, ואין בזה נפקא מינה בין ברכת המצוה לברכת הנהנין. משא"כ תוס' והראב"ד סברי דמדמינן ברכת הזימון לברכת המצוה דאין מזמנין בדבר האסור, דכמו שאין מקיימים קיום ברכת המצוה ע"י עבירה הוא הדין דאין מזמנין את חברו לשבח לה' על שאכל מאכלות אסורות<sup>8</sup>.**

הפרשת חלה הויא ברכת השבח וע"כ שפיר מדמינן לה לשאר ברכות הנהנין, משא"כ לשאר הראשונים דהויא ברכת המצוה אזי אין למילף מינה לשאר ברכות. אי נמי י"ל דאף דלשיטת הרמב"ם ברכת הפרשת חלה הויא ברכת המצוה, ומכל מקום שפיר מדמינן לה לברכת הנהנין, דלדעת הרמב"ם אף ברכת המצוות חלין מדין מתיר כברכת הנהנין וכדדייק רבינו זצ"ל מלשון הרמב"ם (פ"א מהל' ברכות ה"ג) "כשם שמברכין על ההנייה כך מברכין על כל מצוה ומצוה ואח"כ יעשה אותה". משא"כ שאר הראשונים דס"ל דברכת המצוה אינה חלה מדין מתיר אזי לא נלמד ממנה אלא לענין ברכת הזימון ולא לברכות הנהנין.

**10** לכאורה יש להביא ראייה לחקירת רבינו זצ"ל מהדין (פ"א מס' תרומות מ"ו) שערום לא יתרום משום שאינו יכול לברך. והראייה מזה שהברכה ברכת המצוה, ולכן לכתחילה זה שקיים את המצוה חייב לברך את הברכה בעצמו משום שמצוה בו יותר מבשלוחו (קידושין דף מא.). כי אילו היתה הברכה ברכת שבח בעלמא על חלות ההפרשה למה לא יתרום הערום מבלי שיברך בעצמו ומישהו אחר יברך את ברכת השבח, וכדמנהגנו באירוסין שהרב המסדר את האירוסין מברך את ברכת האירוסין ואע"פ שהחתן מקיים את המצוה, כי הברכה

**8** כלומר ד"ובוצע ברוך וגו'" מפקיע ברכות השבח דעלמא כמו ברכות המצוות וחלות קביעות לזימון, אך ברכות הנהנין דחלין בתורת מתיר חלין בכל מאכל, ואפילו במאכלות אסורות. ולפי הרמב"ם לכאורה צ"ל דאין המתיר דברכות הנהנין חל במאכלות אסורות, ומשו"ה נפטר מלברך לגמרי, דבדליכא חלות מתיר ליכא חובת ברכה. ואילו הראב"ד סובר דהמתיר דברכה חלה אף במאכלות אסורות. ברם עדיין יל"ע לפי הראב"ד מדוע מברכין ברכה מ"ז על מאכלות אסורות בלי זימון דמ"ש מברכות המצוות דאין מברכין על דבר אסור. ועוד קשה מה יסוד ההשוואה בין ברכות המצוות לקביעות סעודה לזימון, ואי ס"ל דחל דין מצוה הבאה בעבירה בברכות המצוות אזי לכאורה חל דין מהב"ע אף בברכת המזון דנמי מצוה היא, וצ"ע.

**9** וכדאשכחנין בברכת השחיטה שאינה ברכת המצוה אלא ברכת שבח דחלה על חלות השחיטה, עיין בט"ז (יו"ד סי' א' אות י"ז).

ויתכן דפליגי בחקירה הנ"ל הרמב"ם ושאר הראשונים, דלשיטת הרמב"ם דילפינן מסוגיית הגמרא בבבא קמא לכל ברכות הנהנין דאין מברכין על דבר אסור, י"ל דס"ל דברכת

מנוח ובאחרונים בדעת הרמב"ם), וצ"ע לפי הנ"ל מדוע חייבות נשים בזימון, והרי בנשים אין צרוף לחלות שם מנין, ואי דין זימון תלוי בחלות שם מנין של ג', מדוע ג' נשים שאכלו ביחד חייבות לזמן.

**ומוכח** דהרמב"ם סובר שלא נאמר דין דבעינן חלות שם מנין של ג' בזימון אלא דזימון תלוי במציאות של רבים שאכלו ביחד ולכן אף ג' נשים שאכלו יחד חייבות לזמן, ואע"פ שאינם מצטרפות לחלות שם מנין. ולפי זה י"ל דהמחלוקת אם שנים שרצו יכולים לזמן, היינו דלחד מ"ד מעשה זימון תלוי ברבים של שלשה, וב' שרצו אינם מזמנים. ולאידך מ"ד נהי דחלות חיוב זימון תלוי ברבים של ג', אבל קיום מעשה זימון איכא ברבים בלבד, ולפיכך שנים שרצו מזמנים.

**גמ'.** וז"ל שלשה שאכלו כאחת חייבין לזמן ואין רשאיין ליחלק שלשה אין שנים לא שאני התם דקבעו להו בחובה מעיקרא עכ"ל. ופירש רש"י (בר"ה שאני התם) "ואי אזיל הוא מפקעת להו חובה וקמו להו ברשות וגדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה". ולכאורה צ"ע מכיון שאכלו ג' כאחת נתחייבו כולן בברכת המזון בזימון, ומאי איכפת לן שאחד פירש, הרי השנים שנשאר עדיין מחויבים לברך ביחד, ומדוע חשיב ברכת המזון של השנים שנשאר כרשות, והרי הם נתחייבו מעיקרא בברכת המזון בזימון ואיך פקעה מהם החיוב לברך ביחד. ונ"ל דחלוקת החפצא של ברכת המזון בחבורה דשלשה מהחפצא של ברכת המזון בשנים, ומכיון שנתחייבו לברך חפצא דברכת המזון דג' שאכלו ביחד, משפרש אחד מהם פקע מהם הך חפצא דברכת המזון, והא דמזמנין בב' הוי חפצא של ברכת המזון בפני עצמה דאינה אלא קיום דרשות ולא חובה.

**גמ'.** וז"ל איתמר שנים שאכלו כאחת פליגי בה רב ור' יוחנן חד אמר אם רצו לזמן מזמנין וחד אמר אם רצו לזמן אין מזמנין עכ"ל. ונראה לפרש דפליגי ביסוד דין זימון הנלמד מ"גדלו לה' אתי ונרוממה שמו יחדיו", האם נלמד מקרא שלדין זימון בענין חלות שם מנין של שלשה, או דזימון תלוי ברבים שאכלו ביחד, דאי נימא דבעינן מנין של ג', אזי ב' שרצו לזמן אין מזמנים, משא"כ אי נימא דחל דין זימון כשיש רבים שאכלו ביחד, אזי י"ל דאע"פ שחובת זימון אינה חלה אלא בג' שאכלו ביחד, מ"מ שנים שרצו לזמן מזמנים משום דהויין רבים. ועיין בגמרא לקמן (מה:): "תא שמע נשים מזמנות לעצמן וכו' והא מאה נשי כתרי גברי דמיין וקתני נשים מזמנות לעצמן וכו' שאני התם דאיכא דעות". ובתוס' (מה: ד"ה והא) פרשו דמאה נשי כתרי גברי דמיין משום דאינן מצטרפות לחלות שם מנין וכדמצינו בתפלה ובדבר שבקדושה, ואינן חייבות בזימון אלא אם רצו מזמנות, ומוכח דשתים שרצו יכולות לזמן. ונראה דלשיטת התוס' הגמ' מביאה ראייה מהא דנשים מזמנות לעצמן שלא נאמר דין מנין של ג' בזימון אלא דין דבעינן רבים שאכלו ביחד. ולכן נשים מזמנות אע"פ שלא חל עליהן חלות שם מנין, דליכא חלות שם חבורה בג' נשים, והוא הדין דב' גברים שרצו מזמנין מדהויין רבים. והגמ' מתרצת שאני נשים דאיכא דעות, כלומר שאע"פ שאין בנשים חלות שם מנין של ג', מכל מקום הויין ג' נשים וקיום זימון צריך רבים של ג'.

**אך** עיין ברמב"ם (פ"ה מהל' ברכות הל' ו'-ז') וז"ל נשים ועבדים וקטנים חייבין בזימון כחיובן בברכת המזון וכו'. נשים ועבדים וקטנים אין מזמנין עליהן אבל מזמנין לעצמן וכו' ובלבד שלא יזמנו בשם עכ"ל. ומסתימת לשון הרמב"ם משמע דג' נשים שאכלו כאחת חייבות בזימון (ודלא כדנקטו רבינו

על חלות ההפרשה, ושלא כברכת השחיטה אליבה דהט"ז הנ"ל.

אינה ברכת המצוה אלא ברכת השבח על חלות האירוסין, אלא מכאן שברכת חלה ברכת המצוה היא ולא ברכת שבח דעלמא

הרמב"ם דשאני דין זימון בג' דתלוי במציאות של דעות ולא בעי צרוף לחלות שם מנין, ומשום הכי ג' נשים מזמנות לעצמן, דאיכא עכ"פ ג' דעות ואע"פ שלא חל עליהן חלות שם מנין של ג'. משא"כ זימון דעשרה דבעי חפצא של ציבור וחלות שם מנין דעשרה משום דמזמנים בשם, והו"ל דבר שבקדושה שנאמר רק בציבור, ונשים אינן מצטרפות ביחד להוות חלות שם חפצא של צבור, ומשום הכי אינן מזמנות בעשרה. ולפי זה י"ל דמשום הכי חל צרוף לזימון בג' כשאחד יצא לשוק וקוראין לו והוא עונה עמהן ואע"פ שאינם במקום אחד, משום שישוד דין זימון דג' תלוי בג' דעות ואף אם אינם במקום אחד עכ"פ איכא ג' דעות. משא"כ לזימון דעשרה בעינן שיהיו במקום אחד כדי שיהיו מנין וחפצא דציבור המזמנין ביחד. ועיין ברמב"ם (פ"ח מהל' תפלה ה"ז) שפסק שבדבר שבקדושה צריך שיהיו העשרה במקום אחד, ומבואר דהיכא דחל דין צבור בעינן שיהיו כולן במקום אחד. ולפי זה ניחא החילוק בין שלשה שמזמנים לבין עשרה שמזמנים, דבעשרה שמזמנין בשם חל דין דבעינן צבור משום דבר שבקדושה, דזימון בשם הוי דבר שבקדושה וע"כ אינם מזמנים אלא אם כן הם נמצאים במקום אחד.

**ברם** עיין ברמב"ם (פ"ה מהל' ברכות ה"ז) וז"ל קטן היודע למי מברכין מזמנין עליו ואע"פ שהוא כבן שבע כבן שמונה ומצטרף בין למנין שלשה בין למנין עשרה לזמן עליו עכ"ל, וצ"ע דאי נימא דלשיטת הרמב"ם נשים אינן מצטרפות לזימון בעשרה משום דזימון בעשרה בעי חלות שם צבור משום דהוי דבר שבקדושה דמזמנין בשם, אמאי פסק שקטן מצטרף לזימון בעשרה, והרי הרמב"ם עצמו פסק (פ"ח מהל' תפלה ה"ד) שקטן אינו מצטרף למנין עשרה לתפלה בצבור ואינו יכול להצטרף למנין היכא דבעינן עשרה משום חלות דין דבר שבקדושה, ומאי שנא זימון בעשרה מתפלה בצבור, וצ"ע.

**והנה** כתב המאירי (דף מה: ד"ה נשים ועבדים וקטנים אין מזמנין עליהם, וכ"כ המרדכי סי' קנ"ח

**דף מה ע"ב. גמ'.** וז"ל גופא אמר רב דימי בר יוסף אמר רב שלשה שאכלו כאחת ויצא אחד מהם לשוק קוראין לו ומזמנים עליו אמר אביי והוא דקרי ליה ועני עכ"ל. לכאורה צ"ע איך יוצא עמהם ברכת המזון בחבורה והרי קיימא לן (מב.) "הסבו אחד מברך לכולן", ומבואר דלצאת ברכת המזון בחבורה בעינן הסבה, וזה שיצא אינו מיסב עמהם. ונראה שהדין דבעינן הסבה אינו אלא כשאחד מברך לכולן וחל קיום ברכת המזון בחבורה לכל בני החבורה. אולם בסוגיין השלישי שיצא לשוק אינו יוצא עמהם ידי חובת ברכת המזון משום דמצטרף עמהם לברכת הזימון בלבד, ולקיים דין ברכת הזימון עצמה לא בעינן הסבה. אמנם יעויין בתוס' (לקמן מו: ד"ה להיכן) שפירש הר"מ מאייבר"א דהנידון שבגמ' להיכן הוא חוזר מיירי באחד שיצא לשוק וקראו לו וענה עמהם, ולמאן דאמר דחוזר למקום שפסק מוכח דיצא ידי ברכה ראשונה דברכת המזון מדין אחד מברך לכולם דהיינו וקיום ברכת המזון בחבורה, וצ"ע דהא לא היסב עמהם, ואיך יצא ידי ברכת המזון בחבורה. וצ"ל דמכיון שכולן הסבו ביחד לכתחילה, ושנים נשארין מסובין שפיר חשיב שכולן מסובין ויוצאים כולם ידי ברכת המזון בזימון בחבורה.

**ובדרך** אגב יש להעיר דמשיטת הר"מ מאייבר"א מבואר דאפשר לצאת ידי ברכה ראשונה דברכה מ"ז מדין ברכת המזון בחבורה, ושאר ברכת המזון יברך לעצמו ויקיימנה מדין ברכת המזון ביחיד.

**דף מה ע"ב. גמ'.** וז"ל גופא אמר רב דימי בר יוסף אמר רב שלשה שאכלו כאחת ויצא אחד מהם לשוק קוראין לו ומזמנים עליו אמר אביי והוא דקרי ליה ועני אמר מר זוטרא ולא אמרן אלא בשלשה אבל בעשרה עד דנייתי עכ"ל. צריך ביאור מאי שנא דין זימון בשלשה שמצטרפים כשאחד מהם נמצא בשוק מעשרה שאינם מצטרפים אלא אם כן הם במקום אחד. ועיין ברמב"ם (פ"ה מהל' ברכות ה"ז) וז"ל נשים ועבדים וכו' אין מזמנין עליהם אבל מזמנין לעצמן וכו' ובלבד שלא יזמנו בשם עכ"ל. ומבואר מדברי

אותה ראייה דשאני בור שמבין בלשון הקדש ויודע קצת מאי קאמר אבל אינו יודע לברך אבל נשים שאינן מבינות כלל מצי למימר דלא נפקי".

**ונראה** דתוס' סברי שסופר מוציא בור בברכת המזון מדין שומע כעונה, ומשום הכי אינו מוציא אלא אם כן מבין מה שאומר, די"ל דכל היכא שלא מבין לא נחשב ששמע, ולא חל דין שומע כעונה. ולפי זה י"ל דלשיטת הרמב"ם סופר מוציא בור בברכת המזון אף היכא שאין הבור מבין כלל, דהרמב"ם סובר סופר מברך ובור יוצא מדין ברכת המזון בחבורה, ולפי זה י"ל דהבור יוצא עי"ז שהוא בכלל החבורה אע"פ שאינו מבין את הברכה.

**ועוד** נראה לשיטת הרמב"ם דחל דין חבורה בסופר ובור ממילא אף בלי ברכת הזימון והבור יוצא מדין ברכת המזון בחבורה, משא"כ בשלשה שאכלו לא חל עליהם שם חבורה אלא אם כן אומרים ברכת הזימון, דהיינו שאחד מזמן את חבריו לברך יחד.

**ובגמ'** (מה:): איתא "שמע ולא ענה יצא ואמר ר' זירא לומר שאין ברכת הזימון ביניהם", ופרש"י (בד"ה ואמר ר' זירא) "לא בא ללמדנו אלא שאין צריכין זימון דכיון דאחד יוצא בברכת חבריו אשמועינן דאין זימון דאי יש זימון ברכת שניהם היא שהרי אומר נברך והוא אומר ברוך הוא". ולפי שיטת התוס' נראה דר' זירא סובר דבשמע ולא ענה אמן יוצא ידי חובת ברכת המזון מדין שומע כעונה, ודין זה חל אף בב' בקיאים. משא"כ לפי הרמב"ם צ"ל דמיירי בסופר ובור, ואע"פ שאינו יוצא ידי ברכת הזימון שהרי לא ענה, מ"מ חל קיום ברכת המזון בחבורה ממילא, ולכן יצא ידי חובת ברכת המזון, מדין ברכת המזון בזימון וחבורה ואע"פ שאינו יוצא ברכת הזימון שהרי לא ענה (11).

בשם רבינו שמחה) דיש אומרים דנשים מזמנות אף בעשרה. ומוכח דלשיטתם לא נאמר דין דבעינן חלות שם צבור בזימון בעשרה וסגי ברבים של עשרה דעות. ולפי זה צ"ע מאי שנא זימון שלשה דמצטרפים אע"פ שאין כולם במקום אחד מזימון בעשרה דבעינן שיהיו כולם במקום אחד. וכן צ"ע לשיטת רש"י ותוס' דסבירא להו דנשים מזמנות לעצמן היינו שרשאיין לזמן, וס"ל נמי כשיטת היש אומרים במאירי (הנ"ל) דאין חילוק בין דין זימון בג' לזימון בעשרה דתרווייהו הויין דין זימון דתלוי בדעות, מאי שנא בעשרה דאין מזמנים אלא אם כן הם במקום אחד, וצ"ע.

**גמ'.** וז"ל תניא נמי הכי שנים שאכלו כאחת מצוה ליחלק במה דברים אמורים כששניהם סופרים אבל אחד סופר ואחד בור סופר מברך ובור יוצא עכ"ל. עיין ברמב"ם (פ"ה מהל' ברכות הט"ו) שכתב וז"ל ואם היה אחד מהן יודע והשני אינו יודע, זה שידע מברך בקול רם והשני עונה אמן אחר כל ברכה וברכה ויוצא ידי חובתו עכ"ל, ונתבאר לעיל בשיעורים (עיין בשיעורים לריש פירקין ד"ה שלשה שאכלו כאחת) דהרמב"ם סובר דחל בסופר ובור דין ברכת המזון בחבורה, וכמו שמזמנין בשלשה שאכלו דחל ברכת המזון בחבורה, ולפיכך הדגיש שיענה הבור אמן אחר כל ברכה וברכה. דהרמב"ם סובר כשיטת הירושלמי (פ"ג מברכות ה"ג) דליכא דין שומע כעונה בברכת המזון.

**אמנם** עיין בתוס' (ד"ה שאני) שכתבו "ונשים צריך עיון אם יוצאות בברכת הזימון של אנשים מאחר שאין מבינות ויש מביאין ראייה שיוצאות מדאמר לקמן סופר מברך ובור יוצא, מכאן משמע שאף הנשים יוצאות בברכת המזון שלנו. מיהו יש לדחות

אמן ולא כששמע ולא ענה, ואילו לר' זירא יוצא אף כששמע ולא ענה אמן, וצ"ע.

(11) לכאורה דין זה קשה על מה שנתבאר לעיל בשיעורים כמה פעמים דלרמב"ם קיום ברכהמ"ז בחבורה חל רק כשעונים

אמן אחר כל ברכה וברכה, דאם לא כן ליכא חלות קיום ברכת המזון בחבורה.

**ברם** עיין עוד ברמב"ם (פ"ה מהל' ברכות ה"ג) וז"ל שלשה שאכלו ויצא אחד מהן לשוק קוראין לו כדי שיכוון לשמוע מה שהן אומרים ומזמנין עליו בשוק ויצא ידי חובתו ולכשיחזור לביתו יחזור ויברך ברכת המזון לעצמו עכ"ל. וצ"ע דאי נימא שבכדי לצאת ברכת המזון בחבורה צריך לענות אמן אחרי כל ברכה וברכה דחל עי"ז קיום ברכת המזון בחבורה לכל בני החבורה ביחד, אמאי צריך זה שבשוק לברך ברכת המזון לעצמו כשחזור לביתו, והרי כבר יצא ידי חובת ברכת המזון כשענה אמן לד' ברכות דברכו השנים שבחבורה.

**ונראה** דבאמת הלכה זו שמזמנין עליו בשוק היינו שקוראין לו לזמן עמהן לברכת הזימון בלבד, ואזי ממשיך לילך בשוק לצרכיו ולא יצא ידי חובת ברכת המזון מדין ברכת המזון בחבורה, דרק הצטרף עמהן לקיום ברכת הזימון בלבד, ומשום כך כשחזור לביתו צריך לברך ברכת המזון לעצמו כדי לצאת ידי חובת ברכת המזון<sup>12</sup>).

**וכן** נראה לבאר את בדברי הרמב"ם (פ"ה מהל' ברכות ה"ד) שכתב וז"ל שלשה שאכלו כאחת וקדם אחד מהן וברך לעצמו מזמנין עליו ויצאו השנים ידי חובת זימון והוא לא יצא בזימון זה שאין זימון למפרע עכ"ל. כלומר דמה שמזמנין עליו היינו כדי שיענה לברכת הזימון בלבד וחל עי"ז קיום ברכת הזימון. אמנם אינו צריך לענות אמן אחר כל ברכה וברכה, דאפילו אם יענה אמן לא יקיים קיום ברכת המזון בחבורה משום שכבר יצא ידי חובת ברכת המזון. ולפי זה יש לדחות ולומר דמה שכתב הרמב"ם (פ"ז מהל' ברכות ה"ו) שמפסיק אחד לשנים כוונתו

**גמ'.** וז"ל שלשה שאכלו כאחת אחד מפסיק לשנים ואין שנים מפסיקין לאחד עכ"ל. עיין ברש"י (ד"ה אחד מפסיק לשנים) שפירש "אם גמרו השנים סעודתן ורוציין לזמן דרך ארץ הוא שיהא האחד מפסיק את סעודתו עד ברכת הזן דהיינו ברכת זימון וחזור וגומר סעודתו", ומבואר דלשיטת רש"י צריך להמתין עד שהמברך מסיים ברכת הזימון דהיינו עד שיגמרו ברכת הזן, וכן מבואר להדיא ברש"י (דף מו: ד"ה להיכן הוא חוזר) "והוצרך זה להיות מפסיק אכילתו עד שיגמור המברך ברכת הזן". וכן מבואר בתוס' (לקמן דף מו. ד"ה עד היכן) דקיימא לן כר' ששת שצריך להמתין עד שהמברך מסיים ברכת הזן.

**אמנם** עיין ברמב"ם (פ"ז מהל' ברכות ה"ו) וז"ל גמרו מהם שנים השלישי מפסיק עמהן עכ"ל, ומסתימת לשון הרמב"ם משמע קצת שהשלישי צריך להמתין עד שיסיימו כל ברכת המזון, ועונה אמן לכל ד' ברכות ולא רק לברכת הזימון. ולפי זה אם השלישי רוצה להמשיך ולאכול צריך לחזור וליטול את ידיו ולברך שוב ברכת המוציא משום שכבר יצא ידי ברכת המזון.

**ולכאורה** יש לומר דנחלקו ביסוד דין ברכת המזון בזימון, דלשיטת רש"י ותוס' חלות דין ברכת הזימון היינו רק שמזמן את האחרים לברך אתו ביחד, ומעשה הזימון חל באמירת נברך בלבד או רק עד סוף ברכת הזן. ולפיכך ס"ל שצריך להמתין רק עד סוף ברכת הזן. מאידך, הרמב"ם סובר שחלות דין ברכת המזון בזימון הוא שחל דין ברכת המזון בחבורה דהיינו שאחד מברך לכולן כל ארבע הברכות, וכדי לצאת ידי חובת ברכת המזון בחבורה צריך לענות אמן אחר כל ברכה וברכה (וכדפסק הרמב"ם פ"ה מהל' ברכות ה"ג). ומשום הכי סובר הרמב"ם שצריך השלישי להמתין עד שיגמרו ברכת המזון כולה ויענה

<sup>12</sup> הו"ל בשוק ולא מיסב עוד עמהן אינו חלק דהחבורה לענין הקיום דברכהמ"ז דהחבורה ולצאת עמהן כל ברכהמ"ז.

<sup>12</sup> כלומר דמשום דלכתחילה הסב עמהן נחשב כאחד מהחבורה לענין ברכת הזימון, אך משום דבשעת ברכהמ"ז

## ברכת הטוב והמטיב

ביחד דחל עליהם חיוב זימון, אך אחד מהם לא זימן דהיינו שלא ענה אמן לברכת הזן, צריך הוא לברך מנודה לך ואינו מברך ברכת הזן. דמאחר שנתחייב לברך ברכת הזן מדין זימון שלא מדין יחיד, וכבר הפסיד הקיום דברכת הזן בזימון משום שלא ענה אמן לזימון שוב אינו מברך ברכת הזן. משא"כ תוס' סברי דהויין שני מחייבים דחלים בפני עצמם, ואפילו אם אינו מקיים ברכת הזן מדין זימון מ"מ חייב לברך ברכת הזן מחמת חיוב ברכת המזון דיחיד.

**גמ'.** וז"ל אמר רב יוסף תדע דהטוב והמטיב לאו דאורייתא שהרי פועלים עוקרים אותה עכ"ל. והקשה הגרע"א זצ"ל (גליון הש"ס על אתר) דתוס' בדף טז. (ד"ה וחותרם) פירשו דאע"פ שהטוב והמטיב מדאורייתא, יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה ופטר פועלים מלברך הטוב והמטיב משום שטרודים במלאכת בעל הבית, והניח בצ"ע.

**וי"ל** דר' יוסף הוכיח שברכת הטוב והמטיב הויא מדרבנן משום שעוקרים דוקא ברכה זו, דאי נימא דמדאורייתא היא כשאר הברכות ועוקרים אותה משום שיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה, צ"ע מדוע עקרו דוקא ברכה זו, דלא גרעה משאר הברכות, והוכיח ר' יוסף מזה שעקרו דוקא אותה שהיא ברכה מדרבנן.

## בענין ברכת הטוב והמטיב

**עיין** בגמ' וז"ל ומ"ד שלש ארבע קסבר הטוב ומטיב דאורייתא היא אמר רב יוסף תדע דהטוב והמטיב לאו דאורייתא שהרי פועלים עוקרים אותה עכ"ל. ומבואר דפליגי האמוראים אם ברכת הטוב והמטיב היא דאורייתא או דרבנן. וצ"ב דהרי איתא בגמ' לקמן (דף מח:) וז"ל ת"ר מנין לברכת המזון מן התורה שנאמר ואכלת ושבעת וברכת זו ברכת הזן את

שעונה רק לברכת הזימון בלבד כדי לקיים ידי ברכת הזימון, ושוב ממשיך לאכול<sup>13</sup>.

**ברם** יתכן דאע"פ דס"ל להרמב"ם דחל קיום דברכת הזימון בלי קיום דברכהמ"ז בחבורה, וכגון בקדם א' וברך לעצמו, מ"מ סובר דא' המפסיק לברכת הזימון דשנים באמצע סעודתו אינו יכול להמשיך ולאכול אח"כ אלא צריך לקבוע עוד סעודה חדשה, ומשום דקיום ברכת הזימון אינו קיום שבח בפני עצמו אלא מהווה קיום של ברכת המזון, והיכא שחל קיום ברכת המזון אפילו כל שהוא, אינו יכול להמשיך ולאכול אלא אם כן קובע את הסעודה מחדש. ולפיכך סובר הרמב"ם שאע"פ שהאחד אינו חייב אלא להצטרף עמהן לברכת הזימון כדי לקיים קיום זימון, מ"מ שוב אינו יכול להמשיך בסעודתו, שכבר אית ליה קיום ברכת המזון. ומשו"ה צריך לברך עמהן כל ברכת המזון, ואם רוצה להמשיך ולאכול צריך לחזור וליטול ידיו ולקבוע סעודה מחדש. ומשום כך בדין אחד מפסיק לשנים השמיט הרמב"ם עד היכן הוא מפסיק, משום דס"ל שצריך לברך עמהן ברכת המזון כולה, ויל"ע בזה.

**דף מו ע"א.** תוס' ד"ה עד היכן. ויתכן ליישב את שיטת רש"י דס"ל דיש ב' מחייבים בברכת הזן, (א) דין זימון שחל בג' שאכלו ביחד שמחייב לברך ברכת הזימון, וס"ל לרב ששת דדין זימון הוא שמזמן את חבריו לשבח לה', ובכדי לקיים דין ברכת הזימון צריך לשבח במטבע של ברכה. ומשו"ה ברכת הזימון ממשיכה עד גמר ברכת הזן. (ב) דין בברכת המזון דעלמא, שאף יחיד חייב לברך ברכת הזן מדהויא חלק מברכת המזון. אמנם לרש"י אינו מתחייב בשני החיובים בבת אחת, כלומר שאם אכלו ג' כאחת ונתחייבו בברכת הזימון, שוב אינם חייבים לברך ברכת הזן בתורת חיוב דיחיד. ולכן אם קבעו סעודה



## ברכת הטוב והמטיב

יוסף סוף סי' קע"ה), דמדברי התוס' שכתבו דצריך לברך הטוב והמטיב על שינוי יין בין שבא בתוך הסעודה בין שלא בשעת הסעודה, משמע דס"ל שאינו יוצא יד"ח ברכה על שינוי יין בברכת הטוב והמטיב שבברכת המזון, וצריך לברך ברכת הטוב והמטיב בפ"ע על היין. דאם יוצא בברכת הטוב והמטיב שבברכת המזון אזי אין הכרח שצריך לברך על שינוי יין הטוב והמטיב בין בתוך הסעודה ובין לאחר הסעודה, דעל היין שבתוך הסעודה יכול לצאת בברכת הטוב והמטיב שבברכת המזון, ומשמע דהתוס' ס"ל דצריך לברך על שינוי יין ברכת הטוב והמטיב דעלמא ואינו יוצא בברכת הטוב והמטיב שבברכה מ"ז. אולם עיין בב"י שכתב בשם רבינו קלונימוס הזקן וז"ל נראה דהטוב והמטיב הואיל ואינו בא כמו שאר ברכות שאומר אשקב"ו אלא לשבח בעלמא אין צריך לברך עובר לעשייתו ואפילו אחר שתייתו מברך הטוב והמטיב וכן מצאתי כתוב בשם ר' קלונימוס הזקן עכ"ל. ומשמע דשפיר יוצא על היין בברכת הטוב והמטיב שבברכת המזון<sup>16</sup>).

**ונראה** לומר דיסוד ספקו של הבית הלוי תלוי בחקירה האם ברכת הטוב והמטיב היא חלק מעצם קיום מצות ברכת המזון, או דברכת הודאה בפני עצמה היא על שמועות טובות ובשורות טובות שהוסיפו לאומרה לאחר ברכת המזון. דאי ברכת הטוב והמטיב היא ברכה שהוסיפו לאחר ברכת המזון על שמועות ובשורות טובות ואינה חלק מעצם הקיום של ברכת המזון, אזי י"ל דיכול לצאת חיובו על שינוי יין בתוך הסעודה בברכה זו, דשינוי יין הוי כמו שמועות טובות, וברכת הטוב והמטיב שמברך בברכה מ"ז היא ברכת הטוב והמטיב גרידא ושפיר חלה על היין. אבל

ה' אלוקיך זו ברכת הזמון על הארץ זו ברכת הארץ הטובה זו בונה ירושלים וכו' אשר נתן לך זו הטוב והמטיב וכו' הטוב והמטיב ביבנה תיקונה עכ"ל. ומבואר בגמ' דלכו"ע ביבנה תקנו ברכת הטוב על הרוגי ביתר, וא"כ צריך ביאור מהי המחלוקת בין מ"ד הטוב והמטיב דאורייתא ומ"ד הטוב והמטיב דרבנן.

**ונראה** דלמאן דאמר הטוב והמטיב דאורייתא אין הכוונה שחובתה מן התורה דלכולי עלמא ביבנה תקנה על הרוגי ביתר (כמבואר בגמ' מח:), אלא דהך מ"ד סובר דרבנן תקנו ברכת הטוב והמטיב כחלק מברכת המזון, דברכת הטוב והמטיב חלה כחלק מברכת המזון עצמה, ובברכתה מתקיימת קיום מצות ברכה מ"ז מדאורייתא<sup>14</sup>). ואילו למ"ד לאו דאורייתא אין הכוונה שברכת הטוב והמטיב חלק מברכת המזון מדרבנן, אלא סובר דברכת הטוב והמטיב נתקנה בתחילה כברכה בפני עצמה על הרוגי ביתר, והיא חפצא של ברכת הודאה בפני עצמה על שמועות טובות שהוסיפו לומר אחר ברכת המזון<sup>15</sup>).

**ועיין** בבית הלוי (עה"ת בהערותיו אחר ספר בראשית) שנסתפק בשינוי יין בתוך הסעודה שצריך לברך ע"ז ברכת הטוב והמטיב האם יוצא בכך בברכת הטוב והמטיב שבברכת המזון, דאע"פ שעל היין תקנו לומר קודם השתייה ובפת תקנו לומר הטוב והמטיב אחר המזון בברכת המזון, מכל מקום בכה"ג שכבר מחוייב לומר ברכה זו בברכה מ"ז אחרי הסעודה אפשר דבכהאי גוונא אינו צריך לאמרו קודם שתיית היין ויסמוך על מה שיאמרו אחר כך בברכה מ"ז.

**וכתב** הבית הלוי דנחלקו בזה התוס' (פסחים דף קא. ד"ה שינוי יין), ור' קלונימוס הזקן (שהובא בבית

<sup>14</sup> וע"ע לקמן בענין ברכה הסמוכה לחברתה אות ג'. ובשיעורים לדף מח: ד"ה ת"ר מנין לברכת המזון מה"ת.

<sup>15</sup> והשיג עליו הב"י שם "ואין דבריו מכוונים שהרי כל ברכות ההנאה בענין זה הם, ואפילו הכי אינו מברך עליהם אלא קודם שנהנה מהם ולא אחר גמר סעודתו". ותירץ הדרישה "יש

14 ועיין בשיעורים לזכר אבא מרי ח"ב עמ' ק"נ ובהערה מספר 1 שם.

15 כן משמע מלשון הרשב"א דף מו. ד"ה תדע וז"ל אבל השתא דליתא אלא מדרבנן ונתקנה לבסוף על הרוגי ביתר הרי היא כאילו עומדת בפני עצמה עכ"ל. ועיין בהמשך השיעור.

## ברכת הטוב והמטיב

מעצם החפצא דברכהמ"ז, ובמקום ספק שחייב לחזור ולברך ברכהמ"ז חוזר ומברך אף ברכת הטוב והמטיב כדי לצאת מצות ברכהמ"ז דאורייתא. מאידך אם ברכת הטוב והמטיב היא חפצא של ברכה בפני עצמה שהוסיפו אחרי ברכת המזון אזי במקום ספק אינו חוזר ומברכה, דלא היא אלא ספק דרבנן גרידא, ולא שייכת לקיום ברכהמ"ז מן התורה.

**(ב)** עוד נפקא מינה בזה אם צריך שתהיה אמירת ברכת הטוב והמטיב דוקא במקום שאכל כדין ג' הברכות הראשונות של ברכת המזון. דאי היא חלק מברכהמ"ז י"ל שחייב לברך אותה במקום שאכל כברכהמ"ז. משא"כ אם ברכת הטוב והמטיב ברכה בפ"ע היא שתיקנוה סמוך לברכהמ"ז י"ל שאינו צריך לברכה במקום שאכל.

**(ג)** עיין בדברי הרמב"ם (פ"ח מהל' ברכות הי"ד) וז"ל ויש מי שמוסיף בברכה מעין שלש קודם חתימה כי אל טוב ומטיב אתה שהוא מעין ברכה רביעית ויש מי שאומר שלא תקנו ברכה רביעית אלא בברכת המזון בלבד עכ"ל. ונראה דהנידון אם מזכירין הטוב והמטיב בברכה מעין שלש תלוי בשאלה האם ברכת הטוב והמטיב היא חלק מעצם החפצא דברכת המזון, או דברכה בפ"ע היא שהוסיפו לברך אותה אחרי ברכהמ"ז, דאי היא חלק מברכת המזון עצמה צריך להזכירה גם בברכה מעין שלש. אבל אם ברכת הטוב

אי נימא דברכת הטוב והמטיב שבברכת המזון היא חלק מעצם החפצא דברכת המזון יש לומר שאינה פוטרת את חיובו לברך על היין, דאינה חלות ברכת הטוב והמטיב על בשורות טובות בעלמא, אלא חלק היא מעצם מצות ברכת המזון ואינה חלה לגבי היין ששתה בתוך הסעודה.

**ולכאורה** יש עוד נפקא מינות אחרות אי ברכת הטוב והמטיב היא ברכת הודאה בפני עצמה שהוסיפו לומר לאחר ברכת המזון, או דהיא חלק מעצם קיום מצות ברכת המזון, וכדמבואר להלן.

**(א)** עיין בשולחן ערוך (או"ח סי' קפ"ד סע' ד') שאם אכל ואינו יודע אם בירך ברכת המזון צריך לברך ברכהמ"ז מספק מפני שהיא חיוב מצוה מן התורה. ועיין בבאר היטב (שם סק"ז) ובמג"א (סק"ז) דמלשון המחבר משמע שאין צריך לחזור ולברך ברכת הטוב והמטיב מכיון שביבנה תיקונו ואינה אלא מדרבנן. אמנם בתשובת הר"ש חיון כתב שצריך לחזור ולברך ברכת הטוב והמטיב דלא ליתי לזלזולי בה. ולכאורה י"ל דדין זה תלוי בחקירתנו שאם ברכת הטוב והמטיב חלק מעצם סדר ברכת המזון מדרבנן י"ל דבמקום ספק חייב לחזור ולברך אותה כדין שאר הברכות של ברכת המזון, שחוזר ומברך אותן מספק משום שברכת המזון עצמה היא מן התורה, ואע"פ שנוסח הברכות הם מדרבנן, מכל מקום חכמים הגדירו אופן קיום המצוה מן התורה, ותיקנו ברכת הטוב והמטיב כחלק

קלונימוס ברכת הטוב והמטיב הוי ברכת שבח והודאה בעלמא על חסדי ה' ואינה ברכת הנהנין דעלמא ומשו"ה מברכה אף לאחר שתיית היין. ובסברת הבית הלוי דנקט דאליבא דרבינו קלונימוס אפשר לצאת יד"ח ברכת הטוב והמטיב על שינוי יין בברכת הטוב והמטיב שבברכהמ"ז י"ל דברכת הטוב והמטיב שבברכהמ"ז הוי ברכת שבח והודאה דעלמא על חסדי ה' שתיקנו לומר לה בסמוך לברכהמ"ז אבל אינה חלק מקיום ברכהמ"ז עצמה ומשו"ה שפיר פוטרת ברכת הטוב והמטיב על היין וכדנתבאר בפנים.

ליישב ולכוין דבריו דהכי קאמר מאחר שאין ברכה זו דומה לשאר ברכות הנהנין שמברך על הנאת אכילתו ושתייתו וכאן מברך ברכת השבח לה' ית' ומזכיר בה חסד ה' יתברך בהרוגי ביתר לכן אין צריך להקדימו ודלא תימא הא כל ברכות המצות אינן ברכת הנאה אלא ברכת השבח ואע"כ צריך לברך עובר לעשייתן, שאני התם שאומר אשקב"ו לכן צריך להקדימו דהנוסח נופל לברך לה' ית' עובר לעשייתן משא"כ בברכת השבח דהטוב והמטיב שאינו אומר אשקב"ו שאין צריך להקדימו מטעם הנוסח ולא מטעם ההנאה, ואדרבה אחר שכבר שתה ריבוי היין נתן עליו שבח לה' יתברך". ומבואר דלר'

## ברכת הטוב והמטיב

תחנונים אחר תפלתו שאם טעה ולא הזכיר של ר"ח בעבודה אע"פ שסיים שים שלום חוזר לעבודה ואינו חוזר לראש הלכך הכא נמי פוסק וחוזר לתחלת בונה ירושלים עכ"ל. ומשמע דהראב"ד סובר דברכת הטוב והמטיב מצטרף לקיום ברכהמ"ז עצמה ומשו"ה חולק על הרמב"ם.

**(בדעת הראב"ד יש לומר בב' אופנים: א)**  
 דסובר דברכת הטוב והמטיב חלק מברכת המזון היא ולכן נחשב שלא סיים עדיין ברכת המזון כל זמן שלא בירך ברכת הטוב והמטיב ולכן חוזר לתחילת בונה ירושלים. (ב) י"ל דסובר דברכת הטוב והמטיב אינו חלק מסדר ברכת הזמון ומכל מקום כיון דשייך לברכת הזמון הרי לא גרע מתחנונים אחר התפלה דחוזר לעבודה, והכא נמי חוזר לתחלת בונה ירושלים. ולפי פירוש זה נראה שהרמב"ם סובר דשאני תחנונים שלאחר התפלה שמצורפים לתפלה, ולא נחשב שגמר את תפלתו משום דעדיין עומד לפני ה' וחל בתפלת התחנונים חלות דין עומד לפני ה' כל זמן שלא עקר את רגליו. משא"כ בברכת המזון ליכא דין עמידה לפני ה' ומשגמר לברך סדר הברכות של ברכת המזון גמר ברכת המזון, ואע"פ שמוסיף עוד ברכה אחריה (דהטוב והמטיב) ליכא צרוף כלל לברכת המזון, ומשום הכי פסק דאם שכח ולא הזכיר של שבת ונזכר משהתחיל ברכת הטוב והמטיב חוזר לראש<sup>19</sup>).

**(ג)** י"ל דנפקא מינה אם יוצא ברכת הטוב והמטיב ע"י צירוף שמיעה ואמירה, דבתוס' (לעיל מו. ד"ה ולמאן) כתבו דברכת המזון אין לברך לחצאין אם אינו יודע אלא חצי הברכה, ונתבאר (עיי' בשיעורים ריש פירקין) דהיינו משום שנאמר דין מסוים של ברכת המזון בחבורה שא' יברך לכולן,

והמטיב אינה חלק מעצם החפצא דברכת המזון, אלא דהויא ברכה שתקנו להוסיף אחרי ברכת המזון, אין צורך להזכירה בברכה אחת מעין שלש.

**(ד)** עיין בשולחן ערוך (או"ח סי' קפ"ג סע' ט') שפסק שצריך לישב בשעה שמברך ברכהמ"ז, ובמשנה ברורה שם (ס"ק ל"א) כתב דמסתימת הפוסקים משמע דגם בברכה רביעית שהיא מדרבנן צריך לישב כי היכי דלא לזלזולי בה. ובשער הציון (שם ס"ק ל"ז) כתב בשם הכל בו דיכול לטייל בברכה רביעית. וי"ל דדין זה תלוי אם ברכת הטוב והמטיב היא ברכה בפני עצמה שהוסיפו לברך אחרי ברכת המזון דאזי אין להקפיד על ישיבה. משא"כ אם ברכת הטוב והמטיב חלק מברכת המזון עצמה חל בה נמי דין דצריך לישב כמו בברכהמ"ז.

**(ה)** לשיטות הפוסקים דבשהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש<sup>17</sup>, י"ל דנפקא מינה האם שיעור הזמן דכדי לגמור את כולה דברכת המזון כולל אמירת הטוב והמטיב או לא<sup>18</sup>.

**(ו)** עיין ברמב"ם (פ"ב מהל' ברכות הי"ב) וז"ל שכח ולא הזכיר בשבת או ביום טוב קדושת היום, אם נזכר קודם שיתחיל ברכה רביעית בשבת אומר ברוך ה' אשר נתן מנוחה לעמו ישראל לאות ולברית קדש ברוך אתה ה' מקדש השבת וכו' ומתחיל בברכה רביעית וגומר. ואם נזכר אחר שהתחיל בברכה רביעית פוסק וחוזר לראש שהוא ברכת הזן עכ"ל. והנה ממה דפסק הרמב"ם דאם התחיל ברכה רביעית חוזר לראש, חזינן דברכה רביעית נחשבת כלאחר סיום ברכת המזון דנתקנה כברכה בפני עצמה אחרי ברכת המזון, ולכן צריך לחזור לראש. ועיין בהשגת הראב"ד (שם) וז"ל טעה בזה דלא גריעה ברכה רביעית ממי שרגיל לומר

19) ועיין להלן בשיעורים דף מח: ד"ה ת"ר וכו'. וברך מט. ד"ה רש"י והדר לרישא.

17) עיין במג"א סי' קפ"ג ס"ק י"א ובבה"ל סי' ס"ה ד"ה קראה סירוגין ובמשנה ברורה סי' קפ"ג ס"ק כ"ד.

18) ועיין בשער הציון סימן קפ"ג ס"ק כ"ד שנסתפק בזה.

## ברכה הסמוכה לחברתה

מתוס' דסמוכה היינו דנאמרין בסדר ובתכיפות בזו אחר זו, ומכיון דברכות אשר יצר וענט"י מסודרין בבקר בזו אחר זו בתכיפות משו"ה הקשו התוס' דהו"ל ברכות הסמוכה לחברתה. ותירצו דסמוכה ר"ל דסמוכין להדדי כל הזמן ובכל אופן, ואילו שתי הברכות האלו נאמרין אף לבדן.

**ועוד** כתבו התוס' וז"ל וכל הני ברכות קטנות כל אחת ברכה לעצמה, כדאמרן בעלמא כד הוה מהלך הוה מברך מצעדי גבר וכן כולם, ועוד דהווי קצרות והויין כברכות הפירות עכ"ל. והנה נחלקו הרמב"ם והרא"ש והר"ן בדין אמירת ברכות השחר, דלשיטת הרמב"ם האדם מברך ברכות השחר על כל דבר ודבר כשנהנה ממנו (וכדפסק בפ"ז מהל' ברכות הל' ד' ר-ו), ואילו לדעת הרא"ש (פ"ט סימן כ"ג וכן נמי שיטת הר"ן ספ"ק דפסחים) מסדר כל הברכות בבית הכנסת בזו אחר זו ומברכן אף בלי הנאה.

**ונראה** דנחלקו הראשונים בגדר דין ברכות השחר, דלדעת הרמב"ם ברכות השחר חלין מדין ברכות הודאה, ולפיכך מברכן רק אם נהנה, דמודה לה' ית' על ההנאה. וכן סברי התוס' לקמן (דף ס: ד"ה כי) שכתבו שאם אינו נהנה אינו מברך מלביש ערומים וכיוצא בהן, עיי"ש. מאידך הרא"ש והר"ן ס"ל שברכות השחר הויין ברכת השבח, ולכן פסק שיכול לאומרם בבת אחת בבית הכנסת משום שהן שבח לה' שברא צרכי העולם, ומברך אותן אע"פ שלא נהנה מהן (21). ולפי"ז נראה לבאר את דברי התוס' שהקשו אמאי ברכות השחר פותחות בברוך, והרי נאמרות כסדרן בתכיפות זו לזו בביהכ"נ (כשיטת הרא"ש והר"ן) וא"כ הויין ברכה הסמוכה לחברתה, ותירצו התוס' דכל ברכה וברכה נתקנה כברכה בפני עצמה, דנאמרת בנפרד על כל דבר ודבר כשנהנה ממנו (כשיטת הרמב"ם), ומשום הכי אינן ברכות הסמוכות

וליא דין שומע כעונה בברכת המזון. ואי נימא דברכת הטוב והמטיב היא חלק מברכת המזון הוא הדין שאין בה דין שומע כעונה, ואי אפשר לצאת ע"י שמברך חצי ברכה ושומע חצי ברכה. משא"כ אם נאמר שברכת הטוב והמטיב ברכה בפני עצמה היא שהוסיפו אחרי ברכת המזון, י"ל דשפיר יוצא מדין שומע כעונה ויכול לצאת כשמברך בעצמו חצי הברכה ושומע מאחר חצי השני של ברכת הטוב והמטיב.

ע"כ ענין ברכת הטוב והמטיב

## בענין ברכה הסמוכה לחברתה

א

ביאור דברי תוס' ד"ה כל הברכות וביסוד גדר דין ברכה הסמוכה לחברתה

**יש** לעיין בדין ברכה הסמוכה לחברתה מהו גדר "סמוכה", האם חלות שם ברכה הסמוכה לחברתה חל כששתי הברכות מהוין קיום מצוה אחת, או"ד דחלות שם ברכה הסמוכה לחברתה חל כששתיהן נאמרות בזו אחר זו בתכיפות ואע"פ שאינן ענין וקיום אחד. ונראה דבספק זה פליגי הראשונים. דמתוס' שלפנינו משמע דס"ל דחלות שם ברכה הסמוכה לחברתה היינו כששתי הברכות נאמרין בזו אחר זו כסדרן ובתכיפות, ואילו הרמב"ן (המובא בר"ן בערבי פסחים דף כו. בדפי הרי"ף) והריטב"א (מגילה דף כא: ד"ה לאחריה) ס"ל דהיינו כששתי הברכות הן קיום מצוה אחת (20).

**ויעיין** בתוס' (ד"ה כל הברכות) וז"ל ברכת אשר יצר אינה סמוכה לנט"י, דנטילה שייכא בלא אשר יצר, והרבה פעמים אומרה לבדה עכ"ל. ונראה דאם גדר סמוכה היינו דקיום אחד הן כמו הקיום די"ח ברכות בתפלה אין קושיא כלל מברכת אשר יצר ונט"י, דפשיטא דשני קיומים שונים הן. ומשמע איפוא

שם. וע"ע במעדני יו"ט (פ"ט אות ז').

(20) והובאו דבריהם לקמן.

(21) עיין בשו"ע או"ח סי' מ"ו סע' א'-ב' וסע' ח' וברמ"א

## ברכה הסמוכה לחברתה

**אולם** לשיטת הרמב"ן לא קשה מידי מברכת ישתבח, דאע"פ שאינה סמוכה בתכיפות לברוך שאמר מ"מ הויא ברכה הסמוכה לחברתה משום דתרווייהו מאותו הענין ומהוויין קיום אחד. ברם י"ל דמודה הרמב"ן לסברת התוס' דמכיון שהתקינו דברכות התורה בקריאת התורה ע"י ב' אנשים לא חשיבא ברכות התורה כברכה הסמוכה לחברתה ולכן היא פותחת בברוך<sup>22</sup>.

**ועיין** בתוס' לעיל (דף יד. ד"ה ימים) וז"ל ומה שהקשה מיהללוך שאינה סמוכה לפי מה שפירשתי ואפילו הכי אינה פותחת בברוך, יש ליתן טעם לפי שהיא הודאה בעלמא וכו' תקנו בה חתימה ולא פתיחה כמו אלוקי נשמה עכ"ל. דהקשו מדוע אין ברכת יהללוך בליל הסדר פותחת בברוך, והרי לכאורה אינה ברכה הסמוכה לחברתה דאינה נאמרת בתכיפות ובסמוך לברכת אשר גאלנו דהרי מפסיק בסעודה בינתיים. ותירצו דמכיון דהויא ברכת הודאה בעלמא תיקנו בה חתימה בלבד כאלוקי נשמה. וחזינן מקושיית התוס' דס"ל דהגדר דסמוכה לחברתה היא משום דהברכות נאמרות בתכיפות ובסמיכות זמן זו לזו ומשו"ה הקשו דיהללוך אינה סמוכה לחברתה. ואזלי לשיטתם למש"נ בתוס' בסוגיין.

**ברם** עיין בר"ן (סוף פרק ערבי פסחים דף כו. בדפי הרי"ף ד"ה מאי, בא"ד) שכתב בשם הרמב"ן, "ואף שם יהללוך היא סמוכה לברכה שלפני ההלל שהיא לגמור, לפי שעל קריאת ההלל היא באה וברכת אשר גאלנו אינה מפסקת בין שתי ברכות הללו שהיא אינה להבא. כלומר, על מצותה של קריאה, אלא

לחברתה, דאינן נאמרות דוקא בתכיפות לברכה שקדמה לה. ועוד תרצו דפותחות בברוך משום דהויין קצרות. ונראה דתרוץ זה אזיל לפי שיטת הרא"ש והר"ן, דברכות השחר נאמרות על הסדר בבית הכנסת דהויין ברכת שבח לה' שברא כל צרכי העולם, ובאמת הויין סמוכות לחברתה, אלא שהן פותחות בברוך משום דהויין קצרות. ומהדיון שבתוס' בדין ברכות השחר הנאמרין בשחרית בביהכ"נ, נראה דס"ל דהגדר דברכה הסמוכה לחברתה הוא שהברכות מסודרין בתכיפות ונאמרין בזו אחר זו, דהא פשיטא דכל ברכה וברכה מברכות השחר קיום בפני עצמה היא, ואי גדר דסמוכות הוי קיום מצוה אחת פשיטא דכל ברכות השחר אינן סמוכות לחברתה.

**ועוד** כתבו התוס' "וישתבח סמוכה לברוך שאמר וכו' אע"פ שיש הפסק טובא פסוקי דזמרא מ"מ לא מפסיקי". ונראה דר"ל דמכיון שמצותה בכך לומר פסוקד"ז בין הברכות לא חשיב הפסק בזמן, ושפיר נחשבין כברכות הנאמרות בסמיכות ובתכיפות זה לזה. ושוב הקשו "ואם תאמר ברכה אחרונה למי שהוא קורא בתורה אמאי צריכה לפתוח בברוך הא סמוכה לחברתה לברכה ראשונה" דלפי זה אף ברכה אחרונה שלאחר קריאת התורה תהא סמוכה לחברתה כי קריאת התורה מצותה בכך ולמה נחשבת להפסק דצריך לפתוח הברכה שלאחריה בברוך, ותירצו דמכיון שמעיקר הדין ברכות התורה דקריאת התורה נאמרות ע"י ב' אנשים לא הויין ברכה הסמוכה לחברתה. ומשמע מכל דברי התוס' דחלות שם ברכה הסמוכה לחברתה חל מחמת דהברכות נאמרין בתכיפות בזו אחר זו.

התוס' דמאחר שהתקינו ברכות התורה בקריאת התורה ע"י ב' אנשים לא חשיבא ברכות התורה כברכה הסמוכה לחברתה ולכן היא פותחת בברוך. ועיין לקמן בשיעורים באות ב' דשיטת הרמב"ן מתבארת עפ"י דהריטב"א באופן אחר.

22) דלכאורה לפי סברת הרמב"ן דחל חלות שם ברכה הסמוכה לחברתה כששתי הברכות הן ענין אחד וקיום אחד ואע"פ שאינן נאמרין בסמיכות ותכיפות זה לזה, צ"ע מדוע ברכה אחרונה לאחר קריאת פותחת בברוך דהרי חל קיום אחד דתלמוד תורה עם ברכה"ת. וע"כ דאף הרמב"ן מודה לסברת

## ברכה הסמוכה לחברתה

הסמוכה לחברתה. וכן יש להקשות מברכת הרב את ריבנו והדן את דיננו שאחרי קריאת המגילה שפותחת בברוך דמ"ש מברכת יהללוך שאחרי הלל דאינה פותחת בברוך (וכדהקשה הריטב"א מגילה דף כא: ד"ה לאחריה שהובא לקמן). ותרצו התוס' דשאני ברכות התורה מכיון שעיקר התקנה היתה לברך בב' אנשים לא חשיבא ברכה הסמוכה לחברתה.

**ועוד** נראה לתרץ דשאני ברכות קריאת שמע ויהללוך שלאחר קריאת הלל וברכת ישתבח שלאחר פסוקד"ז מברכות שאחרי קריאת התורה וקריאת המגילה, דברכות קריאת שמע חלין כקיום בעצם מצות קריאת שמע מדרבנן. דהויין יחד חד קיום דקבלת עול מלכות שמים, והראייה דברכות ק"ש מצטרפות לק"ש להוות קיום אחד דקבעמ"ש מהא דג' הברכות דקריאת שמע עניניהם שווים לעניני ג' הפרשיות של שמע, דברכת יוצר ענינה קבלת עול מלכות שמים, וכדחזינן דכוללת בה אמירת קדוש קדוש קדוש ה' צבא-ות שענינו המלכת ה' וקבלת עול מלכות שמים כנגד פרשת שמע ישראל, וברכת אהבה רבה שענינה קבלת עול מצות דנאמר בה ללמוד וללמד לשמור ולעשות כנגד פרשת והיה אם שמוע, וברכת גאל ישראל כנגד פרשת ויאמר וזכירת יציאת מצרים. והברכות והפרשיות מצטרפות יחד לחד קיומא דקריאת שמע בברכותיה<sup>23</sup>, ומשום הכי אין קריאת הפסוקים מהווה הפסק ושפיר הויין ברכה הסמוכה לחברתה.

**ונראה** שהוא הדין בברכות הלל ובברכות דפסוקי דזמרה, דהברכות מצטרפות יחד עם קריאת הפסוקים לחד קיומא, וכמו דבקריאת שמע הברכות והפסוקים ביחד מהווין קיום אחד דקבלת עול מלכות שמים, כמו"כ נמי פסוקי דזמרה והלל מצטרפים עם ברכותיהן לחד קיומא דשבת וריצוי לה', ומשו"ה אין

הודאה היא לשעבר על גאולתם של מצרים". ונראה לבאר דהרמב"ן סובר שהדין ברכה הסמוכה לחברתה תלוי בזה ששתי הברכות הם מאותו הענין וקיום ואע"פ שאינן נאמרות בסמיכות ובתכיפות מ"מ נחשבין לברכה הסמוכה לחברתה. ולכן ברכת יהללוך סמוכה לחברתה שהיא נמי מענין הלל ואע"פ שבליל הסדר מפסיק בין הברכה שלפני ההלל ע"י ברכת אשר גאלנו ואכילת הסעודה, מ"מ ברכת יהללוך מהווה קיום אחד עם הברכה דלגמור את ההלל, ומשו"ה היא ברכה הסמוכה לחברתה. ומבואר דלשיטת הרמב"ן חלות שם ברכה הסמוכה לחברתה חל מחמת ששתי הברכות הסמוכות מהווין קיום אחד.

## ב

**ביאור המשך דברי תוס' ד"ה כל הברכות וביאור שיטת הריטב"א**

**בא"ד.** וז"ל וישתבח סמוכה לברוך שאמר ולכך יש לזוהר שלא לספר ביניהם אע"פ שיש הפסק טובא פסוקי דזמרה מכל מקום לא מפסקי ובזה ניחא ברכה אחרונה שבק"ש אמת וכו' אמת היא סמוכה אל אהבה וכו' ופסוקי ק"ש לא מפסקי. ואם תאמר ברכה אחרונה למי שהוא קורא בתורה אמאי צריכה לפתוח בברוך הא סמוכה לחברתה לברכה ראשונה וי"ל לפי שהיו רגילים שלא היו מברכים רק הראשון ברכה ראשונה והאחרון ברכה אחרונה ואיכא הפסק גדול בין ראשון לאחרון שוב תקנו שתיהן לכל א' וא' משום הנכנסין ומשום היוצאים לא זזה ממקומה עכ"ל. ובבאור דברי התוס' י"ל דסברי דקריאת פסוקים אינו הפסק, ולפיכך ברכות ישתבח ואמת ויצבי הויין ברכות הסמוכות לחברתה, ומשום הכי אינן פותחין בברוך. ולפי זה הקשו דמאי שנא ברכה אחרונה של ברכות התורה בקריאת התורה שפותחת בברוך ולא חשיבא ברכה

שמע, ובשיעורים לדף יג. ד"ה תוס' היה קורא.

23) וכדנתבאר כמה פעמים בשיעורים, עיין בדף ב. בענין מצות ק"ש בערבית ובשחרית אות ה' - בגדר ברכות קריאת

## ברכה הסמוכה לחברתה

ברוך שאמר וישתבח דפסוקד"ז דהברכות מצטרפות לקיום פסוקי דזמרא. משא"כ בברכה שלאחרי קריאת התורה וקריאת המגילה דהויין קיום בפני עצמן, ומשו"ה קריאת הפסוקים מהווה הפסק ואינן ברכות הסמוכות לחברתה ופותחין בברוך.

ג

**דף מו ע"ב.** תוס' ד"ה והטוב והמטיב. וז"ל וא"ת אמאי פותחת בברוך והלא סמוכה לחברתה היא וי"ל דנתקנה בפני עצמה בשביל הרוגי ביתר עכ"ל. דברי התוס' צ"ע, דהרי נתבאר (באות א') דלשיטת התוס' דין ברכה הסמוכה לחברתה תלוי רק בסמיכות זמן האמירה, וא"כ מ"מ קשה אמאי אין ברכת הטוב והמטיב ברכה הסמוכה לחברתה, דנהי דהתקינו אותה בשביל הרוגי ביתר והוי קיום הודאה בפ"ע אך מ"מ נאמרת בתכיפות לברכהמ"ז, וא"כ הויא ברכה הסמוכה לחברתה. וצ"ל דתוס' ר"ל דניתן לומר ברכת הטוב והמטיב כברכה בפני עצמה אלא דלכתחילה תיקנה סמוך לברכהמ"ז, ומכיון דביסודה הויא ברכה הנאמרת בפ"ע משו"ה אינה ברכה הסמוכה לחברתה(25).

**אמנם** לפי שיטת הרמב"ן (הנ"ל באות א') מיושבת היטב קושיית התוס', די"ל דאע"פ שברכת הטוב והמטיב נאמרת תיכף אחרי ברכת בונה ירושלים לא הויא ברכה הסמוכה לחברתה משום שהם ב' ענינים וקיומים שונים, דברכת הטוב והמטיב נתקנה כהודאה בפני עצמה על הרוגי ביתר ואינה מצטרפת לקיום ברכת המזון. והנה נתבאר (לעיל בענין ברכת הטוב והמטיב) דמ"ד הטוב והמטיב דאורייתא ס"ל דהויא חלק מברכת המזון עצמה, דהיינו דרבנן תיקנו ברכת הטוב והמטיב כחלק מקיום מצות ברכת המזון

קריאת הפסוקים הפסק והברכה אחרונה הויא ברכה הסמוכה לחברתה. משא"כ בברכה שלאחרי קריאת התורה וקריאת המגילה דהויין קיום בפני עצמן, ומשו"ה קריאת הפסוקים מהווה הפסק ואינן ברכות הסמוכות לחברתה ופותחין בברוך.

**וכן** מבואר להדיא בריטב"א (מגילה דף כא: ד"ה לאחריה מאי מברך) וז"ל ותמיה לן למה פותחת ברכה זו בברוך שהיא סמוכה לחברתה לברכת קודם מגילה וכו', וכי תימא כיון דתליא במנהג פותחת בברוך והרי ברכה אחרונה של הלל שתלוי במנהג כדאיתא במס' סוכה ואפילו הכי אינה פותחת בברוך מפני שסמוכה לברכה ראשונה שלפני הלל וכו', ונראה דכל שיש הפסק ושנון אחר בין ברכה לברכה כמו אלו שהברכות והקריאה אינם מענין אחד כגון פסוקי דזמרה שהכל ענין שבח וזמרה, וכן ברכות הלל וההלל שהכל לשבח וכו', וכן ברכות ק"ש וקריאת שמע שהכל ענין קריאה ושינון וקבלת עול מלכות שמים והרי מין במינו ואינו חוצץ, ושל אחריהם אינם פותחות בברוך דחשיבי סמיכות מעין שבח והודאה, וכשהקריאה ענין אחר חלוק לעצמו וסיפור מאורע כגון מגילה וקריאה בתורה ומפטיר בנביא הרי הוא הפסק שהרי ענין אחר הוא, וגם אפשר להפסיק בנתיים לשיחה או לתרגום או כיוצא בהם, משא"כ באידך. ולפיכך לא חשיבה סמוכה והרי הוא כברכת מזון שפותחת בברוך אע"פ שקדמה לה ברכת הלחם, וכן ברכת כיסוי אע"פ שקדמה לה ברכת שחיטה עכ"ל. ומבואר בריטב"א דיסוד דין סמוכה לחברתה היינו דהברכות הויין ענין אחד וקיום אחד. ולכן ברכות ק"ש נחשבות סמוכות לחברתה משום דקיום אחד הן של קבלת עומ"ש ביחד עם קריאת שמע. וה"ה דברכות שלפני ואחרי ההלל דמצטרפין עם ההלל לקיום אחד דהלל. וכן ברכת

מברכהמ"ז יתכן שאינו חייב לברך אותה במקום שאכל כמו שאר הברכות דברכהמ"ז ואזי יתכן שאינו צריך להסמיכה לברכהמ"ז והויא ברכה בפ"ע, ומשו"ה פותחת בברוך, וכדנתבאר בכוונת התוס'.

24) ועיין לעיל בשיעורים דף יא: בענין ברכת התורה אות ח' בגדר דין ברכה"ת בקריאת התורה.

25) ועיין לעיל בשיעורים ענין ברכת הטוב והמטיב אות ב' דאי ברכת הטוב והמטיב ברכה בפ"ע היא ואינה חלק

ההלכה שאין המסובין רשאים לטעום עד שיטעום המברך, האם זוהי הלכה מהלכות דרך ארץ בלבד, או דזהו דין בהלכות ברכות דצריך להמתין מלטעום עד שיתקיים קיום כוס של ברכה בשלמות, דנראה לומר דהטעימה היא קיום בדין כוס של ברכה דקיימא לן שהמברך צריך שיטעום, ולפיכך אין המסובין רשאים לטעום עד שיטעום המברך, משום דלא חל להם היתר לשנות עד שיתקיים קיום כוס של ברכה בשלמות.

**ולפ"ז** נראה לבאר את דברי התוס' שחלקו בין אכילה לשתייה, דס"ל דדין זה הוי הלכה מהלכות דרך ארץ דחלה רק באכילה ולא בשתייה, דאם היא הלכה בהלכות ברכות שאסור לטעום עד שישלים המברך את קיומו אין סברא לחלק בין אכילה לשתייה. ומוכח דס"ל דדין הוא בהלכות דרך ארץ. ובזה נמי מבואר מה שכתבו התוס' בשם הירושלמי, שאם יש ככר או כוס לפני כל אחד ואחד דאזי אינם צריכים להמתין עד שיטעום המברך, דר"ל דמכיון שהדין שצריך להמתין הוא משום דרך ארץ אזי אם יש לכל אחד ככר או כוס משלו אין זה חסרון בהלכות דרך ארץ אם אוכל או שותה קודם המברך, שרק אם המברך עסוק בבציעת הפת כדי לחלקה לכל אחד ואחד והמסובין אוכלין לפני המברך אזי הוי גסות הרוח וחסרון בהלכות דרך ארץ. ובזה נמי מבואר שיטת השר מקוצי (בתוס' הנ"ל) שאם בצע המברך ונתן לכל אחד את חלקו אין צריך להמתין לו עד שיטעום ומשום דאם בצע המברך וחלק את הלחם אין עוד חסרון בהלכות דרך ארץ אם יטעום לפני המברך.

מה"ת. ולפי"ז לשיטת הרמב"ן י"ל דאה"נ דברכת הטוב והמטיב היא ברכה הסמוכה לחברתה דמהווה קיום אחד עם שאר הברכות ומשו"ה אינה פותחת בברוך<sup>26</sup>). ואילו למ"ד לאו דאורייתא הטוב והמטיב נתקנה כברכה בפני עצמה על הרוגי ביתר ואינה חלק מעצם הקיום דברכהמ"ז, אלא ברכת הודאה בפ"ע היא שתיקנו לאומרה אחרי ברכהמ"ז. ולפיכך פותחת היא בברוך ואינה נחשבת לברכה הסמוכה לחברתה<sup>27</sup>).

ע"כ ענין ברכה הסמוכה לחברתה

**דף מז ע"ב. גמ'. וז"ל** ואמר רב נחמן בר יצחק תדע דהטוב והמטיב לאו דאורייתא שהרי עוקרין אותה בבית האבל עכ"ל. ונראה לפרש דאם ברכת הטוב והמטיב לאו דאורייתא זאת אומרת שהיא ברכת הודאה בפני עצמה על שמועות טובות שתקנו להוסיפה אחרי ברכת המזון, ולכן אין לאומרה בבית האבל דהוי תרתי דסתרי לברכת דיין האמת. משא"כ אי היא ברכה דאורייתא דהיינו דהויא חלק מעצם קיום דברכת המזון שפיר נאמרת אף בבית האבל.

**דף מז ע"א. תוס' ד"ה** אין המסובין רשאים לטעום עד שיטעום המברך. וז"ל ותימא מההוא סבא דערבי פסחים דגחין ושתי אלמא דשתי קודם המברך שמא יש חילוק בין אכילה לשתייה וכו' ובירושלמי יש כשיש לכל אחד ככרו או כוסו בידו יכולים לשנות אפילו קודם המברך וגבי ההוא סבא היה לו כוסו בידו עכ"ל. בביאור דבריהם נראה דיש לחקור ביסוד

הסמוכה לחברתה וכדכתב שם רש"י בד"ה מ"ד צריכה מלכות קסבר דרבנן עיי"ש.

27) וכן משמע מלשון הרשב"א דף מז: ד"ה תדע דהטוב והמטיב לאו דאורייתא וכו' וז"ל כלומר ואלו היתה דאורייתא כשאר ברכות היתה סמוכה לחברתה ולא היתה פותחת בברוך אבל היתה חותמת, אבל השתא דלייתא אלא מדרבנן ונתקנה על הרוגי ביתר הרי היא כאילו עומדת בפני עצמה ולפיכך פותחת בברוך עכ"ל. ועיין בתוס' דף מט. ד"ה מאן דאמר.

26) וכן מבואר מתוס' דף מט. ד"ה מאן, וברשב"א שם ד"ה והא. ועיין ברש"י דף מט. ד"ה ומ"ד אינה צריכה וכו' קסבר דאורייתא היא וז"ל ומברכת הארץ היא כדאמר לעיל אשר נתן לך זה הטוב והמטיב והויא לה ברכה הסמוכה לחברתה. ומיהו פותח בה בברוך לפי שפתיחתה היא חתימתה שכולה הודאה אחת היא וכו' ודומה לברכת הפירות והמצות עכ"ל. ומבואר דלמ"ד ברכת הטוב והמטיב דאורייתא הו"ל ברכה הסמוכה לחברתה. משא"כ למ"ד דרבנן לא הויא ברכה



התירוץ דה"א נמי" סובר שההלכה שצריך להמתין הוי הלכה בהלכות ברכות, וחלה כשיש קיום באכילת המברך, ולכן בשבת כשאין למסובין לחם משנה אזי צריכים המסובין להמתין עד שיטעום המברך ויקיים לכולם דין לחם משנה, משא"כ בחול שאין דין לחם משנה אין צריכין להמתין אף כשאין לכל אחד ככר משלו. ומוכח דהדין שצריך להמתין לאכילת המברך אינו דין בהלכות דרך ארץ גרידא דאזי אין סברא לחלק בין שבת לחול, אלא דהיא הלכה מהלכות ברכות ולכן רק בשבת צריך להמתין כדי שיצאו כולם קיום ברכה על לחם משנה.

**והנה** המחבר פסק (בשו"ע או"ח סי' קס"ז סע' ט"ו) "אין המסובין רשאים לטעום עד שיטעום הבוצע, ואם כל אחד אוכל מכרו ואין כלם זקוקים לככר שביד הבוצע רשאים לטעום קודם, ואם הוא שבת צריך שיהא לפני המסובים לחם משנה חוץ ממה שלפני הבוצע ואז יהיו רשאים לטעום קדם הבוצע".

**ונראה** לבאר דהמחבר פסק כתרי לישני שבתוס' הנ"ל וסובר שיש שתי הלכות בדין אין המסובין רשאים לאכול עד שיטעום המברך: (א) דין המתנה מהלכות דרך ארץ, ולפיכך בחול אין צריך להמתין אם יש לכל אחד ככר משלו, דליכא חסרון בהלכות דרך ארץ אם יאכל מככר שלו קודם למברך. (ב) דין בהלכות ברכות, ולכן פסק שבשבת צריכים להמתין עד שיקיים המברך קיום ברכה על לחם משנה, אלא אם כן יש לכל אחד ואחד לחם משנה משלו.

**גמ'.** וז"ל אין הבוצע רשאי לבצוע עד שיכלה אמן מפי העונים עכ"ל. עיין ברש"י (ד"ה עד שיכלה) שמפרש וז"ל אמן אחר ברכת המוציא דאף עניית אמן מן הברכה היא ואמרינן בפרק כיצד מברכין צריך שתכלה ברכה קודם בציעה עכ"ל. והנה יש להסתפק בכוונת רש"י האם סובר דבעלמא אין יוצאין ידי חובת ברכה מדין שומע כעונה אלא אם כן עונים אמן, וחולק בזה על הרמב"ם שפסק (פ"א מהל' ברכות הי"א) דכל השומע ברכה מתחלתה ועד סופה ומתכוין

**אמנם** עיין בתוס' (פסחים קו. ד"ה הוה) וז"ל וי"ל דהיינו דוקא בברכת המוציא שצריך לאכול כדאמרינן בפרק ראווה בית דין (ר"ה דף כט:): לא יפרוס אדם פרוסה לאורחין אלא אם כן אוכל עמהן הלכך צריך שימתין עד שיטעום המברך אבל קידוש שאין חובה לשתות למברך אין צריך להמתין עכ"ל. (ועיין בתוספות רבינו יהודה החסיד דף מז. ד"ה אין המסובין). ונראה דס"ל שהדין שאין המסובין רשאים לטעום עד שיטעום המברך הלכה היא מהלכות ברכות, ומשו"ה חלקו בין ברכת המוציא שהמברך חייב לאכול עמהן שאינו יכול להוציאן אא"כ אוכל עמהן, ויש קיום ברכה באכילת המברך, ומשום הכי אין המסובין רשאים לטעום עד שיטעום המברך. משא"כ בקידוש שאין חובה על המברך לטעום כדי להוציא אחרים בקידוש, ולכן שתיית המקדש אינה קיום בחלות הברכה להוציא השומעים כמו בברכת המוציא, ומשום כך אין המסובין צריכין להמתין לו עד שיטעום מן היין.

**ובתוס'** שם ג"כ הביאו את דברי הירושלמי דכשיש לכל אחד כוס לפניו אין צריך להמתין למברך עד שיטעום. ונראה דר"ל דכשיש לכל אחד כוס לפניו חל על כל כוס וכוס דין כוס של ברכה מדין שומע כעונה. ולפיכך אינם צריכים להמתין עד שיקיים המברך קיום טעימה בכוס של ברכה שלו שהרי אף לשומעין אית להו כוס של ברכה בפני עצמן.

**ועיין** עוד בתוס' (שם) שכתבו "וגם בהמוציא יש להוכיח מירושלמי אם יש לכל אחד ככרו אין צריך להמתין ואוכל כל אחד משלו, והא דאמר טול ברוך, ואמרינן נמי בעל הבית בוצע כדי שיבצע בעין יפה, דמשמע שאין אוכלין אלא מה שמחלק להם, מיירי בשאין ככר לפני כל אחד, אי נמי בשבת וכגון שאין להם לחם משנה דאז צריכים לאכול מבציעתו". ונראה דלתרוץ קמא שבתוס' האיסור לטעום הוי הלכה בהלכות דרך ארץ וחלה גם לגבי אכילת פת וברכת המוציא, אלא דאם יש לכל אחד ככר משלו אין חסרון בהלכות דרך ארץ אם יאכל קודם למברך. מאידך,

ולפיכך מותר. וכי אמרינן אין עונין אמן יתומה זהו כשאינו יודע איזו ברכה אומרים, ולמדנו כפי זה התרוץ שאפילו לא נפטור מן החיוב ואינן שומעין הברכה מהחזן אם יודע איזו ברכה אומר כמאן דשמעי' ליה דמי ויוצאין ידי חובתן עכ"ל. והנה שיטת היש מתרצין היא שיטת התוס' שלפנינו, ועלינו להבין את יסוד המחלוקת שבין ר' יונה לבין תוס' והיש מתרצין.

**ונראה** לבאר מחלוקתם עפ"י הגמרא (שבועות לו.) דמבואר שם דיש שתי הלכות בעניית אמן, (א) אמן בו קבלת דברים דילפינן מאמן דברכות וקללות דכתיב "ארור אשר לא יקים את דברי התורה הזאת לעשות אותם ואמר כל העם אמן", (ב) אמן בו האמנת דברים. דכתיב "ויאמר ירמיה הנביא וגו' אמן כן יעשה ה' יקם ה' את דבריו". ומסתבר דיש לחלק בין אמן דקבלת דברים לבין אמן דהאמנת דברים, דבאמן דקבלת דברים צריך לשמוע את כל הברכה, דכאשר שומע את כל הברכה ועונה לה אמן שפיר הוא קבלת דברים, שמקבל על עצמו את כל דברי הברכה ששמע. מאידך האמן דהאמנת דברים חל אף כשיודע רק את ענין הברכה ואע"פ שאינו שומע את כל דברי הברכה עצמה. וההסבר בזה הוא דחלות קיום אמן מדין האמנת דברים חל משום שמאמן ומאמת את דברי המברך ומכריזו שהן דברי אמת. וכדמבואר מפרש"י (שבועות דף לו. ד"ה בו האמנת דברים) שכתב וז"ל וראוי לענות אמן על דבר תפלה ותחנה שהוא לשון מאמן הדברים שיהא רצון שיהא אמת כן עכ"ל. ולכן חל קיום אמן משום האמנת דברים כשעונה אמן לברכת המברך אע"פ שלא שמע את גוף דברי הברכה, ורק יודע שברך ומסכים לשבח שאמר המברך. ולפי"ז יתכן דהתוס' והיש מתרצין סוברים שבאלכסנדריא חל קיום אמן משום שידעו איזה ברכה אמר החזן ואע"פ שלא שמעו את הברכה עצמה, דס"ל דחל קיום אמן מדין האמנת דברים. ואע"פ שלא ענו אמן דבו קבלת

לצאת בה ידי חובתו, יצא ואע"פ שלא ענה אמן. או דלמא דחל דין מסוים בברכת המוציא שצריך לענות אמן משום דשאני ברכת הנהנין מברכת המצוות, דלא חל דין שומע כעונה אלא בברכת המצוות, ומה שמוציא את חברו בברכת הנהנין הוא מדין ברכה בחבורה, וע"כ צריכים לענות אמן כדי להצטרף לברכה בחבורה<sup>(28)</sup>.

**תוס' ד"ה אמן יתומה.** וז"ל שאין שומע הברכה מפי המברך ועונה אחר האחרים ששמעו אמן. תימה דהא אמרינן בסוכה (דף נא:) באלכסנדריא של מצרים שהיה שם קהל גדול ולא היו יכולים כולם לשמוע מפי המברך והיו מניפים בסודרים כדי שידעו חתימת הברכות ויענו אמן, וי"ל שהיו יודעים באיזו ברכה החזן עומד אמנם לא היו שומעים אותו אבל הכא מיירי שאינם יודעים כלל היכן החזן עומד ומתפלל ובאיזה ברכה הוא עומד אלא עונה אחר האחרים בלא שמיעה וידיעה עכ"ל. ועיין בפירושו תלמידי רבינו יונה (דף לד:--לה. בדפי הרי"ף בד"ה אין עונים) וז"ל ומקשינן על זה מדאמרינן בסוכה בפ' החליל (דף נא.) מעשה באלכסנדריא של מצרים שהיתה בית הכנסת גדולה ולא היו יכולים כלם לשמוע הברכה מהחזן ושיענו אמן וכשהיה מגיע החזן לסוף הברכה היו מניפין בסודרים כדי שיכירו אותם שלא היו יכולין לשמוע ששם היה חתימת הברכה ויענו אמן, הנה שלא היו שומעין הברכה והיו עונין אמן. ונראה למורי הרב נר"ו לתרץ דהתם מתוך כך היה מותר מפני שכבר התפללו כל אחד ואחד וכיון שלא היו עושין לחיוב שכבר יצאו ידי חובתן לא נחוש אם לא שמעו הברכה, אלא כשמתכוין לצאת מחיוב בעניית אמן צריך שישמע הברכה. ויש מתרצין בענין אחר, דהתם כיון שהיו יודעין על איזה ברכה היו עונין אמן שכל הברכות היו אומרים על הסדר ועל כל ברכה וברכה היו מניפין והיו מבינין כלם איזו ברכה היו אומרים בכל שעה ושעה כמאן דשמע לה לברכה דיינין ליה

היחיד. ונחלקו רבינו יונה והתוס' אם יוצאים ידי תפלת הצבור ע"י אמן מדין קבלת דברים דאזי צריך לשמוע את כל הברכה וזוהי שיטת ר' יונה, או מדין האמנת דברים, ולשם כך מועילה עניית אמן לצאת ואף בלי שמיעת הברכות עצמן שכן האמן חל מדין האמנת דברי הש"ץ, וזוהי שיטת התוס'. אולם בשאר ברכות אחרות (חוץ מתפלה), יוצא בתורת יחיד ע"י כך שהברכות עצמן מצטרפות לעונה אמן, ולכן מעכבת שמיעתן. דבשאר הברכות העונה אמן יוצא רק כשחל דין "אמן בו קבלת דברים", שהדברים עצמם מתקבלים ומצטרפים אליו, אבל אמן מדין "האמנת דברים" אינו מועיל אלא רק בתפלת הציבור בלבד.

**גמ'.** וז"ל אכל דמאי הא לא חזי ליה כיון דאי בעי מפקר להו לנכסיה והוי עני וחזי ליה וכו' עכ"ל. עיין ברש"י (ד"ה הא לא חזי ליה) וז"ל והויא לה ברכת זמון הבאה בעבירה וכתוב בוצע ברוך נאץ ה' ואמר מר הרי שגזל סאה של חיטים וטחנה ואפאה וברך עליה אין זה מברך אלא מנאץ עכ"ל. לפי רש"י מבוצע ברוך נאץ ה' ילפינן דכי היכי דאין מברכין ברכת המצוה על דבר הגזול כמו כן אין מברכין ברכת הזימון על מאכלות אסורות משום דהויא ברכה הבאה בעבירה. ומשמע דסובר דאין מברכין ברכה כלל על מאכלות אסורות וכשיטת הרמב"ם (פ"א מהל' ברכות ה"ט). ובבאור תרוץ הגמ' נראה לומר שדמאי אינה חפצא דמאכלות אסורות דהרי הותר לעני ואינו אלא איסור גברא, ודין בוצע ברוך נאץ ה' נאמר רק כשמברך על חפצא של איסור כמו גזילה.

**מאידך** שיטת הראב"ד (פ"א מהל' ברכות ה"ט) היא שמברכין ברכת הנהנין על מאכלות אסורות אלא דאין מזמנין על דבר האסור משום דאין קביעות סעודה לזימון באכילת דבר אסור. ולשיטתו

דברים, דרק חל אמן מדין האמנת דברים מ"מ יצאו ידי הברכות, דבאמן דהאמנת דברים נמי חל דין אמן בו ברכה ואפילו בלי קבלת דברים. מאידך לשיטת רבינו יונה כדי לצאת בברכת חבירו צריך לשמוע את כל הברכה ולענות עליה אמן, דס"ל דיוצא יד"ח ברכה רק בעניית אמן מדין קבלת דברים, ומשו"ה צריך העונה אמן לשמוע את כל הברכה. ואילו באופן שאינו רוצה לצאת ס"ל שאינו חייב לשמוע את כל הברכה כדי לענות אמן, כי אז עונה אמן רק מדין האמנת דברים בלבד בלי קבלת דברים.

**ועוד** יתכן דרבינו יונה והתוס' פליגי באמן מדין קבלת דברים האם חל קיום אמן רק כשהעונה אמן שמע את כל דברי הברכה או דחל קיום אמן מדין קבלת דברים אף כשיודע רק את ענין הברכה ולא שמע את כל הברכה. ובביאור מחלוקתם נראה דיש לחקור בדין אמן בו קבלת דברים האם ע"י עניית אמן ברכת המברך מצטרפת לזה שעונה אמן, או"ד שיש קיום ברכה בעצם האמן שעונה, וכאילו הוא אמר את הברכה בעצמו. דרבינו יונה סובר שברכת המברך מצטרפת לעונה אמן, ולכן העונה אמן חייב לשמוע את כל דברי הברכה של המברך כדי שתצטרף אליו. מאידך תוס' וה"ש מתרצין" סוברים שבאמן עצמו יש מעשה ברכה וקיום ברכה, ומשו"ה אפילו אם רק יודע לאיזו ברכה הוא עונה אמן הוי ליה כאילו בירך בעצמו את כל אותה הברכה ויוצא מדין אמן דקבלת דברים.

**ברם** ניתן לומר שהתוס' וה"ש מתרצין" חלוקים עם רבינו יונה רק בנוגע לברכות של תפלת שמונה עשרה בצבור, שתפלת הצבור מהוה חפצא של תפלה בפני עצמה ע"י הש"ץ בעבור הצבור<sup>29</sup>, והעונה אמן יוצא מדין תפלת הצבור ולא מדין תפלת

ד"ה תוס'טעה.

29) וכדנתבאר הרבה פעמים בשיעורים, עיין בדף ב. ד"ה בענין שומע כעונה בקריאת שמע ותפלה אות ב', ובדף כט:

שעות משום דחל בהו חלות איסור חפצא ואין בהו משום איבוד קדשים. דהאיסור דאיבוד קדשים חל רק כל זמן שהחפצא הוי חפצא דהיתר, ואע"פ דהגברא נאסר בו מפאת איסור גברא, וזהו בשעה חמישית. ואילו בשעה ששית חל איסור חמץ בחפצא, ואזי פקע האיסור דאיבוד קדשים<sup>31</sup>).

**ויש** להסתפק בדין מי שאכל חמץ בשעה חמישית האם מזמנין עליו או לא. ולפי מה שנתבאר בין לדעת רש"י, דס"ל שאין מברכין כלל על דבר אסור משום דהוי ברכה הבאה בעבירה, ובין לדעת הראב"ד הסובר שאין מזמנין משום שאין קביעות סעודה במאכלות אסורות, מ"מ מזמנין על דמאי משום שעבר רק על איסור גברא, והדין שאין מזמנים על אכילת איסור תלוי באיסור חפצא. וא"כ לכאורה דין חמץ בשעה חמישית (לפי הרמב"ם) שוה לאוכל דמאי ומזמנין עליו. אמנם יש לדחות דכוונת הגמ' היא דשאני דמאי דבידו להפקיר את נכסיו ויהא הדמאי חפצא של היתר ממש בשבילו ומשום כך מזמנין עליו, משא"כ כשאכל חמץ בשעה חמישית, שעבר על איסור אכילה גמור, אין מזמנין עליו. כלומר דמאי אינו איסור אכילה כלל דהא הותר לכל אחד ואחד שמפקיר נכסיו ואינו אלא הרחקה בעלמא המוטלת על העשירים לחשש שמא לא עישר הע"ה את פירותיו. ומשו"ה מזמנין עליו. משא"כ חמץ בשעה חמישית הוי איסור אכילה גמור ואין מזמנין עליו, וצ"ע.

**גמ'**. וז"ל מעשר ראשון שנטלה תרומתו פשיטא לא צריכה אלא בשבלים והפריש ממנו תרומת מעשר ולא הפריש ממנו תרומה גדולה וכדר' אבהו דאמר ר' אבהו אמר ר"ל מעשר ראשון שהקדימו בשבלים פטור מתרומה גדולה שנאמר והרמתם ממנו תרומת ה' מעשר מן המעשר, מעשר מן המעשר אמרתי לך ולא תרומה גדולה ותרומת מעשר מן המעשר עכ"ל. יש

צ"ל דהגמ' מתרצת שמזמנין על דמאי משום שאינו איסור חפצא אלא איסור גברא, וחל קביעות סעודה באכילת דמאי<sup>30</sup>).

**והנה** עיין בדברי הרמב"ם (פ"א מהל' חמץ ומצה ה"ט) שכתב וז"ל ואסרו חכמים לאכול חמץ מתחלת שעה ששית כדי שלא יגע באיסור תורה ומתחלת שעה ששית יהיה החמץ אסור באכילה ובהנייה כל שעה ששית מדברי סופרים ושאר היום משביעית ולמעלה מן התורה. שעה חמישית אין אוכלין בה חמץ גזרה משום יום המעונן שמא יטעה בין חמישית לששית ואינו אסור בהנייה בשעה חמישית לפיכך תולין בה תרומה ולחם תודה וכיוצא בהן מחמץ שהוא קדש ולא אוכלין ולא שורפין עד שתגיע שעה ששית ושורפין הכל עכ"ל. וברש"י (פסחים דף יא: ד"ה תולין) פירש דאין שורפין חמץ עד תחלת שש משום שמאכיל לבהמתו כל חמש ואינו נאסר בהנאה עד תחלת שש.

**אמנם** צ"ע בשיטת הרמב"ם דכתב דין תולין בחמץ של תרומה ולחמי תודה והרי תרומה ולחמי תודה קיום מצותן הוא רק באכילת אדם ואי אפשר להאכילן לבהמות, ומכיון שנאסרו באכילה משעה חמישית א"כ אמאי אין שורפין אותן עד שעה ששית.

**ונראה** לומר דהרמב"ם מחלק בין האיסור דרבנן של אכילת חמץ בשעה חמישית לאיסורו בשעה ששית, דבשעה חמישית חל איסורו מדין איסור גברא בעלמא ואין עליו חלות שם חמץ כלל, ומשום הכי סובר הרמב"ם שאי אפשר לשרוף חמץ של תרומה ולחמי תודה בשעה חמישית דיעבור על איסור איבוד קדשים. משא"כ באיסור חמץ בשעה ששית דחל עליו חלות שם איסור חמץ מדרבנן והוי איסור חפצא, ומשום הכי אסור בין באכילה ובין בהנאה. וע"כ פסק הרמב"ם ששורפין חמץ של תרומה ולחמי תודה בשש

31) עיין בחידושי מרן רי"ד הלוי (פ"א מהל' חמץ ומצה ה"ט).

30) ועיין לעיל בשיעורים דף מה. במשנה ובתוס' ד"ה אכל טבל.

וא"כ צ"ע מדוע פטור מהפרשת תרומה גדולה. אלא מוכח דחלות שם מעשר שבחפצא פוטר ומפקיע מחיוב הפרשת תרומה גדולה<sup>32</sup>).

**אמנם** מסתימת לשון הרמב"ם משמע דסובר דהילפותא היא שיוצא ידי חובת הפרשת תרומה גדולה ע"י הפרשת תרומת מעשר, שכתב (פ"ג מהל' תרומות הי"ג) וז"ל ישראל שהפריש מעשר ראשון כשהוא שבלים קודם שידוש ויפריש תרומה גדולה ונתנו ללוי אין הלוי חייב להפריש ממנו תרומה גדולה אחר שידושנו אלא תרומת מעשר בלבד עכ"ל. ויש לדקדק שהרמב"ם השמיט את ההלכה שהביא הר"ש דאם הקדים והפריש מעשר שני בשבלים פטור מהפרשת תרומה גדולה, ומשמע דהרמב"ם חולק על הר"ש וסובר שיסוד ההלכה היא שע"י הפרשת תרומת מעשר חל קיום הפרשת תרומה גדולה, וממילא דין זה אינו שייך במעשר שני.

**ועוד** יש להעיר דמלשון רש"י (ד"ה שהקדימו בשבלים) משמע קצת דיש נמי איסור ליתן ללוי מעשר ראשון קודם שנותן לכהן תרומה גדולה, וז"ל לוי קדם את הכהן ונטל מעשר בשבלים קודם שנטל כהן תרומה גדולה והכהן היה לו ליטול תרומה גדולה תחלה א' מנ' דרחמנא קרייה ראשית עכ"ל. וצ"ע בזה דלכאורה האיסור תלוי בהפרשה, שאסור להפריש מעשר ראשון קודם להפרשת תרומה גדולה, וכדמשמע מלשון הרמב"ם "ישראל שהפריש מעשר ראשון וכו' קודם שידוש ויפריש תרומה גדולה", דמקרא דמלאתך ודמעך לא תאחר נלמד איסור להפריש שלא כסדר. אמנם אם הפריש תרומה גדולה לפני שהפריש מעשר אין שום איסור ליתן המעשר

לחקור בגדר הדין שמעשר ראשון שהקדימו בשבלים פטור מתרומה גדולה, האם חל חלות דין הפקעה ופטור מחיוב הפרשת תרומה גדולה. או דלמא דבעצם חל חיוב הפרשת תרומה גדולה אלא שיוצא ידי חובת הפרשת תרומה גדולה בהפרשת תרומת מעשר, כלומר דהפרשת תרומה גדולה נכללת בתרומת מעשר שהפריש. דמגזירת הכתוב ילפינן דיוצא ידי חובתו ע"י הפרשה אחת של תרומת מעשר אף מדין תרומה גדולה.

**ונראה** לומר דנחלקו בזה הראשונים, דייעוין בר"ש (פ"א מתרומות מ"ה ד"ה ולא ממעשר שני והקדש שנפדו) וז"ל אבל נפדו סלקא דעתך דעושה אותן תרומה גדולה על טבלו וכי תימא הא נמי פשיטא דחולין גמורין הוא אצטריך היכא דהקדימו בשבלים דפטורה מתרומה גדולה כדפרישנן במעשר ראשון עכ"ל. ומבואר שהר"ש מפרש דהא דתנן דאין מפרישין תרומה ממעשר שני שנפדו מיירי במעשר שני שהקדימו בשבלים, ומוכח דס"ל דמגזיה"כ דוהרמותם ממנו תרומת ה' מעשר מן המעשר ילפינן דחלות שם מעשר בעלמא מפקיע חיוב הפרשת תרומה גדולה, ולפיכך אף אם הקדים והפריש מעשר שני בשבלים חל הפקעה ופטור מהפרשת תרומה גדולה מחמת שם מעשר שני שבחפצא. ומזה ראייה דס"ל לר"ש דדין הקדימו בשבלים מהווה חלות דין פטור מעצם חובת הפרשת תרומה גדולה. דאי נימא דהא דמיפטר הלוי מהפרשת תרומה גדולה כשהקדים ולקח מעשר ראשון בשבלים היינו משום שנכלל קיום הפרשת תרומה גדולה בהפרשת תרומת מעשר, י"ל דכ"ז שייך בהפרשת תרומת מעשר, משא"כ הפרשת מעשר שני שאינה כוללת קיום הפרשת תרומה גדולה,

זצ"ל פירש דמיירי דלא קרא שם מעש"ר ותרו"מ אלא רק אחרי דאידיגן ולכן מדין מעש"ר ותרו"מ אינו נפטר, והאי דנפטר הוא משום דהקדים לקרות שם מעש"ר בשבלים, ודו"ק. ומסתימת לשון הר"ש משמע דמיירי בכל אופן ואף בכה"ג דנקט רבינו זצ"ל.

32) יש לעיין בהוכחת רבינו זצ"ל שהרי אם הקדים מעשר שני בשבלים ומיירי נמי שלא קרא שם מעשר ראשון לפני כן, וא"כ אם אחרי פדיון מעשר שני קרא שם מעשר ראשון והפריש תרומת מעשר בשבלים אזי חל פטור תרומה גדולה מדין מעשר ראשון ותרומת מעשר שהקדימו בשבלים. ובהכרח צ"ל דרבינו

בעשרה, לא שנא גדולים ול"ש קטנים קרינן ביה בתוך בני ישראל ובלבד שיהיו תשעה גדולים עכ"ל.

**ויש** להוכיח עוד שדין דבר שבקדושה תלוי בחלות שם חפצא דעדה ולא בשיעור דעשרה גברי מדפסק הרמב"ם (פ"ח מהל' תפלה ה"ו), "וכל דבר קדושה לא יהא אלא בתוך העדה מישראל שנאמר ונקדשתי בתוך בני ישראל. וכל אלו הדברים אם התחילו בהם בעשרה והלכו מקצתן אע"פ שאינן רשאים יגמרו השאר עכ"ל. ומבואר להדיא בדברי הרמב"ם שיסוד דין דבר שבקדושה בעשרה הוא משום דחל בזה שם עדה. וכן מוכח מפסקו שאם הלכו מקצתן גומר את הדבר שבקדושה מדין רובו ככולו. וכן משמע נמי ממש"כ הרמב"ם (שם ה"ד) דאם יש מיעוט מהעשרה שכבר התפללו מ"מ מתפללים חזרת הש"ץ אם יש רובם שלא התפללו, ומשמע דחל דין רובו ככולו לענין דבר שבקדושה בעשרה. ובשלמא אי נימא שלא נאמר דין דבעי שיעור ומספר דעשרה גברי אלא דבעינן חלות שם עדה לדבר שבקדושה שפיר חל בזה דין רובו ככולו, שע"י רוב חל חלות שם חפצא דעדה דמועיל לדבר שבקדושה. אמנם אם ההלכה שאין דבר שבקדושה פחות מעשרה הוי דין דשיעור ומספר דבעינן מספר דעשרה גברי לא היה חל בזה דין רובו ככולו משום דחסר השיעור דעשרה. דבשיעורין לא אמרינן רובו ככולו, ולמשל בדין אכילת כזית לא חל דין רובו ככולו משום דהוי שיעור מסוים ובעינן החפצא של כזית ממש, ודין רובו ככולו חל רק היכא דהחייב תלוי בחלות שם חפצא ולא בשיעור מסוים<sup>33</sup>).

**ובדרך** זה נמי מבואר הא דקיימא לן בארבע כוסות שאם שתה רוב רביעית דהכוס דיצא ידי חובתו,

ללוי לפני שיטול הכהן תרומה גדולה, ודלא כדמשמע מפרש"י, וצ"ע.

**דף מז ע"ב. גמ'. וז"ל דאמר ריב"ל אע"פ** שאמרו קטן המוטל בעריסה אין מזמנין עליו אבל עושין אותו סניף לעשרה עכ"ל. יש לעיין מאי שנא דין זימון בעשרה דאמרינן שקטן המוטל בעריסה מצטרף לעשרה מזימון בשלשה שאין מזמנין עליו. והנה איתא במשנה (מגילה דף כג:): "אין פורסין על שמע ואין עוברין לפני התיבה פחות מעשרה וכו' ואין מזמנין בשם פחות מעשרה", ובגמרא שם, מנא הני מילי וכו' דאמר קרא ונקדשתי בתוך בני ישראל כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה מאי משמע דתני ר' חייא אתיא תוך תוך כתיב הכא ונקדשתי בתוך בני"י וכתיב התם הבדלו מתוך העדה ואתיא עדה עדה וכו' מה להלן עשרה אף כאן עשרה". ונראה דבגמ' הנ"ל מבואר דיסוד ההלכה דאין דבר שבקדושה פחות מעשרה אינה הלכה דצריך דוקא שיעור ומספר של עשרה אנשים, אלא עיקר ההלכה היא דבעינן חלות שם עדה, דמגזירה שוה דתוך תוך ילפינן שדבר שבקדושה בעי עדה, וילפינן מעדה עדה דבעינן עשרה אנשים. אמנם עיקר ההלכה היא שדבר שבקדושה נאמר בחלות שם עדה. ולפי זה י"ל דההלכה שעושין קטן סניף לעשרה אין זה דין שמצרפים את הקטן למנין עשרה, ונחשב למנין של עשרה גברי. אלא דקטן נעשה סניף היינו דבתשעה גדולים וקטן אחד סגי ליחול בהו חלות שם עדה. וכן מבואר מדברי הרא"ש (פ"ז סי' ב') וז"ל והיינו טעמא דאמרינן דאפילו מוטל בעריסה מצטרף דכל בי עשרה שכינה שרויה דמונקדשתי בתוך בני ישראל ילפינן דאומרים קדושה

וחזרת הש"ץ, או דהחייב חל אף על היחיד אלא שיש דין שאינה נאמרת אלא בעשרה. ואמר הגר"ח זצ"ל דאם נאמר דהחייב חל ע"י עשרה ביחד אז לא שייך הדין דרובו ככולו דהא ליכא חיוב כלל דהחייב הוא חל דוקא ע"י עשרה. אבל אם נאמר דהחייב חל אפילו על אחד אלא דדין הוא שאינו נאמר אלא בעשרה אז שייך הדין דרובו ככולו דהרי איכא רוב

33) ועיין בספר ברכת שמואל למס' יבמות (סי' כ"א אות א') שהביא הגר"ב זצ"ל חקירת הגר"ח זצ"ל האם חל דין רובו ככולו במנין עשרה לקריאת התורה וקריאת המגילה וחזרת הש"ץ, ואמר הגר"ח זצ"ל דתלוי אם החייב של קריאת התורה ומקרא מגילה וחזרת הש"ץ חל על עשרה ביחד דוקא וכל זמן דליכא עשרה ליכא חיוב כלל של קריאת התורה ומקרא מגילה

הרוב חל לגבי חלות שם חפצא כשאין דין שיעורים. ולמשל כשרוב הציבור טמא הפסח בא בטומאה, דאין כאן איזה שהוא דין שיעור מספר של טמאים, אלא דכשיש חלות שם ציבור טמא חל דין דהפסח בא בטומאה, ומשו"ה כשרוב הציבור טמא חל חלות שם חפצא של ציבור טמא, ורוב ציבור קובע את החפצא של ציבור טמא מדין רובו ככולו.

**והנה** במחיצות בכהת"כ אין שיעור מסוים לארכן, ומשו"ה עומד מרובה על הפרוץ כשר, מפני שע"י הרוב העומד חל חפצא של מחיצה הנחשבת ככולה סתומה. משא"כ בשתי הדפנות הראשונות של הסוכה הואיל ויש בהן דין שיעור של ז' טפחים בעצם מידתן, לכן רובו ככולו - עומד מרובה על הפרוץ - פסול.

**ועפ"י** יסוד הנ"ל ניתן ליישב קושיא אחרת. דקיי"ל (מס' עירובין דף טז:) בנוגע למחיצות רה"י בשבת שעומד מרובה על הפרוץ בשתי - בהיקף מקום כשר. ואילו עומד מרובה על הפרוץ בערב - בגובה המחיצה פסול. ועלינו לבאר למה חלוק דין המחיצה לגבי היקף לדינה לענין גובה. ונראה דבהיקף מחיצה סביב למקום ליכא שיעור מסוים. דאם יש רק חלות שם חפצא דמחיצה המקפת את מקום רה"י חל דין מחיצה. ומשו"ה בהיקפה חל דין הכשר מחיצה כשרוב עומד על הפרוץ מדין רובו ככולו. ברם בגובה מחיצה בשבת חל דין שיעור מסוים, דרק מקום המוקף בשיעור גובה של עשרה טפחים נחשב רה"י, ורובו ככולו פסול, כי ברוב ליכא חלות השיעור של מקום בגובה עשרה המעכב בדין רה"י בשבת.

דאין חיובו לשתות ד' שיעורים של רביעית יין בליל הסדר, אלא יסוד חיובו הוא לשתות ד' כוסות, אלא דחלות שם כוס חלה רק ברביעית דפחות מרביעית אינה חפצא דכוס כלל. ולכן יצא ידי חובת ד' כוסות כששתה רוב רביעית מהכוס משום שחל קיום שתיית חפצא דכוס מדין רובו ככולו. ויש ראייה לזה משיטת הראשונים דס"ל דאם יש לו כוס גדול שיש בה כמה רביעיות שצריך לשתות רוב הכוס הגדול בכדי לצאת ידי חובתו, ומוכח דיסוד דין ד' כוסות הוא דבעי שתיית חלות שם חפצא דד' כוסות ולא שתיית ד' רביעיות, ולכן אף בד' כוסות חל דין רובו ככולו.

**ולפי"ז** נמי יש לבאר כמה דינים סתומים בהלכות מחיצות בסוכה ושבת. דיעויין במס' סוכה (דף ז.) דבדין שתי המחיצות הראשונות דסוכה בעינן שתהיינה ז' טפחים עומד ממש בלי פרצה כלל. וצ"ע דהרי בכהת"כ ובהלכות מחיצות שבת קיי"ל דעומד מרובה על הפרוץ סותם את הרוח כולו מדין רובו ככולו, ומ"ש שתי הדפנות הראשונות של הסוכה שאינן כשירות בכך.

**ונ"ל**, דכשיש צורך בשיעור מסוים אינו מועיל רוב, כי בכהת"כ אין רוב מועיל למלא השיעור המלא המעכב, והואיל ובשתי הרוחות הראשונות דסוכה יש שיעור המעכב בהכשרן - דהיינו ז' טפחים - אין רוב השיעור ככל השיעור, ואין עומד מרובה ודין רובו ככולו חלים להכשרן. וכן הוא בכל השיעורים בכל מקום ובכהת"כ. ולדוגמא בלולב הזקוק לשיעור אורך דארבעה טפחים, רובו של שיעור ארבעה פסול, דליכא דין רובו ככולו היכא דבעינן שיעור מלא. דדין הכשר

הש"ץ אינו חל אלא אם כן יש עשרה ביחד נמצא דהמספר של עשרה הוי חלות דין שיעור ולכן אין בזה דין רובו ככולו. משא"כ אם כל אחד חייב אלא שאין קריאת התורה וחזרת הש"ץ נאמרת אלא בעשרה אז י"ל דאין עשרה חלות דין שיעור אלא דצריך חלות שם חפצא דעדה לקיום מצוות אלו ולכן שפיר חל בהו דין רובו ככולו.

חיוב ומיעוט פטור ודין הוא בכל התורה כולה דרובו ככולו, עכ"ד הגר"ח זצ"ל.

ונראה לומר שדברי הגר"ח זצ"ל מובנים לפי דברי רבינו זצ"ל דדין רובו ככולו אינו חל היכא דבעינן שיעור מסוים. ולכן אם נאמר דחיוב קריאת התורה ומקרא מגילה וחזרת

**אמנם** עדיין מחוסר ביאור בתירוץ הגמ' דמצוה דרבים שאני. ונראה לפרש דהאיסור של המשחרר עבדו אינו אלא איסור בנוגע לאדון המשחרר ולא לציבור המתפלל, ולכן הציבור יוצא ידי חובת תפלה בציבור. וי"ל לפי"ז דאף ר"א יצא ידי מצות תפלה מדין תפלת הציבור דהיא חלות תפלה עבור כל הציבור, ומכיון שר"א היה בכלל הציבור ממילא יצא ידי חובתו להתפלל מחמת חלות קיום תפלת הציבור, ולא חל כלפיו הפסול של מצוה הבאה בעבירה, משום דר"א יצא ע"י הקיום דהציבור והציבור לא חטא.

**ולפי"ז** יש ליישב את קושיית התוס' (ד"ה מצוה דרבים) שהקשו על שיטת הבה"ג דס"ל דמי שמת לו מת ביו"ט אחרון נוהג בו אבילות דאין אבילות דאורייתא נדחה מפני יו"ט אחרון שהוא מדרבנן, דבסוגיין חזינן דתפלה דרבנן דוחה איסור דאורייתא דלעולם בהם תעבודו. ולפי דברינו י"ל דאין להוכיח מסוגיין דתפלה דרבנן דוחה איסור דאורייתא של המשחרר עבדו, דמסקינן בסוגיין דאין במעשה דר"א פסול מצוה הבאה בעבירה משום שיוצא חובת התפלה ע"י דין תפלת הציבור, ובתפלה הציבור אין פסול דמצוה הבאה בעבירה חל משום דהציבור לא קא עביד העבירה, דלציבור אין איסור של המשחרר עבדו.

**ועוד** י"ל דאין כוונת הגמ' לומר דמשום מצוה דרבים שאני דחינן לאיסור עשה דלעולם בהם תעבודו, אלא דבמקום מצוה דרבים לא חל כלל האיסור לשחרר עבדים. וכן משמע מלשון הרמב"ם (פ"ט מהל' עבדים ה"ו) "וכן אסור לאדם לשחרר עבד כנעני, וכל המשחרר עבדו עובר בעשה שנאמר לעולם בהם תעבודו וכו' ומותר לשחררו לדבר מצוה, אפילו מצוה של דבריהם כגון שלא היו שם עשרה בבית הכנסת. הרי זה משחרר עבדו ומשלים בו המנין וכן

**גמ'.** וז"ל מעשה ברבי אליעזר שנכנס לבית הכנסת ולא מצא עשרה ושחרר עבדו והשלימו לעשרה וכו' והיכי עביד הכי והאמר ר' יהודה כל המשחרר עבדו עובר בעשה וכו' לדבר מצוה שאני מצוה הבאה בעבירה היא מצוה דרבים שאני עכ"ל. צ"ע קצת מאי קא פריך הגמ' "מצוה הבאה בעבירה היא", והרי בעידנא דמקיים המצוה לא עבר בעבירה. ועוד קשה לפי מה שנתבאר (לעיל בשיעורים בדף מה. ד"ה אכל טבל) דלשיטת הרמב"ם דין מצוה הבאה בעבירה חל רק היכא דאיכא חפצא של עבירה, ולפיכך הפסול של מצוה הבאה בעבירה חל רק בגזול המהווה חפצא של עבירה, ואמאי ס"ד כאן דהוי מצוה הבאה בעבירה.

**ונראה** להוכיח מהכא כשיטת הר"י (שמוכא בתוס' ב"ק דף סז. ד"ה אמר) דס"ל דאם קנה הגזלן את הגזילה בקניני יאוש ונעשה החפץ שלו ליכא חסרון דמצוה הבאה בעבירה, והקשו עליו בתוס' מהא דאמרינן שאם גזל סאה חיטין טחנה לשה אפאה והפריש ממנה חלה שאין זה מברך אלא מנאץ, משום דהו"ל מצוה הבאה בעבירה ואע"ג דקנה הגזילה בשינוי. ותירץ הר"י וז"ל לענין ברכה להזכיר שם שמים עליו ראוי להחמיר יותר עכ"ל. ובביאור דבריו יש לומר דהר"י סובר דחל דין מסוים דמצוה הבאה בעבירה בברכות, שאע"פ שקנה הגזלן את הגזילה עדיין יש איסור לברך ולהזכיר שם שמים עליו. דהלכה מסוימת חלה בהלכות ברכות שאם הברכה נתקיימה ע"י עבירה חל בה פסול מצוה הבאה בעבירה. ואע"פ שכבר קנה הגזילה לפני שבירך מ"מ חל פסול מצוה הבאה עבירה דאי אפשר לקיים מצות ברכה ע"י עבירה<sup>34</sup>. ולפי"ז מיושב היטב סוגיין דתפלה שוה לברכות וחל דין מצוה וברכה הבאה בעבירה אם המצוה דתפלה בציבור נתקיימה ע"י שעבר עבירה ואע"פ דליכא עבירה בשעת קיום המצוה, ומשום הכי הקשה הגמ' דלהוי מצוה הבאה בעבירה.

וכו'.

34) ועיין לעיל בשיעורים דף מה. ד"ה משנה אכל טבל



מצטרף לעדה בדבר שבקדושה, והוא הדין שאינו מצטרף לעדת ישראל בקידוש ה'. ואילו בנוגע לברכת המזון ס"ל למדרש דקטן נעשה סניף לעשרה, ומשום דס"ל דדין עשרה בברכת המזון אינו חל מדין דבר שבקדושה וחלות שם עדת ישראל אלא חלות דין מסוים הוא של מספר ומנין. וכדחזינן מהא דיש חילוק בנוסח הזימון במאה ואלף וריבוא, ומוכח דנאמר בברכת המזון דין מסוים של מספר ומנין שאינו חל מדין דבר שבקדושה, דמטעם דבר שבקדושה אין חילוק בין מאה לעשרה, ומוכח שחל דין מסוים דמספר ומנין בברכת המזון, ולכן ס"ל דניתן לצרף קטן למנין עשרה בברכת המזון. ויתכן דיש עוד נפקא מינה בין ר"ת ובין המדרש בדין נשים שמזמנות לעצמן בעשרה האם מזמנות בשם, דלפי ר"ת זימון בעשרה חל מדין דבר שבקדושה ונשים אינן בכלל דבר שבקדושה ואינן מזמנות בשם. משא"כ לדעת המדרש שדין זימון בעשרה הוא דין מספר ומנין בעלמא, שאינו חל מדין דבר שבקדושה, י"ל דנשים המזמנות בעשרה מזמנות בשם.

**והנה** לענין ברכת המזון פסק הרמב"ם (פ"ה

מהל' ברכות ה"ז) וז"ל נשים ועבדים וקטנים אין מזמנים עליהם אבל מזמנים לעצמן וכו' קטן היודע למי מברכין מזמנין עליו ואע"פ שהוא כבן שבע כבן שמונה ומצטרף בין למנין שלשה בין למנין עשרה לזמן עליו עכ"ל. ומבואר דהרמב"ם פסק כשיטת ר' נחמן שקטן היודע למי מברכין מצטרף לזימון. אמנם לגבי תפלה בציבור וחזרת הש"ץ פסק (פ"ח מהל' תפלה ה"ד) "וכיצד היא תפלת הציבור יהיה אחד מתפלל בקול רם והכל שומעין ואין עושין כן בפחות מעשרה גדולים ובני חורין". ומסתימת לשון הרמב"ם משמע שאין מצרפין קטן כלל למנין עשרה, ואפילו

כל כיוצא בזה". וממה שכתב הרמב"ם "ומותר לשחררו לדבר מצוה וכו'", משמע דלא חל האיסור לשחרר עבדו במקום מצוה דרבים, ואין ההיתר חל מדין דחייה, אלא דליכא איסור כלל, כי האיסור לשחרר עבדו חל בשיחרור דעלמא אך לשם מצוה מותר לשחררו<sup>35</sup>). ואין להוכיח מסוגיין דמצוה דרבנן דוחה איסור דאורייתא, ומיושבת קושיית התוס'.

**דף מח ע"א.** תוס' ד"ה ולית הלכתא וכו'.

מדברי התוס' מבואר שיש כמה שיטות בראשונים לגבי צרוף קטן לזימון בג' ובעשרה בברכת המזון, ולצרפו למנין עשרה לתפלה וקריאת התורה. א) שיטת ר"ת שקטן הפורח ויודע למי מברכין מצטרף לזימון בשלשה, ואילו קטן שאינו יודע למי מברכין עושין אותו סניף לעשרה בברכת המזון ותפלה. ב) המדרש בבראשית רבה סובר דקטן מצטרף לעשרה בברכת המזון אבל לא לתפלה. ג) שיטת הר"י דאין עושין קטן סניף לעשרה לא בברכת המזון ולא לתפלה ואינו מצטרף לזימון אא"כ הביא ב' שערות אבל לקריאת התורה עושין אותו סניף. ועלינו להבין השיטות האלו.

**ונראה** דלשיטת ר"ת ההלכה של ברכת המזון

ותפלה בעשרה אינו דין דבעינן שיעור דעשרה גברי המחוייבים אלא דבעינן חלות שם חפצא דעדת ישראל, ולכן אף קטן שאינו יודע למי מברכין נעשה סניף לעשרה לברכת המזון ותפלה משום דמצטרף לחלות שם חפצא דעדה. וי"ל דהוא הדין דס"ל לר"ת לענין מצות קידוש ה' דקטן מצטרף לעשרה מישראל לקבע חפצא דעדה וחל דין קידוש ה' בפרהסיא ע"י צירוף קטן לעשרה. אמנם המדרש בבראשית רבה ס"ל דתפלה בעי עשרה מדין דבר שבקדושה, וקטן אינו

דידהו קא עביד אלא לצורך עצמו והוי ליה כנותן דמי עצמו עכ"ל. ועיין בחינוך מצוה שמ"ז דבמקום מצוה מותר לשחררו. ועיין במג"א סימן צ' ס"ק ל'.

35) ועיין בר"ן גיטין (דף כ: בדפי הרי"ף ד"ה כל המשחרר) וז"ל ויש מתרצים שלא אמרה תורה לעולם בהם תעבודו אלא משום שלא יתן להם מתנת חנם כענין שכתוב בעובדי כוכבים לא תחנם, וכיון דאיכא מצוה לאו משום חנינה

שאינן ראויות להיות חלק מעדת ישראל בדבר שבקדושה. ומאידך סובר הרמב"ם דקטן מצטרף לחלות שם עדת ישראל ולדבר שבקדושה<sup>(37)</sup>, ומשו"ה מצטרף לעשרה בברכהמ"ז. והא דאינו מצטרף לעשרה לתפלה בציבור אינו משום דהוי דבר שבקדושה אלא מדין אחר קטן מופקע ממנין של עשרה לתפלה בציבור. דלענין תפלה נאמר דין מסוים דרק מי שראוי להיות ש"ץ מצטרף למנין עשרה. ואע"פ שקטן היודע למי מברכין הגיע לחינוך וחל במעשיו חלות שם מעשה מצוה, מכל מקום מופקע הוא מלהיות שליח משום דקטן אינו בכלל שליחות, ואינו נעשה ש"ץ לתפלה, ומשו"ה אינו מצטרף למנין עשרה. משא"כ בברכת המזון דלא נאמר בו דין שצריך להיות ראוי לשליחות כדי לזמן ולהוציא בני החבורה, ולכן קטן שהגיע לחינוך שיוודע למי מברכין וחל על ברכתו חלות שם ברכת המזון מצטרף לזימון בעשרה.

**תוס'** ד"ה ולית. בא"ד. וז"ל ויש מצרפין קטן לתפלה רק שיהא חומש בידו ואומר ר"ת דמנהג שטות הוא וכו' ועוד דלא חזינן בשום דוכתא דמהני אלא בעובדא דעיבור השנה כשעולין בעליה בפרקי דר' אליעזר דקאמר בשלשה מעברין את השנה ר' אליעזר אומר בעשרה ואם נתמעטו מביאין ספר תורה ועושין עגולה עכ"ל. ונראה לבאר דקביעות החודש נעשה ע"י בית דין הגדול משום שבית דין הגדול מייצגים את כלל ישראל, דמעשה בית דין הגדול הוי מעשה דכלל ישראל<sup>(38)</sup>. וי"ל דספר תורה הוא המצרף

קטן היודע למי מברכין שהגיע לכלל חינוך אינו מצטרף למנין עשרה לתפלה. ומבואר שהרמב"ם סובר שמצטרפין קטן היודע למי מברכין לזימון אבל לא לתפלה (וכשיטת המדרש רבה).

**ולכאורה** סובר הרמב"ם דשאני דין עשרה בתפלה דחל מדין דבר שבקדושה ומשו"ה קטן אינו מצטרף למנין עשרה מדין עשרה, משא"כ דין עשרה בברכהמ"ז דהוי חלות דין מסוים של מספר דבזה קטן שפיר מצטרף (וכדנתבאר בשיטת המדרש רבה). אך ביאור זה קשה להולמו, דא"כ היה בדין שהרמב"ם יפסוק דנשים תצטרפנה למנין עשרה בברכהמ"ז כדי לזמן בשם. אך הרמב"ם (בפ"ה מהל' ברכות ה"ז) פסק דג' נשים מזמנות לעצמן אבל אינן מזמנות בשם בעשרה. ומזה משמע דהרמב"ם סובר שדין זימון בעשרה חל מדין דבר שבקדושה המחייב עשרה אנשים ולא נשים. וא"כ קשה האיך פסק דקטן מצטרף לברכהמ"ז בעשרה, ואילו למנין עשרה בתפלה בציבור אינו מצטרף.

**ונראה** לתרץ דהרמב"ם הבחין בין נשים לקטן, דס"ל דנשים אינן מצטרפות לחלות שם עדת ישראל ולדבר שבקדושה<sup>(36)</sup>. ואילו קטן היודע למי מברכין, דמחויב לברך ולהתפלל מדרבנן מדין חינוך שפיר מצטרף לעדת ישראל ולדבר שבקדושה. ועוד סובר הרמב"ם דאף תפלה בציבור ואף ברכהמ"ז בעשרה הו"ל דברים שבקדושה. ולפיכך נשים מופקעות בין מתפלה בציבור ובין מזימון בשם בעשרה, מפני

שבקדושה שאינן מצטרפות.

(37) ולפי"ז קטן מצטרף לעשרה בדין קידוש השם בפרהסיא.

(38) עיין ספר קובץ חידושי תורה לגר"מ והגרי"ד בענין "קביעות מועדים ע"פ הראייה ועל פי חשבון" ועיין באגרות הגרי"ד הלוי (פ"ה מהל' קדוש החודש הל' א'-ב').

(36) לכאורה יוצא לפי"ז דבדין קידוש השם בפרהסיא בפני עשרה מישראל נשים אינן מצטרפות. אמנם מסתימת לשון הרמב"ם (פ"ה מהל' יסודי התורה ה"ב) שכתב וז"ל ואם אנסו להעבירו בעשרה מישראל יהרג ואל יעבור עכ"ל, משמע דאף נשים וקטנים בכלל. ועיין במנ"ח מצוה רצ"ו דנקט דלהרמב"ם אין מצות קידוש השם חלה בעשרה נשים. והאחרונים חילקו בין מצות קידוש השם דנשים מצטרפות לעשרה ובין דין דבר

לכאורה קריאת התורה בעיא עשרה מדין דבר שבקדושה כמו תפלה וברכת המזון בשם, וא"כ קשה אמאי ס"ל שמצרפין קטן לעשרה לקריאת התורה ולא לשאר מילי. ונראה דלשיטת הר"י חלוק דין מנין בקריאת התורה מבתפלה וברכת המזון, דבתפלה וברכת המזון קטן אינו מצטרף למנין משום דבעינן שיעור דעשרה גברי מדין דבר שבקדושה. משא"כ בקריאת התורה קטן מצטרף לעשרה משום שחל על תורתו חלות שם חפצא של תורה, והמנין דעשרה בקרה"ת תלוי בעשרה שחל בלימוד תורתם חלות שם חפצא של תורה. דבקריאת התורה חל דין מסויים דחלות שם מנין תלוי בעשרה שחלה בקריאתם חפצא של תורה ואינה שיעור דעשרה גברי כבתפלה וברכהמ"ז. וקריאת התורה דקטן מהווה חפצא של תורה וכדמוכח מהא דקטן עולה למנין ז' ומוציא את הצבור<sup>40</sup>, ומשו"ה קטן מצטרף למנין עשרה בקרה"ת. ולפי"ז נראה דלשיטת הר"י אף אשה היתה מצטרפת למנין עשרה לקריאת התורה מעיקרא דדינא אי לאו משום כבוד הציבור, דהרי אף אשה עולה למנין ז' ומברכת ברכת התורה דלימודה היא בכלל חפצא של תורה<sup>41</sup>. אמנם צ"ע מהו מקורו של הר"י לדין זה דבפשטות קרה"ת הוי דבר שבקדושה כתפלה בציבור (וכדמבואר במשנה ובגמ' מגילה כג.): וקטן אינו מצטרף לעשרה בדבר שבקדושה, וצ"ע.

**גמ'.** וז"ל תשעה אכלו דגן ואחד אכל ירק מצטרפין וכו' ואיהו סבר רובא דמינכר בעינן עכ"ל. יש לעיין מאי שנא זימון משאר מילי דאזילנן בתר

את בני"י לחטיבה אחת של כלל ישראל, ולכן אם אין עשרה ב"ד מוציאים ס"ת ומקדשים את החודש, דבכך חל חלות שם כלל ישראל לקדש את החודש.

**ונראה** דלכן נוהגים לאחוז ספר תורה כשהציבור אומרים תפלת ברכת החודש, ונוהגים נמי לומר "חברים כל ישראל" ואח"כ מכריזים ראש חדש, דלכאורה צ"ב מהי השייכות בין כל זה לברכת החודש. ונראה דקידוש החודש מהווה מעשה של כלל ישראל, ולכן המנהג הוא דלפני שמברכין את החדש הקהל צריך להצטרף יחד כחפצא של ציבור שהם מעיין כלל ישראל כולו, שכשהציבור מאוחדים יחד משתייכים הם לכלל ישראל ואזי שפיר יכולים הם לברך את ברכת החודש, ולכן המנהג הוא לומר "חברים כל ישראל" לפני ברכת החדש. ולכן נמי אוחדים ס"ת בשעת ברכת החודש דהס"ת מצרף את הציבור לכלל ישראל. ונראה דמשו"ה לענין קידוש החודש דבעי קביעות דכלל ישראל ספר תורה משלים, דהס"ת מצרף את הציבור לכלל ישראל. משא"כ בתפלה דבעי שיעור דעשרה גברי, אין ס"ת משלים<sup>39</sup>.

**תוס' ד"ה ולית. בא"ד.** וז"ל והא דאמרינן בירושלמי קטן וס"ת עושין אותו סניף אומר ר"י דגרס התם קטן לס"ת כלומר סניף לקריאת התורה קאמר ודוקא התם כדאיתא במגילה (דף כג.) דקטן עולה למנין שבעה דקאמר הכל עולין למנין שבעה אפילו קטן אפילו אשה אי לא הוה משום כבוד ציבור אבל לשאר דברים לא עכ"ל. שיטת הר"י צ"ב, דהרי

39) עיין בשיעורים לזכר אבא מרי ח"א עמ' קמ"ט. ובח"ב עמ' מ'- מ"א.

40) עיין בשיעורים דף ב. בענין שומע כעונה בקריאת שמע ותפלה אות א'.

41) ועיין בחידושי מרן רי"ז הלוי הלכות ברכות ובספר עמק ברכה (ענין ברכה"ת) שהביאו בשם מרן הגר"ח זצ"ל

דנשים מברכות ברכה"ת משום שהברכה חלה על חפצא של תורה, ואף בלימוד דנשים חל חפצא של תורה, ומשו"ה עולות למנין ז'. ועיין לעיל בשיעורים דף יא: ד"ה אמר ר' יהודה אמר שמואל. ברם יש להעיר דלכאורה אף לפי הר"י אשה וקטן לא יברכו "ברכו את ה' המבורך" דהוי דבר שבקדושה, וכן שאר הציבור היכא דאין עשרה גדולים לא יברכו "ברכו את ה' המבורך" משום דנשים וקטנים אינם בכלל עשרה לענין דבר שבקדושה.

מזמנים עליהם לפי שאינן בני קביעות, וכ"ש קטן אע"פ שיודע למי מברכין עכ"ל. אלא דלפי זה צ"ע אמאי ס"ל להתוס' דחל דין רובא דמינכר בזימון דעשרה, והא ס"ל דליכא דין קביעות חבורה בזימון של עשרה דהרי אף קטן מצטרף לעשרה, וא"כ מדוע אינו מועיל בזימון דעשרה רוב גרידא כבתפלה, וצ"ע.

**ועוד יש לעיין במחלוקת שבין תוס' והרי"ף האם מועיל רובא דמינכר בזימון דשלשה או לא.** דשיטת הרי"ף (דף לה: בדפי הרי"ף) היא דדין רובא דמינכר חל רק בזימון בעשרה ואילו בזימון דשלשה אין מזמנין אלא כשכולם אכלו דגן, דליכא דין רוב כלל בזימון דשלשה שאכלו. מאידך תוס' (ד"ה תשעה) נקטו דחל דין רובא דמינכר אף בזימון בג'. ופלוגתתם מחוסרת ביאור.

**ויתכן** דהרי"ף סובר שדין רוב חל בזימון בעשרה ולא בג' משום דס"ל שאי אפשר לקבוע עצם החפצא דחבורה המחוייבת בברכהמ"ז בזימון ע"י רוב, דחלות שם חבורה דג' שאכלו חל רק אם השלשה כולם אכלו דגן. דבשנים שאכלו דגן וא' אכל ירק ליכא חפצא דשלשה שאכלו - וליכא חפצא דחבורה המחוייבת בזימון. משא"כ בזימון בעשרה י"ל דאין המספר של עשרה דין בחלות שם חבורה המחוייבת לזמן ביחד דהרי חל חלות שם חבורה בשלשה שאכלו ביחד, ועשרה שאכלו ביחד אינו אלא דין בעלמא לחייבם לברך בשם, ולזה מועיל דין רובו ככולו(42).

**מאידך** תוס' סוברים שדין רוב נאמר אף היכא דבעינן חלות קביעות של עצם החפצא דחבורה המחוייבת בזימון, ואין חילוק בין זימון דעשרה לבין זימון בג' דלתרווייהו בעינן קביעות חבורה, והתוס'

רוב, וכגון בתפלה דסגי ברוב בעלמא, (עייין מגילה דף כג: בתוס' ד"ה אין פורסין) ואילו בזימון בעינן רובא דמינכר. ונראה דדין רובא דמינכר חל בזימון משום דבעינן חלות שם קביעות דחבורה לזימון, ורק היכא דיש רוב הניכר של בני החבורה שאכלו דגן ביחד חלה קביעות דחבורה המחוייבת בזימון. משא"כ בתפלה חל חלות שם תפלת הציבור כשיש ציבור שמתפללין ביחד וחל חלות שם ציבור ע"י רוב של ששה שלא התפללו בצירוף לד' שהתפללו וכדפסק הרמב"ם (פ"ח מהל' תפלה ה"ד). ברם יש להעיר דהתייחס לפי הראשונים דס"ל דדין זימון בעשרה תלוי בחלות שם קביעות דחבורה אזי יש לחלק בין תפלה בציבור לבין זימון בעשרה, ומשום דאין בתפלה דין קביעות, ומשו"ה חלה חפצא של תפלה בציבור כשיש רוב של שש בעלמא מתוך עשרה שלא התפללו, משא"כ בזימון בעינן רובא דמינכר בכדי לקבוע חלות שם קביעות דחבורה. אמנם צ"ע לשיטת ר"ת (תוס' ד"ה ולית) דס"ל דמצרפין קטן לזימון בעשרה אבל לא לזימון דשלשה, ומשמע איפוא דחל דין קביעות רק בזימון דשלשה, ולכן אין מזמנים על קטן שאינו בר קביעות משא"כ זימון דעשרה לא בעי קביעות, ולכן מצרטיפין קטן לזימון עשרה. וכן מבואר מדברי הראב"ד (בספר תמים דעים סי' א') וז"ל הגאון אמר בעינן פורח ויודע למי מברכין, ועל כולם אני אומר דלא אמרו חכמים אלא לעשרה וכו', ודוקא לעשרה דמקילין בהו באכילת ירק ובכוס של יין אבל לשלשה בעינן הביא שתי שערות. וכל הנוטה מזה הרי אני מביא עליו משנתנו דתנן בהדיא נשים ועבדים וקטנים אין מזמנים עליהם, והלא עבדים והנשים יודעים למי מברכין יותר מן הקטן ולא עוד אלא שהם חייבים בברכהמ"ז דבר תורה כסוגיא דשמעתא ואעפ"כ אין

דגן ביחד חל חפצא דחבורה המחוייבת בזימון. משא"כ דין עשרה דאינו חל כשיעור ומנין מסוים אלא הוי דין בעלמא לחייבם לברך בשם, ותלוי בחלות שם עשרה שמברכין ביחד ומשו"ה חל בעשרה דין רובו ככולו.

42) חילוק זה מבואר היטב עפ"י"מ שאמר רבינו זצ"ל בשיעורים לעיל (ד"ה תוס' ולית הלכתא) דכשיש דין שיעור ומנין מסוים לא חל דין רובו ככולו. ובכך י"ל דהמנין דשלשה שאכלו דגן חל מדין שיעור ומנין מסוים, דרק בשלשה שאכלו

דגן, מ"מ כזית שיעורא דרבנן הוא, וכיון דאכלה מאן דמחוייב מדאורייתא כאילו אכל שיעורא דאורייתא דהוא אכילה שיש בו שביעה בלא דקדוק וצמצום עכ"ל. ושיטתם צ"ע דאי פטורים הם מדאורייתא איך מוציאים את המחוייב מדאורייתא והרי קיימא לן דכל מי שאינו מחויב בדבר אינו מוציא את חברו ידי חובתו (וכן הקשו בתוס' ד"ה עד, והרמב"ן במחלמות ה' שם).

**ועוד** צ"ע ממה דהקשה הגרע"א זצ"ל (בגליון הש"ס שם) על רש"י מהא דנשים המחויבות בברכת המזון מדרבנן וא"כ מדוע אינן מוציאות את בעליהן אלא רק כשאכלו בעליהן כזית (כמבואר בגמ' דף כ:), דלפי דברי רש"י מי שמחויב מדרבנן מוציא את המחויב בברכת המזון מן התורה, ולפי זה אפילו אם אכלו בעליהן כדי שביעה תוציאום בברכת המזון.

**ועוד** יש להקשות לשיטת רש"י שסובר שקטן אינו מוציא את מי שאכל כדי שביעה שחייב לברך מן התורה משום שקטן אינו מחויב בדבר מיקרי משום שאביו חייב לחנכו ואין הקטן עצמו מחויב, וקשה אמאי יכול הקטן להוציא גדול שאכל כזית (כדמובאר בגמ' בדף כ:): והרי אין הקטן מחויב בדבר.

**ואשר** נראה לומר בישוב שיטת רש"י דכבר נתבאר כמה פעמים בשיעורים שהדין דאחד מברך לכולן אינו מדין שומע כעונה אלא דחל חלות שם ברכת המזון בחבורה, והברכה מתייחסת לכל בני החבורה. וראייה ליסוד זה מדברי הרמב"ם (פ"ד מהל' ברכות הל' ב' ג') שכתב וז"ל שלשה שאכלו פת כאחד חייבים לברך ברכת הזימון קודם ברכת המזון וכו' ואח"כ אומר ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם הזן את העולם כולו בטובו עד שגומר ארבע ברכות והן עונין אמן אחר כל ברכה וברכה עכ"ל. וצ"ב אמאי

סוברים דבשניהם חל דין רובא דמינכר משום דמועיל רוב לקביעות חלות שם חבורה<sup>43</sup>.

**גמ'.** וז"ל ינאי מלכא ומלכתא כריכו ריפתא בהדי הדדי, ומדקטל להו לרבנן לא הוה איניש לברוכי להו וכו', אייתיתיה לשמעון בן שטח אחוה וכו' יהבו ליה כסא לברוכי אמר היכי אבריך ברוך שאכל ינאי וחביריו משלו וכו' א"ר חייא בר אבא אר"י לעולם אינו מוציא את הרבים ידי חובתן עד שיאכל כזית דגן עכ"ל. הראשונים הקשו איך היה מועיל אכילת כזית דגן כדי להוציא את ינאי והרי אכילת כזית אינה מחייבת בברכת המזון אלא מדרבנן, דמן התורה אינו מחויב אלא אם כן אכל כדי שביעה. והמחויב בברכת המזון מדרבנן אינו יכול להוציא את מי שמחויב מדאורייתא, דלגבי החיוב דאורייתא הו"ל פטור הבא להוציא את החייב.

**ועיין** ברש"י (ד"ה עד) וז"ל ומכי אכל כזית דגן מיהא מפיק אע"ג דכזית דגן שיעורא דרבנן הוא וכו' מיהו כיון דמיחייב מדרבנן מחויב בדבר קרינן ביה ומוציא רבים ידי חובתם וא"ת בקטן שהגיע לחינוך הא לא אמר הכי הוא אפילו מדרבנן לא מיחייב דעליה דאבוה הוא דרמי לחנוכיה עכ"ל. ומבואר דרש"י סובר שהמחויב בברכת המזון מדרבנן יכול להוציא את המחויב מה"ת משום דקרינן ביה מחויב בדבר.

**ובדומה** לזה פירש הבעל המאור (דף יב. בדפי הרי"ף), וז"ל וגברא דמחוייב מדאורייתא בברכת המזון, אע"ג דלא אכל אלא שיעורא דרבנן מפיק למאן דאכל שיעורא דאורייתא, כשמעון בן שטח דיהיב ליה כסא דחמרא ובריך לינאי וחביריו, ואע"ג דלית הלכתא הכי דקי"ל להוציא אחרים ידי חובתם עד שיאכל כזית

שאכלו, וע"ז שפיר חל דין רובו ככולו לחייב החבורה דשלשה שאכלו, ומשו"ה ס"ל דבשנים שאכלו דגן וא' אכל ירק דמצטרפין לזימון.

43) ועפ"י"מ שנתבאר בהערה הקודמת יתכן דתוס' סוברים דדין שלשה שאכלו אינו חפצא דשיעור מסוים אלא דין בעלמא במחייב דזימון, דחל חיוב זימון בחלות שם חבורה דשלשה

הציבור רק בעניית אמן לתפלת הש"ץ.

**ולפי** זה נראה ליישב את שיטת רש"י ובעל המאור שסוברים דגדול שאכל כזית מוציא את המחוייב בברכת המזון מן התורה, ואע"פ דבכל המצוות גברא המחוייב מדרבנן אינו מוציא את המחוייב מן התורה דהוי כאינו מחוייב בדבר, י"ל דהיינו כשמוציאו מדין שומע כעונה, דלהוציא אחר מדין שומע כעונה בעינן שיהא הגברא בר חיובא ואם לא הוי בר אותו חיוב אינו יכול להוציא. וראייה לזה מהא דקיימא לן (ר"ה כט:): דחצי עבד חצי בן חורין אינו מוציא אחר ידי חובתו, ונראה דיש למעשה מצוה של חצי עבד חצי בן חורין חלות שם מעשה מצוה מצד הבן חורין שבו, ואעפ"כ אינו מוציא בן חורין ידי חובתו משום דלית ליה אותה חובת גברא. וחזינן שאינו מוציא אחר מדין שומע כעונה אלא אם כן הוי גברא בר אותו חיובא. אמנם נראה דשאני ברכת המזון דג' שאכלו דאינו חל מדין שומע כעונה אלא דחל חלות שם ברכת המזון בזימון ע"י החבורה ביחד, ואם חל חפצא של ברכה מ"ז דאורייתא הריהי מתייחסת לשאר בני החבורה, והם יוצאים מדין ברכת המזון בחבורה. ולפיכך סובר רש"י דבגדול שאכל כזית אע"פ שחיובו לברך הוא רק מדרבנן מ"מ ברכתו הויא חפצא של ברכת המזון דאורייתא, שאף על פי שאין חיוב לברך ברכה מ"ז בכזית מכל מקום חל חלות שם חפצא דברכת המזון דאורייתא גם בכזית, ומועילה לכל בני החבורה מדין ברכה מ"ז בזימון להוציא כולם ידי חובתן. משא"כ בקטן מכיון שאינו מחוייב בעצמו בברכת המזון ומוטל על אביו לחנכו, ברכת המזון דידיה אינה חפצא של ברכת המזון דאורייתא, ואינו מוציא את המחוייב בברכת המזון דאורייתא אף מדין זימון. ולפ"ז נמי מיושבת קושיית הגרע"א זצ"ל בגליון הש"ס דיש לתרץ דאע"פ שנשים חייבות בברכת המזון מדרבנן מ"מ אינן מוציאות אנשים שאכלו כדי שביעה שחייבים לברך מן התורה, משום דליכא לנשים חפצא של ברכת המזון מן התורה מכיון שאינן בכלל ברית ותורה, וע"כ נשים אינן מוציאות

מצריך הרמב"ם שיענו אמן דוקא אחרי כל ברכה, והרי קיי"ל שומע כעונה וכדפסק הרמב"ם (פ"א מהל' ברכות הי"א) וז"ל כל השומע ברכה מן הברכות מתחילתה ועד סופה ומתכוון לצאת בה ידי חובתו יצא ואע"פ שלא ענה אמן עכ"ל. וכן יש להעיר בדברי הרמב"ם (פ"ה מהל' ברכות ה"ט"ו) וז"ל ואם היה אחד מהם יודע והשני אינו יודע זה שיודע מברך בקול רם והשני עונה אמן אחר כל ברכה וברכה ויוצא ידי חובתו עכ"ל, ומדויק בלשון הרמב"ם דאינו יוצא אא"כ ענה אמן, וצ"ע דהרי קיי"ל שומע כעונה. ונראה דהרמב"ם סובר דאין יוצאים ידי חובת ברכת המזון מדין שומע כעונה, וכמבואר בירושלמי ברכות (פ"ג ה"ג) "תני כל מצוות אדם מוציא את הרבים ידי חובתם חוץ מברכת המזון וכו' שנייא היא ברכת המזון דכתיב בה ואכלת ושבעת וברכת וכו' מי שאכל הוא יברך". אמנם לשיטת הרמב"ם אע"פ שאין אדם מוציא את חברו בברכת המזון מדין שומע כעונה חבירו יוצא ע"י חלות דין ברכת המזון בזימון דהוי חלות ברכה של החבורה ביחד, וע"כ צריך לענות אמן כדי להצטרף לחלות שם ברכת המזון בזימון. ולשיטת הרמב"ם ההלכה של סופר מברך ובור יוצא אינה חלה מדין שומע כעונה אלא דחל חלות דין ברכה מ"ז בזימון, וע"כ צריך הבור לענות אמן אחר כל ברכה וברכה. ודומה לשיטת הרמב"ם בנוגע לתפלת הציבור, דאע"פ דאיתא בירושלמי (פ"ג ה"ג) שאין אדם מוציא את חברו בתפלה מ"מ פסק הרמב"ם (פ"ח מהל' תפלה ה"ט) "שליח צבור מוציא את הרבים ידי חובתם כיצד בשעה שהוא מתפלל והן שומעים ועונים אמן אחר כל ברכה הרי הם כמתפללים", ולהלן פסק (פ"ט ה"ג), "ושליח צבור מתחיל ומתפלל בקול רם מתחיל הברכות להוציא מי שלא התפלל והכל שומעים ועונים אמן אחר כל ברכה וברכה", ומבואר דש"ץ מוציא את הציבור ידי חובת תפלה, אמנם צריכים הצבור לענות אמן אחר כל ברכה וברכה, וצ"ע אמאי אינם יוצאים ע"י שומע כעונה. ומוכח דחל חלות שם תפלת הצבור שהיא תפלה מיוחדת של כל הצבור. ומצטרפים לתפלת

והאזכרה חלה כחלק מעצם החפצא דהתפלה. דחל בשבת חלות שם בפ"ע דתפלת שבת המהווה חפצא של תפלה בפני עצמה. ואילו ההזכרה בברכת המזון אינה אלא קיום אזכרה בלבד.

**ונראה** דאיכא הבדל בעצם חלות שם והחפצא דתפלת חול לבין חלות שם והחפצא דתפלת שבת, דתפלת שבת הריהי חפצא בפני עצמה של תפלה, כי הזמן דשבת מהווה מחייב בפ"ע של תפלה, והזמן דשבת מחייב להתפלל חלות שם תפלת שבת דהויא חפצא של תפלה בפני עצמה דחלוקה בעצם חלות דינה מתפלת חול. וכן מבואר בראב"ד (פ"א מהל' תפלה ה"י) שביאר דהטעם שאין מתפללים תפלת נדבה בשבת ויו"ט הוא משום "דלא אמר ר' יוחנן ולואי שיתפלל אדם כל היום אלא בתפלת שמונה עשרה דחול שהיא תפלת רחמים ובקשה אבל תפלת שבת אינן אלא הודאות לא אמר ר' יוחנן", ומבואר דתפלת שבת הויא חפצא של תפלה בפני עצמה דחלוקה בעצם החפצא שלה מתפלת חול, כי תפלת חול מהווה חפצא דרחמי ותפלת שבת הויא חפצא דהודאות.

**משא"כ** לענין ברכת המזון דאין חילוק בעצם החפצא דברכת המזון של חול לבין החפצא דברכת המזון של שבת, דהמחייב דברכהמ"ז היא האכילה והשביעה ואינו תלוי כלל בזמן (וכמבואר בתוס' הנ"ל), ולכן האזכרה דשבת בברכהמ"ז אינה חלה אלא בתורת קיום אזכרה בלבד. ואם לא הזכיר שבת בברכת המזון שפיר אית ליה קיום מצות ברכת המזון וחוזר רק כדי לקיים הקיום דאזכרת שבת<sup>45</sup>. משא"כ

אנשים אף מדין ברכהמ"ז בזימון. אמנם באופן שהגדול אכל כזית אע"פ שחיובו חל רק מדרבנן מכל מקום ברכתו הויא חפצא של ברכת המזון דאורייתא ויכול להוציא חברו מדין ברכות הזימון. ולפי זה יש ליישב נמי מה שהקשינו איך קטן מוציא גדול שאכל כזית הרי לשיטת רש"י הקטן עצמו אינו מחוייב משום דאביו חייב לחנכו, וי"ל דהא דאמרינן דהקטן מופקע מחפצא דברכת המזון היינו רק מדאורייתא, אמנם אית ליה לקטן חפצא של ברכת המזון מדרבנן, דאי אין לקטן חלות שם מעשה מצוה כלל, ואפילו מדרבנן ברכהמ"ז דידיה אינה חפצא של ברכת המזון, לא מסתבר שיקיים אביו מצות חינוך בזה שמחנכו לברך, שדין חינוך הוא לחנך את הקטן במעשי מצוות ולא בעשיית מעשה בעלמא<sup>44</sup>. ומהא שאביו חייב לחנכו בברכת המזון מוכח שיש לקטן חלות שם מעשה מצוה מדרבנן, וברכתו הויא חפצא של ברכת המזון מדרבנן, ולכן יכול להוציא גדול המחויב בברכת המזון מדרבנן, מדין קיום ברכהמ"ז דהחבורה בזימון מדרבנן.

### דף מח ע"ב. תוס' ד"ה מתחיל בנחמה. וז"ל

פירש הקונטרס לאו דוקא מתחיל בנחמה ומסיים אלא כלומר דאין צריך להזכיר של שבת לא בפתיחה ולא בנחמה אלא באמצע אבל מתחיל ומסיים בנחמת ירושלים כמו בחול שאומר רחם וחותם בבונה ירושלים וכו' ומנהג שטות הוא המשנה ברכה של חול עכ"ל. ובביאור דבריהם נראה דיש חילוק ביסוד דין הזכרת שבת בברכת המזון להזכרת שבת בתפלה, דאזכרת שבת בתפלה הויא ברכה בפני עצמה,

45) ויל"ע לפי"ז האם מי שחיסר אזכרת שבת בברכהמ"ז יכול לקיימה בשומע כעונה לחבירו המזכירה בברכהמ"ז שלו, דאע"פ דלא אמרינן שומע כעונה לצאת יד"ח ברכהמ"ז וכדמבואר כמה פעמים בשיעורים מ"מ כאן אינו חוזר כדי לקיים מצות ברכהמ"ז אלא כדי לצאת אזכרת שבת ויתכן שיכול לצאת חיוב אזכרה ע"י שומע כעונה.

44) כך קבע הגר"ח זצ"ל, והביא ראיה מהמשנה והגמרא בסוכה (דף מב.) שמחנכין קטן רק כשראו לעשות את כל המצוה ולא חצי מצוה, ואם היה חינוך חל במעשה בעלמא למה צריך שיהא הקטן ראוי לעשות כל המצוה. אלא מכאן דחיוב חינוך מדרבנן היינו דחל במעשה קטן חלות שם מעשה מצוה מדרבנן. ועיין לעיל בשיעורים דף ט"ו. תוס' ד"ה ורבי יהודה.

מעצם החפצא וטופס הברכה דברכת המזון, דאין חילוק בעצם החפצא של ברכת המזון בשבת לבין עצם החפצא דברכת המזון בחול, כי הזמן אינו המחייב דברכת המזון אלא המחייב הוי האכילה והשביעה. שאני אמירת נחם בברכת המזון בט' באב דאינה רק קיום אזכרת מעין המאורע בעלמא בברכת המזון אלא דהאזכרה מהווה חלק מעצם טופס הברכה דבונה ירושלים, והויא חלק מעצם החפצא של ברכת המזון. ודין נחם בברכת המזון דומה לדין אזכרת על הניסים בהודאה, דבחנוכה ופורים תיקנו להוסיף הודאה על גוף המאורע בעצם החפצא דברכת הודאה. ואזכרת על הניסים בחנוכה ופורים חלה כחלק מעצם החפצא של ברכת הודאה דשמונה עשרה וברכת המזון. והוא הדין בט' באב תיקנו להוסיף נחם שהוא מענין הברכה דברכת בונה ירושלים והוא הוי חלק מעצם הברכה ואינה קיום הזכרה בעלמא. ועפ"י נראה לבאר כוונת הגמרא (שבת כד.) דפרסום הנס שאני, דר"ל דהיכא שתיקנו להוסיף אזכרת מעין המאורע בעצם החפצא של הברכה מזכירין מעין המאורע אף ביום שאין בו מוסף ואין בו קדושת היום. ולפי"ז מיושב פסק הרמ"א שמזכירין נחם בברכת

בתפלת שבת דאם לא בירך מקדש השבת חסר כל החפצא דתפלת שבת בכלל וצריך לחזור ולהתפלל כדי לקיים מצות תפלה.

**אמנם** יש להעיר דהרמב"ם (פ"י מהל' תפלה ה"ז) פסק שהמתפלל תפלה של חול בשבת יצא אם הזכיר של שבת בעבודה (עיין בכס"מ שם שנקט הכי לפי חד גירסא). ולפי"ז משמע שאין חילוק בין ברכת המזון ותפלה ובתרווייהו הזכרת שבת אינה אלא חלות קיום אזכרה בתפלה וברכת המזון בלבד<sup>46</sup>).

**והנה** הרמ"א (או"ח סימן תקנ"ז סעיף א') פסק דמי שאכל בתשעה באב יאמר נחם בברכת המזון. והעיר הגר"א (עיין ביאור הגר"א שם) דאמרינן בשבת (דף כד.) דבימים שאין בהם קרבן מוסף אין בהם הזכרה בברכת המזון, ושאני חנוכה ופורים דמזכירין בהם על הניסים בברכת המזון (אע"פ שאין בהם מוסף) משום דפרסומי ניסא שאני, והך טעמא לא שייך לט' באב, וצ"ע א"כ מדוע מזכירין נחם בברכת המזון בט' באב. ונראה דשאני הזכרת נחם בכונה ירושלים מאזכרת שבת בברכת המזון, דאזכרת שבת בברכת המזון הויא קיום אזכרה בעלמא ואינה חלק

אמנם עיין בטור סימן רס"ח סעיף י' וז"ל ורב משה גאון כתב יחיד שטעה ולא הזכיר אתה קדשת בליל שבת אם שמע משליח ציבור מגן אבות בדברו שהיא ברכה אחת מעין שבע מראש ועד סוף יצא יד"ח עכ"ל. ולפי מה שביאר רבינו זצ"ל בשיעורים לעיל (דף כ"ו: תוס' ד"ה טעה ובאגרות הגר"ד הלוי פ"י מהל' תפלה ה"ב) דמי ששכח יעלה ויבוא יוצא יעלה ויבוא בתפלת הש"ץ, משום דמכיון דאינה אלא קיום אזכרה בעלמא והיחיד קיים מצות תפלה בשמ"ע שהתפלל בלחש משו"ה חלה עבורו חזרת הש"ץ, ושפיר יוצא קיום האזכרה בתפלת הש"ץ. משא"כ אם יעלה ויבוא הויא חלק מעצם התפלה וחשיב כאילו חיסר ברכה בשמו"ע אינו יוצא בתפלת הש"ץ. ולפי"ז י"ל דר' משה גאון סובר דברכת מקדש השבת הויא חלות אזכרה בעלמא ולכן סובר שהיחיד שטעה ולא הזכיר של שבת בתפלת ערבית יצא יד"ח מצות תפלה בשמו"ע שהתפלל ורק חסר לו קיום אזכרת שבת, ומשו"ה יוצא יד"ח האזכרה ע"י תפלת הש"ץ בברכה אחת מעין שבע.

46) עיין ברבינו מנוח שם שכתב "דיצא משום דאמרינן בגמ' (כא.) גברא בר חיובא הוא, כלומר להתפלל י"ח ברכות אלא דמשום כבוד שבת לא אטרחהו רבנן, וכיון דמדינא חייב להתפלל י"ח אם טעה ולא התפלל של שבת יצא". ומשמע דס"ל דדין אזכרת שבת בתפלה אינה אלא אזכרה בעלמא וליכא חלות שם חפצא בפ"ע דתפלת שבת דהרי אפילו אם התפלל של חול יצא, ומשום דמעיקר הדין חייב להתפלל תפלת חול ד"ח ברכות בשבת, ורק משום כבוד שבת לא אטרחהו רבנן. ועיין בשו"ע סימן רס"ח סעיף ה' וז"ל מי שהתפלל תפלת חול בשבת וכו', ואם הזכיר של שבת בתוך השמו"ע אע"פ שלא קבע ברכה לשבת יצא". ומשמע נמי דאינה אלא חיוב אזכרה בעלמא, ועי"ש במג"א ובביאור הגר"א. ובאמת יש נידון גדול באחרונים מהי הגירסא הנכונה ברמב"ם דיעויין בב"י סימן רס"ח שדחה הגירסא ד"יצא" וכתב שהגירסא הנכונה היא "דלא יצא", ולפי גירסא זו משמע דחל חלות שם חפצא דתפלת שבת בפ"ע והאזכרה הויא חלק מעצם החפצא דתפלת שבת ואם לא בירך מקדש השבת לא יצא.



משה תיקן להם, ובשיטה מקובצת ד"ה הטוב והמטיב, ובתוס' דף טז. ד"ה וחותרם דס"ל דכל שלש ברכות מה"ת הן).

**אמנם** עיין ברמב"ן (סה"מ שורש א') שכתב וז"ל וכן אמרו בברכת המזון שהוא ודאי מן התורה, משה תיקן ברכת הזן יהושע תקן ברכת הארץ שלמה תקן בונה ירושלים, וכולן אין מטבען תורה אבל נצטוינו מן התורה שנברך אחר אכילתנו כל אחד כפי דעתו, כענין ברכת בנימין רעיא שאמר בריך רחמנא מאריה דהאי פיתא (ברכות דף מ' ע"ב), ובאו הנביאים ותקנו לנו נוסח מתוקן הלשון וצח המליצה, ושנינו בו אנחנו עוד בגלות ומלכות בית דוד משיחך מהרה תחזירנה למקומה ותבנה ירושלים עיר קדשך, כי הענין תקן שלמה ובית דינו, והלשון כפי הזמנים יאמר. וכן כל מה שאנחנו משבחים בו לא-ל יתעלה כך הוא, עכ"ל.

**ומשמע** שהרמב"ן סובר דמדאורייתא סגי בכרכה אחת על עצם המזון וכברכת בנימין רעיא, דקברין בריך רחמנא מריה דהאי פיתא, ואילו ברכות הארץ ובונה ירושלים מדרבנן הן. וכן דייק הבית יוסף (או"ח סי' קצ"א) מלשון הרמב"ם בסה"מ (מצ' י"ט) "שצונו לברכו אחר האכילה", דלא הזכיר מנין הברכות דאע"ג דדריש להו בגמרא מקראי מ"מ אסמכתא בעלמא נינהו.

**והנה** יש להעיר כמה הערות בשיטת הרמב"ן והרמב"ם דס"ל דמדאורייתא חייב לברך רק על המזון בלבד ולא על הארץ וירושלים, דלכאורה קשה מדוע ס"ל שאין חיוב מן התורה לברך על הארץ, והא כתיב להדיא בקרא "ואכלת ושבעת וברכת וגו'" על הארץ הטובה אשר נתן לך. וי"ל דלשיטתם אין כוונת הפסוק "על הארץ" שצריך לברך על גוף הארץ אלא על פירות הארץ דהיינו לברך על המזון, וכן מבואר בתרגום

המזון בט' באב אע"פ שהוא יום שאין בו מוסף משום שאמירת נחם חלה כחלק מעצם החפצא דברכהמ"ז בט' באב. ומבואר דחלוקה עצם החפצא של ברכת המזון בט' באב מברכהמ"ז בחול ובשבת דאמירת נחם הוי חלק מעצם הברכה דבונה ירושלים משא"כ האזכרה בברכת המזון דשבת וחול אינה אלא קיום אזכרה בלבד.

**ולפי** זה נמי מבואר מדוע אין מזכירין חנוכה ופורים בברכת אחת מעין שלש אע"פ דמזכירין שבת ויו"ט בברכת אחת מעין שלש (עיין ברמב"ם פ"ג מהל' ברכות הי"ג). והוא משום דאזכרת שבת ויו"ט הריהי קיום אזכרה בעלמא וחל דין אזכרה זו אף בברכת אחת מעין שלש<sup>47</sup>. משא"כ הזכרת על הניסים דאינה קיום אזכרת מעין המאורע בעלמא, אלא דנתקנה כתוספת הודאה וכחלק מעצם הטופס של תפלה וברכת המזון, וע"כ אין מזכירין חנוכה ופורים בברכת מעין שלש, דברכת אחת מעין שלש היא רק מעין הברכה דברכת המזון, וכי היכי דהשמיטו מברכת אחת מעין שלש ברית ותורה, כמו כן השמיטו ממנה את הזכרת על הניסים דחנוכה ופורים, שהיא רק ברכה אחת מעין ברכת המזון<sup>48</sup>.

**דף מח ע"ב. גמ'.** וז"ל ת"ר מנין לברכת המזון מן התורה שנאמר ואכלת ושבעת וברכת זו ברכת הזן את ה' אלוקיך זו ברכת הזמון על הארץ זו ברכת הארץ הטובה זו בונה ירושלים וכו' אשר נתן לך זו הטוב והמטיב עכ"ל. נחלקו הראשונים האם כל ג' הברכות דברכת המזון מדאורייתא הן, ורק גוף המטבע ונוסח הברכות היא מדרבנן. והא דאיתא בגמ' לעיל אמר ר"נ משה תיקן להם לישראל ברכת הזן וכו' יהושע תיקן להם ברכת הארץ כשנכנסו לארץ דוד ושלמה תקנו בונה ירושלים היינו שתיקנו מטבע ונוסח הברכה, אבל באמת מן התורה נתחייבו לברך ג' ברכות ולהודות על ענינים אלו. (עיין ברשב"א ד"ה

48) ועיין באגרות הגרי"ד הלוי פ"ג מהל' ברכות הי"ג.

47) דקדושת היום מחייבת אזכרתה.

והמטיב חשיב כעקירת רגלים, ואילו הראב"ד סובר דלא הוי כעקירת רגלים ומשום כך חוזר לתחלת בונה ירושלים. (ועיין ברבינו יונה דף לו: בדפי הרי"ף). וצ"ע בשיטת הרמב"ם דהרי סובר דרק ברכת הזן היא מה"ת וא"כ קשה דמדוע פסק דאם נזכר אחר שהתחיל בברכה רביעית פוסק וחוזר לראש שהוא ברכת הזן, והרי לשיטתו הברכה השלישית דבונה ירושלים מדרבנן כברכה הרביעית דהטוב והמטיב, וא"כ מ"ש ברכת הטוב והמטיב מברכת הארץ וברכת בונה ירושלים, דאין עקירת רגליים עד שיתחיל ברכה רביעית.

**ונראה** דלשיטת הרמב"ן והרמב"ם יש חילוק בין עצם חלות דין ברכת הארץ ובונה ירושלים לבין חלות דין ברכת הטוב והמטיב דאע"פ שכולן הן מדרבנן, אך ברכת הארץ ובונה ירושלים שאני דנתקנו כחלק מעיקר החפצא של ברכת המזון, ואע"פ שאין בהן חיוב דאורייתא מתקיים בהן קיום דאורייתא של ברכת המזון. והטעם בזה הוא דאע"פ שעיקר חיוב של ברכת המזון מן התורה הוא לברך ברכה אחת על המזון, מ"מ כל מה שמוסיף להודות מצטרף לחפצא של ברכת המזון וחל ביה קיום ברכת המזון מן התורה וכדמבואר מדברי הרמב"ן בספר המצות "אבל נצטוינו מן התורה שנברך אחר אכילתנו כל אחד כפי דעתו", ולפיכך חל קיום דאורייתא בברכת הארץ ובונה ירושלים, דרבנן תיקנו הודאה דברכת הארץ וירושלים כחלק מעצם החפצא דברכה מ"ז. משא"כ ברכת הטוב והמטיב נתקנה כחפצא של ברכה בפני עצמה הנאמרת אחרי ברכת המזון, ולכן התחלת ברכת הטוב והמטיב חשיבא כעקירת רגליים. וכן מבואר להדיא בדברי הרמב"ם (פ"א מהל' ברכות הל' ט"ז-י"ז) וז"ל כל העונה אמן אחר ברכתיו הרי זה מגונה, והעונה אחר ברכה שהיא סוף ברכות אחרונות הרי זה משובח כגון אחר בונה ירושלים בברכת המזון ואחר ברכה אחרונה של קריאת שמע של ערבית וכן בסוף כל ברכה שהיא סוף ברכות אחרונות עונה בה אמן אחר עצמו. ולמה יענה אמן אחר בונה ירושלים והרי אחריה ברכת הטוב והמטיב מפני שברכה זו בימי חכמי משנה תקנוה

יונתן שם וז"ל הוון מודין ומברכין קדם ה' אלוקיכון על כל פירי ארעא משבחא דיהיב לכון עכ"ל. משא"כ אליבא דהראשונים דס"ל דג' ברכות חיובן מדאורייתא, דס"ל דמהך קרא ילפינן חיוב לברך על גוף הארץ. וכן משמע מפירוש התרגום אונקלוס שם, וז"ל ותברך ית ה' אלקך על ארעא טבתא דיהב לך עכ"ל.

**ועוד** יש להקשות על הרמב"ן והרמב"ם דבגמרא (דף מו.) משמע דרק ברכת הטוב והמטיב לאו דאורייתא ואילו שאר הברכות מדאורייתא הן. ועוד יש לעיין דלכאורה לשיטתם אדם המסופק אם בירך ברכה מ"ז או לא יצטרך לחזור ולברך ברכת הזן בלבד, דרק ברכת הזן היא מן התורה. אמנם מסתימת לשון הרמב"ם (פ"ב מהל' ברכות הי"ד) וז"ל וכן אם נעלם ממנו ולא ידע אם בירך או לא בירך חוזר ומברך והוא שלא נתעכל המזון שבמעיו עכ"ל, משמע שצריך לחזור ולברך כל הברכות, וצ"ע.

**ונראה** דהנה עיין ברמב"ם (פ"ב מהל' ברכות הל' י"ב) וז"ל שכח ולא הזכיר בשבת או ביום טוב קדושת היום, אם נזכר קודם שיתחיל בברכה רביעית בשבת אומר ברוך ד' אשר נתן מנוחה לעמו ישראל לאות ולברית קדש ברוך אתה בד' מקדש השבת וכו', ומתחיל בברכה רביעית וגומר, ואם נזכר אחר שהתחיל בברכה רביעית פוסק וחוזר לראש שהוא ברכת הזן עכ"ל. והשיג הראב"ד "טעה בזה, דלא גריעה ברכה רביעית ממי שרגיל לומר תחנונים אחר תפלתו, שאם טעה ולא הזכיר של ראש חודש בעבודה אף על פי שסיים שים שלום חוזר לעבודה ואינו חוזר לראש, הלכך הכא נמי פוסק וחוזר לתחלת בונה ירושלים".

**ועיין** בגמ' (דף מט:) "טעה חוזר לראש וכו' פתח בהטוב והמטיב חוזר לראש". ופירש רש"י (ד"ה והדר לרישא) "לתחלת ברכת המזון כדאמרינן גבי תפלה עקר את רגליו חוזר לראש וכו' אבל הכא סיום הברכה הוא עקירת רגלים". והנה הרמב"ם פסק שחוזר לברכת הזן דסובר כרש"י דמשהתחיל ברכת הטוב

המזון ומשו"ה פועלים מברכינן אותן כמו דמברכינן ברכת הזן דהויא מדאורייתא. משא"כ ברכת הטוב והמטיב דאינה חלק מקיום ברכה מ"ז דהויא חפצא של ברכה בפני עצמה מדרבנן, ומשו"ה פועלים עוקרים אותה.

**ומיושב** נמי בכך מה שהקשנו בשיטת הרמב"ם דפסק (פ"ב מהל' ברכות ה"ד) דבנסתפק אם בריך ברכה מ"ז דחוזר ומברך את כל ג' הברכות, וצ"ע דלכאורה מספק היה צריך לחזור ולברך רק את ברכת הזן שחיובה מן התורה. וי"ל דמכיון שברכת הארץ ובונה ירושלים נתקנו כחלק מקיום דברכת המזון מן התורה, משו"ה במקום שנסתפק אם בריך דמסופק אם קיים מצות ברכת המזון מן התורה או לא צריך לחזור ולברך את כל ג' הברכות. ודומה לזה נראה לומר לגבי קריאת שמע, דהנה פסק הרמב"ם (פ"ב מהל' קריאת שמע הל' י"ג) דבספק קרא קריאת שמע ספק לא קרא צריך לחזור על כל הפרשיות דקריאת שמע, והקשה הלחם משנה (שם) דהתינח פסוק ראשון שהוא דאורייתא חוזר וקורא דספק דאורייתא לחומרא, אבל השאר שהוא מדרבנן למה יחזור ויקרא (50).

**ונראה** לבאר דאע"פ דשאר הפרשיות הן מדרבנן מכל מקום נתקנו בעיקר הסדר וקיום של מצות קריאת שמע מדאורייתא, ומשום הכי כל שהוא חייב מדאורייתא בפסוק ראשון, חייב בכלל זה לקיימו כעיקר תקנתו ולקרותו יחד עם כל הפרשיות (51). וכן מבואר נמי משו"ת הרשב"א (סי' ש"כ) וז"ל ואני

וכאילו היא תוספת, אבל סוף עיקר הברכות של ברכת המזון היא בונה ירושלים עכ"ל. ומבואר שברכת הטוב והמטיב היא תוספת ברכה בפ"ע ואינה חלק של ברכת המזון. ואילו בונה ירושלים מהווה סוף הברכות של ברכת המזון, דרבנן תיקנוה כחלק מקיום מצות ברכת המזון דאורייתא (49).

**ולפי** זה נראה ליישב את מה שהקשנו בשיטת הרמב"ם דבגמרא משמע דרק ברכת הטוב והמטיב היא ברכה מדרבנן, די"ל דהרמב"ם סובר דאע"פ דברכת הארץ ובונה ירושלים נמי הן ברכות שנתקנו מדרבנן מ"מ חל בהן חלות קיום דברכת המזון דאורייתא ורק חיובן הוא מדרבנן. ולשיטתו הא דנאמר בגמ' (דף מו.) דרק ברכת הטוב והמטיב היא דרבנן הכוונה היא דברכת הטוב והמטיב היא חפצא של ברכה בפני עצמה דלית בה קיום ברכת המזון מדאורייתא, משא"כ ברכות הארץ ובונה ירושלים אע"פ שחיובן גם כן מדרבנן חל בהן קיום ברכת המזון דאורייתא, דנתקנו כחלק מברכת המזון.

**ובדרך** זו נמי מיושב הדין דפועלים מברכינן ברכת הארץ ובונה ירושלים ואע"פ דלשיטת הרמב"ם ברכות אלו הן מדרבנן, וקשה דאמרינן בגמ' (דף מו.) שהפועלים עוקרים ברכת הטוב והמטיב משום שהיא רק מדרבנן, וא"כ מדוע הפועלים מברכים ברכת הארץ ובונה ירושלים דהויין נמי מדרבנן. וי"ל דשאני ברכת הארץ ובונה ירושלים שנתקנו כחלק מעיקר החפצא של ברכת המזון, וחל בהן קיום דאורייתא של ברכת

(49) ועיין לעיל בשיעורים דף מו. בענין ברכת הטוב והמטיב באריכות.

(50) ומוכח דנקט הלח"מ דאליבא דהרמב"ם חיוב ק"ש מדאורייתא היא רק את הפסוק הראשון ולא כל ג' הפרשיות וכן משמע משו"ת הרשב"א סימן ש"כ המובא לקמן דנקט כן בדעת הרמב"ם. ברם מסתימת לשון הרמב"ם (פ"א מהלכות ק"ש ה"א-ה"ג) "פעמיים בכל יום קורין ק"ש בבקר ובערב שנאמר בשכבך ובקומיך וכו' ומה הוא קורא ג' פרשיות אלו שמע והיה אם שמוע ויאמר וכו' וקריאת ג' פרשיות אלו על

סדר זה היא הנקראת ק"ש משמע דכל ג' פרשיות הן מה"ת. וכן נקט רבינו זצ"ל לעיל בשיעורים. ועיין בפרי חדש או"ח סימן ס"ז דנקט דלפי הרמב"ם ב' פרשיות דשמע והיה אם שמוע הן מה"ת. אולם עיין בשאגת אריה סימן ב' דמש"כ הרמב"ם פעמיים בכל יום קורין ק"ש היינו על פרשה ראשונה בלבד דהיא מה"ת, ומה שסיים דקריאת ג' פרשיות אלו על הסדר נקראת ק"ש היינו מדרבנן, וס"ל דלהרמב"ם רק קריאת פרשה ראשונה בלבד דאורייתא היא.

(51) וכ"כ המג"א סימן ס"ז ס"ק א'.

ואח"כ יהנה ממנו וכו' וכל הנהגה בלא ברכה מעל וכו' וכשם שמברכים על ההנייה כך מברכים על כל מצוה ומצוה ואח"כ יעשה אותה עכ"ל, וצ"ב בהשוואת הרמב"ם "וכשם שמברכים על ההנייה כך מברכים על כל מצוה ומצוה ואח"כ יעשה אותה", דמהי כוונתו בהשוואה זו, דהרי הרמב"ם פסק (פי"א הל' ב'-ג') דמברכים ברכות המצות קודם לעשיית המצוה, ומה חידש לן הרמב"ם כאן דכשם שמברכים על הנאה קודם שיהנה כך מברכים על המצוות עובר לעשייתן. ואשר נראה להוכיח מזה דלשיטת הרמב"ם חל איסור לעשות מצוה מבלי לברך עליה קודם לעשייתה כמו שחל איסור ליהנות מהעולם הזה בלי ברכה. דהרמב"ם השווה הנאת הנפש להנאת הגוף דבתרווייהו אסור ליהנות בלי ברכה. ומשמע דרש"י נמי ס"ל כרמב"ם.

**רש"י** ד"ה כי הוא יברך את הזבח. בא"ד. וז"ל והיכן צונו והבשר תאכל (דברים י"ב) עכ"ל. יש לעיין מדוע נקט רש"י שהמקור למצות אכילת קדשים הוא מהפסוק (דברים י"ב:כ"ז) "ועשית עלתיך הבשר והדם על מזבח ה' אלקיך ודם זבחיך ישפך על מזבח ה' אלוקיך והבשר תאכל", ולא הפסוק "ואכלת לפני ה' אלוקיך במקום אשר יבחר לשכן שמו שם מעשר דגנך תירושך ויצהרך ובכרת בקרך וצאנך למען תלמד ליראה את ה' אלוקיך כל הימים" (דברים י"ד:כ"ג), שהרי לדעת הרמב"ן (בספר המצוות, מצ' עשה א' ששכח הרב למנות) פסוק זה מהווה המקור למצות אכילת קדשים לבעלים, וצ"ע מדוע נקט רש"י את הפסוק "והבשר תאכל" שלכאורה אינו אלא היתר אכילה ואינה ציווי ומצוה של אכילת קדשים, ואילו הפסוק "ואכלת לפני ה' אלוקיך וגו' ובכרת בקרך וצאנך" הוא ציווי מצות אכילת קדשים.

אומר באולי לדעת הרב ז"ל שהוא סבור דמעיקרא כך היתה תקנה דכל שהוא חייב לקרות יקרא לכתחילה עם ברכותיה וכו' ואולי למדה הרב ממה שאמר ר' אליעזר (כא.) ספק קרא קריאת שמע ספק לא קרא חוזר וקורא ומדקאמר סתם חוזר וקורא משמע דכל פרשיותיה הוא קורא ואע"פ שאין דאורייתא אלא פסוק ראשון ולא אמרו שיחזור ויקרא פסוק ראשון והשאר דהוי דרבנן לא. וטעמא דמלתא דכל שהוא חייב לקרות קורא הוא בעיקר תקנתו וכו' עכ"ל. ונראה לבאר את תרוץ הרשב"א, דסובר דהפרשיות של קריאת שמע וברכות ק"ש אע"פ שחיובן מדרבנן, מ"מ נתקנו כחלק מהחפצא דקיום מצות קריאת שמע מן התורה, ומשום הכי במקום ספק חוזר וקורא כל הפרשיות ומברך לפנייה ואחריה. וה"ה בספק אם בירך ברכהמ"ז דחוזר ומברך כל ג' הברכות<sup>52</sup>.

**רש"י** ד"ה כי הוא יברך הזבח וכו'. וז"ל למדך שטעון לברך לפני אכילה על הזבח הוא אומר ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו לאכול את הזבח וכו' עכ"ל. יש לדקדק ברש"י, דאיך ילפינן שמברכין ברכת הנהנין קודם לאכילה מהא דמברכין ברכת המצוה על אכילת הזבח לפני אכילת הזבח, דהתם מיירי בברכת המצוה וקיימא לן דעל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן ומהי הראייה לגבי ברכת הנהנין. ומשמע דרש"י סובר דברכות המצוה וברכות הנהנין שוות ביסוד דינן דתרווייהו חלין מדין מתיר ולפיכך שפיר ילפינן מהא דמברך ברכת המצוה על אכילת הזבח קודם לאכילתו דמברכין גם ברכת הנהנין לפני אכילה, דבתרווייהו הברכה חלה מדין מתיר.

**ועיין** ברמב"ם (פ"א מהל' ברכות הל' ב'-ג') שכתב וז"ל ומדברי סופרים לברך על כל מאכל תחילה

התקנה מדרבנן היתה לקיים קיום מצוה מדרבנן דק"ש וברכותיה, ואין בהוספה מדרבנן קיום דאורייתא.

52) ברם עכ"ז לכאורה עדיין יש נ"מ בין ברכהמ"ז לבין ק"ש, דבברכהמ"ז ברכות הארץ ובונה ירושלים נתקנו מדרבנן כחלק מקיום מצות ברכהמ"ז מדאורייתא, ואילו בקריאת שמע

המקדש, וצ"ע.

**ונראה** דחלין ב' דיני קדושה בבית המקדש: א) חלות קדושת מקדש, וב) חלות קדושת בית הבחירה. והחילוק ביניהן הוא דחלות קדושת המקדש תלויה בחפצא של בית המקדש, ולכן חלה דין קדושת מקדש בשילה, ולאחר שנחרב הותרו הבמות מיד משום שנתבטלה קדושת מקדש. משא"כ חלות קדושת בית הבחירה היא חלות קדושת מקום בהר המוריה לעולם, ולכן אף משנחרב בית המקדש ובטלה קדושת המקדש מ"מ נאסרו הבמות מחמת חלות קדושת בית הבחירה שחלה במקום שלא נתבטלה<sup>54</sup>. וראייה לזה שהרי אף לדעת הראב"ד (פ"ו מהל' בית הבחירה הי"ד) דסובר דקדושה ראשונה קידשה לשעתה ולא לעתיד לבוא ומשנחרב הבית בטלה קדושת בית המקדש והנכנס עתה למקום המקדש אינו בכרת, מכל מקום סובר דנאסרו הבמות בזה"ז משום חלות קדושת בית הבחירה שחלה במקום המקדש לדורות. ולפי"ז נראה לומר דקדושת בית המקדש בחפצא דהבית נתקדשה ע"י שלמה המלך שבנה את הבית, משא"כ קדושת בית הבחירה נתקדשה ע"י דוד המלך. ולפי"ז מיושבים דברי רש"י דירושלים נתקדשה ע"י דוד, דר"ל דדוד קידש את קדושת בית הבחירה<sup>55</sup>.

**ברם** יש להקשות לפי זה דא"כ אמאי הותרו הבמות בזמן שבין קידוש דוד למקום ובין בנין המקדש ע"י שלמה<sup>56</sup>, דלפי מה שנתבאר דהאוסר של

**וי"ל** דבגמ' דידן ילפינן מקרא דכתיב בשמואל (שמואל א ט') "כבאכם העיר כן תמצאון אותו בטרם יעלה הבמתה לאכול כי לא יאכל העם עד באו כי הוא יברך הזבח אחרי כן יאכלו הקרואים", דמיירי בזמן היתר הבמות בנוב וגבעון, ובזמן היתר הבמות לא חל חלות דין "מקום אשר יבחר ה'". ונראה דרש"י סובר דהפסוק "ואכלת לפני ה' אלוקיך במקום אשר יבחר ה' וגו'" הוא דין מסוים ומצוה מיוחדת של אכילת קדשים מפאת מצות הבאת מקום, ומצות הבאת מקום חלה רק בחלות שם מקום אשר יבחר ה', דהיינו בבית המקדש. ומשום כך השמיט רש"י הך קרא של ואכלת לפני ה' אלוקיך במקום אשר יבחר ה' וגו' משום דבסוגיין מיירי באכילת קדשים בנוב וגבעון, וליכא למילף מצות אכילת קדשים בנוב וגבעון מקרא ד"ואכלת לפני ה' אלוקיך במקום אשר יבחר ה' וגו'" דליכא חלות מקום אשר יבחר ה' בנו"ג, ומשום הכי נקט רש"י את הפסוק "והבשר תאכל" שמזה נלמד מצות אכילת קדשים אף בנוב וגבעון<sup>53</sup>.

**רש"י** ד"ה ומלכות בית דוד בכונה ירושלים. וז"ל שעל ידו נתקדשה ירושלים עכ"ל. לפום ריהטא מבואר ברש"י דדוד קידש ירושלים והמקדש. אמנם יעויין ברמב"ם (פ"ו מהל' בית הבחירה הי"ד) שכתב וז"ל ובמה נתקדשה בקדושה ראשונה שקדשה שלמה שהוא קידש העזרה וירושלים לשעתן וקידשן לעתיד לבא עכ"ל. ומבואר דשלמה קידש ירושלים ובית

דלקיום מצות אכילה שבגברא בעי כזית.

54) עיין בחידושי הגר"מ והגר"ד עניני קדשים עמ' כ' ד"ה אכן נראה פשוט.

55) ועיין ברדב"ז פ"ו מהל' ביהב"ח הי"ד וז"ל שקדשה שלמה וא"ת דבגמ' אמרינן שדוד קדשה וכו' א"נ דוד קדש המקום ושלמה קדש הבנין עכ"ל.

56) עיין בס' מלכים (פ"א פסוק ט').

53) ואולי יתכן להוסיף דהפסוק "ואכלת לפני ה' אלוקיך במקום אשר יבחר ה'" מיירי במצות אכילת קדשים דמהווה קיום גברא הגומרת מצות הבאת קדשים למקדש. משא"כ בנוב וגבעון ליכא באכילה קיום גברא אלא רק קיום בחפצא שהקרבן נאכל כמצותו לאחר זריקת הדם, והוא נלמד מקרא "והבשר תאכל". ורש"י מדגיש דהברכה חלה על קיום מצות אכילת קדשים שחלה בחפצא דהקרבן ולא רק על קיום הגברא. ונ"מ דחייב לברך ברכה על אכילת הזבח אף באכילת קדשים פחות מכזית, דחל באכילה פחות מכזית קיום אכילה בחפצא דהקרבן,

## חתימה בשתים

פועל הוי חתימה בשתים ואינו תלוי אם מזכיר ב' ענינים בחתימה, אלא אם חותם בשתי פעולות ושתי לשונות של שם פועל. ומשום הכי שפיר חותמים מקדש השבת וישראל והזמנים דהוי רק פועל אחד של קדושה - שהקב"ה מקדש שבת ישראל והזמנים, ואילו מושיע ישראל ובונה ירושלים הם שני פועלים בפני עצמם, ואע"ג דהויין הטבה אחת של ישועת כלל ישראל, אין חותמין מושיע ישראל ובונה ירושלים דהויין שתי לשונות של שם פועל.

**ועוד** נראה לפרש בדברי רש"י דיתכן דס"ל דחתימה בשתים תלוי אם החתימה הוא בענין אחד או בשני ענינים, דחתימת מקדש השבת ישראל והזמנים הכל ענין אחד הוא, דאי אפשר שתהיה קדושת שבת והזמנים מבלי קדושת ישראל השובתים ממלאכה, וליכא קדושת ישראל מבלי קדושת שבת, וכמו שכתב רבינו יונה (דף לו. בדפי הרי"ף ד"ה אמר לו חוץ מזו באמצע דבריו) "אבל מקדש השבת וישראל והזמנים אע"פ שנראים כשתים ענין אחד הוא, שקדושת ישראל תלויה בקדושת השבת וקדושת הזמנים וראשי חדשים תלויה בקדושת ישראל וכיון שתלוי זה בזה כמו קדושה אחת דינינן ליה". משא"כ מושיע ישראל ובונה ירושלים דהויין שני ענינים, דישועת ישראל יכולה להתקיים מבלי בנין ירושלים. וכן כתב רבינו יונה (שם) וז"ל כלומר לפיכך אינו חותם מושיע ישראל ובונה ירושלים משום דכל חדא וחדא באנפי נפשה שהרי מצינו כמה פסוקים שמזכיר בהם תשועת ישראל בלבד ואינו מזכיר בהם בנין ירושלים וכו' ולפיכך דינינן להו כשתים ואין חותמין בהם עכ"ל. וכן משמע מדברי הרשב"א (דף מט. ד"ה גירסת הרב אלפסי אמר ליה וכו') "התם נמי חדא היא כלומר שהקב"ה מקדש את ישראל ואת הזמנים ואע"פ שמזכיר קדושת השבת וישראל וקדושת הזמנים מ"מ אין זה כשתים שהכל קדושה אחת, אבל בנין ירושלים וישועת ישראל שני דברים מחולקין הן".

במות היא חלות קדושת בית הבחירה שחלה ע"י דוד ראוי היה שיאסרו הבמות. והגר"מ זצ"ל אמר דיש לתרץ דרק מעשה קידוש המקום נעשה ע"י דוד, אמנם חלות קדושת בית הבחירה לא חלה במקום עד שנבנה עצם הבית ע"י שלמה דאז חלה קדושת בית הבחירה, דדין בית הבחירה נשלם ע"י בנין הבית. ומשום כך לא נאסרו הבמות עד שנבנה בית המקדש, אמנם מאחר שחלה קדושת בית הבחירה בעת בנין הבית נאסרו הבמות לעולם, דקדושת בית הבחירה נשאת לעולם אע"פ שנחרב הבית וקדושת בית המקדש בטלה 57).

**גמ'.** וז"ל גופא רבי אומר אין חותמין בשתים וכו' מקדש השבת וישראל והזמנים חוץ מזו ומאי שנא הכא חדא היא התם תרתי כל חדא וחדא באפי נפשה עכ"ל.

## בענין חתימה בשתים

א

**פירש** רש"י (ד"ה חוץ מזו) וז"ל אין כאן אלא ברכת מקדש, שמברך להקב"ה שמקדש השבת והזמנים אבל מושיע ישראל ובונה ירושלים תרתי מילי נינהו ואין כוללים ב' דברים בברכה אחת ולא גרס הא בהא תליא עכ"ל. וברבינו יונה (לו. בדפי הרי"ף ד"ה אמר ליה) הוסיף בביאור שיטת רש"י "כלומר אין לדמות זה למושיע ישראל ובונה ירושלים, שזה אע"פ שנראית כשתים ענין אחד הוא שהכל הוא ענין קדושה וכיון שאינו מזכיר בשניהם אלא לשון קדושה כמו דבר אחד הוי וחותמין בהם, אבל מושיע ישראל ובונה ירושלים תרתי מילי נינהו, שלשון ישועה הוא לשון בפני עצמו ובונה ירושלים הוא לשון אחר בפני עצמו ולפיכך דינינן להו שתיים ואין חותמין בהם". ובביאור דבריהם נראה דרש"י סובר דהלכה שאין חותמין בשתים תלוי בפעולות, דחתימה בשתי לשונות של

לשיטת בה"ג (שהובא ברש"י ד"ה חוץ מזו) דס"ל דחותמין מקדש השבת וישראל והזמנים דתרתיה קדושות ניהו, וחותמים בברכה אחת בב' ענינים, ואין חותמין מושיע ישראל ובונה ירושלים משום דחדא מילתא ניהו, ואין חותמין בשתי לשונות של הודאה על ענין אחד, צ"ע אמאי חותמין מנחם ציון ובונה ירושלים, דיהא אסור משום דאין חותמין בשתיים. ובאמת בוואלזין נהגו לחתום תפלת נחם בחתימת בונה ירושלים כבכל השנה<sup>60</sup>. אמנם אי נימא דרש"י סובר דאין חותמין בשתיים היינו בב' ענינים כשיטת רבינו יונה והרשב"א, ניחא דמנחם ציון ובונה ירושלים הוי ענין אחד.

**עוד** צ"ע מדוע חותמין את הברכה דקדושת היום ביום הכיפורים "מלך מוחל וסולח לעונותינו ולעונות עמו בית ישראל ומעביר אשמותינו בכל שנה ושנה, מלך על כל הארץ מקדש ישראל ויום הכיפורים", דלהוי כחתימה בשמים דיש בה פעולת מחילה וסליחה, ופועל מלכות ופועל קידוש ישראל והזמנים. ובשלמא לשיטת הבה"ג ניחא דס"ל שמותר לחתום ברכה אחת בב' ענינים, ורק אסור לחתום בב' לשונות של הודאה על ענין אחד.

**והגר"ח** זצ"ל הקשה על הא דקיימא לן בראש השנה דכולל מלכיות עם קדושת היום (ר"ה דף לב.), דבסוגיין איתא דאין חותמין בשמים. ותירץ הגר"ח דע"כ צ"ל דמלכיות בראש השנה הוא מעצם קדושת היום ואינה הזכרה בפני עצמה, אלא שמלכיות היא עצם חלות קדושת היום, ולכן אין זה חתימה בשמים, שהכל ענין אחד. ומבואר דס"ל לגר"ח זצ"ל דאין חותמין בשתיים היינו בב' ענינים.

**ועיין** ברמב"ן על התורה (בראשית ב' ג'): על הפסוק "ויברך אלוקים את יום השביעי ויקדש אותו", וז"ל ויברך ויקדש ברכו במן וקדשו במן והמקרא כתוב על העתיד לשון רבינו שלמה וכו' ובשם הגאון רב סעדיה אמרו שהברכה והקידוש על השומרים שיהיו מבורכים ומקודשים ואין משמע הכתוב שידבר על העתיד. ורבי אברהם אמר וכו' ויקדש אותו שלא עשה בו מלאכה וכו' והאמת כי הברכה ביום השבת היא מעין הברכות והוא יסוד עולם. ויקדש אותו, כי ימשוך מן הקדש עכ"ל. ויתכן לפרש דנחלקו רס"ג אבן עזרא והרמב"ן האם קדושת שבת וקדושת ישראל תלויים זה בזה, דלשיטת רס"ג והאבן עזרא קדושת שבת של איסור מלאכה תלויה בקדושת ישראל, וקדושת ישראל תלויה בקדושת שבת, וס"ל כדעת ר' יונה בסוגיין דחותמין מקדש השבת וישראל והזמנים משום שהכל ענין אחד, דהא בהא תליא. ואילו הרמב"ן סובר שיש לשבת קדושה עצמית ואין קדושת שבת וישראל תלויין זה בזה. וצ"ל דס"ל דחותמין מקדש השבת וישראל והזמנים משום דהויין שם פועל אחד, דהקב"ה מקדש שבת וישראל והזמנים, ואין חותמין בשני שמות פועל<sup>58</sup>. ויתכן נפקא מינה להלכה בדין יודע עיקר שבת האם נחשב ליודע עיקר שבת כשיודע שיום שבת אית ליה קדושה, והוא יום קדוש שמובדל משאר ימים, די"ל דלשיטת הרמב"ן נחשב כיודע עיקר השבת, משא"כ לדעת רס"ג י"ל דצריך לדעת שחל בשבת איסור מלאכה<sup>59</sup>.

**והנה** בט' באב חותמין תפלת נחם ברוך אתה ה' מנחם ציון ובונה ירושלים (כפי הנוסח שבסידורים), ולכאורה צ"ע למה אין זה נחשב כחותמין בשמים שהרי יש שתי שמות הפועל, ואף

משנה שם, ועיין בתוס' מס' שבת דף סט. ד"ה דידע לה.

60) וכן נהג רבינו זצ"ל ואמר שכך ראוי לנהוג.

58) וכמו שנתבאר מדברי רבינו יונה בסוף ד"ה אמר לו

עיי"ש.

59) ועיין ברמב"ם פ"ז מהל' שגגות הל' ב-ג' ובספ

## חתימה בשתים

שתי פעולות ושתי לשונות של שם פועל, דמכיון שמשלימים זה את זה ותלויין זה בזה ליכא חסרון דאין חותמין בשתים. ולפי"ז שפיר חותמין תפלת נחם במנחם ציון ובונה ירושלים.

## ב

**עין** ברבינו יונה (דף לו. בדפי הרי"ף ד"ה אמר ליה חוץ מזו וכו') שכתב בשם רבינו אפרים הספרדי דהא דחתמין מקדש השבת ישראל והזמנים משום "דהא בהא תליא, רוצה לומר אע"פ שנראה כשתי ענינים כיון ששתי הקדושות באין בזמן אחד כמו קדושה אחת הויא ולפיכך חותמין בשתייהם". ודבריו מחוסרים ביאור.

**ובביאור** דבריו נראה דקיימא לן דמדאורייתא קרבנות שקבוע להם זמן דוחים את השבת. ויש להבין את יסוד הדחייה, דניתן לומר דדין דחייה בעלמא הוא שהקביעות לזמן דוחה שבת. ומאידיך י"ל דע"פ דין חל בקרבנות שקבוע להם זמן חלות שם קרבנות שבת, וכשם שקרבנות תמיד ומוספין קרבים בשבת מדין קרבנות שבת הוא הדין בקרבנות יו"ט שקבוע להם זמן דבאים בשבת דנחשבים כקרבנות של שבת עצמה. והקרבנות הותרו מעיקר דינא דשבת, ולא שדוחין שבת אלא שהותרו.

**והנה** כתב רש"י על התורה (שמות כ': ח') וז"ל זכור ושמור בדבור אחד נאמרו, וכן מחלליה מות יומת וביום השבת שני כבשים, וכן לא תלבש שעטנז גדילים תעשה לך, וכן ערות אשת אחיך יבמה יבא עליה, הוא שנא' אחת דבר אלקים שתיים זו שמעתי עכ"ל. ונראה דרש"י סובר שההיתר של שני הכבשים דמוסף בשבת אינו חל מדין דחייה אלא מדין הותרה, דהיינו דבעיקר הצווי לא לעשות מלאכה בשבת הותרה הבאת שני הכבשים, דממצות יום השבת להביא שני כבשים, ואין בהקרבתן דין דחייה אלא

**ועיין** בשע"ת (סי' תקפ"ב) דמביא הדין דאם שכח לומר מלך על כל הארץ ואמר רק מקדש ישראל ויום הזכרון, דבשחרית יצא, ובמוסף לא יצא משום דצריך לומר ברכת מלכיות במוסף. אך נראה דכיון דמלכיות חלות בעצם קדושת היום, אף בשחרית לא יצא יד"ח, דלא הזכיר עצם שם היום בתפלתו.

**ועוד** אמר הגר"ח זצ"ל שאם שכח לומר מלכיות בקידוש דראש השנה דמחזירין אותו, משום דמלכיות חלק מעצם קדושת היום, ודלא כדעת החיי אדם (כלל כ"ח, י"ז). וכמו כן נקט הגר"ח זצ"ל שאם שכח לומר מלכיות בברכת ההפטורה שצריך לחזור ולברך, משום שהזכרת מלכיות חלק מעצם חלות שם קדושת היום. ולפי"ז י"ל דהוא הדין בחתימת קדושת היום דיום הכיפורים דמחילה וסליחה הן מעצם חלות שם וקדושת היום דיום הכיפורים, דקדושת היום של יום הכיפורים ביסודה דהוי יום מחילה וסליחה לישראל וכדכתיב "כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאותיכם וגו'". ומשום הכי ליכא חסרון דאין חותמין בשתים דהכל ענין אחד של חלות קדושת היום דיוה"כ.

**ונראה** דאף לפי דברי רבינו יונה (בסוף דבריו) דסובר דתלוי בפעולות ובלשון שם פועל, י"ל דרק היכא ששתי לשונות של פעולה הם שם פועל בפני עצמם, שאין האחד משלים את השני, והויין שני פעולות בפני עצמן, איכא חסרון דאין חותמין בשתים. משא"כ היכא דיש שתי פעולות ושתי לשונות של שם פועל המשלימות זו את זו והאחת תלויה בחברתה ליכא חסרון דאין חותמין בשתים. ומשום הכי אין חותמין מושיע ישראל ובונה ירושלים, מכיון דשייך ישועת ישראל מבלי בנין ירושלים, וכל אחד חשוב שם פועל בפני עצמו שאינם תלויים זה בזה. מאידך שפיר כוללים מלכיות בקדושת היום דר"ה, ומחילה וסליחה בקדושת היום דיום הכיפורים, אע"פ שהן



ומסיים בשל שבת ואומר קדושת היום באמצע, רבי אומר אף חותם בה מקדש השבת וישראל והזמנים ע"כ. ולכאורה בית שמאי ובית הלל נחלקו אם יום טוב שחל להיות בשבת הוי חלות דין של ב' קדושות או חלות דין של קדושה אחת. דבית שמאי ס"ל דמברכין על יום טוב לחוד ועל שבת לחוד משום דב' קדושות נפרדות הן - קדושת יו"ט וקדושת שבת, ואילו לבית הלל הריהן חלות קדושה אחת - דקדושת יו"ט חלה בעצם קדושת היום של שבת, ומשום הכי כולל קדושת היום של יום טוב בכרכת קדושת השבת.

**ובכך** מבוארת המחלוקת בין רש"י ורבינו אפרים דפליגי בדעת רבי דס"ל דחותם מקדש השבת וישראל והזמנים, אי ס"ל בעיקר כדעת בית הלל דהויא קדושה אחת ומשום הכי חותם בשתיים, (וכדביאר רבינו אפרים), או דילמא רבי ס"ל כבית שמאי דהויין ב' קדושות נפרדות, ומכל מקום סובר שיכולים לכלול שתיהן בכרכה אחת, וזוהי שיטת רש"י (62).

**ולפי"ז** אמר הגר"מ זצ"ל דיש לבאר את שינוי הנוסחאות שבתפלת והשיאנו ביו"ט שחל להיות בשבת דלפי רוב הנוסחאות מוסיפים באמצע הקטע של "והשיאנו" את הבקשה "או"א רצה במנוחתנו", ואילו בנוסחת הגר"א ליתא לתיבות או"א, דמוסיפים רק את הבקשה - "רצה במנוחתנו". וי"ל דהמנהג לפתוח "אלוקינו ואלוקי אבותינו" סובר דרבי ס"ל כסברת בית שמאי דביו"ט שחל להיות בשבת חלין ב' קדושות נפרדות, אלא דמכל מקום, כולל שתי קדושות היום בחדא ברכה וחותם בשתייהן. ועל כן פותחים בשתים גם ב"והשיאנו" וגם ב"או"א רצה במנוחתנו", להראות שמברך על שתי קדושות היום נפרדות. משא"כ לפי נוסחת הגר"א שסובר שרק מוסיפים

דהקרבנות הותרה מעיקרא, כי הקרבנות היא ממצות שבת עצמה, וזה עיקר הביאור בדבור א' נאמר (61).

**ולפי"ז** יש לעיין בהיתר הקרבנות קרבנות החג שקבוע להם זמן דבאים ביו"ט שחל להיות בשבת, האם נחשבים ע"פ דין כקרבנות השבת עצמה דהותרו כשני כבשי המוסף של שבת, או דילמא דאינם חשובים לקרבנות שבת אלא שדוחים שבת מחמת החיוב להביאם בזמנם. דהואיל וקבוע להם זמן נדחה השבת מפניהם כדי להקריבם, אבל לא הותרו כקרבנות השבת עצמה.

**ויתכן** דהכרעת שאלה זו תלויה בדין יו"ט שחל להיות בשבת - האם קדושה א' הן או ב' קדושות, שאם קדושה א' הן י"ל שחל בקרבנות יו"ט נמי חלות שם קרבנות שבת, ומאידך אם ב' קדושות הן אזי מקריבין את קרבנות החג בשבת רק מדין דחיית שבת בעלמא ולא בהיתר של קרבנות שבת.

**ונראה** שיש בזה מחלוקת בין הראשונים, דהנה מפירוש רש"י הנ"ל בסוגיין דאין חותמין בשתים (מט.) יוצא דסובר דביו"ט שחל בשבת הריהן חלות דשתי קדושות. ומאידך תלמידי ר' יונה בשם ר' אפרים סוברים דקדושה א' הם. ולפי זה מסתבר, שלרש"י קרבנות יו"ט דוחים את השבת מדין דחייה בעלמא שהרי סובר דשבת ויו"ט שתי קדושות הן, ולר' אפרים קרבנות החג נחשבים לקרבנות שבת דהא ס"ל דשבת ויו"ט הבאים בבת אחת קדושה אחת הם.

**ובמסכת** ביצה (יז.) איתא, ת"ר יו"ט שחל להיות בשבת בית שמאי אומרים מתפלל שמונה ואומר של שבת בפני עצמה ושל יום טוב בפני עצמה, ובית הלל אומרים מתפלל שבע מתחיל בשל שבת

(62) וכן משמע מגירסת הבה"ג שהובא ברש"י ד"ה ומאי שנא וז"ל חוץ מזו ומאי שנא הני תרתי קדושי נינהו ומודה רבי דחתמינן בהו בשתים.

(61) ודרך אגב יש להעיר, דלפי רש"י איסור הכלאים הותר בציצית ולא נדחה, וכן איסור אשת האח הותר ליבום ולא נדחה, ועיין ברשימות שיעורים למס' יבמות בהקדמה ד"ה מצות יבום באשת אח הותרה או דחוייה ואכמ"ל.

ערבית של חול צריך להזכיר מעין המאורע עכ"ל. ולכאורה נראה שהרא"ש והתשובה אשכנזית נחלקו האם המחייב של הזכרת מעין המאורע דשבת בברכת המזון הוי הסעודה, דהיינו סעודת שבת מחייבת אזכרת שבת בברכת המזון דידה, או דהזמן הוא המחייב דהזכרת מעין המאורע בברכת המזון. דהרא"ש סובר שהזמן מחייב הזכרת מעין המאורע, ואזכרת מעין המאורע היא רק הזכרה בעלמא הנאמרת בברכת המזון כשמברך אותה בשבת. ולפיכך הרא"ש סובר דאע"פ שהתחיל סעודתו בשבת, מ"מ מכיון שעבר היום אין להזכיר מעין המאורע דשבת בברכהמ"ז שמברך במוצ"ש, דהזכרת מעין המאורע אינה חלק מעצם המטבע של ברכת המזון דשבת, אלא שהיום והזמן דשבת מחייב לומר מעין המאורע בברכת המזון שמברך אותה בשבת, ומכיון שעבר היום תו ליכא הזכרת מעין המאורע. משא"כ התשובה האשכנזית ס"ל דהסעודה מחייבת הזכרת מעין המאורע, והזכרת מעין המאורע בברכהמ"ז מהווה קיום בדין סעודת שבת, ומשום דס"ל דהזכרת מעין המאורע היא חלק ממטבע של ברכת המזון דשבת ומדיני סעודת שבת ויו"ט לאכול ולברך ברכת המזון כדינה, ומשו"ה סובר דכשהתחיל הסעודה בשבת, חל חיוב לברך חלות שם חפצא דברכת המזון דשבת, דהוא קיום במצות סעודת שבת, וע"כ אע"פ שכבר עבר זמן היום ס"ל דצריך להזכיר מעין המאורע בברכת המזון.

**אך** לפום ריהטא ביאור זה במחלקותם קשה להולמו מסוגיין, דקבעה דמחזירין אותו אם טעה ולא הזכיר מעין המאורע בברכהמ"ז דשבת משום דמחוייב לאכול סעודת שבת בפת ולברך ברכהמ"ז עם הזכרת שבת. משא"כ בר"ח אינו חוזר משום דליכא חיוב סעודה בר"ח, דמשמע דהסעודה מחייבת הזכרת מעין המאורע וכדעת התשובה אשכנזית. וא"כ צ"ע היאך יבאר הרא"ש הסובר דההזכרה תלויה בזמן את סוגיין.

**ונראה** דלרא"ש יש שני דינים: (א) מחייב דסעודה (ב) מחייב דזמן. והרא"ש סובר דמשום המחייב דסעודה מחזירין אותו לברך ברכהמ"ז עם

התיבות "רצה במנוחתנו" שהיא בקשה מיוחדת לשבת ואין פוחתין באלוקינו ואלוקי אבותינו כביו"ט בעלמא, והוא משום דהגר"א סובר דרבי ס"ל כבית הלל דחלה רק חלות קדושה אחת בלבד וע"כ לא בעינן אלא פתיחה אחת ולא שתי פתיחות.

**ולפי** דברי הגר"מ זצ"ל בביאור נוסחת הגר"א בתפלת והשיאנו דס"ל דהוא קדושת היום אחת שפיר מבואר הדין דביום טוב שחל להיות בשבת קוראין בקריאת התורה של יום טוב, דאין זה משום שקריאת התורה דיום טוב דחי לקריאת התורה דשבת, אלא דחלה קדושת יום טוב בעצם קדושת היום של שבת, והקריאה של יום טוב חלה נמי מחמת עצם חלות קדושת היום של שבת משום דקדושה אחת הן.

ע"כ ענין חתימה בשתים

**דף מט ע"ב.** וז"ל תפלה דחובה מחזירין אותו ברכת מזונא דאי בעי אכיל אי בעי לא אכיל אין מחזירין אותו אלא מעתה שבתות וימים טובים דלא סגי דלא אכיל הכי נמי דאי טעי הדר א"ל אין וכו' פתח בהטוב והמטיב חוזר לראש עכ"ל. ומבואר דבשבת ויום טוב דאיכא חובת סעודה אם שכח הזכרת היום חוזר לראש, משא"כ בראש חודש דליכא חובת סעודה אם טעה ולא הזכיר יעלה ויבוא אינו חוזר לראש. ומשמע איפוא דהסעודה מחייבת אזכרת היום בברכת המזון. ועיין בדברי חמודות (פרק שלשה שאכלו, אות ע"א) שכתב וז"ל ואם התחיל לאכול בשבת וחשכה לו קודם גמר סעודתו כתב באורחות חיים בשם תוספות שמזכיר של שבת בברכת המזון, שהכל הולך אחר התחלת הסעודה, והוא הדין בראש חדש ופורים וכו', ואע"פ שרבינו הרא"ש כתב בתשובה (כלל כ"ב) שאין להזכיר כלל של שבת בחול מידי דהוה אתפלת מנחה של שבת שאם שכחה מתפלל למוצאי שבת שתיים של חול, בתשובה אשכנזית כתוב דלא דמי, דזמן תפלת מנחה עבר ואין מתפלל במוצאי שבת אלא לתשלומין והאיך יתפלל של שבת דינו להבדיל בראשונה, אבל ברכת המזון אתי על סעודה שסעד בשבת וכיון דאכתי לא צלי

לאכול סעודה נוספת בשבת, ורק הזמן לבדו מחייב הזכרה. ועוד נראה שאם אדם אכל סעודת חול בערב שבת וברך עליה ברכהמ"ז בשבת אף לדעת הרא"ש הריהו מחייב להזכיר של שבת בברכהמ"ז מחמת המחייב דזמן שבת. ונראה שאם טעה ושכח לומר רצה, אע"פ שלדעת הרא"ש הריהו מחייב להזכיר של שבת בברכהמ"ז מחמת המחייב דזמן שבת, מכל מקום אינו צריך לחזור ולברך, דדין חזרה חל מחמת המחייב דסעודת שבת, וכשהתחיל בערב שבת את סעודתו הויא סעודת חול (דמיירי דלא המשך לאכול בשבת), ולא חייבוהו לחזור אלא בכדי לקיים קיום מצות סעודת שבת.

**ברם** צ"ע בשיטת התשובה אשכנזית, דהרי בסוגיין איתא דאם טעה ולא הזכיר מעין המאורע בר"ח דאינו חוזר לברך ברכהמ"ז משום דליכא חובת סעודה בר"ח. והרי בתשובה איתא שאם התחיל לאכול סעודה בר"ח ובירך ברכהמ"ז במוצאי ר"ח דמזכיר מעין המאורע בברכהמ"ז ומשמע דס"ל דחל חלות שם סעודת ר"ח וחיוב סעודה בראש חודש. ונראה דס"ל לתשובה אשכנזית דאין חיוב לאכול סעודת ר"ח, ומשו"ה אם טעה ולא הזכיר של ר"ח בברכהמ"ז אינו חוזר ומברך. אך מ"מ אם אכל סעודה בר"ח מקיים מצות אכילת סעודת ר"ח<sup>63</sup>. ומשו"ה אם אכל סעודת ר"ח בראש חודש ובירך ברכהמ"ז במוצאי ר"ח אומר מעין המאורע דר"ח בברכהמ"ז כדי לקיים מצות סעודת ר"ח כדינה. ברם לפי"ז נראה דכמו שיש קיום סעודה בר"ח בתורת רשות דה"ה בשבת אם א' מוסיף סעודה רביעית בשבת מקיים מצות סעודת שבת כמצות רשות דחל חלות שם סעודת שבת בכל סעודה שאוכל בשבת ולא רק בג' סעודות. וצריך להזכיר הזכרת שבת בברכהמ"ז לקיים מצות סעודת שבת כדינה. אך אם טעה אינו צריך לחזור וכבר"ח.

הזכרת מעין המאורע דשבת כדי שיצא חובת סעודת שבת כדינה. אך יש נמי מחייב דזמן השבת, ומדין המחייב דזמן אין להזכיר מעין המאורע דשבת אלא רק כשמברך ברכהמ"ז בזמן דשבת עצמו, ואם אכל סעודתו בשבת וברך עליה ברכהמ"ז בחול אין להזכיר של שבת בברכהמ"ז, דכבר עבר זמן המחייב.

**ונראה** דאע"פ דלשיטת הרא"ש עצם הזמן הוי המחייב דהזכרת מעין המאורע, מכל מקום הרא"ש סובר דקיום האזכרה אינה חלה כקיום אזכרה בעלמא, אלא דההזכרה בברכהמ"ז מהווה קיום בדין סעודה, דמצות סעודה בשבת אינה רק לאכול פת אלא לאכול פת ולברך ברכת המזון כדינה, ולכן ברכת המזון עם אזכרת קדושת היום מהווה קיום בדין סעודת שבת. דהאזכרה מהווה קיום מצות כבוד שבת – כבדהו בברכה. ולשיטת הרא"ש נמי קיום האזכרה מהווה קיום במצות סעודת שבת ומעכבת מחמת הסעודה. והדין שאם טעה בשבת ולא הזכיר קדושת היום חוזר לראש אינו חל מדין קיום מצות ברכת המזון, דאין ההזכרה חלק מברכת המזון עצמה, אלא דהוי קיום בחלות שם סעודת שבת, וצריך לחזור בכדי לצאת ידי חובת סעודה בשבת. והרא"ש סובר דחיוב חזרה חל מחמת המחייב דסעודה, ומשו"ה סובר דרק היכא דחל חיוב סעודה אם שכח להזכיר מעין המאורע חייב לחזור, ובראש חודש אינו חוזר משום דאין חיוב סעודה בר"ח, וכדאיתא בסוגיין.

**ולפי"ז** נראה אליבא דהרא"ש שאם אדם אכל סעודה נוספת בשבת יותר מחובת ג' סעודות, דבאופן זה רק הזמן מחייב הזכרת מעין המאורע ולא מצות סעודת שבת. ולכן אם טעה ולא הזכיר שבת בברכהמ"ז אינו חייב לברך ברכהמ"ז עוד פעם, מכיון דהסעודה עצמה אינה מחייבת הזכרה דליכא חיוב

סעודה בראש חודש ולכן חל חובת אזכרת מעין המאורע בר"ח, אבל ההזכרה אינה מעכבת משום שאין חיוב סעודה בר"ח.

63) וכן מוכח מדברי הט"ז בשם הירושלמי (או"ח סי' תי"ט ס"ק א') דכשחל ר"ח בשבת דוחין סעודת ר"ח ליום א' דסעודת ר"ח קובעת לה שם בפני עצמו, ומוכח דחל קיום

שתיקנו לומר סמוך לברכהמ"ז. ולכן אם נזכר בברכת הטוב והמטיב שטעה ולא הזכיר ר"ח חוזר לברכת הזן64).

**מאיזך** הראב"ד השווה ברכת הטוב והמטיב לתחנונים אחרי תפלה דס"ל דברכת הטוב והמטיב מדרבנן היא חלק מעיקר החפצא דברכהמ"ז וקיום מצות ברכהמ"ז, ומשו"ה סובר שאם נזכר ששכח יעלה ויבוא לפני שגמר ברכת הטוב והמטיב חוזר לבונה ירושלים. ועוד י"ל דאף הראב"ד סובר דברכת הטוב והמטיב אינה חלק מעצם החפצא דברכת הזמן, ומכל מקום ס"ל דמכיון דסמכוה לברכת המזון הרי לא גרע מתחנונים אחר התפלה דקיי"ל דחוזר לעבודה דלא הוי כעקירת רגלים והכא נמי הטוב והמטיב אינה כעקירת רגלים וחוזר לתחלת בונה ירושלים65). ולפי פירוש זה נראה שהרמב"ם סובר דשאני תחנונים שלאחר התפלה שמצורפים עפ"י דין לתפלה, ולא נחשב שגמר את תפלתו משום דעדיין עומד לפני ה' ומתפלל. משא"כ בברכת המזון ליכא דין עמידה לפני ה' ומשגמר לברך סדר הברכות של ברכת המזון גמר ברכת המזון, ואע"פ שמוסיף עוד ברכה אחריה (דהטוב והמטיב) ליכא צרוף כלל לברכת המזון, ומשום הכי פסק דאם שכח ולא הזכיר של שבת ונזכר משהתחיל ברכת הטוב והמטיב חוזר לראש66).

**תוס'** ד"ה אי בעי אכיל. בא"ד. וז"ל וי"ל דהכי פירושו שאינו צריך לאכול בסוכה אם לא ירצה אבל בשביל יו"ט צריך לאכול וא"ת מאי נפקא מינה אם צריך לאכול בשביל יו"ט או בשביל סוכות ומיהו אומר

**רש"י** ד"ה והדר לרישא. וז"ל לתחילת ברכת המזון כדאמרינן גבי תפלה עקר את רגליו חוזר לראש התם הוא דאיכא עקירת רגלים אבל הכא סיום הברכה הוא עקירת רגלים עכ"ל. עיין ברמב"ם (פ"ב מהל' ברכות הי"ב) וז"ל שכח ולא הזכיר בשבת או ביום טוב קדושת היום אם נזכר קודם שיתחיל בברכה רביעית, בשבת אומר ברוך אשר נתן שבת מנוחה לעמו ישראל לאות ולברית קודש ברוך אתה ה' מקדש השבת וכו' ואם נזכר אחר שהתחיל בברכה רביעית פוסק וחוזר לראש שהוא ברכת הזן עכ"ל. והשיג עליו הראב"ד שם "טעה בזה דלא גריעא בברכה רביעית ממי שרגיל לומר תחנונים אחר תפלתו שאם טעה ולא הזכיר של ראש חודש בעבודה אע"פ שסיים שים שלום חוזר לעבודה ואינו חוזר לראש הלכך הכא נמי פוסק וחוזר לתחלת בונה ירושלים".

**ונראה** לבאר את שיטת הרמב"ם דלא דמי תפלה לברכת המזון, דבתפלה חל דין עמידה לפני השכינה (כדמבואר ברמב"ם פ"ד מהל' תפלה הט"ז ובחידושי הגר"ח על הרמב"ם פ"ד מהל' תפלה ה"א) ולפיכך אמרינן דברגיל לומר תחנונים אחרי תפלתו אע"פ שסיים שמונה עשרה לא חשיב כעקירת רגלים, דהתחנונים שלאחר התפלה נחשבים כחלק מהחפצא של תפלה, שעדיין הוא עומד לפני השכינה ומתפלל. ומשום הכי אמרינן שאע"פ שסיים שים שלום שחוזר רק לעבודה, ולא חשיב כעקירת רגלים. משא"כ בברכת המזון דהחפצא של ברכת המזון היא הג' ברכות, דברכת הטוב והמטיב מדרבנן אינה חלק מהחפצא והקיום דברכהמ"ז אלא ברכה בפ"ע היא

עצמה לגמרי עכ"ל. ומבואר כדברי רבינו זצ"ל.

65) וכן משמע ברשב"א דף מט. ד"ה לא שנו וכו'.

66) עיין בשיעורים לעיל דף מו. בענין ברכת הטוב והמטיב אות ו'. ועיין בביאור הלכה סימן קפ"ח ד"ה לראש ברכמה"ז.

64) ועיין בעמק ברכה עניני תפלה אות א'. ובחידושי הרא"ה דף מט. (ד"ה וה"מ וכו') כתב וז"ל דליכא לדמוייה לההיא דלעיל ברגיל לומר תחנונים אחר תפלתו דחוזר לעבודה וכו' דלא דמו כלל דרגיל לומר תחנונים, תחנונים כתפלה אריכתא דמיאן, אבל כאן קבעו להפסיק ביניהן באמן ועשאוה לנחמה לסוף ברכותיו ופתחו בה בברוך עשאוה כברכה בפני

אכילה בסוכה מעכבת בקיום אכילה מדין יום טוב שבלילה הראשון, ואין לה תשלומים.

**ולפי** זה מבוארת שיטת הראשונים דס"ל דליכא פטור מצטער בלילה הראשון, דס"ל דהפטור דמצטער חל רק בחיוב מצות ישיבה בסוכה, ומכיון דבליל הראשון של חג היו"ט הוי עיקר המחייב דאכילה - דחלה מצות אכילה מדין יו"ט - ומצטער אינו פוטר מחיוב סעודה דחל מחמת יום טוב, אזי חייב לאכול בלילה הראשון בסוכה, ואפילו בשעה שירודים גשמים כדי לקיים מצות האכילה של יו"ט, דמ"מ הוי מעשה ישיבה בסוכה אע"פ שמצטער. אמנם אם ננקוט דמצטער הויא הפקעה של עצם מעשה הישיבה בסוכה, אזי אף אם המחייב לאכול בליל ראשון הוא היום טוב חל נמי פטור מצטער מאחר דאינו עושה מעשה ישיבה בסוכה כלל, והחיוב הוא לאכול סעודת יום טוב בסוכה.

**והנה** הרמב"ם (הל' סוכה פ"ו ה"ז) פסק שהאוכל כזית פת בסוכה בלילה הראשונה יצא ידי חובת המצוה. ומאידך הריטב"א (כז.) הביא בזה מחלוקת בין הראשונים, שיש סוברים שהחיוב בלילה הראשונה הוא לאכול יותר מכביצה, דהוי סעודת קבע, ושהוא השעור לחובת הסוכה בכל שבעת ימי החג. ונראה לומר בביאור יסוד המחלוקת, דלדעת הראשונים שסוברים שהשיעור של אכילה בליל הראשון הוא יותר מכביצה, מצות ליל ראשון היא קיום מצות ישיבת סוכה כמו בשאר הימים, אלא שבשאר הימים המצוה היא רשות, ובליל הראשון חל חיוב לקיים מצות ישיבת סוכה, ולכן השיעור הוא אכילת סעודת קבע יותר מכביצה שהיא המחייבת מצות ישיבת סוכה כל החג. ואילו לפי הרמב"ם המצוה לאכול בליל ראשון בסוכה אינה מצות ישיבה בסוכה דכל החג, אלא מהווה חיוב נפרד לאכול בסוכה מדין יום טוב, ושיעור מצוה זו חלוק מהמצוה בשאר ימי החג, דבליל ראשון השיעור הוא כזית המהווה שיעור אכילה בכל התורה כולה. ואילו בשאר

רבינו יהודה דנפקא מינה כגון שירדו גשמים ואכלו חוץ לסוכה דהשתא אם לכבוד יו"ט שפיר אבל אם בשביל סוכה ביו"ט ראשון צריך לחזור ולאכול בסוכה לאחר שיפסקו הגשמים דליפנין ט"ו ט"ו מחג המצות אבל בשאר ימים אינו צריך עכ"ל. מדברי התוס' מבואר דס"ל דבירדו גשמים בלילה הראשון חייב לחזור ולאכול בסוכה רק אחרי שפסקו הגשמים אבל בשעת ירידת הגשמים פטור דהוי מצטער. ברם עיין בחידושי הריטב"א (סוכה דף כז.) בסוף ד"ה הא דאמרינן) דהראשונים נחלקו האם פטור המצטער חל בלילה הראשונה דסוכות כבשאר הימים או לא. ונראה לומר בביאור פלוגתתם דנחלקו בגדר ההלכה שמצטער פטור מן הסוכה, האם זה רק פטור מחובת המצוה דלא רמיא עליה חיוב ישיבה היכא דמצטער, ברם אם יושב בסוכה עדיין מקיים מצות ישיבה בסוכה אע"פ שמצטער. או דילמא דמצטער פטור מן הסוכה משום דחל הפקעה בעצם מעשה הישיבה בסוכה, דלא חשיב תשבו כעין תדרו, וישיבה בצער בסוכה אינה מעשה ישיבה בסוכה כלל וחשיב כאילו הוא אוכל מחוץ לסוכה. דאי נימא דמצטער הוי הפקעה ממעשה הישיבה בסוכה אז אף בלילה הראשונה פטור דלא חשיב כאוכל בסוכה. משא"כ אם מצטער הוי רק חלות פטור מחיוב ישיבה בסוכה ומ"מ אם המצטער יושב ואוכל בסוכה שפיר אית ליה קיום המצוה, אזי י"ל דבלילה הראשונה שנתחייב לאכול בסוכה מגזירה שוה דט"ו ט"ו לא חל פטור מצטער.

**ונראה** להוסיף דהנה בגמרא (סוכה דף כז.) איתא דלר"א אם חיסר סעודה בליל יום טוב ראשון של חג יש לה תשלומים אף בשמיני עצרת וחכמים חולקים עליו וס"ל דאין לה תשלומים. וי"ל דר"א סובר דהיום טוב הוי המחייב של סעודה, אלא דיש דין שצריך לאכול סעודת יום טוב בסוכה, ומכיון שהיום טוב הוא עיקר המחייב שייך תשלומים אף בשמיני עצרת. ואילו החכמים סוברים דאע"פ שהיו"ט הוי עיקר המחייב דליל ראשון של חג מ"מ ליכא תשלומים דמגזירת הכתוב דט"ו ט"ו ילפינן שקיום

**ועיין** בתוס' (סוכה כז. ד"ה תשבו כעין תדורו) שהביאו בשם הירושלמי "חברייה בעו אי מה להלן עד שיכנס למצה כשהוא תאווה אף כאן עד שיכנס לסוכה בתאווה ר' זירא בעי אי מה להלן עד שיאכל כזית דגן מצה אף כאן עד שיאכל כזית דגן בסוכה". ויתכן שהירושלמי מסתפק ביסוד חיוב אכילת כזית בלילה הראשון אם הוא חיוב אכילה מדין יו"ט, או מדין מצות ישיבה בסוכה. דאי נימא שנלמד מגזירה שוה ט"ו ט"ו ממצה שחלה מצות אכילה מדין יו"ט בליל ראשון של חג, אזי י"ל דכי היכי דלגבי מצות אכילת מצה יש הלכה שיכנס למצה כשהוא תאב הוא הדין לגבי אכילת כזית בליל ראשון של חג צריך להיות תאב, וכמו שבמצה צריך לאכול כזית דגן בלא תערובת אף בסוכה חייב לאכול כזית דגן. אך אם עיקר המצוה היא מצות ישיבה בסוכה, אזי אינו חייב לאכול בסוכה כשהוא תאב, ואינו חייב לאכול דוקא כזית דגן שלא נתערב, דעיקר קיום המצוה היא קיום מצות ישיבה בסוכה.

**והגר"מ** זצ"ל אמר בשם מרן הגר"ח זצ"ל דיש עוד נפקא מינה בין שיטת הרמב"ם והר"ן האם בעינן כוונה לצאת באכילת כזית בליל ראשון של חג או לא. דקיימא לן מצוות צריכות כוונה, ואע"פ שפסק הרמב"ם (פ"ו מהל' חמץ ומצה ה"ג) בנוגע לאכילת מצה דכפאוהו ואכל מצה יצא, היינו משום דבמצות אכילה לא בעינן כוונה שכן נהנה. (עיין בר"ן ראש השנה ז: בדפי הרי"ף ועיין בכסף משנה פ"ב מהל' שופר ה"ד). ולפי"ז נראה דאם מצות אכילת כזית בליל ראשון של חג הוא קיום מצות אכילה מדין יום טוב (כשיטת הרמב"ם) הדין הוא דלא בעינן כוונה לצאת כמו בשאר מצוות אכילה, ויוצא ידי חובתו בלי כוונה משום שכן נהנה. משא"כ לשיטת הר"ן דס"ל דעיקר המצוה היא קיום ישיבה בסוכה אזי מכיון שעיקר המצוה היא ישיבה בסוכה אינו יוצא ע"י אכילה בלי

ימי החג השיעור הוא יותר מכביצה המהווה סעודת קבע בנוגע לישיבה בסוכה.

**ולפ"ז** יש ליישב את דברי הרמב"ם שפסק (הל' סוכה פ"ו ה"ו) וז"ל ואסור לאכול סעודה חוץ לסוכה כל ז' עכ"ל. דמדברי הרמב"ם משמע דאע"ג שמצות הליל הראשון היא לאכול כזית בתוך הסוכה כפי שנלמד מגז"ש ט"ו ט"ו מחג המצות (וכדפסק בפ"ו מהל' סוכה ה"ז), מ"מ באותו לילה רק סעודה יותר מכביצה אסורה מחוץ לסוכה, שהרי לא קבע הרמב"ם הלכה נפרדת ללילה הראשונה, אלא כללה ביחד עם האיסור דכל שבעת הימים. ולכאורה קשה, אם חובת האכילה בלילה הראשונה חלה בכזית, למה האיסור לאכול מחוץ לסוכה חל דוקא בשעור סעודה שהוא יותר מכביצה.

**אך** לפי מה שנתבאר ביסוד שיטת הרמב"ם י"ל דחיוב כזית בלילה הראשונה אינו חיוב מצות ישיבה בסוכה, אלא חיוב מצות אכילה מטעם יום טוב, הנלמד מגז"ש ט"ו ט"ו מחג הפסח, ולכן שיעורה בכזית ככל מצות אכילה שבתורה. ברם איסור האכילה מחוץ לסוכה חל מחמת חיוב האכילה מדין סוכה, כי עיקר האיסור הוא לבטל מצות הסוכה בידים, ומצות ישיבה מחמת הסוכה חלה בשיעור סעודה, דהיינו בכביצה ולא בכזית.

**אמנם** מדברי הר"ן (סוכה ספ"ב) משמע שבלי ליל הראשון חל איסור לאכול אפילו כזית מחוץ לסוכה, וכן מפורש במגן אברהם (סי' תרל"ט סק"ט). ונראה שלדעתם דין כזית בליל ראשון אינו חל משום מצות אכילת יום טוב כשיטת הרמב"ם, אלא שחל מטעם מצות ישיבה בסוכה. דלשיטתם ע"י גזירה שוה ט"ו ט"ו השתנה שעור אכילת חובה בסוכה בליל ראשון מיותר מכביצה לכזית הואיל והחיוב חל מטעם סוכה (ועיין בריטב"א סוכה כז.) ומשו"ה אסור לאכול כזית מחוץ לסוכה בלילה הראשונה.

המזון מדאורייתא, דחויב ברכת המזון חל על הגברא רק אם אכל כדי שביעה. אמנם אף ר' עזרא מודה דחלה חלות שם ברכת המזון מה"ת אף על כזית (לפי ר' מאיר) וכביצה (לפי ר' יהודה), דאיכא חפצא של ברכת המזון מדאורייתא בפחות מכדי שביעה. ומשום כך ס"ל לרש"י ובעל המאור, דגדול שאכל כזית מוציא את האוכל כדי שביעה בזימון, דברכתו שפיר מהוה ברכת המזון מדאורייתא, וברכתו איפוא מתייחסת לשאר בני החבורה. ולשיטתם י"ל שהתקנה דרבנן לברך בכזית או כביצה היתה דחל מדרבנן חויב ברכת המזון בכזית או כביצה. ולפי"ז אין צ"ל כפירוש התוס' דהנך קראי אסמכתא נינהו, אלא דמקראי ילפינן דחל חפצא של ברכת המזון מן התורה בכזית או בכביצה<sup>68</sup>.

**דף נ ע"ב. גמ'. וז"ל אמר רבא ולא אמרן אלא דלא אקדימו הנך ואזמון עלייהו בדוכתייהו אבל אזמון עלייהו בדוכתייהו פרח זימון מינייהו עכ"ל.** בפירוש הגמרא נשנו כמה שיטות בראשונים:

#### שיטת רבינו יהודה מפארי"ז

**פירוש** בתוס' רבינו יהודה<sup>69</sup> (ד"ה אבל אזמון עלייהו וכו') "שאפילו היו ד' בחבורה ופירשו אחד מכל חבורה ונצטרפו לחבורה אחת כיון שזימנו הג' הנשארים לבד וכו' שפרח זימון מינייהו כיון שפקעו ראשונים מהן ולא יצטרפו עוד". לשיטת רבינו יהודה

כוונה מדין שכן נהנה, דהחידוש דשכן נהנה חל רק במצות אכילה ולא במצות ישיבה בסוכה<sup>67</sup>.

**גמ'.** וז"ל ר' מאיר סבר ואכלת זו אכילה ושבעת זו שתייה ואכילה בכזית ור' יהודה סבר ואכלת ושבעת אכילה שיש בה שביעה ואיזו זו כביצה עכ"ל. עיין בסוגיית הגמרא לעיל (דף כ:): "דרש רב עזרא וכו' אמרי מלאכי השרת לפני הקב"ה, רבש"ע כתוב בתורתך אשר לא ישא פנים ולא יקח שוחד והלא אתה נושא פנים לישראל דכתיב ישא ה' פניו אליך, אמר להם וכי לא ישא פנים לישראל שכתבתי להם בתורה ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלוקיך והם מדקדקים על עצמם עד כזית ועד כביצה". לפום ריהטא משמע דמצות ברכת המזון דאורייתא תלויה באכילת כדי שביעה וברכת המזון בכזית או כביצה אינה אלא מדרבנן. וכן מבואר בתוס' (דף מט. ד"ה רבי מאיר) דהני קראי אסמכתא נינהו וחויב ברכת המזון מדאורייתא אינו חל אלא כשאכל כדי שביעה.

**ועיין** ברש"י (דף מח. ד"ה עד, וכן נקט הבעל המאור דף יב. בדפי הרי"ף) דגדול שאכל כזית מוציא את מי שאכל כדי שביעה, וצ"ע דהרי נתבאר שמן התורה אין ברכת המזון בפחות מכדי שביעה, וא"כ האוכל כזית הוי כאינו מחוייב בדבר שאכל פחות מכדי שביעה וצ"ע איך האוכל כזית מוציא את מי שאכל כדי שביעה. ונראה דהלכתא דר' עזרא דבעינן שיעור דכדי שביעה נאמרה לגבי חובת הגברא בברכת

מצות ישיבה בסוכה אין הפת החפצא של מצוה ואינו חל פסול מהבב"ע.

68) עיין בשיעורים לזכר אבא מרי ח"ב עמ' ק"ח. והנה יל"ע במי שאוכל פחות מכזית פת, אך אכל בכך כדי שביעה, האם חייב הוא לברך ברכהמ"ז מדאורייתא או לא, כלומר האם שביעה מחייבת בפני עצמה או דבעינן לפחות אכילת כזית פת וכדכתיב ואכלת ושבעת. ועיין בפוסקים.

69) ועיין נמי ברא"ש (סימן כ"ט).

67) וע"ע ברשימות שיעורים למס' סוכה בענין מצות הישיבה בסוכה. ובשיעורי הגר"ד לייבאוויץ צ"ל כתב דנפ"מ בחקירה זו האם יוצא יד"ח מצות אכילה בסוכה בליל ראשון דחג בכזית פת גזול או דחל פסול מהבב"ע ואינו יוצא. דכבר ייסד מרן הגר"ח צ"ל דפסול מהבב"ע חל היכא דהחפצא של מצוה הוי חפצא של עבירה ולא אם המצוה נתאפשרה ע"י עבירה (וכדנתבאר לעיל בשיעורים דף מה. ד"ה תוס' אכל טבל וברשימות שיעורים למס' סוכה בענין מהבב"ע) וא"כ אם המצוה הוי מצות אכילה אזי הפת הוי חפצא של מצוה וחל פסול מהבב"ע בפת גזול. משא"כ אם המצוה ביסודה הויא

ברכת הזימון לא יצא מזימון שלא נתכוון לצאת אלא שקראו אותו האחרים שישמע הזימון כדי לפטור את עצמן וכו', כיון ששמעו הזימון כשנפטרו חבריהם אינם מזמנים דפרח זימון מינייהו עכ"ל. ונראה בביאור שיטת הראב"ד ורבינו יונה דס"ל דזימון הוא חובת יחיד, אך מ"מ יחיד שהצטרף לחבורה אחת לזימון שוב אינו מצטרף לחבורה שנייה לזימון, ולפיכך כשזימנו עליו בני חבורתו, אע"פ שהוא עצמו לא יצא ידי חובתו שלא נתכוון לצאת איתם מ"מ שוב אינו יכול להצטרף לחבורה שנייה, ומפני כך פרח זימון ממנו.

**גמ'.** וז"ל תנו רבנן יין עד שלא נתן לתוכו מים אין מברכין עליו בורא פרי הגפן אלא בורא פרי העץ ונוטלין ממנו לידים משנתן לתוכו מים מברכין עליו בורא פרי הגפן ואין נוטלין ממנו לידים דברי ר"א עכ"ל. והנה לענין נטילת ידים פירש רש"י (ד"ה ונוטלין ממנו לידים וד"ה משנתן) וז"ל דשם מים עליו דמי פירות בעלמא מיקרי. משנתן לתוכו מים שם יין עליו ואין נוטלין אלא במים עכ"ל. וצ"ע דהרי קודם נתינת המים נמי חל ביה שם יין, דהרי כשר לנסכים (עיין ב"ב דף צז.), ואי ס"ל דנוטלין ידים אף במי פירות וביין קודם שנתנו בו מים, מדוע אין נוטלין לידים ביין שנתנו לתוכו מים, דלכאורה נתינת מים מהווה שינוי למעליותא רק לענין ברכה בלבד.

**וי"ל** דיש ב' דיני פסול בנטילת ידים וטבילה: (א) פסול דחל בחפצא של המים, (ב) פסול דחל במעשה הנטילה וטבילה. והא ראייה מהא דקיימא לן (סוכה יט:): דטיט הנרוק מצטרף לשיעור מ' סאה והטובל בו לא עלתה לו טבילה, ומוכח דאע"פ שחל שם מים בטיט הנרוק והוא חפצא של מים, מכל מקום אינו טובל בו דפסול למעשה טבילה. ונראה דבאמת יין כשר לנטילת ידים, והא דמשנתן לתוכו מים אין נוטלים ממנו לידים אינו משום חסרון בחפצא ומשום דלא הוא מים, שהרי אף קודם שנתנו בו מים הוא חפצא דיין ומ"מ כשר הוא לנטילת ידים כמו מי פירות. אלא

מפאריז חיוב זימון חל על החבורה, ויחיד שנצטרף לחבורה ראשונה נתחייב בזימון מפאת היותו חלק מחבורה זו, ומכיון שנתקיים דין זימון של החבורה הראשונה אע"פ שהוא עצמו לא זימן עמהן פקע דין זימון מיניה. דיחיד יכול להצטרף לחבורה אחרת ולזמן רק באופן שהחבורה הראשונה שלו שנתחייב על ידה עדיין לא זימנה, דנשאר בו חלות שם בן חבורה הראשונה, דאזי יכול לזמן עם שנים אחרים.

### שיטת הרמב"ם

**כתב** הרמב"ם (פ"ה מהל' ברכות הי"א) וז"ל שלשה בני אדם משלש חבורות של שלשה שלשה אינן רשאים ליחלק, ואם כבר זימן כל אחד ואחד מהן בחבורה שלו רשאים ליחלק ואינן חייבין בזימון שכבר זמנו עליהן עכ"ל. ונראה שהרמב"ם מפרש את ההלכה של רבא דאם נצטרף לברכת הזימון דהיינו שנצטרף עד נברך (וכדמבואר נמי בפרש"י ד"ה אבל) שוב אינו יכול להצטרף לחבורה לקיים דין ברכת המזון בזימון. אמנם לשיטת הרמב"ם אם לא קיים עדיין ברכת הזימון וכגון שיצא לפני שאמרו נברך שפיר יכול להצטרף לחבורה אחרת ואע"פ שהחבורה הראשונה כבר זימנה בלעדיו, דחובת זימון הוא חובת יחיד, ואע"פ שהחבורה יצאה יד"ח לא פקע ממנו דין זימון שלו.

### שיטת הראב"ד ורבינו יונה

**והשיג** הראב"ד (שם) וז"ל לא זימן ממש אלא אפילו זימנו עליו בני חבורתו על כרחו פרח זמון מינייהו עכ"ל. דבריו מחוסרים ביאור. ונראה דהתכוון למש"כ בפירוש תלמידי רבינו יונה (דף לז). בדפי הרי"ף (ף) וז"ל ומפני כך נראה למורי הרב נר"ו לפרש דמאי דאמרינן אבל קדימו הנך ואזימנו עלייהו פרח זימון מהני ר"ל שזימנו עליהם ממש, ומאי דקשיא לן א"כ למה הוצרך רבא לאומרו שזה פשוט הוא שמאחר שזימן פעם אחת אינו חוזר ומזמן פעם אחרת, ופירש דמיירי כהיא דאמרינן לעיל ג' שאכלו ויצא אחד מהן קורין לו ומזמנין עליו וכו', ונראה שזה אע"פ ששמע



ביין דין יין, ואינם מצטרפים לשיעור הניסוך. משא"כ בחג שחל דין ניסוך במים עצמם ומשו"ה מצטרפים המים ליין לשיעור הניסוך. וי"ל דבדומה לנסכים דעלמא דהוא הדין לענין נטילת ידים, דיין מזוג כשר לנטילת ידים משום דלענין נטילת ידים לא חל על המים שבו שם יין, ואע"פ דלגבי שאר הלכות כמו במע"ש ובקידוש חל על המים שנתערבו ביין חלות שם יין מזוג<sup>70</sup>).

**דף נא ע"א.** גמ'. וז"ל בעו מיניה מרב חסדא מי שאכל ושתה ולא בירך מהו שיחזור ויברך אמר רבינא הלכך אפילו גמר סעודתו יחזור ויברך דתניא טבל ועלה אומר בעלייתו ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על הטבילה ולא היא התם מעיקרא גברא לא חזי הכא מעיקרא גברא חזי והואיל ואידחי אידחי עכ"ל. יש להסתפק ביסוד דין ברכת הנהנין האם חל מדין מתיר או מדין ברכת השבח. ומסוגיית הגמרא (לעיל דף לה.) "אסור לאדם ליהנות מעולם הזה בלא ברכה" משמע דהברכה חלה מדין מתיר. ומאידך מסוגיין מוכח דברכת הנהנין הוא נמי חלות ברכת שבח והודאה, דאי נימא דגדר ברכות הנהנין הוא דחלה בתורת מתיר בלבד, דהיינו שהברכה מתירה את האיסור ליהנות, קשה היאך ס"ד בגמ' שאם עבר ואכל בלי ברכה שיכול לברך אחר האכילה, והרי כבר אכל באיסור, והאיך יחול ההיתר למפרע. ולמסקנא איתא דרק משום דהואיל ואידחי אידחי אין לו לברך, ומוכח דיסוד דין ברכות הנהנין הוא נמי חלות דין שבח והודאה על האכילה, וע"כ ס"ד דיברך לאחר האכילה, ומסקינן שאינו מברך משום דהואיל ואידחי אידחי - דמכיון דעבר ואכל ולא בירך - כבר אינו יכול להודות על אכילה זו. ומבואר דיש ב' דינים בברכת הנהנין, חלות דין מתיר וחלות דין שבח.

**ועיין** ברמב"ם (פ"ח מהל' ברכות הי"ב) וז"ל שכח והכניס אוכלין לתוך פיו בלא ברכה אם היו

עכצ"ל דאחרי נתנת מים חל פסול במעשה הנטילה, שאין נוטלים ידים ביין שעומד לשתיה, ולאחר שנתנו בו מים עומד היין לשתיה ונפסל משו"ה למעשה הנטילה.

**ובלשון** אחר פירש רש"י (ד"ה משנתן וכן גרס הגר"א) "יין עד שלא נתן לתוכו מים מברכין עליו בורא פרי העץ ואין נוטלין הימנו לידים משנתן לתוכו מים מברכין עליו בורא פרי הגפן ונוטלין הימנו לידים", ולהך לישנא מי פירות ויין חי פסולין לנטילת ידים, וצ"ב א"כ מדוע נטילת ידים כשורה ביין מזוג. ולכאורה י"ל דיין מזוג כשר לנטילת ידים מחמת המים שבו, דהא הוי רוב מים דמזיגתם על חד תלת, וכשר איפוא לנטילת ידים מחמת המים שבו. אמנם עדיין צ"ע דלכאורה חל בכלול חלות שם יין, דיין מזוג נקנה בכסף מעשר שני ואע"פ שמים אין נקנין במעשר שני (כמבואר ברמב"ם פ"ז מהל' מעשר שני הל' ו'-ז'), ומוכח דחל ביין מזוג כולו חלות שם יין, וא"כ צ"ע אמאי כשר הוא לנטילת ידים.

**והנה** במשנה בסוכה (מח:) איתא "עירה של מים לתוך של יין ושל יין לתוך של מים יצא". ופשטות המשנה היא שמנסך המים לתוך ספל היין, והיין לספל המים ויצא. ברם הרמב"ם מפרש שעירב המים והיין ביחד, וז"ל (פ"י מהל' תמידין ומוספין ה"ז): ואם עירה המים לתוך היין או היין לתוך המים ונסך שניהם מכלי אחד יצא עכ"ל. וצ"ע, הרי יין מזוג פסול לנסכים (ב"ב צז.), וא"כ למה מכשיר לנסוך בחג תערובת של מים ויין הא הוי יין מזוג.

**ונראה** דהרמב"ם אינו כותב במפורש בהלכותיו שיין מזוג פסול לנסכים, ויתכן דסובר שיין מזוג אינו פסול לנסכים, לא בחפצא של היין ולא במעשה הניסוך, אלא שפשוט שחלק המים אינו עולה לשיעור הניסוך, דבנוגע לנסכים לא חל על המים שנתערבו

מים בבת אחת, ומשו"ה נקנה בכסף מע"ש וכשר לקידוש כיון ואף כשר לניסוך המים בחג ולנט"י כמים.

70 נראה להוסיף עפ"י דרך רבינו וצ"ל דהרמב"ם והל"א שברש"י סוברים דעל חלק המים שביין מזוג חלים דין יין ודין

הנאה קודם שיהנה כך מברכים על המצות עובר לעשייתן. ואשר נראה מזה דלשיטת הרמב"ם חל איסור לעשות מעשה מצוה מבלי מלברך עליה קודם עשייתה כמו שחל איסור ליהנות מעוה"ז בלי ברכה. והרמב"ם השווה הנאת הנפש להנאת הגוף דבתרווייהו אסור ליהנות בלי ברכה, וברכת המצוות חלין מדין מתיר כברכת הנהנין. ולפי זה מיושב הדמיון בין ברכת הגר לברכת הנהנין, דס"ד דכמו שאי אפשר לברך להתיר את ההנאה למפרע אחרי האכילה כמו כן לא יהא אפשר לברך אחרי עשיית המצוה. ומהא דגר מברך אחרי הטבילה מוכח לכאורה דחל מתיר למפרע, וא"כ ה"ה בברכת הנהנין ס"ד דמברך אף לאחר האכילה. ומסקינן דדוקא בברכת הגר, דמעיקרא גברא לא חזי, תיקנו לברך אחרי המצוה, ומכיון דלא אפשר לברך לפני הטבילה תיקנו שחל ההיתר למפרע בברכה שלאחר הטבילה. משא"כ בשאר המצוות וברכות הנהנין, שהברכה חלה מדין מתיר, דחייב לברך דוקא קודם ההנאה ועשיית המצוה.

**ולפי"ז** נראה ליישב נמי את פסק הרמב"ם במשקין דפסק דבולען ואח"כ מברך עליהן, והוא משום דמדמי משקין לגר דמברך אחרי הטבילה. דהנה בגר משום דהגברא לא חזי לברך לפני המעשה תיקנו החכמים שיברך אחרי מעשה הטבילה ושההיתר דהברכה יחול למפרע. וס"ל להרמב"ם דה"ה במשקין דמאחר שהכניסן לפיו בלי ברכה הרי הגברא לא חזי לברך עליהן, דאם יפלטם ימאסו וילכו לאיבוד, וכשהם בתוך פיו אי אפשר לו לברך, וא"כ הריהו דומה לגר דלא חזי לברך ובזה תיקנו החכמים ברכה אחרי המעשה, וההיתר חל למפרע (ועיין בכס"מ שם).

**אמנם** עדיין צ"ב לשיטת הרמב"ם דברכת המצוות חלין מדין מתיר, מדוע תיקנו ברכת הטבילה לגר אחר שטבל דלכאורה לא הוה ליה לברך בכלל. וי"ל דלפעמים תיקנו חכמים ברכת המצוה לא על מעשה המצוה אלא על החלות שבא מכח המצוה,

משקין בולען ומברך עליהן בסוף ואם היו פירות שאם זרקן ימאסו כגון תותין וענבים מסלקן לצד אחד ומברך ואח"כ בולען ואם אין נמאסין וכו' פולטן מפיו עד שיברך ופיו פנוי ואחר כך אוכל עכ"ל. ומדפסק במשקין דבולען ואח"כ מברך מבואר שפסק דיכולים לברך אחר השתייה, וצ"ע דבסוגיין מבואר שאין מברכין אחר האכילה. ועיין בראב"ד שם שכתב "והוא שבדעתו לאכול יותר דאם לא כן הוה ליה גמר", וכן פסק הרמב"ם עצמו (פ"ד מהל' ברכות ה"ב) שאם שכח לברך המוציא ונזכר אחרי שגמר סעודתו שוב אינו חוזר ומברך, וקשה מ"ש דמברך לאחרי שבלע משקין, דמסתימת לשונו משמע שמברך אע"פ שאין דעתו לשתות עוד משקין.

**ועוד** יש להעיר דאם נאמר שברכת הנהנין חלה מדין מתיר ולהתיר את ההנאה מהו ההוה אמינא שבגמ' לדמות ברכת הגר שהיא ברכת המצוה לברכת הנהנין, דשאני ברכת המצוות שאינן חלות מתיר אלא חלות שבח והודאה בעלמא ומשום כך שפיר מברך ברכת המצוה אף לאחר עשיית המצוה. ובאמת האור זרוע, (הובא בהגהות אשר"י חולין סי' ב'), פסק שאם לא בירך קודם שחיטה בדיעבד יכול לברך לאחר השחיטה, ונראה דסובר דברכת המצוות הויין ברכת שבח והודאה בעלמא, ומשום הכי מברך אותן אף אחרי עשיית המצוה.

**אמנם** עיין בדברי הרמב"ם (פ"א מהל' ברכות הל' ב'-ג') וז"ל ומדברי סופרים לברך על כל מאכל תחילה ואח"כ יהנה ממנו וכו' וכל הנהנה בלא ברכה מעל וכו' וכשם שמברכים על ההנייה כך מברכים על כל מצוה ומצוה ואח"כ יעשה אותה עכ"ל, וצ"ב בהשוואת הרמב"ם "וכשם שמברכים על ההנייה כך מברכים על כל מצוה ומצוה ואח"כ יעשה אותה", דמהי כוונתו בהשוואה זו, והרי הרמב"ם פסק להלן (בפי"א מהל' ברכות הל' ב'-ג') דמברכים ברכות המצוות קודם לעשיית המצוה, ומה חידש לן הרמב"ם כאן (פ"א מהל' ברכות ה"ב) דכשם שמברכים על

דהבית דין הם גברא דלא חזי שהרי הם יכולים לברך  
אשר קדשנו במצותיו וצונו אף קודם הטבילה. אמנם  
לפי מה שנתבאר דברכת הטבילה חלה על חלות  
קדושת ישראל שנתהווה ע"י מעשה הגירות אזי י"ל  
דאף בגר קטן מברכין אחר הטבילה.

וברכת הטבילה חלה על חלות קדושת ישראל  
שנתהווה ע"י מעשה הגירות<sup>71</sup>. ולפי זה יש להסתפק  
בגר קטן שמטבילין אותו על דעת בית דין ואין הגר  
עצמו מברך על הטבילה אלא הבית דין מברכים, האם  
מברכין לאחר עשייתה או לפניה, דהא אין לומר

---

בברכת טבילת הגר. ויתכן נמי דלראשונים דס"ל בכל חייבי  
טבילה דמברכין אחרי הטבילה דהיינו משום דהויא ברכה על  
חלות הטהרה. ועיין בשיעורים לעיל דף לז: תוס' ד"ה היה  
עומד.

---

71) וכן מצינו לכמה ראשונים דס"ל דמברכין ברכת  
האירוסין אחרי האירוסין, וי"ל דהיינו משום דהויא ברכה על  
חלות האירוסין ולא על מעשה האירוסין. וכן מצינו דס"ל לכמה  
ראשונים בברכת להכניסו בבריתו של אברהם אבינו דמברכין  
אותה אחרי המילה דהויא ברכה על חלות בן ברית, וה"ה

## פרק אלו דברים

בורא פרי הגפן לשתייה, ולא להפסיק בינה לשתייה בברכת היום. מאידך ב"ה סברי דברכת בורא פרי הגפן אינה ברכת הנהנין בעלמא שבאה להתיר את הטעימה מהכוס, אלא מהוה חפצא של ברכת קידוש, ולכן סוברים דליכא הפסק כשמברכים אותה קודם ברכת היום, דהא שתיהן מצטרפות לחפצא דקידוש ביחד. ויתכן דאפילו אם נאמר דבית הלל מודים לבית שמאי דמדין ברכת הנהנין ליכא למימר דבורא פרי הגפן קדים משום תדיר ואינו תדיר מדאינה מצוה קבועה, מכל מקום י"ל דבורא פרי הגפן קדים משום דהויא חלק מעצם החפצא דקידוש דהויא חובה קבועה. ונראה דלשיטת ב"ה יש להקדים דוקא את ברכת היין, שהיא ברכת השבח על הבריאה בכלל, ואח"כ לקדש את השבת ולומר דברי שבח על השבת בפרט. דמדין קידוש צריך לברך ולקדש מקודם על הבריאה בכלל ואח"כ לשבח על השבת ועל בחירת ישראל בפרט. ושתי הברכות דיין ודיום הן מעצם החפצא של ברכות הקידוש ובאות לשבח על הבריאה ועל השבת.

**וכן** משמע נמי מלשון הרשב"ם פסחים (דף קו. ד"ה אמר ר"י) "לחלק בין מדת שבת למדת חול שהוא ענין שיר שאין אומרים שירה אלא על היין", ומבואר דס"ל דקידוש מהוה קיום שירה ובכך אף הברכה דבורא פרי הגפן מכלל הקידוש היא, דהויא חלק מקיום שירה על היין.

**ונמצא** דנחלקו ב"ש וב"ה אם ברכת בורא פרי הגפן הויא ברכת הנהנין גרידא או דהויא חלק מהחפצא של קידוש עצמו, וקיימא לן כב"ה דברכת בורא פרי הגפן חלק היא מעצם הקידוש.

**ולפיכך** הגר"ח זצ"ל היה פוסק דמי שלא שמע ברכת בפה"ג ושמע רק ברכת קדושת היום בלבד לא

**דף נא ע"ב. גמ'.** וז"ל תנו רבנן דברים שבין בית שמאי ובית הלל בסעודה ב"ש אומרים מברך על היום ואח"כ מברך על היין שהיום גורם ליין שיבא וכבר קדש היום ועדיין יין לא בא וב"ה אומרים מברך על היין ואח"כ מברך על היום שהיין גורם לקדושה שתאמר דבר אחר ברכת היין תדירה וברכת היום אינה תדירה תדיר ושאינו תדיר קודם והלכתא כדברי בית הלל עכ"ל. יש לעיין מהו יסוד המחלוקת בין ב"ש לב"ה אי ברכת היום קודמת לברכת היין משום שהיום גורם ליין שיבא, או דברכת היין קודמת משום שהיין גורם לקדושה שתאמר. ועוד צ"ע דמה יענו ב"ש לטענת ב"ה דברכת היין קודמת משום דתדיר ושאינו תדיר קודם.

**וי"ל** דב"ש סברי דההלכה שתדיר קודם חל רק במצוות חיוביות, דכשנתחייב בב' מצוות אמרינן שהמצוה התדירה קודמת. ולכן סברי דברכת היין אינה קודמת מדין תדיר, משום דהויא חלות ברכת הנהנין בלבד ואין שום חובה ומצוה ליהנות, ולכן ליכא דין תדיר קודם בברכת הנהנין דלא הויא מצוה חיובית. ועוד דשאני ברכת הנהנין דהויא חלות דין מתיר, שהאדם מברך לצרכו כדי להתיר הנאתו ואין בהן חיוב קבוע, ומשום הכי ליכא בהו דין תדיר קודם, דדין תדיר קודם נאמר רק כשחל חיוב קבוע. ובדוגמא לזה אם נזדמן לאדם מצות שחיטה ומצות לולב אין השחיטה קודמת משום דתדיר, משום דאינה חובה קבועה.

**ואשר** נראה לפי זה לומר ביסוד המחלוקת שבין ב"ש לב"ה דנחלקו בגדר ברכת בורא פרי הגפן בקידוש, דלפי ב"ש ברכת בורא פרי הגפן דקידוש אינה חפצא דברכת קידוש אלא חלות ברכת הנהנין בעלמא. ולכן סברי דברכת היום קודמת דצריך לסמוך

דנבראת במוצאי שבת, ולפי"ז ברכת הנר היא חלולת  
דין ברכת הראייה, (ב) על ההיתר שחל להדליק אש  
בחול, וברכת הנר הריהי קיום בברכת הבדלה.

**ונראה** דמדין ברכת הבדלה צריך לברך על נר  
שנתקיימה בו מצות שביתה ממלאכה בשבת ועתה חל  
בו היתר מלאכה במוצ"ש. ולפיכך אין מברכין על נר  
של עכו"ם דלית ליה קיום שביתה דאינו מצווה על  
שביתה השבת. ואפילו אם במציאות לא עשה בו  
העכו"ם מלאכה אין מברכין עליו מדלא קיים בו מצות  
שביתה. וכן משמע מהא דקיימא לן דמברכין על  
עשית שהיתה דולקת והולכת כל היום בבית ישראל  
כדמבואר ברש"י (ד"ה שהיתה דולקת והולכת), וז"ל  
מערב שבת בבית ישראל עכ"ל. ומשמע דאילו היתה  
עשית דולקת כל היום בבית עכו"ם ולא נעשה בה  
מלאכה אין מברכין עליה. והטעם משום דלא נתקיים  
בו קיום שביתה. משא"כ בנר של חולה דנתקיים בו  
קיום שביתה<sup>(3)</sup>, ולפיכך מברכין עליו.

**דף נג ע"א.** גמ'. וז"ל אמר ר' יוחנן המהלך

בערבי שבתות בטבריא ובמוצאי שבתות בצפורי  
והריח ריח אינו מברך מפני שחזקתו אינו עשוי אלא  
לגמר בו את הכלים עכ"ל. דעת הטור (או"ח סי' ריז  
אות ג) היא שאין מברכין על מוגמר שמגמרין בו את  
הכלים לפי שלא נעשה להריח בו בעצמו של הריח  
אלא רק ליתן ריח בכלים, ולשיטתו החסרון בלגמר בו  
את הכלים הוא שלא נעשה להריח בריח. אמנם עיין  
ברמב"ם (פ"ט מהל' ברכות ה"ח) שכתב וז"ל מוגמר  
שמגמרין בו את הכלים ואת הבגדים אין מברכין

יצא יד"ח וחייב לשמוע קידוש פעם שנית משום  
דברכת בפה"ג מעכבת בעצם מצות הקידוש, ואינה  
ברכת הנהנין בעלמא המתירה את טעימת היין<sup>(1)</sup>.

**דף נב ע"ב.** גמ'. וז"ל דבר אחר תיכף לנטילת

ידיים סעודה עכ"ל. עיין ברמב"ם (פכ"ט מהל' שבת  
ה"י) שכתב וז"ל מי שנתכוון לקדש על היין בלילי  
שבת ושכח ונטל ידיו קודם שיקדש, הרי זה מקדש על  
הפת ואינו מקדש על היין אחר שנטל ידיו לסעודה  
עכ"ל. וכן פסק (בהל' ז) דמקדש על היין ואח"כ נוטל  
ידיו. ופסק הרמ"א (או"ח סימן רע"א סעיף י"ב)  
דלכתחילה נוטל ידיו ואח"כ מקדש. וצ"ע דהרי קיימא  
לן כבית הלל דבעינן תיכף לנטילת ידיים סעודה,  
ולכאורה הקידוש הוא הפסק בין נט"י לסעודה. וי"ל  
דבית הלל מחלקים בין חול לשבת, דבחול בעינן תיכף  
לנטילת ידיים סעודה, ואם ימזוג הכוס אחר נטילת ידיים  
הוא הפסק, דאין מזיגת הכוס חלק מהסעודה. משא"כ  
בשבת דקידוש על הכוס מהווה חלק מסעודת השבת,  
דע"י קידוש על הכוס חלה קביעות של סעודת שבת<sup>(2)</sup>,  
ולפיכך אין הקידוש הפסק.

**רש"י** ד"ה משום דלא שבת. וז"ל ממלאכת

עבירה שהעובד כוכבים עושה מלאכה לאורו ותניא  
לקמן אור שלא שבת אין מברכין עליו הואיל ונעבדה  
בו עבירה עכ"ל. יש לעיין מדוע נחשב נר של עכו"ם  
כנר שנעבדה בו עבירה דהרי העכו"ם אינו מצווה  
במצות שבת, ומאי שנא מנר של חולה דמברכין עליו  
משום דשבת ממלאכת עבירה. ונראה דיש ב' מחייבים  
לברך ברכת הנר במוצאי שבת: (א) על בריאת האש

(3) דהא רק מותר להדליק הנר לצורך החולה ולצורך  
פקו"נ שלו, ואילו שלא לצורך פקו"נ החולה אף החולה עצמו  
אסור בנר ומצווה לשבות ממלאכה עם הנר, ולכן נחשב לנר  
שנתקיימה בו קיום שביתה בשבת. ומשמע מכאן דפקו"נ  
הותרה בשבת ולא דחוויה, ולכן הוא נר ששבת בשבת אף בעד  
החולה עצמו.

(1) וע"ע בשיעורים לעיל דף כז. ד"ה רב מצלי וכו'.  
וברשימות שיעורים עמ"ס סוכה בענין קידוש.

(2) עיין לעיל בשיעורים דף כז. ד"ה רב מצלי של שבת  
בערב שבת.

ועוד משום מצוה מאי מצוה אמר אביי מצוה לשמוע דברי חכמים". ובתוס' שם (ד"ה מצוה) כתבו "וי"ל דתיקנו משום נקיות", ומשמע דיסוד מצות נט"י היא משום נקיות. ועיין בטור (סימן קס"ה) שהביא מחלוקת בראשונים האם מי שיצא מבית הכסא צריך ליטול ידיו ב' פעמים (לבית הכסא ולסעודה), או דנטילה אחת עולה לכאן ולכאן. ובביאור המחלוקת נראה דנט"י ביוצא מבית הכסא באה משום נגיעה במקומות המטונפים והוא מצות נטילת ידים משום נקיות. ואי נימא דנט"י לסעודה היא נמי משום נקיות אזי י"ל שנטילה אחת כשיוצא מבית הכסא עולה לכאן ולכאן. משא"כ אם נט"י לסעודה באה משום קדושה וכדמשמע מסוגיין י"ל שמאחר שנט"י ביוצא מבית הכסא יש בה רק משום נקיות ולא משום קדושה, משו"ה אינה מועילה לנט"י לסעודה, וצריך ליטול ידיו פעם שנית לשום קדושה.

**והנה** יש להסתפק במי שאכל פת בלי נט"י האם עבר על איסור מדרבנן באכילתו או"ד דלא עבר על איסור אלא רק ביטל קיום מצוה עשה מדרבנן ליטול ידיו קודם אכילת הפת. והנה הגרע"א זצ"ל (יו"ד סימן שמ"א) נקט שאונן חייב בנט"י לפת, ומשמע דס"ל דנט"י אינה רק קיום מצוה מדרבנן, דא"כ אונן היה פטור מנט"י מדין עוסק במצוה פטור מן המצוה, אלא דחל איסור לאכול פת בלי נט"י, וע"כ אף אונן חייב בנט"י שהרי אונן חייב באיסורים. ועוד נראה להוכיח דיש חלות איסור לאכול בלי נט"י ממש"כ הרמב"ם (פ"ו מהל' ברכות ה"ט) "אסור להאכיל מי שלא נטל ידיו". ומסתבר דהאיסור לסייע חבירו חל רק באיסורים ולא בביטול קיום מצות עשה.

עליהם לפי שלא נעשו להריח בעצמו של מוגמר וכן המריח בבגדים שהן מוגמרים אינו מברך לפי שאין שם עיקר בושם אלא ריח בלא עיקר עכ"ל. ומבואר דהרמב"ם סובר דבעינן לברך ברכת הריח על חפצא של בושם ואין מברכין על בגדים מוגמרים מפני שאין להם עיקר<sup>4</sup>.

**ועיין** ברמב"ם (פ"ג מהל' מאכלות אסורות הי"ד) שפסק נמי דמותר לישראל להריח בחבית של יין נסך וז"ל אין בזה שם איסור שאין הריח כלום לפי שאין בו ממש עכ"ל. ולענין מעילה פסק הרמב"ם (פ"ה מהל' מעילה הט"ז) וז"ל קול ומראה וריח של הקדש לא נהנין ולא מועלים בד"א כשהריח בקטרת אחר שעלתה התימורת אבל אם הריח בקטרת כשעלתה תמרתה מעל עכ"ל. ובבאור הנ"מ בין מריח כשעלתה תמרתה למריח לאחר שעלתה תמרתה נראה דכשמריח לאחר שעלתה תמרתה הוי ריח בלי חפצא ואין בו ממש, ומשום הכי אין מועלים בו, משא"כ במריח כשעלתה תמרתה יש שם עיקר וחפצא שיש בו ריח ומשום הכי מועלין בו. והרמב"ם לשיטתו סובר דאף לענין ברכה בעינן חפצא של ריח<sup>5</sup>.

**דף נג ע"ב. גמ'. וז"ל והתקדשתם אלו מים ראשונים והייתם קדושים אלו מים אחרונים עכ"ל.**

א

**והנה** מבואר בגמ' שנטילת ידים לאכילת פת באה משום מצות קדושה. ויש להעיר דבמס' תולין (דף קו.) איתא "נטילת ידים לחולין משום סרך תרומה

ריח המוגמר עצמו אין לברך משום דבשעת שריפת המוגמר הריח לא נעשה להריח בו, אך כשנכנס הריח לבגדים לבשמים אז נחשב ריח להריח בו, והא דאין מברכין על ריח שבבגדים הוא מטעם שאין לריח ההוא עיקר, והו"ל ריח שאין בו ממש וחפצא, ומברכין ברכת הריח רק על חפצא דריח.

4) ועיין בטור שם דהקשה דמשמע דבאמת נעשו להריח, וצ"ע דאם נעשה להריח אמאי אינו מברך עליו, ואינו דומה לריח רע דלא חשיב ריח כשאין לו עיקר לענין הרחקת תפלה משום דברכה תלויה בהנאה, והרי נהנה וראוי לברך עליו. 5) ועל עיקר קושיית הטור על הרמב"ם י"ל דס"ל דעל

## ב

**ענין** ברמב"ם (פ"ו מהל' ברכות ה"ב) וז"ל ומים אחרונים אין מברכין עליהן שאינם אלא מפני הסכנה עכ"ל. והשיג עליו הראב"ד (שם) "אני שמעתי בשימושי הגאונים הקדמונים שכתבו על מים האחרונים ברכה על רחיצת ידים וחיי ראשי דברים נכונים הם שהרי חכמים דרשו את שתייהן מפסוק אחד והתקדשתם והייתם קדושים וכן אמרו ידים שמזוהמות פסולות לברכה ובאמת ובברור אם אכל דבר שיש בו זוהמא צריך לברך על רחיצתן, ואם אכל דברים יבשים אין טעונות ברכה שאינה אלא משום רפואה וכו' עכ"ל. ומבואר דלשיטת הרמב"ם מים אחרונים הם באים רק משום סכנה בלבד ולכן אין מברכין עליהן. ואילו הראב"ד סובר דיש ב' דינים במים אחרונים: (א) תקנת מים אחרונים משום סכנה, ועל נטילת ידים דמשום סכנה לא מברכין, (ב) קיום מצות רחיצת ידים משום קדושה ועליה מברכין על רחיצת ידים. ונראה דלשיטת הראב"ד היכא שאכל דבר שיש בו זוהמא חייב במים אחרונים משום קיום מצות והייתם קדושים, ובהאי גוונא שפיר מברך על רחיצת ידים. ומאידך היכא שאכל דבר יבש שאינו רוחץ מחמת מצות והייתם קדושים, אלא דרוחץ רק משום סכנה בלבד אינו מברך (וכן פירש הלח"מ שם). וי"ל עוד נפ"מ לשיטת הראב"ד דהיכא שרוחץ מים אחרונים משום מצוה חייב לרוחץ מכלי וברביעית כדין מים ראשונים, ואילו כשרוחץ רק משום סכנה בלבד אינו צריך כלי וסגי ברחיצת ידיו במים בעלמא בלי כלי.

**ונראה** דיש ב' דינים בנטילת ידים: (א) איסור אכילה בלי נט"י, (ב) קיום מצוה דנט"י. וכן משמע מדברי הרמב"ם (פ"ו מהל' ברכות ה"ב) וז"ל כל הנוטל ידיו בין לאכילה בין לקריאת שמע בין לתפלה מברך תחלה אשקב"ו על נט"י שזו מצות חכמים שנצטוונו מן התורה לשמוע מהן שנא' על פי התורה אשר יורוך עכ"ל. ומבואר שמברכין ברכת המצוה בנט"י משום דהוי קיום מצוה. והיכא דאין לו מים ליטול ידיו קיי"ל דלט ידיו במפה ואוכל (כדפסק הרמב"ם פ"ו מהל' ברכות ה"ח), ופשיטא דלט ידיו במפה מועיל רק לגבי האיסור לאכול בלא נט"י, אבל אינו מקיים בזה מצות נט"י כלל. ומשו"ה אינו מברך לפני שלט ידיו במפה, דהברכה חלה רק על קיום מצות נט"י בלבד. וחזינן דיש נמי איסור לאכול פת בלי נט"י.

**ברם** הרמב"ן (בספר המצוות שורש א') כתב וז"ל וכן נט"י אין מצותה בחיוב כלל ולא הטילו חכמים על האדם שיטול ידיו כלל לאכול, והנוטל ידיו עשרה פעמים ביום ואוכל אין לזה מצוה יותר מזה, אבל אלו היתר האיסור הן, דומה למצות השחיטה שתקנו בה נמי וצונו על השחיטה וכו' ואלו וכיוצא בזה לאו הבא מכלל עשה הן ועיקרן הוא הלאו הנאמר בהן עכ"ל. ומבואר מדברי הרמב"ן דס"ל שנט"י אינה מהווה קיום מצוה וחלה רק מדין איסור בלבד. והרמב"ן סובר דאע"פ שאין בה קיום מצוה מברכין עליה, דהברכה היא על חלות ההיתר וכברכת השחיטה<sup>6</sup>.

ההיתר לאכול פת בדומה לברכת השחיטה דחלה על חלות ההיתר.

6 ונראה אליבא דהרמב"ן דאינו מברך בלט ידיו במפה משום דלא חל כלל חלות היתר, אלא דאינו עובר על האיסור מדלא נגע בפת שאכל, ומברכים ברכת ענט"י רק על חלות

## פרק אלו דברים

בורא פרי הגפן לשתייה, ולא להפסיק בינה לשתייה בברכת היום. מאידך ב"ה סברי דברכת בורא פרי הגפן אינה ברכת הנהנין בעלמא שבאה להתיר את הטעימה מהכוס, אלא מהוה חפצא של ברכת קידוש, ולכן סוברים דליכא הפסק כשמברכים אותה קודם ברכת היום, דהא שתיהן מצטרפות לחפצא דקידוש ביחד. ויתכן דאפילו אם נאמר דבית הלל מודים לבית שמאי דמדין ברכת הנהנין ליכא למימר דבורא פרי הגפן קדים משום תדיר ואינו תדיר מדאינה מצוה קבועה, מכל מקום י"ל דבורא פרי הגפן קדים משום דהויא חלק מעצם החפצא דקידוש דהויא חובה קבועה. ונראה דלשיטת ב"ה יש להקדים דוקא את ברכת היין, שהיא ברכת השבח על הבריאה בכלל, ואח"כ לקדש את השבת ולומר דברי שבח על השבת בפרט. דמדין קידוש צריך לברך ולקדש מקודם על הבריאה בכלל ואח"כ לשבח על השבת ועל בחירת ישראל בפרט. ושתי הברכות דיין ודיום הן מעצם החפצא של ברכות הקידוש ובאות לשבח על הבריאה ועל השבת.

**וכן** משמע נמי מלשון הרשב"ם פסחים (דף קו. ד"ה אמר ר"י) "לחלק בין מדת שבת למדת חול שהוא ענין שיר שאין אומרים שירה אלא על היין", ומבואר דס"ל דקידוש מהוה קיום שירה ובכך אף הברכה דבורא פרי הגפן מכלל הקידוש היא, דהויא חלק מקיום שירה על היין.

**ונמצא** דנחלקו ב"ש וב"ה אם ברכת בורא פרי הגפן הויא ברכת הנהנין גרידא או דהויא חלק מהחפצא של קידוש עצמו, וקיימא לן כב"ה דברכת בורא פרי הגפן חלק היא מעצם הקידוש.

**ולפיכך** הגר"ח זצ"ל היה פוסק דמי שלא שמע ברכת בפה"ג ושמע רק ברכת קדושת היום בלבד לא

**דף נא ע"ב. גמ'.** וז"ל תנו רבנן דברים שבין בית שמאי ובית הלל בסעודה ב"ש אומרים מברך על היום ואח"כ מברך על היין שהיום גורם ליין שיבא וכבר קדש היום ועדיין יין לא בא וב"ה אומרים מברך על היין ואח"כ מברך על היום שהיין גורם לקדושה שתאמר דבר אחר ברכת היין תדירה וברכת היום אינה תדירה תדיר ושאינו תדיר קודם והלכתא כדברי בית הלל עכ"ל. יש לעיין מהו יסוד המחלוקת בין ב"ש לב"ה אי ברכת היום קודמת לברכת היין משום שהיום גורם ליין שיבא, או דברכת היין קודמת משום שהיין גורם לקדושה שתאמר. ועוד צ"ע דמה יענו ב"ש לטענת ב"ה דברכת היין קודמת משום דתדיר ושאינו תדיר קודם.

**וי"ל** דב"ש סברי דההלכה שתדיר קודם חל רק במצוות חיוביות, דכשנתחייב בב' מצוות אמרינן שהמצוה התדירה קודמת. ולכן סברי דברכת היין אינה קודמת מדין תדיר, משום דהויא חלות ברכת הנהנין בלבד ואין שום חובה ומצוה ליהנות, ולכן ליכא דין תדיר קודם בברכת הנהנין דלא הויא מצוה חיובית. ועוד דשאני ברכת הנהנין דהויא חלות דין מתיר, שהאדם מברך לצרכו כדי להתיר הנאתו ואין בהן חיוב קבוע, ומשום הכי ליכא בהו דין תדיר קודם, דדין תדיר קודם נאמר רק כשחל חיוב קבוע. ובדוגמא לזה אם נזדמן לאדם מצות שחיטה ומצות לולב אין השחיטה קודמת משום דתדיר, משום דאינה חובה קבועה.

**ואשר** נראה לפי זה לומר ביסוד המחלוקת שבין ב"ש לב"ה דנחלקו בגדר ברכת בורא פרי הגפן בקידוש, דלפי ב"ש ברכת בורא פרי הגפן דקידוש אינה חפצא דברכת קידוש אלא חלות ברכת הנהנין בעלמא. ולכן סברי דברכת היום קודמת דצריך לסמוך



דנבראת במוצאי שבת, ולפי"ז ברכת הנר היא חלולת  
דין ברכת הראייה, (ב) על ההיתר שחל להדליק אש  
בחול, וברכת הנר הריהי קיום בברכת הבדלה.

**ונראה** דמדין ברכת הבדלה צריך לברך על נר  
שנתקיימה בו מצות שביתה ממלאכה בשבת ועתה חל  
בו היתר מלאכה במוצ"ש. ולפיכך אין מברכין על נר  
של עכו"ם דלית ליה קיום שביתה דאינו מצווה על  
שביתה השבת. ואפילו אם במציאות לא עשה בו  
העכו"ם מלאכה אין מברכין עליו מדלא קיים בו מצות  
שביתה. וכן משמע מהא דקיימא לן דמברכין על  
עשית שהיתה דולקת והולכת כל היום בבית ישראל  
כדמבואר ברש"י (ד"ה שהיתה דולקת והולכת), וז"ל  
מערב שבת בבית ישראל עכ"ל. ומשמע דאילו היתה  
עשית דולקת כל היום בבית עכו"ם ולא נעשה בה  
מלאכה אין מברכין עליה. והטעם משום דלא נתקיים  
בו קיום שביתה. משא"כ בנר של חולה דנתקיים בו  
קיום שביתה<sup>(3)</sup>, ולפיכך מברכין עליו.

**דף נג ע"א.** גמ'. וז"ל אמר ר' יוחנן המהלך  
בערבי שבתות בטבריא ובמוצאי שבתות בציפורי  
והריח ריח אינו מברך מפני שחזקתו אינו עשוי אלא  
לגמר בו את הכלים עכ"ל. דעת הטור (או"ח סי' ריז  
אות ג) היא שאין מברכין על מוגמר שמגמרין בו את  
הכלים לפי שלא נעשה להריח בו בעצמו של הריח  
אלא רק ליתן ריח בכלים, ולשיטתו החסרון בלגמר בו  
את הכלים הוא שלא נעשה להריח בריח. אמנם עיין  
ברמב"ם (פ"ט מהל' ברכות ה"ח) שכתב וז"ל מוגמר  
שמגמרין בו את הכלים ואת הבגדים אין מברכין

יצא יד"ח וחייב לשמוע קידוש פעם שנית משום  
דברכת בפה"ג מעכבת בעצם מצות הקידוש, ואינה  
ברכת הנהנין בעלמא המתירה את טעימת היין<sup>(1)</sup>.

**דף נב ע"ב.** גמ'. וז"ל דבר אחר תיכף לנטילת  
ידיים סעודה עכ"ל. עיין ברמב"ם (פכ"ט מהל' שבת  
ה"י) שכתב וז"ל מי שנתכוון לקדש על היין בלילי  
שבת ושכח ונטל ידיו קודם שיקדש, הרי זה מקדש על  
הפת ואינו מקדש על היין אחר שנטל ידיו לסעודה  
עכ"ל. וכן פסק (בהל' ז) דמקדש על היין ואח"כ נוטל  
ידיו. ופסק הרמ"א (או"ח סימן רע"א סעיף י"ב)  
דלכתחילה נוטל ידיו ואח"כ מקדש. וצ"ע דהרי קיימא  
לן כבית הלל דבעינן תיכף לנטילת ידיים סעודה,  
ולכאורה הקידוש הוא הפסק בין נט"י לסעודה. וי"ל  
דבית הלל מחלקים בין חול לשבת, דבחול בעינן תיכף  
לנטילת ידיים סעודה, ואם ימזוג הכוס אחר נטילת ידיים  
הוא הפסק, דאין מזיגת הכוס חלק מהסעודה. משא"כ  
בשבת דקידוש על הכוס מהווה חלק מסעודת השבת,  
דע"י קידוש על הכוס חלה קביעות של סעודת שבת<sup>(2)</sup>,  
ולפיכך אין הקידוש הפסק.

**רש"י** ד"ה משום דלא שבת. וז"ל ממלאכת  
עבירה שהעובד כוכבים עושה מלאכה לאורו ותניא  
לקמן אור שלא שבת אין מברכין עליו הואיל ונעבדה  
בו עבירה עכ"ל. יש לעיין מדוע נחשב נר של עכו"ם  
כנר שנעבדה בו עבירה דהרי העכו"ם אינו מצווה  
במצות שבת, ומאי שנא מנר של חולה דמברכין עליו  
משום דשבת ממלאכת עבירה. ונראה דיש ב' מחייבים  
לברך ברכת הנר במוצאי שבת: (א) על בריאת האש

(3) דהא רק מותר להדליק הנר לצורך החולה ולצורך  
פקו"נ שלו, ואילו שלא לצורך פקו"נ החולה אף החולה עצמו  
אסור בנר ומצווה לשבות ממלאכה עם הנר, ולכן נחשב לנר  
שנתקיימה בו קיום שביתה בשבת. ומשמע מכאן דפקו"נ  
הותרה בשבת ולא דחוויה, ולכן הוא נר ששבת בשבת אף בעד  
החולה עצמו.

(1) וע"ע בשיעורים לעיל דף כז. ד"ה רב מצלי וכו'.  
וברשימות שיעורים עמ"ס סוכה בענין קידוש.

(2) עיין לעיל בשיעורים דף כז. ד"ה רב מצלי של שבת  
בערב שבת.

ועוד משום מצוה מאי מצוה אמר אביי מצוה לשמוע דברי חכמים". ובתוס' שם (ד"ה מצוה) כתבו "וי"ל דתיקנו משום נקיות", ומשמע דיסוד מצות נט"י הוי משום נקיות. ועיין בטור (סימן קס"ה) שהביא מחלוקת בראשונים האם מי שיצא מבית הכסא צריך ליטול ידיו ב' פעמים (לבית הכסא ולסעודה), או דנטילה אחת עולה לכאן ולכאן. ובביאור המחלוקת נראה דנט"י ביוצא מבית הכסא באה משום נגיעה במקומות המטונפים והויא מצות נטילת ידים משום נקיות. ואי נימא דנט"י לסעודה היא נמי משום נקיות אזי י"ל שנטילה אחת כשיוצא מבית הכסא עולה לכאן ולכאן. משא"כ אם נט"י לסעודה באה משום קדושה וכדמשמע מסוגיין י"ל שמאחר שנט"י ביוצא מבית הכסא יש בה רק משום נקיות ולא משום קדושה, משו"ה אינה מועילה לנט"י לסעודה, וצריך ליטול ידיו פעם שנית לשום קדושה.

**והנה** יש להסתפק במי שאכל פת בלי נט"י האם עבר על איסור מדרבנן באכילתו או"ד דלא עבר על איסור אלא רק ביטל קיום מצוה עשה מדרבנן ליטול ידיו קודם אכילת הפת. והנה הגרע"א זצ"ל (יו"ד סימן שמ"א) נקט שאונן חייב בנט"י לפת, ומשמע דס"ל דנט"י אינה רק קיום מצוה מדרבנן, דא"כ אונן היה פטור מנט"י מדין עוסק במצוה פטור מן המצוה, אלא דחל איסור לאכול פת בלי נט"י, וע"כ אף אונן חייב בנט"י שהרי אונן חייב באיסורים. ועוד נראה להוכיח דיש חלות איסור לאכול בלי נט"י ממש"כ הרמב"ם (פ"ו מהל' ברכות ה"ט) "אסור להאכיל מי שלא נטל ידיו". ומסתבר דהאיסור לסייע חבירו חל רק באיסורים ולא בביטול קיום מצות עשה.

עליהם לפי שלא נעשו להריח בעצמו של מוגמר וכן המריח בבגדים שהן מוגמרים אינו מברך לפי שאין שם עיקר בושם אלא ריח בלא עיקר עכ"ל. ומבואר דהרמב"ם סובר דבעינן לברך ברכת הריח על חפצא של בושם ואין מברכין על בגדים מוגמרים מפני שאין להם עיקר<sup>4</sup>.

**ועיין** ברמב"ם (פי"ג מהל' מאכלות אסורות הי"ד) שפסק נמי דמותר לישראל להריח בחבית של יין נסך וז"ל אין בזה שם איסור שאין הריח כלום לפי שאין בו ממש עכ"ל. ולענין מעילה פסק הרמב"ם (פ"ה מהל' מעילה הט"ז) וז"ל קול ומראה וריח של הקדש לא נהנין ולא מועלים בד"א כשהריח בקטרת אחר שעלתה התימורת אבל אם הריח בקטרת כשעלתה תמרתה מעל עכ"ל. ובבאור הנ"מ בין מריח כשעלתה תמרתה למריח לאחר שעלתה תמרתה נראה דכשמריח לאחר שעלתה תמרתה הוי ריח בלי חפצא ואין בו ממש, ומשום הכי אין מועלים בו, משא"כ במריח כשעלתה תמרתה יש שם עיקר וחפצא שיש בו ריח ומשום הכי מועלין בו. והרמב"ם לשיטתו סובר דאף לענין ברכה בעינן חפצא של ריח<sup>5</sup>.

**דף נג ע"ב. גמ'. וז"ל והתקדשתם אלו מים ראשונים והייתם קדושים אלו מים אחרונים עכ"ל.**

א

**והנה** מבואר בגמ' שנטילת ידים לאכילת פת באה משום מצות קדושה. ויש להעיר דבמס' תולין (דף קו.) איתא "נטילת ידים לחולין משום סרך תרומה

ריח המוגמר עצמו אין לברך משום דבשעת שריפת המוגמר הריח לא נעשה להריח בו, אך כשנכנס הריח לבגדים לבשמים אז נחשב ריח להריח בו, והא דאין מברכין על ריח שבבגדים הוא מטעם שאין לריח ההוא עיקר, והו"ל ריח שאין בו ממש וחפצא, ומברכין ברכת הריח רק על חפצא דריח.

4 ועיין בטור שם דהקשה דמשמע דבאמת נעשו להריח, וצ"ע דאם נעשה להריח אמאי אינו מברך עליו, ואינו דומה לריח רע דלא חשיב ריח כשאין לו עיקר לענין הרחקת תפלה משום דברכה תלויה בהנאה, והרי נהנה וראוי לברך עליו. 5 ועל עיקר קושיית הטור על הרמב"ם י"ל דס"ל דעל

## ב

**ענין** ברמב"ם (פ"ו מהל' ברכות ה"ב) וז"ל ומים אחרונים אין מברכין עליהן שאינם אלא מפני הסכנה עכ"ל. והשיג עליו הראב"ד (שם) "אני שמעתי בשימושי הגאונים הקדמונים שכתבו על מים האחרונים ברכה על רחיצת ידים וחיי ראשי דברים נכונים הם שהרי חכמים דרשו את שתייהן מפסוק אחד והתקדשתם והייתם קדושים וכן אמרו ידים שמזוהמות פסולות לברכה ובאמת ובברור אם אכל דבר שיש בו זוהמא צריך לברך על רחיצתן, ואם אכל דברים יבשים אין טעונות ברכה שאינה אלא משום רפואה וכו' עכ"ל. ומבואר דלשיטת הרמב"ם מים אחרונים הם באים רק משום סכנה בלבד ולכן אין מברכין עליהן. ואילו הראב"ד סובר דיש ב' דינים במים אחרונים: (א) תקנת מים אחרונים משום סכנה, ועל נטילת ידים דמשום סכנה לא מברכין, (ב) קיום מצות רחיצת ידים משום קדושה ועליה מברכין על רחיצת ידים. ונראה דלשיטת הראב"ד היכא שאכל דבר שיש בו זוהמא חייב במים אחרונים משום קיום מצות והייתם קדושים, ובהאי גוונא שפיר מברך על רחיצת ידים. ומאידך היכא שאכל דבר יבש שאינו רוחץ מחמת מצות והייתם קדושים, אלא דרוחץ רק משום סכנה בלבד אינו מברך (וכן פירש הלח"מ שם). וי"ל עוד נפ"מ לשיטת הראב"ד דהיכא שרוחץ מים אחרונים משום מצוה חייב לרוחץ מכלי וברביעית כדין מים ראשונים, ואילו כשרוחץ רק משום סכנה בלבד אינו צריך כלי וסגי ברחיצת ידיו במים בעלמא בלי כלי.

**ונראה** דיש ב' דינים בנטילת ידים: (א) איסור אכילה בלי נט"י, (ב) קיום מצוה דנט"י. וכן משמע מדברי הרמב"ם (פ"ו מהל' ברכות ה"ב) וז"ל כל הנוטל ידיו בין לאכילה בין לקריאת שמע בין לתפלה מברך תחלה אשקב"ו על נט"י שזו מצות חכמים שנצטוונו מן התורה לשמוע מהן שנא' על פי התורה אשר יורוך עכ"ל. ומבואר שמברכין ברכת המצוה בנט"י משום דהוי קיום מצוה. והיכא דאין לו מים ליטול ידיו קיי"ל דלט ידיו במפה ואוכל (כדפסק הרמב"ם פ"ו מהל' ברכות ה"ח), ופשיטא דלט ידיו במפה מועיל רק לגבי האיסור לאכול בלא נט"י, אבל אינו מקיים בזה מצות נט"י כלל. ומשו"ה אינו מברך לפני שלט ידיו במפה, דהברכה חלה רק על קיום מצות נט"י בלבד. וחזינן דיש נמי איסור לאכול פת בלי נט"י.

**ברם** הרמב"ן (בספר המצוות שורש א') כתב וז"ל וכן נט"י אין מצותה בחיוב כלל ולא הטילו חכמים על האדם שיטול ידיו כלל לאכול, והנוטל ידיו עשרה פעמים ביום ואוכל אין לזה מצוה יותר מזה, אבל אלו היתר האיסור הן, דומה למצות השחיטה שתקנו בה נמי וצונו על השחיטה וכו' ואלו וכיוצא בזה לאו הבא מכלל עשה הן ועיקרן הוא הלאו הנאמר בהן עכ"ל. ומבואר מדברי הרמב"ן דס"ל שנט"י אינה מהווה קיום מצוה וחלה רק מדין איסור בלבד. והרמב"ן סובר דאע"פ שאין בה קיום מצוה מברכין עליה, דהברכה היא על חלות ההיתר וכברכת השחיטה<sup>6</sup>.

ההיתר לאכול פת בדומה לברכת השחיטה דחלה על חלות ההיתר.

6 ונראה אליבא דהרמב"ן דאינו מברך בלט ידיו במפה משום דלא חל כלל חלות היתר, אלא דאינו עובר על האיסור מדלא נגע בפת שאכל, ומברכים ברכת ענט"י רק על חלות

## פרק הרואה

חלות ברכת השבח על הנס, דמברכין על ניסים שנעשו לישראל, ומהווה ברכת הודאה על הנס<sup>1</sup>).

**דף נד ע"א.** משנה. וז"ל והתקינו שיהא אדם שואל את שלום חברו בשם שנאמר והנה בעז בא מבית לחם ויאמר לקוצרים ה' עמכם ויאמרו לו יברכך ה' וכו' ואומר עת לעשות לה' הפרו תורתך ר' נתן אומר הפרו תורתך משום עת לעשות לה' עכ"ל. עיין ברש"י (ד"ה שיהא אדם שואל וכו') וז"ל בשמו של הקב"ה ולא אמרינן מזלזל הוא בכבודו של מקום בשביל כבוד הבריות להוציא שם שמים עליו עכ"ל. ועוד פירש (ד"ה ואומר), "פעמים שמבטלים דברי תורה כדי לעשות לה' אף זה המתכוין לשאול לשלום חברו זה רצונו של מקום וכו' מותר להפר תורה ולעשות דבר הנראה אסור עכ"ל. ומבואר דס"ד דיהא אסור לשאול בשלום חברו בשם משום דנראה כמזלזל בכבוד המקום. והנה עיין ברש"י במסכת מכות (דף כג: ד"ה ושאלת שלום בשם) שפירש וז"ל דמותר לאדם לשאול בשלום חברו בשם כגון ישים ה' עליך שלום ואין בו משום מוציא שם שמים לבטלה וכו', ל"א שאילת שלום בשם דחייב אדם לשאול בשלום חברו בשם ואנן נמי כי שיילינן אהדדי מדכרינן שם דשלום שמו של הקב"ה וכו' עכ"ל. ומבואר דשתי הלשונות ברש"י נחלקו האם שאלת שלום חברו בשם הוי רק היתר והוראת שעה משום דמעיקר הדין אסור

**דף נד ע"א.** משנה. וז"ל הרואה מקום שנעשו בו ניסים לישראל אומר ברוך שעשה ניסים לאבותינו במקום הזה עכ"ל. ונראה לבאר יסוד הך ברכה בהקדם הא דאיתא בגמ' פסחים (דף קיח:): "מאי דכתיב הללו את ה' כל גוים אומות העולם מאי עבדתייהו, ה"ק הללו את ה' כל גוים אגבורות ונפלאות דעביד בהדייהו כל שכן אנו דגבר עלינו חסדו", ופרש"י (ד"ה אגבורות ונפלאות) "אגבורות ונפלאות דחזינתו שעשה לי". וצ"ע דאכתי אומות העולם מאי עבדתייהו, ולמה להו לגויים להלל על הניסים שנעשו לישראל. וביאר הגר"ח זצ"ל דמצינו ב' מיני ברכות, ברכת הודאה על טובות ה' כברכת הטוב והמטיב, וברכת השבח על גבורת ה' כברכת עושה מעשה בראשית. ונראה דכל נס מחייב ב' חיובים, חובת הודאה למי שניצל מחמת הנס, וחובת שבח לכולי עלמא משום שע"י הנס נתפרסם גבורות ה'. ומשום כך אף הגויים נתחייבו בהלל בתורת ברכת השבח על ניסי ישראל, משום שחייבין בשבח על גבורות ה'. ואילו ישראל חייבין לברך על ניסי דידהו מדין ברכת הודאה על הנס. והק"ו הוא דאם עכו"ם חייבין בברכת השבח כל שכן אנן חייבין בשבח ובהודאה על הנס, דחייב הודאה כולל נמי חיוב שבח, משא"כ עכו"ם חייבין רק בברכת השבח על גבורות ה', עכ"ד הגר"ח זצ"ל.

**ולפי** זה י"ל דברכת הרואה מקום שנעשו ניסים לישראל הויא חלות ברכת הודאה על הנס, ואינה רק

בודאי, ומכאן ואילך אם רואה ומתפעל הרשות בידו לברך (וכ"כ הדרישה סימן רי"ח ס"ק א'). מאידך אי הויא ברכת השבח, י"ל דכל פעם שרואה המקום שנעשה נס לישראל ונזכר בנס יתחייב לברך ולשבח לה' על הנס שנעשה לישראל.

1) ועפ"י מבוארת שיטת הראב"ד (שהובאה בטור סימן רי"ח סעיף ג') דליכא חובה לברך אלא בפעם הראשונה שרואה מקום שנעשו בו ניסים לישראל, די"ל דמכיון דהויא ברכת הודאה על הנס צריך להרגיש ולהתפעל מגודל הנס, ולכן סובר הראב"ד שאינו חייב לברך אלא בפעם הראשונה שאז מתפעל

מברך משום שלום ודרך ארץ בעלמא עובר משום מוציא שם שמים לבטלה. ברם מרש"י בסוגיין משמע אחרת דאף כשמזכיר שם שמים משום כבוד הבריות ורדיפת שלום בעלמא ג"כ אינו עובר משום מוציא שם שמים לבטלה, דכי היכא שהזכרת שם שמים בתפלה לא הוי הוצאת שם שמים לבטלה, ה"נ להזכיר שם שמים משום דרך ארץ אינו לבטלה, ודלא כשיטת הט"ז<sup>2</sup>).

**והנה** הרמב"ם השמיט תקנה זו דיברך את חבירו בשם, וצ"ע בטעמו. ויתכן דסובר דבשואל בשם חל איסור דמוציא שם שמים לבטלה, דלא דמי לתפלה, ורק תיקנו הוראת שעה לשואל בשם. ויש להוסיף דיתכן דנחלקו רש"י והרמב"ם ביסוד התקנה, דרש"י סובר שתיקנו לשואל שלום חבירו בשם משום בקש שלום ורדפהו. ואילו הרמב"ם סובר דהך תקנה מישך שייך לתקנה דמשקלקלו הצדוקים ואמרו שאין העולם אלא אחד דתיקנו לומר מן העולם ועד העולם דג"כ התקינו שיהא אדם שואל בשם. ויש שייכות בין שתי התקנות דתרווייהו נתקנו משקלקלו הצדוקים ונתקנו כדי להוציא מלבן של הצדוקים. ויסוד התקנה להזכיר את השם הוא כדי לחזק את האמונה בהשגחה פרטית, ורק למדו מבוועז דיש מקור לשואל את חבירו בשם, אך התקנה נתקנה אח"כ בימי בית שני, ולפי זה מיושבת השמטת הרמב"ם משום דהויא רק הוראת שעה להוציא מלבן של צדוקים<sup>3</sup>).

**דף ס ע"ב. גמ'. וז"ל כי נפיק אומר ברוך אשר יצר את האדם בחכמה וברא בו נקבים נקבים חלולים חלולים גלוי וידוע לפני כסא כבודך שאם יפתח אחד מהם אי אפשר לעמוד לפניך [אפילו שעה אחת] מאי**

לשואל בשלום חבירו בשם דהוי מוציא שם שמים לבטלה (דזוהי שיטת הל"ק ברש"י). או האם דהוי תקנה לדורות שתיקנו חיוב לשואל בשלום חבירו בשם (דזוהי שיטת הל"ב ברש"י).

**והנה** בשלמא ללישנא בתרא ברש"י דתיקנו שחייב אדם לשואל חבירו בשם, ומשום כך אנו נוהגים לומר "שלום" שהוא שמו של ה', י"ל דאין בזה משום מוציא שם שמים לבטלה, דשלום אינו אלא כינוי, ואיסור הוצאת שם שמים לבטלה אינו חל אלא בז' שמות בלבד, ולא הוי אלא כמזלזל בכבוד המקום שנראה כעושה איסור, והתירו וחייבוהו משום "בקש שלום ורדפהו", וכדפירש רש"י במשנתנו. אולם לפי הפירוש הראשון ברש"י דהתירו לשואל בשלום חבירו בשם, משמע שהתירו אף בז' שמות, ואינו עובר משום מוציא שם שמים לבטלה. ולפי"ז צ"ע אמאי נקט רש"י בסוגיין דקא משמע לן דלא אמרינן דהוי מזלזל בכבוד המקום, דהוה ליה למימר דסלקא דעתך שאסור משום שמוציא שם שמים לבטלה. ובאמת צ"ע איך התירו לשואל בז' שמות דלכאורה הרי הוא מוציא שם שמים לבטלה, והא אין כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בקום ועשה.

**והנה** פשיטא דכשמזכיר מהז' שמות בתפלה או בתורת שבח להקב"ה אינו עובר משום מוציא שם שמים לבטלה. ולכן נראה שאם מברך את חבירו בשם משום דרך ארץ גרידא מבלי הרגשת הלב וכוונה לשבח לה' יתב' עובר משום מוציא שם שמים לבטלה. וכן מבואר מדברי הט"ז (או"ח סי' רי"ט סק"ג) שפסק שאינו יכול לברך ברכת הגומל בשם ומלכות על הצלת חבירו אא"כ שמח בלבו, אבל אם אינו שמח כ"כ אלא

בתחילת מכתביו משום דהרמב"ם השמיט את התקנה לשואל בשלום חבירו בשם, דס"ל דהויא רק הוראת שעה ולא תקנה לדורות.

(2) ואולי י"ל דהט"ז מיירי בברכה לבטלה המהווה איסור חמור דלא תשא, ואילו רש"י מיירי בהוצאת שם שמים בלי לשון ברכה בשם ומלכות שאינו כ"כ חמור, ועיין בפוסקים.

(3) ואמר רבינו שמרן הגר"ח זצ"ל לא נהג לכתוב ב"ה

סעודות כדי להגיע למאה ברכות, דמהו הדין אילו אינו רוצה לאכול שתי סעודות אלא סעודה אחת ביום, וכי אינו יכול להוסיף עוד ברכות כדי להגיע למנין מאה ברכות, וא"כ צ"ע מדוע נקט הרמב"ם שאוכל ב' סעודות ביום.

**ועיי"ש** שכתב (בהל' ט"ו – ט"ז) וז"ל בשבתות וימים טובים שהתפלה שבע ברכות וכן אם לא נתחייב בשאר הימים בכל הברכות האלו כגון שלא ישן כל הלילה ולא התיר חגורו וכו' צריך להשלים מאה ברכות מן הפירות. כיצד אוכל מעט ירק ומברך לפניו ולאחריו וחוזר ואוכל מעט פרי ומברך לפניו ולאחריו ומונה כל הברכות עד שמשלים מאה ברכות בכל יום עכ"ל. וצ"ע כנ"ל מדוע צריך הרמב"ם לפרט שיוצא יד"ח מאה ברכות דוקא ע"י ברכה על הפירות. ועוד צ"ע דמשמע מהרמב"ם שבשבת ויו"ט הברכות של ברכה"ת דקריאת התורה וברכת ההפטורה וקידוש אינן מן החשבון דמאה ברכות בכל יום, ואילו תפלה וברכת הפירות בכלל החשבון, וצ"ע בזה.

**ונראה** דהרמב"ם סובר דנאמר הלכה דסדר היום בכדי לקיים את החיוב לברך מאה ברכות בכל יום, ועיקר הדין של מאה ברכות בכל יום אינו חיוב סתם לברך מאה ברכות בכל יום, אלא דנאמר דין של סדר היום שמביא לידי מאה ברכות, וחל חלות דין של סדר היום. ונראה דמשום כך הביא הרמב"ם דין זה שחייב אדם לברך מאה ברכות בכל יום בפרק ז' מהל' תפלה ולא בהלכות ברכות, דפרק זה מייירי מענין ברכות דסדר היום שנתחייב לברך כשהולך לישון בלילה וכשקם בבוקר, ומיירי לענין סדר של התחלת היום. והרמב"ם מחדש שחל חלות דין סדר היום בכדי לקיים קיום דמאה ברכות בכל יום, והחיוב לברך מאה ברכות אינו חיוב בעלמא לברך מאה ברכות בכל יום אלא שחייב לברך מאה ברכות עפ"י סדר היום. ולפי זה יוצא שרק ע"י פעולות אלו מקיים אדם את החיוב לברך מאה ברכות בכל יום. ונראה דלכן כלל הרמב"ם בסדר זה מצות ציצית ותפילין לקבוע בהן הלכה שהן בכלל הקיום של סדר היום. ולפי"ז מבואר מדוע

חתיים וכו' א"ר פפא הלכך נימרינהו לתרווייהו רופא כל בשר ומפליא לעשות עכ"ל. הרא"ש פסק (תשובת הרא"ש כלל ד' סי' א' והובא בטור סי' ו') דבבבקר לאחר שמברך אשר יצר יברך מיד ברכת אלוקי נשמה לפי שהיא סמוכה לה. ונראה לבאר דברכת אשר יצר היא מענין יצירת גוף האדם, ומורה על שפלות האדם שהוא יצור בעל גוף ככל שאר הברואים שבעולם וכדאמרין "ומותר האדם מן הבהמה אין". ואילו ברכת אלוקי נשמה ענינה הודאה על הנשמה שבאדם, שהיא טהורה שהיא חלק אלוק ממעל, ומצד הנשמה מעלת האדם היא למעלה מכל הברואים. וי"ל דהטעם שהסמיכו חז"ל ברכת אשר יצר לאלוקי נשמה הוא להורות על שתי הבחינות הנ"ל שמהם אדם מורכב – גוף ונשמה. וי"ל נמי דמשום הכי נתקנו שתי ברכות נפרדות בשבע ברכות: א) ברוך אתה ה' יוצר האדם כנגד יצירת גוף האדם, ב) ברוך אתה ה' אשר יצר את האדם בצלמו בצלם דמות תבניתו וכו', כנגד יצירת נשמת האדם, שהיא הצלם אלוקים שבאדם.

**דף ס ע"ב. גמ'. וז"ל כי מעטף בציצית לימא**

ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו להתעטף בציצית כי מנח תפילין אדרעיה לימא אשקב"ו להניח תפילין ארישיה לימא אשקב"ו על מצות תפילין עכ"ל. עיין ברמב"ם (פ"ז מהל' תפלה הי"ד) וז"ל חייב אדם לברך מאה ברכות בין היום ובין הלילה ומה הן מאה ברכות אלו כ"ג ברכות שמנינו בפרק זה, ושבע ברכות של ק"ש של שחרית וערבית לפנייה ולאחריה, וכשמתעטף בציצית מברך ברוך אשקב"ו להתעטף בציצית וכשלושב תפילין מברך אשקב"ו להניח תפילין ושלוש תפלות שבכל תפלה מהן שמונה עשרה ברכות הרי שמונים ושש ברכות. וכשהוא אוכל שתי סעודות של יום והלילה מברך ארבע עשרה ברכות וכו' הרי מאה ברכות בין הכל עכ"ל.

**ויש** להעיר דלכאורה צ"ע מדוע הוצרך הרמב"ם לפרט ולבאר איך מקיימין את החיוב לברך מאה ברכות בכל יום, וכי חסר היכי תימצא לברך מאה ברכות בכל יום. וכן צ"ב דנקט הרמב"ם דאוכל שתי

## ברכות מצות תפילין

יהיה, דבר כי יהיה, שדפון ירקון ארבה חסיל כי יהיה, כי יצר לו אויבו בארץ שעריו, כל נגע כל מחלה כל תפלה כל תחנה אשר יהיה לכל האדם לכל עמך ישראל אשר ידעו איש נגע לבבו ופרש כפיו אל הבית הזה". ומשמע דכל צרותיו של אדם ואף היום יומים נחשבות לעת צרה שמחייב להתפלל. וזה מרומז בנוסח ברכת אשר יצר, שאומרים "אי אפשר להתקיים לפניך אפילו שעה אחת", ומשמע שהאדם נמצא תמיד במצב של צרה<sup>4</sup>.

**ולפי** זה י"ל דכל ברכות השחר הודאה הן על צרכי החיים הבסיסיים, שמבלעדיהן האדם לא יוכל להתקיים, דבכל יום ויום האדם נמצא בצרה, ולכן חל באמירתם קיום תפלה, ואם חיסר מברכות השחר לא קיים מצות תפלה בשלימותה.

## בענין ברכות מצות תפילין

**תוס'** ד"ה אשקב"ו להניח תפילין. וז"ל כיון דתחלת הנחתו בזרועו יש לברך להניח אבל בשל ראש מברך על מצות ולא להניח שכבר התחיל והניח אחד מהם ובפרק הקומץ (מנחות לו.) אמר לא סח מברך אחת סח מברך שתיים פירש הקונטרס דעל שתי התפילין קאמר דמברך ברכה אחת על שתיהן בלא סח בינתים, ודוחק לומר דלא הוצרכו שתי ברכות דלהניח ועל מצות אלא כשסח ועבר עבירה. לכן פר"ת דעל של ראש שהיא גמר מצוה ועיקר דיש בה ד' בתים ושי"ן מברך על מצות, אבל סח חוזר ומברך שתיים על של ראש עכ"ל.

הרמב"ם השמיט ממנין מאה ברכות בכל יום הברכות על מצוות שהן תלויין בזמן כהדלקת נר חנוכה, וישיבה בסוכה, דמכיון שמצוות אלו הן רק מזמן לזמן אינן נכללין בכלל סדר היום, דרק מצוות הקבועות בכל יום הן בכלל קיום סדר היום. ומשום כך אין הרמב"ם מונה את הברכות דקה"ת וההפטורה וקידוש בכלל המנין של מאה ברכות, דרק ברכות הנאמרות בכל יום ויום הויין מכלל קיום סדר היום, ודוקא על ידן מקיים חובת מאה ברכות בכל יום.

**ונראה** להוסיף דמשמע מדברי הרמב"ם שכלל ברכות השחר בהדי תקנת נוסח התפלה, וכמש"כ בתחילת פרק ז' מהל' תפלה "כשתקנו חכמים דברי תפלות אלו תקנו ברכות אחרות לברך אותן בכל יום וכו'", ומשמע דברכות השחר הויין קיום תפלה. והנה נחלקו הרמב"ן והרמב"ם בחיוב תפלה, דלשיטת הרמב"ם חל חיוב תפלה מן התורה להתפלל בכל יום, שכתב (פ"א מהל' תפלה ה"א) וז"ל מצות עשה להתפלל בכל יום שנאמר ועבדתם את ה' אלוקיכם מפני השמועה למדו שעבודה זו היא תפלה שנאמר ולעבדו בכל לבבכם אמרו חכמים איזו היא עבודה שבלב זו תפלה עכ"ל. ואילו הרמב"ן (סה"מ מ"ע ה') סובר דמצות תפלה מן התורה היא בעת צרה בלבד. אמנם נראה דאף לשיטת הרמב"ן חייב אדם להתפלל בכל יום, דבכל יום אדם נמצא במצב של צרה, וכן משמע ממה שכתב הרמב"ן שם "והיא מצוה על כל צרה וצרה וכו' לצעוק לפניו בתפלה ובתרועה, והוא הענין שבאר שלמה ע"ה כמו שכתוב (מלכים א' ח' ל"ה - ל"ח) בהעצר השמים ולא יהיה מטר, רעב כי

המצוה חלה רק בעת צרת הציבור וכדכתב הרמב"ן בסה"מ מ"ע ה' "ושנתפלל אליו בעת הצרות וכו' כענין שכתוב וכי תבאו מלחמה בארצכם על הצר הצורך אתכם והרעותם בחצוצרות ונזכרתם לפני ה' אלוקיכם והיא מצוה על כל צרה וצרה שתבא על הציבור לצעוק לפניו בתפלה ובתרועה". ודלא כמש"נ כאן בשיעורים אליבא דהרמב"ן דהצרות היום יומים של אדם פרטי מחייבות מצות תפלה מדאורייתא, וצ"ע.

4) בפשטות משמע דהרמב"ן חולק על הרמב"ם ואינו מחייב תפלה בכל יום ויום. אך זה נכון שפעמים רבות האדם נמצא בצרה ולרמב"ן חייב להתפלל עליה. אך צ"ע מהו גדר עת צרה המחייבת תפלה מה"ת אליבא דהרמב"ן. ופעם אמר רבינו זצ"ל דהרמב"ם מחייב תפלה מה"ת בכל יום דסובר שכל צרכי האדם אפילו היום יומיים נחשבים לעת צרה, ומשו"ה ס"ל שחל חיוב מדאורייתא להתפלל בכל יום. משא"כ לרמב"ן

## ברכות מצות תפילין

א

אותה מצוה, אלא יברך על מצות תפילין דהא מברך על גמר המצוה ואינו מברך פעמיים על כל אותו מעשה מצוה. ומשו"ה שינו את הנוסח מלברך להניח לברך על מצות.

ב

**והנה** פסק המחבר (או"ח סימן כ"ה סעיף ה') כשיטת רש"י, ואילו הרמ"א (שם) פסק כדעת ר"ת. ועיין בביאור הגר"א (שם ס"ק י"ז) שהקשה על שיטת ר"ת וז"ל ועוד קשה מתוספתא וכו' גבי ברכת תרומה ומעשר וז"ל היה מהלך להפריש תרומה ומעשרות מברך ברכה אחת, וכן פסק הרמב"ם (פ"א מהל' מעשרות ה"ט"ז) שאם הפריש מעשר ראשון ותרומת מעשר ומעשר עני ומעשר שני בבת אחת ולא סח ביניהם מברך ברכה אחת, ואם הפסיק ביניהם מברך על כל אחת ברכה הראויה לו, וכן פסקו טור ושו"ע יו"ד סימן של"א סעיף ע"ח ולא הגיה שם הרב כלל. הרי דיכול לברך ברכה אחת אפילו לכמה מצוות שחלוקים כל אחד בפני עצמו ולא שם אחד להם, רק אם לא הפסיק. ועוד היאך תיסק אדעתין לברך ב' ברכות על של ראש כשסח ביניהם אחר ששל יד כבר מונח וכו' והיאך יאמר ב' פעמים וצונו על מצוה אחת ומ"ש מכמה טליתות של ציצית אם לבשם בבת אחת דמברך רק ברכה אחת כשלא הפסיק ביניהם וכאן יברך ב' ברכות לבד להניח שבירך כבר על של יד עכ"ל.

**ונראה** לתרץ דר"ת סובר שקיומי מצוות תפילין של יד ותפילין של ראש חלוקות אהדדי<sup>5</sup>, דעיקר קיום מצות תפילין של יד הוא מעשה מצות הנחה וקשירה וכדכתיב בקרא "וקשרתם לאות על ירך", ואילו קיום מצות הנחת תפילין של ראש הוא שהגברא יהא מעוטר בתפילין, וכדכתיב בקרא "והיו לטטפת בין עיניך", דהיינו שמצותן שיהיו התפילין מונחין על ראשו. ויש להביא ראיה לכך דנחלקו רבינו אליהו

**עיינ** בתוס' (מנחות דף לו. ד"ה לא סח מברך אחת סח מברך שתיים) וז"ל פירש בקונטרס לא סח מברך אחת בין של יד בין של ראש, סח מברך שתיים להניח בשל יד ועל מצות תפילין בשל ראש. ור"ת פירש לא סח מברך אחת לשל ראש מברך על מצות תפילין שזו היא ברכתו, סח מברך ב' לשל ראש, להניח ועל מצות וכו"כ בשימושא רבא דתפילין עכ"ל. ומבואר שרש"י ותוס' נחלקו בברכת התפילין, דלשיטת רש"י לכתחילה כשלא סח מברך ברכה אחת דלהניח תפילין על הנחת תפילין של יד ושל ראש, ורק כשסח בינתיים מברך על מצות תפילין בהנחת תפילין של ראש. משא"כ לפי ר"ת דס"ל כשלא סח מברך להניח תפילין אשל יד, ועל מצות תפילין על של ראש, וכשסח מברך להניח תפילין ועל מצות תפילין על של ראש. ועלינו לבאר את מחלקותם.

**והנה** יש לעיין בשיטת רש"י דס"ל דהיכא שלא סח חלה ברכת להניח על תפילין של יד ושל ראש, דלפי זה צ"ע, מדוע אינו מברך לאחר שסח ברכת להניח שנית על השל ראש. ועוד צ"ע ברש"י דאי ס"ל דמברך על מצות תפילין על השל ראש מפני שהנחת השל ראש היא גמר מעשה המצוה, וחלה ברכה על גמר מעשה המצוה מדוע אינו מברך ברכת על מצות תפילין על השל ראש אף כשלא סח.

**וי"ל** דס"ל לרש"י שאין מברכין ב' ברכות המצוה על מעשה מצוה אחת, ומשום הכי, כשלא סח חל ברכת להניח על הנחת תפילין של יד וגם על של ראש, דמצטרפין למעשה מצוה אחת, ומשום הכי בלא סח אינו חוזר ומברך על מצות תפילין לשל ראש, דאין מברכין פעמיים על מעשה מצוה אחת. וכשסח והפסיק בעשיית המצוה מברך על מצות לשל ראש, דהוה מעשה מצוה בפני עצמה. ואין לומר שיברך שוב להניח על השל ראש דנראה כמברך פעמיים על כל

מ"ע י"ב - י"ג.

5) דהא תרי מצוות הן וכדמנה אותן הרמב"ם בסה"מ



## ברכות מצות תפילין

הנחה והידוק, ואילו המצוה דשל ראש מתקיימת בזה שהגברא מעוטר בתפילין, אי אפשר לברך עליהן ברכה אחת, ולפיכך מברך להניח תפילין על של יד ועל מצות תפילין על של ראש.

**ונראה** דלפי הר"ת הטעם דמברך ב' ברכות על השל ראש כשסח בינתים, אע"פ שאין מברכין פעמיים על מצוה אחת, הוא משום דיש ב' קיומים נפרדים במצות תפילין של ראש - מעשה הנחה והויתם על ראשו. וכנגד שני קיומים אלו נתקנו שתי ברכות נפרדות - "להניח תפילין" ו"על מצות תפילין", והיכא דלא סח חלה ברכת להניח על השל יד דבה מקיים קיום הנחה גרידא, וברכת על מצות על של ראש, שעיקר קיומה בהיותו מעוטר בתפילין על ראשו. ומשום דלא הפסיק ברכת להניח שבירך על השל יד נמי חלה על התפילין של ראש, דבתפילין של ראש יש גם מצות מעשה הנחה כמו שיש בשל יד. ברם, כשסח והפסיק בינתיים מברך להניח ועל מצות על השל ראש, דברכת להניח חלה על קיום ההנחה שבהנחת התפילין של ראש, וברכת על מצות חלה על קיום לבישת השל ראש. דס"ל לר"ת דבשל יד איכא רק קיום הנחה בלבד, ואילו בשל ראש יש ב' קיומים: א) קיום הנחה, וב) קיום לבישה דהיינו שהגברא מעוטר בתפילין, ולכן כשסח מברך ב' ברכות על השל ראש, דמקיים שני קיומים בשל ראש.

ג

**ונראה** להוסיף עוד בביאור שיטת ר"ת (ועיין לעיל בשיעורים דף לז. תוס' ד"ה היה עומד) דתוס' (בפסחים דף ז. ד"ה בלבער) כתבו דלשיטת ר"ת מברכין ברכת להכניסו בבריתו של אברהם אבינו לאחר המילה, משום דאין צריך לברך עובר לעשייתן אלא רק כשעושה המצוה עצמו הוא מברך, ולא כשאחר מברך. והוכיחו דין זה ממה שמברכין ברכת האירוסין לאחר האירוסין. ועיין בט"ז (יו"ד סי' א' ס"ק י"ז) שנקט דס"ל להתוס' דברכת להכניסו וברכת אירוסין הויין ברכת השבת, ומשו"ה שפיר מברכין לאחר המילה והאירוסין. אמנם יש להעיר על דברי

ור"ת (עיין בתוס' מס' מנחות לה: ד"ה משעת) האם יש מצות קשירה בכל יום. וכתבו התוספות "ומסתברא כדברי ר"ת בתפילין של ראש, וכדברי רבינו אליהו בתפילין של יד, דכתיב בשל יד וקשרתם לאות על ידך, דמשמע דכל שעה שמניח צריך לקשירה". ונראה דר"ל דמכיון דקיום מצות תפילין של יד הוא במעשה הנחה וקשירה על ידו, י"ל דנאמר בהם גם דין שצריך לעשות ולקשור גוף הקשר דתפילין ש"י בכל יום מחדש. משא"כ בתפילין של ראש שעיקר קיום מצותן הוא בהויתן על ראשו, ולא נאמר בהם דין מעשה הנחה וקשירה, וממילא לא חל בהם דין לעשות ולקשור את גוף הקשר מחדש בכל יום. וכן יש להוכיח מהא דאמרנן (במס' ראש השנה דף יז.) דפושעי ישראל בגופן היינו מי שלא הניח תפילין של ראש מימיו דנקרא "קרקפתא דלא מנח תפילין", ולא מצינו שמי שלא הניח תפילין של יד בחייו שנקרא דרעא דלא מנח תפילין. והביאור בזה משום דקיום מצות תפילין של ראש היינו שהגברא יהא מעוטר ולבוש בתפילין, ואם לא הניח תפילין של ראש מימיו חל חסרון בגברא ובגופו. משא"כ מי שלא הניח תפילין של יד נחשב כמי שביטל מצות הנחת תפילין על ידו ולא חל עליו חלות שם פושעי ישראל בגופו. וכן משמע מהגמ' לעיל (ו.) ד"וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך אלו תפילין שבראש", דמשמע דקיום התפילין שבראש הוא שיהיו על ראשו.

**ולפי** זה מיושב שפיר שיטת ר"ת שמברך שתי ברכות נפרדות, ברכת להניח על התפילין של יד, דמצותה במעשה הנחה וקשירה על היד. ובשל ראש מברך על מצות תפילין שקיומו בהויתן על ראשו. וי"ל דס"ל לר"ת דהא דאיתא בתוספתא שמברך ברכה אחת על הפרשת תרומות ומעשרות אע"פ שהן מצות חלוקת היינו משום דהויין חד מעשה מצוה של הפרשה ומעשה המצוה שוה לכולן, ומכיון שלא נתחלקו מצד מעשה המצוה שפיר מברך ברכה אחת להפריש תרומה ומעשר על כולן כאחת. ברם מכיון שמעשי המצוה דתפילין של יד ותפילין של ראש הם ב' מעשים נפרדים, דמעשה המצוה דשל יד הוא ע"י

## ברכות מצות תפילין

בגברא עי"ז שהוא מעוטר בתפילין, וכדחזינן מהא דמי שלא הניח תפילין נקרא קרקפתא דלא מנח תפילין. וכן מהא דדרשינן (לעיל ו.) עה"פ וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך אלו תפילין שבראש, דמשמע דחלה קדושה בגברא עי" לבישת תפילין של ראש. וי"ל דמשום הכי ס"ל לר"ת דמברכין שתי ברכות, דברכת להניח היא על קיום מעשה ההנחה ולכן מברכים אותה על תפילין של יד, וברכת על מצות היא ברכה שנתקנה על חלות קדושת הגוף שחלה בלבישת תפילין של ראש. ולפי מה שנתבאר י"ל דלפי ר"ת יברך ברכת על מצות לאחר ההידוק בדומה לברכת להכניסו וברכת אירוסין שמברך לאחר המעשה.

**ברם** יש להסתפק לפי ר"ת האם חלות הקדושה חלה באדם עי"ז שהוא לובש תפילין של יד ושל ראש, ולפי ר"ת מברך על מצות תפילין לאחר הידוק השל ראש משום שאז נגמר סדר הנחת התפילין, וחלה הקדושה בגברא משום שמעוטר לגמרי בתפילין בידו ובראשו. או דילמא דחלות קדושה באה עי" התפילין של ראש בלבד וכדחזינן מהא דקרי ליה "קרקפתא דלא מנח תפילין", וכן משמע מדרשת הגמ' על הפסוק וראו כל עמי הארץ וכו' אלו תפילין שבראש. ונפקא מינה אם מניח רק התפילין של ראש בלבד האם יברך על מצות תפילין או לא, דאי משום שחלה קדושה עי" הנחת תפילין של יד ושל ראש, י"ל דהיכא דמניח רק אחד מהם לא חלה קדושה ולא יברך. משא"כ אי נימא שחלה קדושה בגברא עי" לבישת השל ראש בלבד שפיר מברך. ומתוס' בסוגיין משמע קצת דהקדושה חלה עי" התפילין של ראש בלבד שכתבו שתפילין של ראש הן עיקר דיש בה ד' בתים ושי"ן, דמשמע דמשום כך חלה קדושה בגברא ומשו"ה מברך ברכת על מצות תפילין על התפילין של ראש.

הט"ז דבשלמא ברכת אירוסין י"ל דהויא ברכת השבח, וכדכתב הרא"ש (פ"א דכתובות סי' י"ב) דמנוסח הברכה משמע דברכת השבח היא, דהיכן מצינו שמברך על מה שאסר לנו, ועוד למה מזכיר חופה בברכה, והמצוה אינה קידושין אלא פריה ורביה. ומוכח מכל זה דברכת אירוסין הויא ברכת שבח והודאה לה'. ברם נוסח הברכה דלהכניסו שוה לשאר ברכות המצוות, ומהיכא תיתי לומר שהיא ברכת השבח ולא ברכת המצוה.

**ונראה** לבאר את דברי התוס' באופן אחר, דיש לומר שלדעת ר"ת יש ב' דינים בברכת המצוות: (א) ברכה שנתקנה על מעשה המצוה דחל בה דין שמברך הברכה עובר לעשייתן, (ב) ברכת המצוה שנתקנה על החלות שחלה מכח מעשה המצוה, וברכה כזו שפיר מברך אותה אף לאחר עשיית המצוה. ונראה דר"ת ס"ל שברכת להכניסו היא ברכת המצוה דחלה על חלות השם של בן ברית שחל בנימול. וכוננת ר"ת להוכיח מברכת אירוסין היא דאפילו אי נימא דברכת המצוה היא, י"ל דהברכה נתקנה על החלות שם אשת איש שחלה עי" מעשה הקידושין, וע"כ מזכירים בה איסור עריות, ומשום הכי יכול אחר לברך, ומברכין אותה אף לאחר האירוסין. והוא הדין לגבי ברכת להכניסו בבריתו של אברהם אבינו דחלה על חלות השם בן ברית דחל בגברא הנימול. ולפי"ז י"ל דאף ברכת השחיטה היא ברכת המצוה שנתקנה על חלות השחיטה דחלה בבהמה, דהרי אין קיום מצוה לשחוט אלא שאסור לאכול בשר מבלי לשחוט, ומסתבר שאין הברכה על מעשה השחיטה אלא על החלות שבאה מכח השחיטה, ולכן אף אחר יכול לברך<sup>6</sup>.

**ולפי** זה י"ל בסברת ר"ת דס"ל דמברכין שתי ברכות בהנחת תפילין, דבתפילין יש ב' קיומים: יש קיום מעשה הנחה, ועוד יש חלות קדושה שחלה

להכניסו בבריתו של א"א, ברכת אירוסין, וברכת על מצות תפילין, דמברכין אותן אחרי מעשה המצוה, וצ"ע.

6) ולפי"ז יל"ע האם אפשר לברך ברכת השחיטה אחרי השחיטה כמו בשאר ברכות החלין על חלות, כגון ברכת

## ברכות מצות תפילין

ד

ובתוס' (ד"ה סח) כתבו דהוי עבירה משום שמכיון דיכול לפטור עצמו בברכה אחת אין לו לדבר כדי שיהא זקוק לברכה שנייה, ומשמע שהעבירה היא דנחשב כבירך ברכה שאינה צריכה.

**אמנם** עיין בבעל המאור (סוף מס' ר"ה דף יב.-יב: בדפי הרי"ף) וז"ל ולפי דעתי נראה לי מה טעם אמרו סח בין תפלה לתפלה עבירה היא בידו אע"פ ששתי מצוות הן, כיון דכתיב בהו בתפילין של יד ושל ראש והיו לאות על ירך ולזכרון בין עיניך צריך זכירה שתהא תכף תפלה של ראש לתפלה של יד, כדי שתהא הויה אחת לשתייהן. ואם הסיח דעתו והפליג בדברים ביניהם עבירה היא בידו, לפיכך חוזר ומברך ברכה של תפלה של יד וממשמש בתפלה של יד ומחזק את הקשר ועוד מברך שניה על של ראש, ותוכף שתי מצוות זו לזו, וזו היא שאמרו סח מברך שתים לא סח מברך אחת, שאם לא סח ביניהן מברך ברכה אחת על זו וברכה אחת על זו, ואם סח ביניהן מברך שתים על של ראש, לפי שחוזר מברך ברכת של יד ותוכף לה ברכה שעל של ראש והו"ל כמברך שתים על של ראש עכ"ל.

**ומבואר** מדברי הבעל המאור דס"ל דיש קיום מיוחד לתכופ ולצרף תפילין של יד ושל ראש ביחד, ומשמע דס"ל דזה הוי דין מן התורה שנלמד מהפסוק והיו לאות על ירך ולזכרון בין עיניך. ולפי זה העבירה כשסח בינתים היא שביטל קיום זה לתכופ תפילין של יד לתפילין של ראש.

**ויש** לעיין בביאור שיטת הבעל המאור דלפום ריהטא משמע דס"ל שיש דין דאורייתא לתכופ מעשה הנחת תפילין של יד להנחת תפילין של ראש, ומשום הכי כשסח בינתיים צריך למשמש ולהדק התפילין של יד ולברך עליהן להניח תפילין פעם שנית, ואח"כ על מצות תפילין על של ראש. אמנם יש לדחות דממה שכתב "צריך זכירה שתהא תכף תפלה של ראש ולשל יד כדי שתהא הויה אחת לשתייהן", משמע שהקיום הוא שהוייתן יחד עליו, ואין דין שצריך להסמיך מעשה ההנחה זה לזה. אלא דלפי זה צ"ע מדוע צריך

**והנה** הרמב"ם (ספר המצוות מ"ע י"ב-י"ג) מנה שתי מצוות נפרדות להניח תפילין של יד ולהניח תפילין של ראש (וכ"כ בפ"ד מהל' תפילין ה"ד ע"ש). ובפרק ד' מהלכות תפילין הלכה ו' פסק כשיטת רש"י "ולמי שבירך להניח תפילין וקשר תפילין של יד אסור לו לספר ואפילו להשיב שלום לרבו עד שיניח תפילין של ראש, ואם שח הרי זו עבירה וצריך לברך ברכה שנייה על מצות תפילין ואחר כך מניח של ראש, עכ"ל. וצ"ע לשיטתו דהויין שתי מצוות נפרדות, אמאי מברך עליהן ברכה אחת דלהניח תפילין היכא שלא סח, ומוכח דהרמב"ם סובר דמברכין ברכה אחת על מצוות מחולקות, וכדמוכח מהתוספתא (שהובא בביאור הגר"א הנ"ל) שמברך ברכה אחת על הפרשת תרומות ומעשרות. ולשיטת הרמב"ם ליכא למימר דשאני הפרשת תרומות ומעשרות משום דכולן הויין מעשה מצוה אחת, דהרי אף בשתי מצוות נפרדות מועילה ברכה אחת. אמנם לפי זה צ"ע מדוע כשסח מברך על השל ראש על מצות תפילין דהיה לו לברך שוב להניח תפילין על השל ראש. וי"ל דמעיקר הדין היה יכול לברך להניח על השל ראש, והטעם שמברך על מצות הוא להורות דהתפילין של ראש הויה מצוה בפני עצמה.

ה

**והנה** בגמרא מנחות (לו.) מבואר שהסח בין תפלה לתפלה עבירה היא בידו וחוזר עליה מערכי המלחמה. ונראה דנחלקו הראשונים בביאור הגמרא, דרש"י (שם ד"ה סח) פירש וז"ל ולא בירך על של ראש אלא סמך על ברכה ראשונה עכ"ל. ומשמע דלשיטתו העבירה היא שהניח תפילין של ראש בלי ברכה. ובביאור דבריו נראה דברכות המצוות חלין כמתיר לעשיית המצוה, וכברכת הנהנין דחלין כמתיר להנאה. וכן משמע מלשון הרמב"ם (פ"א מהל' ברכות ה"ג) "כשם שמברך על ההנייה כך מברך על כל מצוה ומצוה ואח"כ יעשה אותה", ומשום הכי ס"ל לרש"י שאם עשה מצוה מבלי לברך עליה עבר עבירה.

בשל ראש ב' קיומים - מעשה הנחה וקיום לבישה, וכן משמע מתוס' שלפנינו שכתבו דלפי ר"ת התפילין של ראש הן עיקר התפילין כיון שיש בהן ד' בתים ושי"ן, ומשמע דחל קיום מעשה הנחה ולבישה בתפילין של ראש בלבד.

**והנה** עיין במס' סוטה (מד:) דלר"י הגלילי אפילו מי שיש עבירה דרבנן בידו חוזר מעורכי המלחמה, ומוקמינן לה כשסח בין תפלה לתפלה, ובשלמא לשיטת רש"י שהעבירה היא משום שעבר על איסור של עשיית מצוה בלי ברכה וכן לתוס' דהויא ברכה שאינה צריכה ניחא דהוי עבירה מדרבנן. אמנם לפי שיטת הבעל המאור דביטל קיום דאורייתא ד"והיו לאות על ירך ולזכרון בין עיניך", שיהא הויה אחת לשתייהן, צ"ע בדברי ר"י הגלילי דהשח בין תפלה לתפלה חוזר מעורכי המלחמה מחמת עבירה דרבנן. ויש לומר דלשיטת הבעל המאור כשסח בין תפלה לתפלה ביטל קיום עשה דאורייתא, ויש לדקדק דבגמ' אמרינן שמי שיש עבירה בידו חוזר מעורכי המלחמה, ונראה דרק אם עבר על איסור חוזר מעורכי המלחמה ואילו המבטל עשה אינו חוזר מעורכי המלחמה. ולפי זה י"ל דאף לבעל המאור הטעם שחוזר לר"י הגלילי הוא משום דקעבר על עבירה דרבנן שעשה מצוה מבלי לברך (כשיטת רש"י) או משום שעבר על איסור ברכה שאינה צריכה (כדעת התוס').

ע"כ ענין ברכות מצות תפילין

**דף סב ע"ב.** גמ'. וז"ל אמר רב ביבי אמר רב יהושע בן לוי כל הרוקק בהר הבית בזמן הזה כאילו רוקק בבית עינו שנאמר והיה עיני ולבי שם כל הימים עכ"ל. כתב הרמב"ם (פ"ז מהל' בית הבחירה הל' א'-ב') וז"ל מצות עשה לירא מן המקדש שנאמר ומקדשי תיראו וכו' ואיזו היא יראתו שלא יכנס אדם להר הבית במקלו או במנעל שברגליו וכו' ואין צריך לומר שאסור לו לירוק בכל הר הבית עכ"ל. ומבואר שהאיסור לרוק בהר הבית הוא מכלל מצות מורא מקדש. ולכאורה הטעם דאסור לירוק בהר הבית אף בזמן הזה הוא משום דס"ל כמאן דאמר קדושה

לחזור למשמש ולהדק השל יד, ומאי איכפת לן שסח בינתים, והרי בירך והניח את השל יד ואם יברך ויניח השל ראש יקיים הויה אחת לשתייהן.

**ונראה** דיש ב' דינים וקיומים במצות תפילין של יד ושל ראש, קיום מעשה הנחה וקיום הויית התפילין עליו כלומר שיהא הגברא מעוטר בתפילין. ולשיטת הבעל המאור יש דין מסוים מן התורה לצרף הויות תפילין של יד ושל ראש יחד, דתרווייהו יהיו עליו ביחד. אמנם הבעל המאור סובר דליכא קיום הויית שני תפילין עליו אלא אם כן עשה מעשה המצוה דשתייהן ביחד, דלא חל חלות שם הוייתן עליו אלא אם כן סמך הנחת השל יד לשל ראש, דליכא קיום מצוה ביחד אלא אם כן עשה מעשי מצוותן ביחד. ולכן כשסח בינתים אע"פ דכשלעצמה עצם ההנחה הראשונה של התפילין של יד נתקימה בשלימותה, מכל מקום חל הפסק בין מעשה הנחת שתי התפילין ביחד, וממילא ליכא חלות קיום הוייה של שתייהן ביחד, אלא אם כן יחזור ויקשור את התפילין של יד ומיד יניח נמי את השל ראש. ולפי זה י"ל דלשיטת הבעל המאור היכא שאין לו אלא תפילין של ראש, מברך ברכה אחת דעל מצות תפילין על השל ראש (וכן נקט הב"ח בסימן כ"ה), דרק אם מניח או ממשמש בתפילין של יד מברך להניח תפילין.

**ויש** להסתפק לפי מה שנתבאר דס"ל לר"ת דיש ב' קיומים בשל ראש: א) קיום מעשה הנחה (וב) קיום לבישה שיהא מעוטר בתפילין, היכא דאית ליה רק תפילין של ראש האם מברך שתי ברכות על השל ראש, ברכת להניח על קיום מעשה הנחה וברכת על מצות על קיום לבישה, או דילמא דס"ל לר"ת כשיטת הבעל המאור דיש מצוה מיוחדת לתכופ השל יד לשל ראש, וקיום קשירה בשל ראש תלויה בקיום קשירה דשל יד, וממילא היכא דליכא של יד אינו מברך אלא ברכה אחת דעל מצות תפילין על השל ראש. והב"ח (סי' כ"ה ד"ה וכבר שמעתי) כתב דלשיטת ר"ת אם אין לו אלא של ראש מברך אחת כדעת הבעל המאור. ברם לפי מה שנתבאר י"ל דלפי ר"ת היכא דאין לו אלא של ראש יברך שתי ברכות על השל ראש, דיש

## קדושת ביהכ"נ

הנבחר ובית הבחירה לעולם, ומשום הכי השמיט הרמב"ם פסוק זה<sup>8</sup>.

## דף סב ע"ב - סג ע"א. גמ'. וז"ל אמר רבא

רקיקה בבית הכנסת שריא מידי דהוה אמנעל וכו' אדיליף ממנעל ניליף מקפנדריא וכו' אלא אמר רבא כי ביתו מה ביתו אקפנדריא קפיד איניש ארקיקה ומנעל לא קפיד איניש אף בית הכנסת קפנדריא הוא דאסור רקיקה ומנעל שרי עכ"ל.

## בענין קדושת ביהכ"נ

א

## ביסוד גדר דין קדושת ביהכ"נ

## בנוגע לדין קדושת בית הכנסת נחלקו הראשונים

דכתב הר"ן בפ"ג למס' מגילה (דף ח. בדפי הרי"ף דפוס ווילנא) וז"ל הקשה הרמב"ן כו' כיון שמעתין מוכחא דבית הכנסת יש בו קדושה כו' היאך נמכר והא דבר שראוי לגופו במוקדשין אינו נפדה, ובתוספתא דהאי פירקא תניא אבני היכל ועזרות שנפגמו ושנגממו אין להם פדיון, ותו כי מכרו ז' טובי העיר במעמד אנשי העיר היכי שרו דמייהו למשתי בהו שיכרא והא נתפסין הן בקדושתן. ותירץ ז"ל דבית הכנסת עשו אותו כתשמישי מצוה כסוכה ולולב שנזרקין לאחר מצותן. ובזמן מצוה יש להם קדושה של כבוד, כדאמרינן התם אסור להרצות מעות כנגד נר חנוכה ואמרינן נמי דנויי סוכה אסור להסתפק מהן כל שבעה כו', ולפיכך בית הכנסת כל זמן שבני העיר רוצין בו נוהגין בו קדושה אפילו בחורבנו שהרי עדיין לא עבר

ראשונה קידשה לשעתה ולעתיד לבוא (וכ"כ המהרש"א בסוגיין), וכן משמע מדברי הרמב"ם (שם הל' ז) וז"ל אע"פ שהמקדש חרב היום בעונותינו חייב אדם במוראו כמו שהיה נוהג בו בבנינו. לא יכנס אלא למקום שמותר להכנס לשם ולא ישב בעזרה ולא יקל ראשו כנגד שער המזרח שנאמר את שבתותי תשמורו ומקדשי תיראו, מה שמירת שבת לעולם אף מורא מקדש לעולם שאע"פ שחרב בקדושתו עומד עכ"ל. ומבואר שאף בזמן הזה חלה מצות מורא מקדש משום שעדיין קיימת קדושת המקדש. וצ"ע למה השמיט הרמב"ם את הפסוק שבסוגיין "והיה עיני ולבי שם כל הימים". ועוד יל"ע לשיטת הראב"ד (פ"ו מהל' בית הבחירה הל' י"ד) דס"ל דלא קידשה לעתיד לבוא האם חלה מצות מורא מקדש ואיסור רקיקה בהר הבית בזמן הזה.

## ונראה דאף להראב"ד דקיי"ל דלא קידשה

לעתיד לבוא מכל מקום חלה חלות קדושת בית הבחירה לעולם, שהר הבית הוא המקום שנבחר לעולמי עולמים דכתב "זאת מנוחתי עדי עד פה אשב כי אויתה", ומשום הכי חלה מצות מורא מקדש ואיסור רקיקה אף בזמן הזה<sup>7</sup>.

## ולפי זה י"ל, דמשום הכי השמיט הרמב"ם את

הפסוק ד"והיה עיני ולבי שם כל הימים", דלשיטת הרמב"ם אף קדושת המקדש קיימת בזמן הזה, וכמו שפסק (פ"ו מהל' בית הבחירה הל' ט"ז) דשכינה אינה בטלה לעולם דכתיב והשימותי את מקדשיכם אע"פ ששוממין בקדושתן הן עומדים. ואילו הפסוק ד"והיה עיני ולבי שם כל הימים" קובע דחלה חלות שם מקום

(7) ועיין במנחת חינוך מצוה רנ"ד אות ז'.

דלשיטת הרמב"ם חל איסור זה אף בזה"ז משום דקדושת המקדש קיימת אף בזה"ז ומשו"ה חלה קדושת עזרה וקדושת הר הבית בזה"ז. ואילו לראב"ד יתכן דליכא קדושת עזרה בזה"ז מדליכא חלות קדושת בית המקדש דחלה רק קדושת בית הבחירה, ובקדושת בית הבחירה ליכא חילוק מקומות, ואין נ"מ בין קדושת העזרה לקדושת הר הבית דקדושה אחת הן, וצ"ע.

(8) יל"ע האם קיימת נ"מ בזה"ז בין הרמב"ם לבין הראב"ד במצות מורא מקדש, דלרמב"ם המצוה חלה משום קדושת ביהמ"ק ולראב"ד מצות מורא מקדש חלה משום קדושת בית הבחירה. ויתכן דנ"מ לענין איסור ישיבה בעזרה,

## קדושת ביהכ"נ

קדושה מדרבנן, ומחמיר יותר מהרמב"ן הסובר שאין בבית הכנסת קדושה כלל אלא חלות שם הקצאה למצוה. ואילו הרמב"ם ס"ל שיש בבית הכנסת חלות קדושה מדאורייתא.

## ב

## בדין פדיון ביהכ"נ אליבא דהר"ן

**והרמב"ן** הקשה על שיטת הר"ן שאם קדושת בית המקדש חלה בבית הכנסת למה יש לו פדיון, הלא הדין הוא שבבית המקדש אבני היכל ועזרות שנפגמו אין להם פדיון כי נתקדשו בקדושת הגוף, וה"ה צ"ל בבית הכנסת. ונראה לבאר ע"פ מה דביאר הגר"מ הלוי זצ"ל במחלוקת שבין בעה"מ והרמב"ן (במס' ע"ז דף נב: ודף כ"ד בדפי הרי"ף דפוס ווילנא) באבני המזבח ששקצו אנשי יון לעבודת כוכבים, דאיתא בגמרא דאע"פ שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו מ"מ האבנים יצאו לחולין ונאסרו. ופירש בעה"מ שמדובר בפריצי ישראל, ואבני המזבח יצאו לחולין ע"י ישראל דבני מעילה ניהו ומעלו בהם. והקשה על זה בעה"מ וז"ל ואי קשיא לך מ"ש אבני מזבח דנפקו להו לחולין ע"י פריצי ישראל וכלים דאחו לא נפקי לחולין ע"י ישראל, דבני מעילה ניהו, כלי שרת שאני כי ההיא דתנן אין מועל אחר מועל במוקדשים אלא בהמה וכלי שרת כו' כיצד היה שותה בכוס של זהב בא חבירו ושתה בה חבירו ושתה כולן מעלו וכו' אבל שאר הקדשות כגון אבני מזבח וכספה וזהבה של ירושלים יכולין היו לצאת לחולין ע"י ישראל דבני מעילה ניהו כדאמרינן בעלמא והלא מעל הגזבר, וכיון דמעל נפקו להו לחולין עכ"ל. והשיג עליו הרמב"ן במלחמות ה' וז"ל אמר הכותב אין זה נכון דאבני מזבח נמי לא נפקי לחולין דקדושת הגוף ניהו ותנן כל שאין לו פדיון יש בו מועל אחר מועל ואין לך כלי שרת גדול מאבני מזבח כו' ותניא נמי במס' מגילה בתוספתא אבני היכל ועזרות שנפגמו ושנגממו אין להם פדיון וטעוניה גניזה, מדקא תני אין להן פדיון ש"מ קדושת הגוף הן וכ"ש אבני מזבח דהיינו כלי שרת ממש כו' עכ"ל.

זמן מצותו וראוי לחזור ולבנותו, הלכך כשמכרוהו ז' טובי העיר שלא במעמד אנשי העיר אין בני העיר רוצין מן הסתם שתכחש מצותם לגמרי אלא שתחול קדושת בית הכנסת על הדמים, אבל כשנמלכו בני העיר למכרו לשתות בו אפילו שכר שרי לפי שעבר זמן מצותו ונפקעה קדושתו ממנו כסוכה ולולב לאחר זמנן וכו'. ואין דבריו ברורים אצלי דאי משום בזוי מצוה כו', בדמים שלא היו מצוה מעולם מאי בזוי מצוה איכא כו' לפיכך נ"ל דבית הכנסת ודכוותיה כיון שעיקרו עשוי לומר בו דבר שבקדושה הטילו בו חכמים קדושה מדבריהם ואפילו התנו עליו ז' טובי העיר במעמד אנשי העיר א"א שתפקע קדושתו בכדי מפני כבוד הקדושה שיש בו, מיהו לאחר שהטילו קדושתו על הדמים קדושת דמים קלישא מקדושת בית הכנסת לפי שדמים אלו לא עמדו מעולם לדבר שבקדושה, ועוד דהויא לה קדושה שניה וקלישא מקדושה ראשונה כו' הלכך בין שמכרו ז' טובי העיר במעמד אנשי העיר או שלא במעמד אנשי העיר לעולם דמים נתפסים בקדושת בית הכנסת ומפקע קדושתיה גבייהו, אלא דז' טובי העיר לחודייהו לא מצי לאפקיעיה ההיא קדושת דמים אע"ג דאי קלישא אבל במעמד אנשי העיר יכולין להפקיע קדושת בית הכנסת להפקיע בכדי כו' עכ"ל. ומבואר שהרמב"ן והר"ן נחלקו ביסוד דין קדושת בית הכנסת, דאליבא דהרמב"ן קדושת בית הכנסת חלה מדין חפצא של מצוה, דאיתקצאי הוא למצותו כמו חפצא של מצוה דעלמא דהוקצה למצותו, ומשו"ה אסור לבזותו. ואילו אליבא דהר"ן בית הכנסת קדוש בקדושה מדרבנן, ולכאורה ר"ל קדושה מעין קדושת בית המקדש.

**ועיין** ברמב"ם בספר המצוות (מצות ל"ת ס"ה) וז"ל שהזהירנו מנתוץ ומאבד בתי עבודת האל עכ"ל, וכן כתב במשנה תורה במנין המצוות ל"ת (ס"ה) וז"ל שלא לאבד בית המקדש או בתי כנסיות או בתי מדרשות כו' שנא' אבד תאבדון לא תעשון כן לה' אלקיכם עכ"ל. וס"ל להרמב"ם שיש חלות קדושה מדאורייתא בבית הכנסת, והרמב"ם מחמיר יותר מהר"ן הסובר שקדושת בית הכנסת הויא רק חלות דין

## קדושת ביהכ"נ

פסק הרמב"ם בזה כמו הבעה"מ (פ"א מהל' בית הבחירה הט"ו ופ"ו מהל' מעילה ה"ה) שאבני מזבח אינן נפדות ויוצאות לחולין ע"י מעילה. מאידך הרמב"ן חולק עליהם וסובר שאבני המזבח והיכל נתקדשו בקדושת הגוף ולפיכך אין להם פדיון ואינן יוצאות לחולין במעילה. ולפי"ז נראה שהר"ן סובר שאבני היכל ביהמ"ק נתקדשו בקדושת הגוף ואילו ביהכ"נ נתקדש בקדושת דמים. ומשו"ה אבני היכל אינם נפדין כדין קדושת הגוף ואילו ביהכ"נ נפדה מדין קדושת דמים. ואמנם קדושת ביהכ"נ אינה חלות קדושה בעלמא אלא קדושה למצות עבודת התפלה. ואעפ"כ סובר הר"ן שיש לו פדיון משום שהר"ן חולק על בעה"מ והרמב"ם וסובר שאף קדושת דמים למצותה יוצאת לחולין בפדיון כמו שיוצאת לחולין במעילה, ואילו אבני היכל שאני מכיון שנתקדשו בקדושת הגוף.

ג

## קדושת ביהמ"ק וקדושת בית הכנסת

**והנה** שתי קדושות חלין בבית המקדש: א) קדושת החפצא של בית המקדש בבנינו; וב) קדושת מקום בית המקדש שנשארת במקומו אפילו אחרי חורבן הבית אליבא דמ"ד קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבא שהרמב"ם פסק כוותיה (פ"ו מהל' בית הבחירה הל' ט"ו-ט"ז). ומסתבר שאפילו אם ננקוט כמו הר"ן שיש לבית הכנסת קדושת בדק הבית מדרבנן היינו רק שבנין בית הכנסת נתקדש, ואפילו הכי קדושת מקום אינה חלה בבית הכנסת, שלא כמו בבית המקדש שאף מקום המקדש נתקדש בחלות קדושת מקום. וההסבר לכך לכאורה יוצא מפסק הרמב"ם (פ"ו מהל' בית הבחירה הל' ט"ז) שכתב וז"ל ולמה אני אומר במקדש וירושלים קדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא כו' לפי שקדושת המקדש

**ובבאור** מחלוקתם אמר הגר"מ זצ"ל (9) דהבעה"מ חילק בין אבני מזבח לבין כלי שרת משום דס"ל שכלי שרת קדושים בקדושת הגוף ולכן אינם יוצאים לחולין בין ע"י פדיון ובין ע"י מעילה, ואילו אבני מזבח נתקדשו בקדושת דמים בלבד, אלא שקדושתם איננה קדושת דמים בעלמא כמו שחלה בנכסי בדק הבית, אלא שמהוה חלות קדושת דמים עם קידוש למצותה, כלומר שהאבנים נתייחדו ונתקדשו למצות המזבח ובכך נתקדשו בחלות קדושת דמים למצותה. דהנה כתב הרמב"ם (פ"ד מהל' תמורה הי"א) וז"ל המשנה את הקדשים מקדושה לקדושה עובר בלא תעשה שנא' בבכור לא יקדיש איש אותו שלא יעשנו עולה או שלמים. והוא הדין לשאר הקדשים שאין משנין אותן מקדושה לקדושה אחד קדשי מזבח ואחד קדשי בדק הבית. כיצד אם הקדיש לבדק ההיכל לא ישנה לבדק המזבח וכן כל כיוצא בזה עכ"ל. והראב"ד השיג עליו וז"ל לא ידעתי מנין לו שהרי כולן מקדשי בדק הבית הם באים כו' בדק הבית מה יש בין זה לזה כו' קדשי מזבח יש מהן נאכלין ויש שאינן נאכלין יש מהן ליום א' ויש מהם לשני ימים כו' דין הוא שלא ישתנו מזה לזה אבל קדשי בדק הבית מה הפרש בין זה לזה עכ"ל. נמצא דאליבא דהראב"ד קדושת בדק הבית חלה מדין קדושה דעלמא. ואילו אליבא דהרמב"ם יש קדושת בדק הבית שחלה מדין קידוש למצוה מיוחדת ושאסור לשנותה ממצוה למצוה. וי"ל שהבעל המאור סובר כדעת הרמב"ם דאבני מזבח נתקדשו בקדושת דמים למצוה. ולכן שאני דיניהם במעילה מבפדיון. חילול הקדש במעילה תלוי בחלות שם קדושת דמים, והואיל ואבני מזבח נתקדשו בקדושת דמים יוצאות הן לחולין ע"י מעילה. ברם אינן יוצאות לחולין ע"י פדיון, דמכיון דאבני מזבח נתקדשו למצותן אינן נפדות, כי רק קדושת דמים בלי קידוש למצותה יוצאת לחולין בפדיון, ברם הקדש שקדוש למצוה אין לו פדיון. וכן

רנ"ח ושבעות ח"א עמ' נ"ב וח"ב עמ' ק"א.

9) ועיין בחידושי הגר"מ הלוי (פ"ב מהל' מעילה ה"ה, פ"ג שם הי"ב, ופ"ה של הט"ו) וברשימות שיעורים (סוכה עמ')

## קדושת ביהכ"נ

בארץ, ב) קדושת א"י מחמת קדושת בית המקדש. ונראה שקדושת ארץ ישראל לענין תרומות ומעשרות מהוה חלות קדושת הארץ נפרדת לגבי מצוות בלי קשר לקדושת בית המקדש, ולפיכך לא נמנית בתוך עשר הקדושות, כי רק קדושת א"י ששייכת לקדושת המקדש נמנית במנין של עשר קדושות. וכל א"י קדושה בקדושת בית המקדש לענין דיני מקדש, וחל בא"י קדושת בית המקדש לענין מצוות העומר שתי הלחם והביכורים, דהויין ממצוות המקדש ונאמר בם דין הבאת מקום שבאין דוקא מארץ ישראל ולא משאר ארצות מכיון שאין לשאר ארצות חלות קדושת בית המקדש כמו שיש לארץ ישראל. ונראה שכל הדינים ומדרגות של קדושת המקום שהוזכרו ברמב"ם חלים מחמת חלות דין בית הבחירה שחל בבית המקדש שבירושלים, ולא בנוב גבעון ושילה. וראייה לכך דקיימא לן שקדשים קלים נאכלים בשילה בכל הרואה, דליכא בו דין מחנה ישראל כפי שחל בירושלים בזמן שבית המקדש היה קיים ומוכח שחלות דין קדושת מקום תלוי בחלות בית הבחירה, ופשיטא דליכא חלות קדושת מקום בבית הכנסת דעלמא, דקדושת בית הכנסת חלה רק בבנין עצמו<sup>11</sup>).

**אך** כל זה לכאורה נסתר מהרמב"ם שכתב (פ"ו מהל' בית הבחירה הט"ז) וז"ל ולמה אני אומר במקדש וירושלים קדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא כו' לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה ושכינה אינה בטלה, והרי הוא אומר והשמותי את מקדשיכם ואמרו חכמים אע"פ ששמומין בקדושתן הן

וירושלים מפני השכינה ושכינה אינה בטלה עכ"ל, לפי הרמב"ם יסוד קדושת מקום שחלה במקדש לעולם ועד הוא בהשראת השכינה. ונראה שיש השראת השכינה בהר הבית ובבית המקדש משום שהקב"ה בחר באותו מקום להיות לו לבית הבחירה והוא המקום הנבחר הכתוב בפרשת ראה (דברים י"ב:ה) "כי אם אל המקום אשר יבחר ה' אלתיכם מכל שבטיכם לשום את שמו שם לשכנו תדרשו ובאת שמה". וחלות "בחירה" קובעת שיש השראת השכינה במקום בית המקדש שאינה בטילה לעולם<sup>10</sup>). אמנם כל זה אינו שייך בבית הכנסת.

**והנה** הרמב"ם (פ"ז מהל' בית החבירה הל' י"ג-כ"ג) מנה עשר קדושות שבארץ ישראל, וז"ל עשר קדושות הן בארץ ישראל וזו למעלה מזו, עיירות המוקפות חומה כו' ירושלים כו' הר הבית כו' החיל כו' ההיכל כו' בית קדש הקדשים כו' עכ"ל. ונראה כי עשר קדושות האלו משתייכות לקדושת בית המקדש כמקום הנבחר, שקדושת בית המקדש שורה בכל מקום שבארץ ישראל ועולה מעלה מעלה עד שמגיעה לקדושה הכי עליונה שבק"ק. ויסוד הנ"ל מדויק ברמב"ם (שם הל' י"ב) שכתב וז"ל כל א"י מקודשת מכל הארצות, ומה היא קדושתה שמביאין ממנה העומר ושתי הלחם והביכורים מה שאין מביאין כן משאר הארצות עכ"ל, וצ"ע למה לא כתב הרמב"ם שרק בא"י חייבין להפריש תרומות ומעשרות ולא בשאר הארצות. ונראה לומר דחלין ב' קדושות לענין ארץ ישראל: א) קדושת א"י לענין מצוות התלויות

את א"י בעשר קדושות מ"מ חלות קדושת מקום בית המקדש היתה במקומו אחרי חורבן הבית הראשון ואפילו בלי חלות קדושת ארץ ישראל שנתבטלה בכיבוש נכובדנצר וכדפסק הרמב"ם (פ"ו מהל' בית הבחירה הט"ז). וחזינן שעשר קדושות שבא"י אינן מעכבות בחלות קדושת ביהמ"ק במקומו, ובכן י"ל דה"ה בביהכ"נ שחלה בו קדושת מקום לכתחילה ואפילו בלי חלות עשר קדושות שבא"י, וצע"ק.

10) ולפי זה במשכן נמי לא אמרינן קדשה לעתיד לבא כי חסרה בו "בחירה" ולא חלה קדושה במקומה. ובאמת כתוב בתהלים (פרק ע"ח פסוק ס') "ויטש משכן שלו אהל שכן באדם", שהקב"ה נטש את משכן שילה, ומשמע לגמרי, ואין בו קדושת מקום אחרי חורבנו. וע"ע באריכות בחדושי הגר"מ והגר"ד על עניני קדשים (עמ' י"ט-כ"ד).

11) אמנם קצת קשה שהרי אע"פ שבית המקדש מקדש



## קדושת ביהכ"נ

המקדש או בתי כנסיות או בתי מדרשות כו' שנא' אבד תאבדון לא תעשון כן לה' אלקיכם עכ"ל. ומוכרח מכל זה דס"ל להרמב"ם שיש חלות קדושה מדאורייתא בבית הכנסת, והרמב"ם מחמיר יותר מהר"ן הסובר שקדושת בית הכנסת היא רק דין מדרבנן, ומחמיר יותר מהרמב"ן הסובר שאין בבית הכנסת קדושה כלל אלא חלות שם הקצאה למצוה. ואילו הרמב"ם ס"ל שחל בבית הכנסת חלות קדושה מדאורייתא בעצם בנין בית הכנסת וגם במקום בית הכנסת מעין קדושת בית המקדש שבירושלים.

**אולם** יש להקשות על זה על מהגמרא בסוגיין (דף ס"ב--ס"ג): וז"ל אמר רב ביבי אמר רב יהושע בן לוי כל הרוקק בהר הבית בזמן הזה כאילו רקק בבת עינו כו' אמר רבא ריקקה בבית הכנסת שריא מידי דהוה אמנעל, מה מנעל בהר הבית אסור בבית הכנסת מותר אף ריקקה בהר הבית הוא דאסור בבית הכנסת שרי וכו', אדיליף ממנעל ולהיתר נילף מקפנדריא ולאסור, אלא אמר רבא כי ביתו מה ביתו אקפנדריא קפיד אינש ארקיקה ומנעל לא קפיד אינש אף בית הכנסת קפנדריא הוא דאסור ריקקה ומנעל שרי עכ"ל. ומפורש בגמרא דשאני דיני כבוד ויראת המקום בבית הכנסת מבבית המקדש, ומשום הכי מנעל ורקיקה אסורים בבית המקדש ומותרים בבית הכנסת. ואף הרמב"ם פסק כן בפרק י"א מהל' תפלה (הל' י'). ובביאור ההבדל שבין בית המקדש לבין בית הכנסת נ"ל שבבית המקדש החיוב הוא מדין יראה, וכדכתיב "וממקדשי תיראו", ואילו בבית הכנסת החיוב הוא מדין כבוד ולא מדין יראה. ומכיון שהחיוב בבית הכנסת הוא רק חיוב כבוד, ושיעור הכבוד הוא "כביתו" (12), ולכן מותר להכנס לבית הכנסת במנעליו

עומדים עכ"ל. והנה הרמב"ם הביא את הפסוק "והשמותי" ואת דרשת חז"ל שאע"פ ששמומין בקדושתן הן עומדים לענין קדושת מקום בית המקדש, והרי דרשה זו הובאה במשנה במס' מגילה (דף כח.) בשם ר' יהודה לענין דין בהכ"נ שחרב שאין עושין אותו קפנדריא ונוהגין בו כבוד בחורבנו. ואילו דברי הרמב"ם היינו מפרשים את יסוד הדין דר"י בבית הכנסת בחורבנו שחייבים לנהוג בו כבוד שהוא משום שפעם במקום ההוא היה בית הכנסת, ולכך חייבים לנהוג בו כבוד אף בחורבנו כדי לא לבזות את בית הכנסת שפעם היה בנוי באותו מקום. אבל אין זה קובע שעדיין יש חלות קדושת בית הכנסת במקומו לאחר חורבנו. אולם אי אפשר לומר הכי בשיטת הרמב"ם, שהרי הביא את דרשת המשנה לענין בית הכנסת בנוגע לקדושת מקום בית המקדש וקבע שאינה בטילה לעולם. ומשמע מכך שסובר שיש קדושת מקום בבית הכנסת כמו בבית המקדש. וכן נמי משמע מלשונו בפרק י"א מהל' תפלה (הל' י"א) וז"ל בתי כנסיות ובתי מדרשות שחרכו בקדושתן הן עומדות שנאמר והשמותי את מקדשיכם אע"פ שהן שוממין בקדושתן הן עומדין, וכשם שנוהגין בהן כבוד ביישובן כך נוהגין בהן בחורבנם עכ"ל. ומכל זה משמע שלרמב"ם גם קדושת מקום חלה בבית הכנסת. ועוד יש להעיר שלפי הרמב"ם קדושת בית הכנסת דאורייתא היא שהרי הביא את הפסוק של "והשמותי" בהלכות תפלה בנוגע לבית הכנסת כמו שהביאו בהלכות בית הבחירה בנוגע לבית המקדש. וכן מוכח מהא דס"ל שאסור לאבד בית כנסת מן התורה וכמו שכתב בספר המצוות (מצות ל"ט ס"ה) וז"ל שהזהירנו מנתוץ ומאבד בתי עבודת האל עכ"ל, וכן כתב במשנה תורה במנין המצות ל"ט (ס"ה) וז"ל שלא לאבד בית

שאסור להכניסו גם כן לבית הכנסת משום חיוב הכבוד של "כביתו". ומטעם זה אף הורה רבינו זצ"ל לחלוץ המגפיים מעל הנעליים לפני שנכנסים לבית הכנסת שהוא "כביתו", כי בבית לא הולכים אנשים במגפיים.

(12) ופעם שאלו את רבינו האם מותר לסומא להכניס כלב לבית הכנסת, ורבינו זצ"ל שאל אז כמה אנשים האם היו נותנים לעיור רשות להכניס את כלבו לבתיהם, וכשכולם ענו שלא היו נותנים לו רשות להכניס את כלבו לבתיהם פסק רבינו זצ"ל

## קדושת ביהכ"נ

מינה בין בית המקדש לבית הכנסת הוא דבבית המקדש השכינה נמצאת בו כל הזמן משום שהוא בית ה' כי הוא המקום שבחר בו ה' ית' לביתו, ואילו בבית הכנסת השכינה באה בשעת התפלה ומצויה שם, אבל איננו ביתו ומקום משכנו תמיד, וכלשון המדוייק שבגמרא: בשעה שהקב"ה "בא" בבית הכנסת, ושהקב"ה "מצוי" בבית הכנסת, אך אין זה ביתו כמו בית המקדש הנקרא בית ה'. והכי מדוייק בגמרא מגילה (דף כז.) וז"ל בית ה' זה בית המקדש כו' ואת כל בית גדול כו' מקום שמגדלין בו תפלה עכ"ל. ומבואר דבית הכנסת הוי בית גדול ואפ"ה איננו בית ה' כמו בית המקדש. דבית הכנסת הוא בית ששייך לכנסת ישראל שהשכינה באה אליהם, אך איננו בית ה'.

**ולפי** זה יתכן ששונה תוקף השראת השכינה שבבית הכנסת מבבית המקדש. כי בבית המקדש שהוא בית ה' השכינה שורה בכל תוקפה ומחייבת ביראה. ואילו בבית הכנסת שאיננו בית ה' אלא הבית של כנסת ישראל אין השכינה שורה בה כל כך בתוקף ולכן איננה מחייבת ביראה אלא בכבוד. אמנם עכ"ז סובר הרמב"ם שמפני שהשכינה מצויה בבית הכנסת אף מקום בית הכנסת נתקדש בקדושה שאינה בטילה לעולם כמו מקום בית המקדש.

ד

## ביאור דין פדיון ביהכ"נ אליבא דהרמב"ם

**ברם** אליבא דהרמב"ם הסובר שבית הכנסת נתקדש בקדושה מעין קדושת בית המקדש, עלינו להבין מדוע יש לבית הכנסת פדיון, ומאי שנא מאבני ההיכל והעזרות שנפגמו שאין להן פדיון וכדפסק (פ"א מהל' בית הבחירה הט"ו). והרי כבר ביארנו שהרמב"ם סובר שאבני היכל נתקדשו בקדושת דמים למצותה, ומפני כן אינן נפדין. ואף בית הכנסת נתקדש בקדושת דמים למצותו, ולפי"ז צריך להיותו שאינו נפדה, וצ"ע א"כ מדוע יש לבית הכנסת פדיון.

כמו בביתו, ומאידך בהר הבית אסור לו לנעול מנעלים משום חובת יראת המקום. והנה במס' מגילה (דף כז.) איתא שבית ה' זה ביהמ"ק ובית גדול זה ביהכ"נ שמגדלין בו תפלה. ונראה לפי"ז שחיוב היראה שבביהמ"ק חל משום השכינה השרויה בבית ה' וכדאיתא בגמרא ביבמות (ו:): "לא ממקדש אתה מתיירא אלא ממי שהזהיר על המקדש". אדם הנכנס לבית המקדש שהוא בית ה' נמצא "לפני ה'", והיותו "לפני ה'" מחייבתו ביראת המקום. ואילו בבית הכנסת שאיננו בית ה' אלא בית גדול לא שריא בו שכינה כבמקדש ובכך הנכנס לבית הכנסת אינו "לפני ה'" כבמקדש ומשום הכי אינו חייב ביראת המקום אלא בכבוד בעלמא כמו בביתו. ותמוה דהנה הרמב"ם כתב (פ"ו מהל' בית הבחירה הט"ז) שיסוד קדושת מקום של בית המקדש בחורבנו הוא "מפני השכינה ושכינה אינה בטלה." וס"ל שקדושת המקום כזו חלה גם בבית הכנסת, ולכן הביא את הפסוק של "והשמותי את מקדשיכם", ואת דרשת "אע"פ שהן שמומין בקדושתן הן עומדין" בין בנוגע לבית המקדש ובין בנוגע לבית הכנסת. ויוצא אפוא שהרמב"ם סובר שיש השראת השכינה אף בבית הכנסת הדומה להשראת השכינה שבבית המקדש. והנה השראת השכינה שבבית המקדש מחייבת את המצוה של מורא מקדש (כדמשמע מהגמ' יבמות ו:). ויפלא דא"כ אמאי ליכא חיוב מורא בבית הכנסת כמו שיש בבית המקדש ומדוע רק חייבים לכבד בית הכנסת "כביתו" ואיננו חייבים לירא מהשכינה ששורה בו כמו שחייבים לירא בבית המקדש.

**והנה** בגמרא לעיל (דף ו.) מבואר שיש השראת השכינה בבית הכנסת: אמר רבין בר רב אדא א"ר יצחק מנין שהקב"ה מצוי בבית הכנסת שנאמר אלקים נצב בעדת קל, ומנין לעשרה שמתפללין ששכינה עמהם שנא' אלקים נצב בעדת קל, עכ"ל. ועוד איתא (שם דף ו:): אמר ר' יוחנן בשעה שהקב"ה בא בבית הכנסת ולא מצא בה עשרה מיד הוא כועס שנא' מדוע באתי ואין איש קראתי ואין עונה עכ"ל. וצ"ל דהנפקא

## קדושת ביהכ"נ

מתיר של איסורי קדש, וקונמות הריהן איסורי קדש לפיכך יש להם פדיון<sup>15</sup>).

**ולפי** זה י"ל דבפדיון הקדש שחל מדין קנין, הפדיון אינו חל בקדושה למצותה, כי קדושה למצוה אינה נתפסת בקנין מהקדש. ומאידך כשחלה קדושה בלי קנין כמו בקדושת המזבח, וחל הפדיון מדין מתיר אף קדושה למצותה הותרה בפדיון, וכדמצינו בקרבנות שנפסלו במום שנפדים, ואע"פ שקדושים למצותן. משום דהפדיון חל מדין מתיר. ובכך י"ל שפדיון ביהכ"נ אינו חל מדין קנין שהרי הוא קנוי להדיוט, ולכן הפדיון חל בו מדין מתיר, ובהתאם לכך יש פדיון בבית הכנסת ואע"פ שקדוש למצותו.

**אמנם** אמר הגר"מ זצ"ל שכל זה אינו נכון שהרי כתב הרמב"ם (פ"ו מהל' נדרים הל' א'-ב'), וז"ל שנים שנאסרה הנאת כל אחד מהם על חבירו כו' ומותרין בדברים שהם בשותפות כל ישראל כגון הר הבית והלשכות והעזרות והבאר שבאמצע הדרך ואסורין בדברים שהם בשותפות כל אנשי העיר עכ"ל. הרי שכתב הרמב"ם שדברים שהן בשותפות כל ישראל מותר ליהנות בהם, וכלל בתוכם גם לשכות העזרות והר הבית. ומפורש ברמב"ם שהם ממון דכלל ישראל ואינם ממון הקדש וקנינו<sup>16</sup>). ולפי זה הדרא קושיין לדוכתא דא"כ מאי שנתא בית הכנסת שנפדה מאבני היכל שאינן נפדין.

**ויתכן** דהנפקא מינה הוא שאבני היכל הריהן ממון דכלל ישראל. וכשהממון שייך לכלל ישראל אין בו קנין לבעלים מיוחדים, וכדחזינן שא"א לאחד לאוסרם בנדר על חבירו. ולכן אינם נפדים ע"י יחידים

**ונראה** שחלוקה חלות קדושת הדמים שבבית המקדש מבבית הכנסת. דבקדושת דמים של בית המקדש חל קנין הקדש בגופו של החפצא כדין קדושת דמים דעלמא וכדביאר מרן הגר"ח זצ"ל<sup>13</sup>), ואילו הקדושה שבבית הכנסת נהי דמהוה חלות קדושת דמים, עכ"ז הממון שבבית הכנסת אינו ממון הקדש בקנינו אלא ממון הציבור המשועבד להקדש ולמצותו. ובהתאם לכך יש לבית הכנסת פדיון ולבית המקדש אין פדיון, כי כשיש להקדש קנין ממון בחפצא הדין הוא שהקדש למצותו אינו נפדה. משא"כ בבית הכנסת שאין להקדש קנין ממון בגופו של הבית ומפני כך נפדה ואע"פ שקדוש הוא בקדושה למצותו.

**ויתכן** להוסיף ביאור ע"פ מה שייסד הגר"מ זצ"ל<sup>14</sup>) שיש שני דינים בפדיון הקדשות: דין קנין ודין מתיר. והנה ביאר הגר"ח זצ"ל שדין קדשי בדק הבית חלוק מדין קדשי מזבח שבקדשי בדק הבית חל קנין ממון להקדש, ומאידך בקדשי מזבח הקנין חל להדיוט וכדאייתא בגמרא ב"ק (דף עו.) "דמעיקרא תורא דראובן והשתא תורא דראובן". ומסתבר שבקדשי בדק הבית הפדיון חל מדין קנין, ואילו בקדשי מזבח הפדיון חל מדין מתיר. והא ראייה שפדיון קדשי מזבח חל מדין מתיר ולא מדין קנין, מדין פסולי המוקדשין שלאחר פדיון עדיין עושיין תמורה (בכורות דף יד:), וחזינן שעצם קדושת הגוף שלהן לא פקעה בפדיון, אלא שאיסורי הקדש שלהן הותרו לאכלן ע"י שחיטה, דאילו היה פדיונם חל מדין קנין בדין היה שקדושתם תפקע לגמרי ולא יעשו תמורה. ובוזה נמי מבואר הדין של פדיון בקונמות (נדרים דף לה.) שאינן ממון הקדש ולא שייך שיחול בהם פדיון מדין קנין, אלא שנפדים בפדיון שחל מדין

15) ועיין בשיעורים לשבועות חלק א' (דף כב. ד"ה ענין מעילה בקונמות אות ב').

16) עיין בשיעורים לשבועות חלק א' (דף כב. ד"ה ענין מעילה בקונמות אות ב').

13) עיין ברשימות שיעורים לבבא קמא (עמ' מ"ה-מ"ז ועמ' תקל"ח-תקמ"מ).

14) ועיין בחדושי הגר"מ הלוי (עמ' קי"ט-ק"כ וקכ"ז).

## קדושת ביהכ"נ

מבתי הכנסת שבעיר, שרצו גבאי הקהל לייפות את חצרו בנטיעת אילנות, ותמיד היו רבני העיר אוסרים כרעק"א זצ"ל. והגר"ח זצ"ל התיר להם לנטוע, ואמר הגר"מ זצ"ל שסברת הגר"ח זצ"ל היתה שאין בבית הכנסת קדושת מקום כמו שיש במקדש.

**ואחרים** טענו דאליבא דהרמב"ם הסובר שאסור להרוס בית הכנסת מן התורה כמו שאסור להרוס בית המקדש, הוא הדין שאסור לנטוע עץ אצל בית הכנסת כמו שאסור לנטוע עץ בבית המקדש. אך נראה שאין הנידון דומה לראייה, כי י"ל שאיסור הריסת בית הכנסת חל מחמת קדושת הבנין של בית הכנסת, ולדעת הרמב"ם בעצם החפצא דבית הכנסת יש קדושה בדומה לבית המקדש. מאידך האיסור דנטיעת עץ חל משום קדושת המקום ויראתו, ובבית הכנסת חסרה קדושת מקום, משום דדוקא החפצא של בית הכנסת קדוש ולא מקומו. ברם כבר הוכחנו דאליבא דהרמב"ם יש קדושת מקום אף בבית הכנסת כמו בבית המקדש אך בלי חיוב יראה, וא"כ יתכן אליביה שנטיעת עץ אפילו בבית הכנסת נמי אסורה.

**ונראה** שיש צד להתיר נטיעת עץ בחצר בית הכנסת כדפסק הגר"ח זצ"ל, שהרי אפילו אם נודה שיש קדושת מקום בבית הכנסת, אמנם כל זה ניתן להאמר בתוך בית הכנסת עצמו במקום שנתקדש בו לתפלה ועבודה, ולכן נתקדש אף בקדושת מקום ואסור לנטוע בתוכו עץ כמו בבית המקדש. מאידך בחצר שלפני בית הכנסת, שאינו מקום תפלה ועבודה, פשיטא שאין בו קדושת מקום בית הכנסת, ולכן בחצר שלפני בית הכנסת ליכא חיוב כבוד כמו שחל בתוך בית הכנסת, כיון שהוא מחוץ לבית הכנסת ואינו קדוש, ולפיכך מותר לנטוע בו עץ כמו הוראת הגר"ח זצ"ל.

**ובאמת** יש עוד סברא אחרת להתיר, דיעויין בכסף משנה על הרמב"ם (שם בהל' ע"ז) שדן בארוכה

מכיון דאין להם בעלות לפדותן ולהפקיע את מצותן<sup>17</sup>. משא"כ בית הכנסת אינו קנין דכלל ישראל אלא קנין דבני העיר. וממון דבני העיר מהוה חלות ממון דשותפין דלכל יחיד ויחיד יש לו בו קנין דיכול לאוסרו בנדר על חבירו, ומכיון דהוי ממון השותפין וברשותם של אנשי העיר יכולים הם לפדותו ולהתירו ואע"פ שהוא קדוש למצותו. ועל פי זה נמי מבואר החילוק שבין בית הכנסת של כפרים שנפדים לבין בית הכנסת של כרכים שאינם נפדים וכדאיתא ביומא (דף יב.) ובמגילה (דף כו.), דדין הממון שבבית הכנסת של כפרים הוי חלות ממון השותפין, ואילו הקנין בבית הכנסת של כרכים שייך לכלל ישראל שאין בו קנין לכל יחיד אלא חלות דין ממון הציבור שאין לו בעלים מיוחדים. ולפיכך לא חל בו פדיון דאנשים יחידים ואף אינו "ביתך" בנוגע למזוזה ולנגעים וכדאיתא שם בגמרא.

ה

## בדין נטיעת עץ בחצר ביהכ"נ

**עיינן** בהגהות רעק"א זצ"ל (או"ח סי' ק"נ סעיף א') שכתב וז"ל כתב הרמב"ם (פ"ו מהל' עכו"ם ה"ט) וז"ל הנוטע אילן אצל המזבח או בכל העזרה בין אילן סרק בין אילן מאכל אע"פ שעשאו לנוי למקדש ויופי לו הרי זה לוקה שנאמר לא תטע לך אשרה כל עץ אצל מזבח ה' אלקיך מפני שהיה זה דרך עובדי כוכבים נוטעין אילנות בצד מזבח שלהן כדי שיתקבצו שם העם עכ"ל, וכתב הר"ד ערמאה בפירושו להרמב"ם דאפילו אצל בית הכנסת אסור מדרבנן עכ"ל. ונראה שהאיסור של נטיעת עץ במקדש דין הוא בקדושת מקום המקדש ויראתו, ומזה שהגרעק"א זצ"ל אסר ליטע עץ אצל בית הכנסת משמע שסובר שחלה קדושת מקום בבית הכנסת כמו שחלה בבית המקדש. אמנם מעשה היה בק"ק בריסק בזמן תקופת הרבנות של מרן הגר"ח הלוי זצ"ל בחצר פנוי שלפני אחד

(17) וע"ע בחידושי הגר"מ הלוי (דף קכ"ב וקל"ו).

**והנה** ישנם ב' גדרים בדין מנהג ישראל תורה. (א) מנהג שנקבע ע"י הוראה ופסק בית דין, ומקורו מיוסד בקרא ד"ועשית ככל אשר יורוך", וכדמבואר בדברי הרמב"ם (פ"א מהל' ממרים ה"ב) וז"ל הרי הוא אומר על פי התורה אשר יורוך אלו התקנות והגזרות והמנהגות שיורו בהן לרבים כדי לחזק הדת ולתקן העולם עכ"ל, וכגון חיבוט ערבה בהושענא רבא, הלל בר"ח, ויו"ט שני. (ב) מנהג שהנהיגו כלל ישראל בעצמם ומקורו בקרא ד"שאל אביך ויגדך זקינך ויאמרו לך", וחל בו דין מסורה של כלל ישראל.

**ונראה** דגדר דיני מנהג מיוסדים בשני דיני מסורה: (א) דין מסורה של לימוד תורה ומשא ומתן ועמידה למנין בבי"ד שמקורה בפרשת זקן ממרא, (ב) מסורה של הנהגת כנסת ישראל בקיום המצוות שמיוסד בפסוק "שאל אביך ויגדך זקינך ויאמרו לך". ובפסוק "שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך" דמוסר אביך היינו ההלכות והדינים הנמסרים במסורת התורה. ואילו תורת אמך היינו המנהגים דכנסת ישראל הנמסרים מדור לדור ע"י כלל ישראל עצמם, דמנהג ישראל תורה. ולמשל ידוע שמרן הבית הלוי זצ"ל טען להגאון האדמו"ר מראדזי"ן (בעל התכלת) שאי אפשר לזהות את התכלת עפ"י ראיות וסברות, דלגבי חפצא של מצוה בעיני המסורה של כלל ישראל שכך נהגו, ואם נפסק המסורה אי אפשר להחזירה מבלי קבלה ומסורת של כלל ישראל<sup>(20)</sup>. ונראה דבשני סוגי המנהגים אמרינן "אל תבוז כי זקנה אמך", דמנהג ישראל תורה, ואף במנהג של הנהגה ומסורה של

האם האיסור של נטיעת עץ במקדש חל רק בעזרה וכדפסק הרמב"ם או שנוהג בכל הר הבית. וי"ל שאם האיסור נוהג בכל הר הבית האוסר הוא מקום המקדש, כי מקום המקדש מתחיל עם הר הבית שהוא הר המוריה שנבחר למקום המקדש ולבית הבחירה כלשון הפסוק "בהר ה' יראה" (בראשית כ"ב: י"ד), וכדאיתא ברמב"ם (פ"א מהל' בית הבחירה ה"ג) וז"ל ואין שם בית לדורי הדורות אלא בירושלים בלבד ובהר המוריה כו' עכ"ל. ולפי זה יתכן שאף בית הכנסת אסור משום דנתקדש בקדושת מקום מקדש מעט<sup>(18)</sup>. ומאידך אם האיסור חל רק בעזרה וכדפסק הרמב"ם י"ל שהאוסר אינו קדושת בית המקדש בעצמה אלא הנטיעה "אצל המזבח", דהיינו בעזרה שהוא מקום המזבח שבבית המקדש, ולפיכך מותר לנטוע בהר הבית מפני שאינו "אצל המזבח". ולפי זה מותר לנטוע בבית הכנסת דאע"פ דיתכן שיש קדושת מקום בבית הכנסת מכל מקום קדושתו איננה קדושה הראויה למזבח כמו קדושת בית המקדש. ודוקא כשהמקום קדוש בקדושה הראויה למזבח אסור לנטוע בו עץ דהוה ליה "אצל המזבח", ואילו בבית הכנסת מותר לנטוע בו עץ כי אינו מקום הראוי למזבח<sup>(19)</sup>.

ע"כ ענין קדושת ביהכ"נ

(חינוכי אגדה)

**דף סג ע"א. גמ'.** וז"ל אל תבוז כי זקנה אמך עכ"ל. פירש רש"י (ד"ה ת"ש אל תבוז וכו') "אל תבוז את בועז לאמר מדעתו עשה אלא למוד מזקני ישראל כי יש לו על מי שיסמוך שנאמר עת לעשות לה'".

אף במחנה לוי, ואכמ"ל.

(19) ולכאורה נפ"מ במנהג להביא עציצים בתוך ביהכ"נ לכבוד חג השבועות (עיי' במג"א או"ח סימן תצ"ד ס"ק ה'), דאם הנטיעות הן בעציץ נקוב יש בזה שאלה של נטיעת עץ בתוך ביהכ"נ, ואכמ"ל.

(20) וע"ע בשיעורים לזכר אבא מרי בענין שתי דיני מסורה.

(18) ולפי זה במחנה לוי שבמדבר לא חל איסור נטיעת עץ שחל רק בהר הבית דהיינו בהר המוריה בלבד משום שהוא חלק מבית המקדש שבירושלים. אלא א"כ נימא שלא יתכן שמחנה לוי יהיה יותר גרוע מבית הכנסת ונימא שחל בו ג"כ קדושת מקום. אך יש לחלק שמשום דבית הכנסת קבוע במקומו, לכן מקומו נתקדש. משא"כ מחנה לוי שלא קבוע שהרי נוסע במסעות שבמדבר. ויתכן דמפני דין המחנות במדבר שבנטיעתן הריהן בקדושתן כבחנייתן אכן חלה קדושת מקום

לבאר את הענין על פי דברי הרמב"ם (פ"ב מהל' ממרים ה"ד) וז"ל ויש לבית דין לעקור אף דברים אלו לפי שעה אע"פ שהוא קטן מן הראשונים וכו' כיצד בית דין שראו לחזק הדת ולעשות סייג כדי שלא יעברו העם על דברי תורה מכין ועונשין שלא כדין אבל אין קובעין הדבר לדורות ואומרים שהלכה כך הוא. וכן אם ראו לפי שעה לבטל מצות עשה או לעבור על מצות לא תעשה כדי להחזיר רבים לדת או להציל רבים מישראל מלהכשל בדברים אחרים עושין לפי מה שצריכה השעה. כשם שהרופא חותך ידו או רגלו של זה כדי שיחיה כולו כך בית דין מורים בזמן מן הזמנים לעבור על קצת מצות לפי שעה כדי שיתקיימו כולם עכ"ל. ונראה שזהו יסוד הענין של עת לעשות לה' הפרו תורתך, דלפעמים צריך להפר התורה כדי לעשות סייג וגדר בכדי שתתקיים התורה כולה וכמו אליהו בהר הכרמל. והיינו המשל של הרמב"ם שהרופא חותך אבר אחד בכדי שיחיה החולה ויקיים את כל גופו.

#### (חידושי אגדה)

**גמ'.** וז"ל תניא הלל הזקן אומר בשעת המכניסין פזר בשעת המפזרים כנס ואם ראית דור שהתורה חביבה עליו פזר שנאמר יש מפזר ונוסף עוד ואם ראית דור שאין התורה חביבה עליו כנס שנאמר עת לעשות לה' הפרו תורתך עכ"ל. עיין ברש"י (ד"ה בשעת המכניסים) שפירש וז"ל שאין חכמי הדור מרביצים תורה לתלמידים פזר אתה לשנות לתלמידים עכ"ל. וצריך ביאור מדוע אין חכמי הדור ההוא מלמדים תורה לתלמידים. ונראה לבאר דפליגי בית שמאי ובית הלל בלימוד תורה לתלמידים, דב"ש סוברים אין מלמדים אלא לתלמיד הגון צנוע וירא שמים וכשר, וב"ה אומרים מלמדים לכל אדם (עיין בפירושו רבינו יונה למס' אבות פ"א מ"א). ולפי"ז נראה שבסוגיין דוקא הלל הוא שאמר שבשעת המכניסים פזר, דהיינו שבשעה שחכמי הדור נוהגים כב"ש ואין מרביצים תורה לתלמידים משום שסוברים שאין מלמדים אלא

כנסת ישראל אמרינן "אל תבוז כי זקנה אמך" וכמש"כ רש"י במשנה (דף נד. ד"ה ואומר אל תבוז) וז"ל למוד מדברי זקני אומתך לעשות מה שראית שעשו הם עכ"ל, ואפילו אם זה מנהג שקשה להבינו.

#### (חידושי אגדה)

**גמ'.** וז"ל ואומר עת לעשות לה' הפרו תורתך אמר רבא האי קרא מרישיה לסיפיה מדריש מסיפיה לרישיה מדריש, מרישא לסיפיה מדריש עת לעשות לה' מאי טעם משום הפרו תורתך, מסיפיה לרישיה מדריש הפרו תורתך מאי טעמא משום עת לעשות לה' עכ"ל. ופירש רש"י (ד"ה מרישיה לסיפיה עת לעשות לה' משום הפרו) "עתים הם לה' לעשות משפט פורעניות בעוברי רצונו משום דהפרו תורתך". ונראה דר"ל שלפעמים הקב"ה מאריך אף מלהעניש את הרשעים וממתין עד שתתמלא סאתם בכדי להענישם. וכשנתמלא סאתם באה עת הפורענות וה' מענישם.

**ועיין** בפירוש המשניות לרמב"ם (סוף פירקין) וז"ל אבל מי שיעזוב הפסוק על סידורו ויפרשהו ויאמר עת לעשות לה' הפרו תורתך יאמר כי כשיבוא העת ליפרע מהם ולהנקם יזדמנו סבות לבני אדם להפר התורה כדי שיבוא עליהם העונש במשפט עכ"ל. והיינו דבשעה שרוצה הקב"ה להעניש לרשעים יסבב שיחטאו עוד בכדי שיענשו. וצ"ב דאם ראויים ליענש מחמת חטאם הראשון מדוע צריך להכשילם עוד בכדי להענישם. ונראה דמבואר בדברי הרמב"ם יסוד דלפעמים אדם עושה עבירה וראוי ליענש על זה מיד אבל מכיון שיש לו איזו זכות אינו נענש מיד עד שתבטל זכותו, ומשום הכי מסבב הקב"ה סבות שיפרו התורה ותבטל זכותם בכדי שיענשו.

**ועיין** ברש"י (ד"ה מסיפיה לרישיה) "הפרו תורתך עושי רצונו כגון אליהו בהר הכרמל שהקריב בבמה בשעת איסור הבמות משום דעת לעשות סייג וגדר בישראל לשמו של הקדוש ברוך הוא". ונראה

## (חידושי אגדה)

**דף סג ע"א. גמ'. וז"ל דרש בר קפרא זלת קבוץ קנה מינה באתר דלית גבר תמן הוי גבר עכ"ל.** ונראה לבאר דהך מימרא דבר קפרא הוי המשך לגמ' דלעיל דאמרינן "ואם ראית דור שאין התורה חביבה עליו כנס", דר"ל שבדור שאין התלמידים מחשיבים התורה כנס ואל תלמדם שלא יהא בזיון התורה, וכדפירש רש"י וז"ל ואל תטיל דברי תורה לבזיון עכ"ל, ובר קפרא חלק ע"ז ואמר "זלת קבוץ קנה מינה באתר דלית גבר תמן הוי גבר", כלומר דאם יש דור שהתורה היא זול בעיניהם דהיינו באתר דלית גבר - תמן הוי גבר - אז חלה אחריות יותר גדולה על היחיד ללמד תורה לאחרים, שהתורה נמסרה לכלל ישראל וחל על כל יחיד ויחיד האחריות של לימוד התורה לכלל ישראל. והיכא דיש רבים העוסקים בתורה והתורה חביבה על הדור אזי יחיד יכול לומר שימצאו אחרים ללמד ולהרביץ תורה, אבל כשאין התורה חביבה על הדור ורק יחידים עוסקים בתורה אזי מוטלת עליהם כל האחריות של לימוד התורה והרביצת התורה לכלל ישראל. ודמי להלואה שיש לה ב' ערבין דרצה מזה גובה ורצה מזה גובה ובפשטות ישלמו כל אחד כפי חלקו ואם אין אחד רוצה לשלם אזי גובין הכל מהערב השני שהוא אחראי על כל ההלואה, וה"נ כל יחיד ויחיד אחראי בעד לימוד התורה של כלל ישראל.

**ועיין** במהרש"א שהקשה דמאי אשמעינן בר קפרא, והרי זוהי משנה מפורשת באבות (פ"ב מ"ה) "במקום שאין אנשים השתדל להיות איש". ונראה דהמשנה מיירי לענין לימוד לעצמו, וכדפירש הרמב"ם (שם בפיה"מ) וז"ל השתדל - הרגל נפשך ומשוך אותה לקנות המעלות. ואחר שאין שם אנשים חכמים שילמדוך - הוה אתה מלמד את עצמך עכ"ל. ומדברי ר' יונה שם נמי משמע דהמשנה איירי לענין האדם עצמו, וז"ל במקום שאין אנשים לעוררך במצות וליסרך תשתדל להיות איש ויסר את עצמך שלא לעשות כי אם הישר בעיני ה' עכ"ל, ומבואר דהמשנה

לתלמיד הגון, פזר אתה לשנות לתלמידים כלומר תלמד תורה לכל אדם.

**ועיין** בדברי רבינו יונה (שם) "ובית הלל אומר מלמדים לכל אדם, מאה שיצאו עשרה טובים, עשרה בשביל שימצאו שנים, שנים לפי שאינכם יודעים איזה יכשר הזה או זה וכו' וכהוא מעשה של הלל (ירושלמי סנהדרין פ"ה ה"ו) שכנס לכל תלמידיו אמר להם תלמידי ישנן כלם, א"ל הן, א"ל אחד מתלמידיו כלם באו חוץ מקטן שבהם, אמר להם יבוא אותו קטן שעתיד הדור להתנהג על ידו, והביאוהו לר' יוחנן בן זכאי, הנה כי אין הקטנים נדחים מפני הגדולים כי הגדיים יעשו תישיש".

**ועיין** בגמרא לעיל (דף כח). דביום שהושיבו ראב"ע סלקוהו לשומר הפתח ואיתוספו ספסלי בית המדרש וחלש דעתו של ר"ג ואמר דלמא ח"ו מנעתיו תורה מישראל שהיה ר' גמליאל מכריז שכל תלמיד שאין תוכו כברו לא יכנס לבית המדרש, ואף שהראו לרבן גמליאל חצבי חירוי דמליין קטמא דהיינו שלא היו תלמידים ראויים, היינו רק ליתובי דעתיה, דבאמת קיי"ל כשיטת ראב"ע ובית הלל דמלמדין תורה לכל אדם, והיינו דאמרינן במשנה באבות (פ"א מ"א) והעמידו תלמידים הרבה.

**ועוד** נראה להציע פירוש המאמר "בשעת המכניסים פזר", דבשעה שאין ת"ח מלמדים תורה לתלמידים משום דחושבים שזה ביטול זמן לגבי עצמם, פזר, כלומר שצריך אתה ללמד לאחרים. ומבואר בגמרא יסוד דלפעמים ללמד תורה לאחרים הוי ביטול תורה למלמד, וכגון באופן שמלמד דברים פשוטים ומאבד זמן שהיה הוא עצמו יכול ללמוד ביתר שאת לעצמו. ואעפ"כ אמרינן לו שילמד תורה לאחרים. ודבר זה נלמד ממשנה רבינו שקיבל את התורה מפי הגבורא ואעפ"כ היה רבן של ישראל ולימד כלל ישראל תורה (עי' בגמ' עירובין נד:) ואף שהוצרך לירד ממדרגתו, וזהו כוונת הכתוב "וירד משה מן ההר אל העם".

נזיר לפרשת סוטה לומר לך שכל הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין עכ"ל. ונראה לבאר דיין הוי מן המותרות ואינו צורך דאדם כלחם ומים, ומבואר בגמ' שהרדיפה אחר המותרת מביאה לידי חטא, ולכן אמרו שהרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין – כלומר שיזיר את עצמו מן הרדיפה אחר המותרות.

**והנה** כתוב בקרא (שמות טז, ז-ח) "ובקר וראיתם את כבוד ה' בשמעו את תלונותיכם על ה' ונחנו מה כי תלינו עלינו. ויאמר משה בתת ה' לכם בערב בשר לאכול ולחם בבקר לשבוע בשמע ה' את תלונותיכם אשר אתם מלינים עליו ונחנו מה לא עלינו תלונותיכם כי על ה'". ועיין ברש"י שם שפירש "אלא כך אמר להם ערב וידעתם כי היכולת בידו ליתן תאוותכם ובשר יתן אך לא בפנים מאירות יתנה לכם כי שלא כהוגן שאלתם אותו ומכרס מלאה, והלחם ששאלתם לצורך בירדתו לבקר תראו את כבוד אור פניו שיורידהו לכם דרך חבה בבקר שיש שהות להכינו וטל מלמעלה וטל מלמטה כמונח מקופסא". ומבואר דהבקשה ללחם היתה שאלה הגונה, שלחם הוא מן ההכרחיות, משא"כ הבקשה לבשר היתה בלתי מהוגנת, ולכן ניתן הבשר בשעת טורח שלא כהוגן (עיין ברש"י עה"ת שמות טז, ח). ולכן כתוב (במדבר יא, ד) "והאספסוף אשר בקרבו התאוה תאוה וגו' ויאמרו מי יאכלנו בשר וגו'", דהבקשה לבשר נבעה מתאוה, ומשו"ה בשר חולין נקרא בשר תאוה.

**והנה** מקריבים בכל יום שני תמידים, תמיד של שחר ותמיד של בין הערביים. ויש להבין מדוע תמיד של שחר נקרא בשם תמיד, ואילו התמיד של בין הערביים נקרא מנחה, דהרי הקריבו מנחה גם עם התמיד של שחר. ונראה דהשם מנחה הוא משום דכתיב באליהו "ויהי בעלות המנחה" (מלכים א' יח, לו) והיה אז בשעת הקרבת התמיד של בין הערביים.

מיירי לענין עבודת האדם כלפי עצמו. משא"כ המימרא דבר קפרא דמיירי לענין חובת האחריות עבור כלל ישראל, דכשאינן אחרים חל חיוב אחריות על היחיד עבור הכלל כולו. אמנם עיין ברש"י שם שפירש "השתדל ותעסוק בצרכי ציבור, אבל במקום שיש איש אתה תעסוק בתורתך", ומשמע דהמשנה מיירי לענין חובת אחריות לציבור, וצ"ע מהו א"כ חידושו של בר קפרא. וי"ל דקמ"ל בר קפרא דיש חיוב אחריות מסוימת להרבצת תורה, ואילו המשנה באבות מיירי לענין לעסוק בצרכי ציבור (21).

#### (חידושי אגדה)

**גמ'.** וז"ל דרש בר קפרא איזוהי פרשה קטנה שכל גופי תורה תלויין בה בכל דרכיך דעהו והוא יישר אורחותיך עכ"ל. ועיין ברמב"ם (פ"ג מהל' דעות הל' ב' ג') וז"ל צריך האדם שיכוון לבו וכל מעשיו כולם לידע את השם ברוך הוא בלבד, ויהיה שבתו וקומו ודיבורו הכל לעומת זה הדבר וכו' אלא ישים על לבו שיהא גופו שלם וחזק כדי שתהיה נפשו ישרה לדעת את ה' וכו' נמצא המהלך בדרך זו עובד את ה' תמיד, אפילו בשעה שנושא ונותן ואפילו בשעה שבועל מפני שמחשבתו בכל כדי שימצא דרכיו עד שיהיה גופו שלם לעבוד את ה' וכו' ועל ענין זה ציוו חכמים ואמרו וכל מעשיך יהיו לשם שמים והוא שאמר שלמה בחכמתו בכל דרכיך דעהו והוא יישר אורחותיך עכ"ל. ומבואר מדברי הרמב"ם דמהך קרא נלמד דאין גדר של דבר הרשות בחיי יהודי, דכל מעשי האדם צריכים להיות מכוונים לעבודת השי"ת. וי"ל דזהו ביאור הגמ' דידן דבכל דרכיך דעהו היא פרשה קטנה שכל גופי תורה תלויין בה.

#### (חידושי אגדה)

**גמ'.** וז"ל תניא רבי אומר למה נסמכה פרשת



מאי ודי זהב אמרי דבי ר' ינאי כך אמר משה לפני ה' ריבונו של עולם בשביל כסף וזהב שהשפעת להם לישראל עד שיאמרו די הוא גרם שיעשו את העגל, אמרי דבי ר' ינאי אין ארי נוהם מתוך קופה של תבן אלא מתוך קופה של בשר". ומבואר כנ"ל דמשה רבינו טען שהמותרות שקיבלו כלל ישראל – הכסף והזהב – הביאם לידי חטא. והיינו דאמרינן בסוגיין דהרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין שהרדיפה אחר המותרות מביאה לידי חטא, וכדאמרינן דאין ארי נוהם (פ' היצר הרע), מתוך קופה של תבן אלא מתוך קופה של בשר.

**ובדרך** דרוש יש להוסיף דהרואה סוטה בקלקולה היינו שאם רואה חורבן הבית והמשפחה – יזיר עצמו מן היין – מן הרדיפה אחרי המותרות, שזה מביא לידי חורבן וקלקול המשפחה היהודית.

#### (חידושי אגדה)

**גמ'.** וז"ל אמר ר' יוחנן למה נסמכה פרשת סוטה לפרשת תרומות ומעשרות לומר לך כל שיש לו תרומות ומעשרות ואינו נותנן לכהן סוף נצרך לכהן וכו' עכ"ל. ובדרך דרוש י"ל דחז"ל כיוונו לומר דקלקול הבית היהודי בא כשיש לאדם יכולת להיטיב עם אחרים, וליתן צדקה ולעסוק בצרכי ציבור והוא עוסק רק בצרכי עצמו ומשפחתו. וזה כוונת המאמר הנ"ל "כל שיש לו תרומות ומעשרות ואינו נותנן לכהן סוף נצטרך לכהן", דאין הכוונה לתרומות ומעשרות דוקא אלא לצדקה ולהיות עוסק בצרכי הכלל, דמי שאינו נותן צדקה ואינו עוסק בצרכי הכלל מביא לידי הרס ביתו - זוהי כוונת המאמר "סוף נצטרך לכהן".

**ועיין** בלשון הרמב"ם (פ"י מהל' מתנות עניים ה"ב) וז"ל לעולם אין אדם מעני מן הצדקה ואין דבר רע ולא היזק נגלל בשביל הצדקה שנאמר והיה מעשה הצדקה שלום עכ"ל. ונראה דר"ל דהנותן צדקה זוכה לשלום, ואילו מי שאין נותן צדקה סופו יצטרך לכהן.

וכתיב (תהלים קמ"א, ב') "תכון תפלתי קטרת משאת כפי מנחת ערב" (ועיין בתוס' בפסחים קז. ד"ה סמוך למנחה). ומבואר דהתמיד של בין הערביים נקרא בשם מנחה וכנגדה אנו מתפללים תפלת מנחה. וצ"ב מדוע נקרא תמיד של בין הערביים בשם מנחה והרי תמיד של בין הערביים הוא ג"כ קרבן עולה כתמיד של שחר דלא נקרא מנחה.

**ונראה** לבאר דעולה הוא דורון, ושני התמידים מהווים דורון והודאה להקב"ה, אך חלוקים הם מהדדי בזה, דתמיד של שחר מהווה דורון והודאה על צרכי החיים ההכרחיים כגון לחם לאכול ובגד ללבוש וכו', וכנגדה אנו מתפללים תפלת שחרית שכוללת ברכות השחר שהן הודאה על צרכי החיים. ואילו התמיד של בין הערביים מהווה דורון והודאה על המותרות, וע"כ קרוי בשם מנחה, שהקרבן מנחה הוא מיין שמן וסולת שהן מותרות, וקרבן תמיד של בין הערביים דורון הוא שכלל ישראל מביא כל יום להודות לה' יתב' על המותרות. ובגמ' (דף י:) איתא דאסור לאכול קודם שמתפלל שחרית משום "לא תאכלו על הדם – לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם", ואילו במנחה אמרינן "לעולם יזהר אדם בתפלת המנחה". אך אין באכילה קודם מנחה איסור "לא תאכלו על הדם". וי"ל שהטעם בזה הוא דשחרית היא תפלה על החיים עצמם ועל הצרכים ההכרחיים של האדם דהיינו "על דמכם", וע"כ אסור לאכול לפני שנותן הודאה לה' יתב' על עצם החיים וההכרחים, משא"כ מנחה שהיא תפלה כנגד המותרות. ומשום כך אמרינן דלעולם יזהר אדם בתפלת המנחה, דאדם ליזהר ביותר ליתן הודאה על המותרות שנותן לו השי"ת.

**ונראה** לומר דלכן המתין אליהו עד שעת המנחה שהיא שעת תפלה על המותרות, וטען "ואתה הסבות את לבם אחרנית" (מלכים א', י"ח, ל"ז) דהיינו שטען שהמותרות שנתת לישראל גרמו להם לחטוא. ועיין בגמ' (לב.) "ואמר ר' אלעזר משה הטיח דברים כלפי מעלה שנאמר ויתפלל משה אל ה' אל תקרי אל ה' אלא על ה' וכו', דבי ר' ינאי אמרי מהכא ודי זהב,

## (חידושי אגדה)

**גמ'.** וז"ל אמר רב הונא בר ברכיה משום רבי אליעזר הקפרי כל המשתף שם שמים בצערו כופלין לו פרנסתו שנאמר והיה שדי בצריך וכסף תועפות לך ר' שמואל בר נחמני אמר פרנסתו מעופפת לו כצפור שנא' וכסף תועפות לך עכ"ל. ופרש"י (בד"ה המשתף שם שמים בצערו) וז"ל שמברך על הרעה דייך האמת אי נמי שמבקש רחמים מלפניו עכ"ל. ועוד יש להוסיף על פירוש הראשון ברש"י שהמשתף שם שמים בצערו ר"ל שאפילו כשאדם שרוי בצער עדיין יש לו בטחון בהקב"ה ומקיים את התורה והמצוות. ובביאור הפירוש השני שברש"י י"ל ע"פ דברי הגר"ח מוולאז'ין בספר נפש החיים (שער ב' פי"א) וז"ל וגם היחיד על צערו אף אם אין חילול השם בדבר, יש מקום ג"כ לבקש לפניו יתברך על גדל הצער של מעלה בזמן שהאדם שרוי בצער למטה כמאמרם ז"ל (סנהדרין מו.). אמר ר"מ בזמן שהאדם מצטער שכינה מה לשון אומרת קלני מראשי קלני מזרועי וכו' וזהו "עמו אנכי בצרה" היינו שמן המצר משתף אותו יתברך שמו, אז אחלצהו וכו' עכ"ל. ומבואר שעיקר כוונת התפלה היא על צער השכינה, וזוהי הכוונה שמשתף שם שמים בצערו – שמתפלל על הצער שיש לשכינה גופה מזה שיש לאדם צער. (ועיי' במהרש"א בחידושי אגדה).

**ויש** להוסיף עפ"י שיעקר השמחה והודאה שיש לאדם על הטבתו אינו מהנאת עצמו אלא מקידוש ה' שבישועה. וענין זה יש ללמוד מאברהם אבינו שכתוב "ויפול אברהם על פניו ויצחק ויאמר בלבו הלבן מאה שנה יולד ואם שרה הבת תשעים שנה תלד". ויש

לעיי' מדוע שמח אאע"ה, דאם עיקר שמחתו היתה שיהיה לו ולד ולא יהיה ערירי, הול"ל הכי להדיא בקרא, ומשמעות הפסוק הוא שאאע"ה שמח על זה גופא שיהיה לו ולד כשהוא בן מאה שנה. ובטעם הדבר י"ל ששמח משום שלידת בנו היה למעלה מדרך הטבע ויצא מזה קידוש ה'. ולא שמח על בשורת בנו שמחת עצמו אלא דעיקר שמחתו היתה על הנס וקידוש ה' שבלידת בנו, ולכן הדגיש הכתוב "ויאמר בלבו הלבן מאה שנה יולד וגו'". וכן חזינן ממרע"ה בשירת אז ישיר שכל השירה היא הודאה וקילוס על הקידוש ה' שבקריעת ים סוף וכדכתיב "אשירה לה' כי גאה גאה", וכדומה, ורק בפסוק אחד בסוף השירה "כי בא סוס פרעה ברכבו ופרשיו בים ובנ"י הלכו ביבשה בתוך הים" מזכיר את הצלת כלל ישראל - דעיקר ההודאה היא על קידוש ה' שבהצלת כלל ישראל בקריעת ים סוף.

**ונראה** לפרש דלדברי ר' אלעזר הקפר המשתף שם שמים בצערו כופלין לו פרנסתו ר"ל שיקבל פרנסה בריוח יותר מכדי צרכו, ואילו לר' שמואל בר נחמני "פרנסתו מעופפת לו כצפור" היינו שתהיה לו פרנסה בנקל. ואלו ב' ברכות נפרדות כנגד ב' קללות שנתקלל אדם הראשון "בזעת אפיך תאכל לחם" דהיינו שתהא פרנסתו ע"י עבודה קשה, ו"קוץ ודרדר תצמיח לך" היינו שלא תהא פרנסתו מרובה - וכנגדן אמרינן דהמשתף שם שמים בצערו זוכה לפרנסה בקלות ובריוח(22).

**דף סג ע"א - סג ע"ב.** גמ'. וז"ל רב אבהו הוה משתעי כשירד חנניא בן אחי ר' יהושע לגולה

ולקויה. ומאידיך אדם המשתף שם שמים בצערו, דהיינו שעושה את הכל למען קידוש שמו יתברך, ורואה ומכיר את יד ה' ית' בכל עניניו ומאמין שהכל בהשגחת השי"ת עליו ומשום כך ראוי לשבחו, זוכה משום כך להשגחת השי"ת מלאה, ולכן פרנסתו קלה ושוטפת, ומשום שתיקן את החטא דאכילת עץ הדעת, ולכן במקום לסבול קללת האדם בעניני הפרנסה זוכה לברכת השי"ת לפרנסה קלה ומבורכת.

(22) ולפי"ז יש לבאר את הקשר שבין המשתף שם שמים בצערו לבין ברכת הפרנסה, כי קללת אדם "בזעת אפיך תאכל לחם" הגיעה לו מזה שקצץ בנטיעות, כלומר דבחטא אכילה מעץ הדעת הוציא את עצמו מהשגחת ה' ית', דחשב שבאכילה מן העץ יהיה כאלוקים ולא יהיה תלוי בהשגחת הבורא יתברך. ומשו"ה נענש מדה כנגד מדה שנתקלל בזעת אפיך תאכל לחם - דהיינו דבלי השגחה מלאה מהקב"ה פרנסת האדם קשה

בזמן שר"ג ור"א היו בחיים צ"ל שעיבר עפ"י רשות ב"ד הגדול דאז מותר לו לעבר אע"פ שיש כמותו בא"י, ואילו בסוגיין מיירי שעיבר ר"ע שנים בחו"ל לאחר חורבן ביתר שמתו גדולי התנאים, וע"ז קאמר שהותר לו לעבר משום שלא הניח כמותו בא"י.

**והנה** עיין ברמב"ם בספר המצוות (מ"ע קנ"ג) וז"ל היא שצונו ית' לקדש חדשים ולחשוב חדשים ושנים וכו' אבל מצוה זו לא יעשה אותה לעולם זולת בית דין הגדול לבד עכ"ל. ובהל' קדוש החדש (פ"ה הל' א'-ב') כתב "כל שאמרתי מקביעות ראש החדש על הראייה ועבור השנה מפני הזמן או מפני הצורך אין עושין אותו אלא הסנהדרין שבארץ ישראל, או בית דין הסמוכים בארץ ישראל שנתנו להן הסנהדרין רשות, שכך נאמר למשה ולאחרן החדש הזה לכם ראש חדשים ומפי השמועה למדו איש מאיש משה רבינו שכך הוא פירוש הדבר עדות זו תהיה מסורה לכם ולכל העומד אחריהם במקומם, אבל בזמן שאין שם סנהדרין בארץ ישראל אין קובעין חדשים ואין מעברין שנים אלא בחשבון זה שאנו מחשבין בו היום, ודבר זה הלל"מ הוא שבזמן שיש סנהדרין קובעין על הראייה ובזמן שאין שם סנהדרין קובעין על חשבון זה שאנו מחשבין בו היום ואין נוקקין לראייה". ומבואר מדברי הרמב"ם שנאמרה הלכה מסוימת דקדוש החדש ועבור השנים נקבעים ע"י סנהדרין הגדול בלבד וברשותם.

**ועיין** עוד ברמב"ם (פ"ד מהל' קדוש החדש ה"י) וז"ל שנים אומרים צריכה עיבור ושלשה אומרים אינה צריכה בטלו שניים במיעוטן שלשה אומרים צריכה עבור ושניים אומרים אינה צריכה וכו' אם גמרו כולם לעבר או שלא לעבר עושין כמו שגמרו וכו' וצריך שיהא ראש בית דין הגדול שהוא ראש ישיבה של שבעים ואחד מכלל השבעה ואם גמרו בשלשה לעבר הרי זו מעוברת והוא שיהא הנשיא עמהן או שירצה עכ"ל. ומשמע שדעת הנשיא מעכבת לעבר השנה. אמנם ע"ש ברמב"ם (פ"ד הי"ב) וז"ל היה ראש בית דין הגדול והוא הנקרא נשיא בדרך רחוקה אין

היה מעבר שנים וקובע חדשים בחו"ל שגרו אחריו שני ת"ח וכו' אמר להם מפני מה אני מטמא ואתם מטהרים אני אוסר ואתם מתירים אמרו לו מפני שאתה מעבר שנים וקובע חדשים בחו"ל אמר להם והלא עקיבא בן יוסף היה מעבר שנים וקובע חדשים בחו"ל אמרו לו הנח ר"ע שלא הניח כמותו בארץ ישראל א"ל אף אני לא הנחתי כמותו בא"י אמרו לו גדיים שהנחת נעשו תישים בעלי קרנים והם שגרונו אצלך וכן אמרו לנו לכו ואמרו בשמנו אם שומע מוטב ואם לאו יהא בנדוי ואמרו לאחינו שבגולה אם שומעין מוטב ואם לאו יעלו להר אחיה יבנה מזבח חנניא ינגן בכינור וכו' וכל כך למה משום שנאמר כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים עכ"ל.

א

**עיין** ברש"י (ד"ה מעבר שנים) וז"ל ותנן אין מעברין את השנים אלא ביהודה דכתיב לשכנו תדרשו כל דרישות שאתה דורש לא יהו אלא בשכנו של מקום עכ"ל. וצ"ע מה סבר חנניא שעיבר שנים בחו"ל, והרי קי"ל דאין מעברין את השנה אלא ביהודה. ואפילו נימא דסבר שלא הניח כמותו בא"י צ"ע דבמס' סוכה (דף כ:): איתא "א"ר חנניא כשירדתי לגולה מצאתי זקן אחד ואמר לי מסככין בכודיא וכשבאתי אצל ר' יהושע אחי אבא הודה לדבריו" ופרש"י (שם בד"ה כשירדתי) וז"ל כשירד לגולה לעבר שנה כדאמרין בברכות בהרואה (סג.) עכ"ל. ומבואר שדודו ר' יהושע בן חנניא היה בחיים והאיך סבר שהוא גדול ממנו ויכול לעבר שנים בחו"ל. ובסוגיין משמע דר' עקיבא עדיין היה בחיים וא"כ חנניא לא היה גדול הדור והאיך עיבר שנים בחו"ל.

**ועיין** בהגהות מלא הרועים שהעיר דצ"ע איך עיבר ר"ע שנים בחו"ל והא ר"ג הנשיא היה עוד בחיים כדמוכח מסוגיית הגמ' (יבמות קכב.), ור"ג מת קודם ר"א וא"כ ר"א רבו של ר"ע היה בחיים ואיך קאמר שלא הניח כמותו בא"י. ונראה לתרץ דר"ע ירד לעבר שנים בחו"ל פעמיים, דבסוגיא דיבמות דעיבר

דלא ידעי מחשבה דכוותיה ישמעון ליה ומכיון דאינון חכמין מחשבה דכוותיה ישמע לון". (ועיין בפירוש הפני משה וקרובן העדה שם).

**ונראה** לבאר את השקלא וטריא שבירושלמי בין ר' חנניא לר' יהודה בן בתירא, דר' חנניא סבר דמשנתבטל הסנהדרין הותר לו לעבר בחו"ל, ור' יהודה בן בתירא השיב דנשאר חכמים בא"י. והנה בירושלמי ובסוגיין מבואר דשלחו לר' חנניא שהמעבר שנים בחו"ל דומה למי שמקריב בבמה בשעת איסור הבמות<sup>(23)</sup>, וצ"ב בהשוואה זאת.

**ונראה** דשלחו לר' חנניא דכמו שאיסור במות אינו תלוי בחפצא של בית המקדש בנוי במקומו, ואף לאחר שנחרב הבית נאסרו הבמות, דאיסור במות חל משום קדושת המקדש, ואע"פ שנחרב הבית מ"מ קדושת המקדש קיימת (עיין רמב"ם פ"ו מהל' בית הבחירה הט"ז), דהוא הדין לגבי עיבור השנים שאין קיום הסנהדרין בפועל אוסר לעבר שנים בחו"ל, דנימא דמשנתבטל הסנהדרין הותר לעבר שנים בחו"ל, אלא שכל זמן שנמצאים חכמי התורה בא"י אסור לעבר שנים בחו"ל.

**ועיין** בתוס' (סנהדרין דף יא: ד"ה אין מעברין) שהקשו דבסוגיין ילפינן שאין מעברין שנים בחו"ל משום דכתיב "כי מציון תצא תורה" ואילו בסנהדרין דרשינן ליה מקרא ד"לשכנו תדרשו ובאת שמה", וצ"ע למה צריכים ב' פסוקים. ולפי מה שנתבאר י"ל דהאיסור במות נלמד מהך קרא "כי אם אל המקום אשר יבחר ה' וגו' לשכנו תדרשו ובאת שמה", והך קרא הוא גילוי בדרשה ד"כי מציון תצא תורה" שהאיסור לעבר שנים בחו"ל דומה לאיסור במות, דאע"פ שנתבטל הסנהדרין אסור לעבר שנים בחו"ל כל זמן שחכמי הדור עדיין קיימים בא"י.

מעברין אותה אלא על תנאי אם ירצה הנשיא, בא ורצה הרי זו מעוברת לא רצה אינה מעוברת עכ"ל. וצ"ע דאי נימא שדעת הנשיא מעכבת בחלות העיבור מדוע צריך להתנות תנאי זה. והרי אפילו אם לא התנו להדיא ועיברו ואח"כ לא הסכים הנשיא יבטל העיבור.

**ונראה** דהרמב"ם סובר דהדין דבעינן רשות נשיא אינה הלכה דרשות נשיא מעכבת בחלות העיבור, אלא הלכה היא בעצם מעשה העיבור שצריכים לעבר ע"פ דעת הנשיא, ואילו עיברו ב"ד השנה מעצמם ואח"כ היה מסכים הנשיא לא היה העיבור חל משום דעצם מעשה העיבור צריך ליעשות עפ"י רשות הנשיא. ומשום כך נקט הרמב"ם (בהל' י" דמיירי שהתנו ע"פ דעת הנשיא דמועיל התנאי ליחשב שעצם מעשה העיבור נעשה ע"פ דעת הנשיא. ומבואר דדעת הנשיא מעכבת בעצם מעשה העיבור.

**ולפי"ז** י"ל דר' חנניא עיבר שנים בחו"ל לאחר שחרבה הסנהדרין ביבנה, ולא היה אז סנהדרין ונשיא, וקא סבר דמכיון דנתבטל הסנהדרין בא"י, ממילא הותר לו לעבר שנים בחו"ל.

**ועיין** בירושלמי (סנהדרין פ"א הל' ב') "חנניא בן אחי רבי יהושע עיבר בחוצה לארץ, שלח ליה רבי שלשה איגריין גבי ר' יצחק ורבי נתן, בחדא כתב לקדושת חנניא, ובחדא כתב גדיים שהינחת נעשו תישים, ובחדא כתב אם אין אתה מקבל עליך צא לך למדבר האטד ותהי שוחט ונחונין זורק וכו', קם ר' יצחק וקרא באורייתא אלא מועדי חנניא בן אחי ר' יהושע אמר אלא הם מועדי ה', אמר לון גבן קם ר' נתן ואשלים כי מבבל תצא תורה ודבר ה' מנהר פקוד אמרין ליה כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים. אמר לון גבן, אזל קבל עליהן קמי ר' יהודה בן בתירא לנציבין א"ל אחריהם אחריהם. א"ל לי נא ידע מה תמן מה מודע לי דאינון חכמין מחשבה דכוותי. מכיון

מזבח במצרים כך מעשיך שאתה קובע שנים בחו"ל ויש ב"ד בא"י.

(23) עיין בקרבן העדה שם ד"ה ותהא שוחט ונחונין זורק וז"ל כלומר כמו שעשה נחוניא בן שמעון כהן הגדול שבנה

החכם שבא"י מגזירת הכתוב ד"כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים", דמפקיע מהחכם שבחור"ל שם גדול הדור, ולכן רק הגדול שבא"י יכול לקדש חדשים ולעבר שנים. אמנם כל זה היכא ששניהם שקולים דאז חל חלות שם גדול הדור על החכם שבא"י, אבל אם לא הניח כמותו בא"י אז חל חלות שם גדול הדור על החכם שבחור"ל ושפיר יכול לעבר שנים בחור"ל.

**ולפ"ז** ניתן לבאר את הא דבעינן הסכמת הנשיא לעבר השנה (וכדמבואר ברמב"ם פ"ד מהל' קידוש החודש הל' י', י"ד וכדנתבאר לעיל באות א'), וצ"ע דמאי שנא דין עיבור השנה וקידוש החודש דתלוי בבית דין הגדול וצריכים דוקא הסכמת הנשיא, ואילו בשאר הדינים התלויים בבית דין הגדול אין הלכה שצריכים להסכמת ורשות הנשיא. ולפי מה שנתבאר י"ל דחל דין דבעי הסכמת ורשות הנשיא דוקא בעיבור השנה משום דנאמר דין דעיבור השנה תלוי בהוראת גדול הדור, וחלות שם גדול הדור חל בנשיא וכדמבואר מלשון הרמב"ם (פ"א מהל' סנהדרין ה"ג) וז"ל הגדול בחכמה שבכולן מושיבין אותו ראש עליהן והוא ראש הישיבה והוא שקורין אותו חכמים נשיא עכ"ל. ומבואר שהנשיא הוא הגדול בחכמה מכל הסנהדרין וחל בו שם גדול הדור, ומשו"ה הסכמתו מעכבת, דעיבור השנה היא הוראה התלויה בהוראת גדול הדור.

**וע"פ** יסוד הנ"ל נמי יש לבאר אף את שיטת הרמב"ן (סה"מ מ"ע קנ"ג) דכל זמן שב"ד הגדול קיים אי אפשר לשום בית דין לקדש את החודש, אמנם לאחר שנתבטל ב"ד הגדול יכולים לקדש את החודש אפילו בשלשה. וצ"ע דאם נאמרה הלכה מסוימת דבעינן בית דין הגדול לקידוש החודש איך אפשר לקדש את החודש מבלי בית דין הגדול. ונראה דהרמב"ן סובר שלא נאמר דין מסוים דבעינן חפצא של בית דין הגדול לקדש חדשים אלא דהדין הוא רק דגדול הדור מעכב אחרים מלקדש החודש ולעבר שנים. וכל זמן שיש בית דין הגדול חלות שם גדול הדור חל דוקא בנשיא ובבית דין הגדול שמעכב מב"ד אחר מלקדש את החדשים. ואילו לאחר שבטלה בית

**ועוד** נראה דאע"פ דבטלה ישיבת הסנהדרין הגדול באותם הזמנים דרדיפות הדת אחרי חורבן ביהמ"ק וחורבן ביתר, מ"מ היו עדיין מסמיכים סמוכים וממנים אותם לסנהדרין (כדמבואר בשיעורים למס' סנהדרין) בחלות שם דין ממונה, ומשו"ה היו הממונים ההם מעכבים לחנניה מלעבר חדשים בחור"ל.

## ב

**והנה** מבואר בסוגיין דכשלא הניח כמותו בא"י מותר לעבר שנים בחור"ל, וכן פסק הרמב"ם (פ"א מהל' קידוש החודש ה"ח) וז"ל ואם היה אדם גדול בחכמה ונסמך בא"י ויצא לחוצה לארץ ולא הניח בארץ ישראל כמותו הרי זה מחשב וקובע חדשים ומעבר שנים בחוצה לארץ. ואם נודע לו שנעשה בא"י אדם גדול כמותו ואין צריך לומר גדול ממנו הרי זה אסור לקבוע ולעבר בחור"ל ואם עבר וקבע ועיבר לא עשה כלום עכ"ל. ולכאורה צ"ע דהרי בסוגיין ילפינן מקרא דכי מציון תצא תורה שאין מעברין שנים אלא בא"י, ומדוע א"כ יכול לעבר שנים בחור"ל כשלא הניח כמותו בא"י. ועוד יש לעיין דבסוגיין ילפינן מגזירת הכתוב דכי מציון תצא תורה שאין קדוש החודש ועיבור שנים בחור"ל, וצ"ע דלא מוזכר בהך קרא קידוש החודש וקביעות השנה דוקא, דמיירי בהוראה בכלל ואיך נלמד מפסוק זה דאין מעברין שנים בחור"ל.

**ונראה** דבאמת אף קביעות החדשים ועיבור השנים בא"י תלויים בגדול הדור. דלא נאמר דין מסוים דבעינן דוקא א"י לקידוש החודש ועיבור השנה, כי הפסוק "כי מציון וגו'" לא מיירי דוקא מענין קידוש החודש. ועיקר ההלכה הנלמדת מהך קרא הוא דקידוש החודש ועיבור השנה תלויין בהוראת גדול הדור. וגדול הדור עפ"י דין הוא נשיא הסנהדרין הגדול, וכמש"כ הרמב"ם (פ"א מהל' סנהדרין ה"ג) "והוא העומד תחת משה רבינו". ונתחדש מקרא ד"כי מציון תצא תורה" הלכה בקביעות חלות שם גדול הדור, דבזמן שאין נשיא סנהדרין ויש שני חכמים השקולים בחכמת התורה ואחד מהם הוא בא"י והשני בחור"ל, שחל חלות שם גדול הדור על

למקום, ולכן אף משה רבינו נטה אהלו מחוץ למחנה (ע"ש ברש"י ל"ג, ד"ה יקח את האהל) דהשכינה לא היתה מדברת עמו בתוך המחנה, "וקרא לו אהל מועד" משום דהשכינה נתגלה אליו באהל שנטע לו מחוץ למחנה.

**ונראה** לבאר את המשך הכתובים "והיה כל מבקש ה' יצא אל אהל מועד וגו' והיה כצאת משה אל האהל יקומו כל העם ונצבו וגו' והביטו אחרי משה וגו'", דמשה רבינו הרגיש דלאחר חטא העגל שכלל ישראל פרקו מעליהם עול התורה והמצוות, שוב לא יכול להשפיע על כלל ישראל כולו ולקרבתם לתורה ורק יכול להשפיע על יחידים – וע"כ נטע אהלו מחוץ למחנה – "והיה כל מבקש ה' יצא אל אהל מועד אשר מחוץ למחנה" – דהיינו שהיחידים אשר היו מבקשי ה' באו אליו ללמוד תורה באהל מועד.

**ברם** בהמשך הפסוקים כתיב "והיה כצאת משה אל האהל יקומו כל העם וגו' והביטו אחרי משה עד בואו האהלה וגו' וראה כל העם את עמוד הענן עמד פתח אהל מועד וקם כל העם והשתחוו איש פתח אהלו." ונראה לבאר דכשכלל ישראל ראו שמשו רבינו נטע את אהלו מחוץ למחנה נתעצבו אל לבם והרהרו בתשובה, מפני שחטא העגל לא היה מחמת עצם מהותם, שכל יהודי בשורש נשמתו רוצה לעבוד את ה' יתב', ועל כן התורה מדגישה שכל העם דהיינו אפילו הפשוטים שבעם הביטו אחרי משה ושיבחהו "אשרי ילוד אשה שכך מובטח שהשכינה תכנס אחריו לפתח אהלו" (כמבואר ברש"י עה"ת שם). ונתעוררו

דין הגדול שוב ליכא חלות שם גדול הדור המעכב מבית דין אחר לקדש את החדשים (24).

### (חידושי אגדה)

**דף סג ע"ב.** גמ'. וז"ל פתח ר' יהודה וכו' בכבוד תורה ודרש ומשה יקח את האהל ונטע לו מחוץ למחנה והלא דברים ק"ו ומה ארון ה' שלא היה מרוחק אלא שנים עשר מיל אמרה תורה והיה כל מבקש ה' יצא אל אהל מועד תלמידי חכמים שהולכים מעיר לעיר וממדינה למדינה ללמוד תורה על אחת כמה וכמה עכ"ל.

**יש** לעיין מהו הביאור בקל וחומר שבגמרא. והנה בפרשת כי תשא (שמות ל"ג, ו'-י"א) כתוב "ויתנצלו בני ישראל את עדים מהר חורב. ומשה יקח את האהל ונטע לו מחוץ למחנה הרחק מן המחנה וקרא לו אהל מועד והיה כל מבקש ה' יצא אל אהל מועד אשר מחוץ למחנה. והיה כצאת משה אל האהל יקומו כל העם ונצבו איש פתח אהלו והביטו אחרי משה עד בואו האהלה. והיה כבא משה האהלה ירד עמוד הענן ועמד פתח האהל ודבר עם משה. וראה כל העם את עמוד הענן עמד פתח האהל וקם כל העם והשתחוו איש פתח אהלו. ודבר ה' אל משה פנים אל פנים כאשר ידבר איש אל רעהו ושב אל המחנה ומשרתו יהושע בן נון נער לא ימוש מתוך האהל".

**וברש"י** פירש (ד"ה איש עדיו) דלאחר חטא העגל נלקח מבנ"י ב' הכתרים שניתנו להם בהר סיני כשאמרו נעשה ונשמע. ונראה דר"ל דחטא העגל גרם לסילוק השכינה משום דכלל ישראל היו ניזופים

בב' ימים שונים ואכמ"ל. אמנם בשיעורים אחרים ביאר רבינו זצ"ל את שיטת הרמב"ן באופן אחר דס"ל שדין ב"ד הגדול אינו דין בעצם הוראת עיבור השנה וקידוה"ח, אלא הוי דין נטילת רשות מפאת כבוד הב"ד הגדול, דמשום כבוד ב"ד הגדול אסור לב"ד אחר לעבר שנים. ולכן כשב"ד הגדול בטל אף הדין לכבדם נמי בטל, ורשות ניתנה לב"ד אחר לעבר השנים. ועיין ברשימות שיעורים למס' יבמות (עמ' תקכ"ה).

(24) ועיין באגרות הגרי"ד הלוי פ"ב מהל' שופר ה"י, ופ"ה מהל' קה"ח ה"ב באריכות. ויל"ע האם בב"ד דשלשה דמקדשים את החדש צ"ל א' מהן גדול הדור או לא. ואי חל קידוש החדש בב"ד של ג' אע"פ שאין א' מהן גדול הדור יל"ע האם גדול הדור יכול לבטל את קדה"ח שלהם או לא. ועוד צ"ע, שאם יכולים בדיעבד לקדש את החדש בלי רשות גדול הדור, מה יהיה הדין אם שני בתי דינים של ג' יקדשו את החדש

תראה אשר אעשה לפרעה וגו', כמו כך היה צריך משה להראות פנים לכלל ישראל ולקרובם בעבותות של אהבה אע"פ שחטאו כדי שיחזרו בתשובה, וע"כ אמר הקב"ה למשה להחזיר את אהלו לתוך המחנה.

## (חידושי אגדה)

**דף סג ע"ב. גמ'. וז"ל הסכת ושמע ישראל**

כתתו עצמכם על דברי תורה כדאמר ר"ל וכו' מנין שאין ד"ת מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה שנא' זאת התורה אדם כי ימות באהל עכ"ל. יש לעיין מה קמ"ל ריש לקיש, והרי תנן להדיא באבות (פ"ו מ"ד) "כך היא דרכה של תורה פת במלח תאכל ומים במשורה תשתה ועל הארץ תישן וחיי צער תחיה ובתורה אתה עמל אם אתה עושה כן אשריך וטוב לך וכו'". דמבואר שצריך ללמוד תורה במסירות נפש.

**ונראה** דהמשנה מיירי לגבי מסירות נפש

בגשמיות, שאדם צריך לוותר על רדיפת הגשמיות ועניני העולם הזה כדי לזכות לתורה. אמנם ריש לקיש מיירי לגבי מסירות נפש של הנפש והרוח, שכדי לזכות לתורה צריך אדם להיות מוכן לסבול יסורי הנפש של עלבונות, ולהודות על האמת כשטעה ולא להתבייש מפני המלעיגים<sup>25</sup>). וכן משמע מהמשך הסוגיא

כולם לתשובה - "והשתחוו איש פתח אהלו", ולכן כתוב אחר כך "ושב אל המחנה", דמשה רבינו חזר למחנה מפני שראה שכלל ישראל עשו תשובה.

**ולפי"ז יש לבאר את הקל וחומר שבגמרא,**

דר"ל דכמו שיציאת משה רבינו מן המחנה גרמה לכלל ישראל לעשות תשובה ולהתקרב אל ה' - מפני שרצון הפנימי של כלל ישראל באמת הוא להתקרב אל ה', ואע"פ שחטאו בחטא העגל אין החטא מעצם עצמותם - קל וחומר דאם תלמידי חכמים הולכים ממדינה למדינה ללמד תורה לכלל ישראל שזה יועיל לקרובם לתורה ולהקב"ה.

## (חידושי אגדה)

**גמ'. וז"ל ודבר ה' אל משה פנים אל פנים וכו'**

איכא דאמרי כך אמר לו הקב"ה למשה כשם שאני הסברתי לך פנים כך אתה הסבר פנים לישראל והחזר האהל למקומו ושב אל המחנה וגו' עכ"ל. ונראה לבאר שהקב"ה הסביר פנים למשה רבינו כשמשה טען (שמות ה', כ"ב-כ"ג) "למה הרעת לעם הזה למה זה שלחתי ומאז באתי אל פרעה לדבר בשמך הרע לעם הזה והצל לא הצלת את עמך", ולא דחה ה' ית' את משה רבינו אלא השיב לו "ויאמר ה' אל משה עתה

שאמרתי לפניכם טעות הן בידי וכו'".

והנה יש להעיר במה שפירש רבינו זצ"ל דמימרא דריש לקיש בסוגיין מיירי לענין יסורי הנפש, ואילו המשנה באבות מיירי במסירת נפש שצריך לוותר על גשמיות, דמדברי הרמב"ם (פ"ג מהל' תלמוד תורה הל' י"ב) לא משמע הכי שהרי כתב, וז"ל אין ד"ת מתקיימין במי שמרפה עצמו עליהן ולא באלו שלומדין מתוך עידון ומתוך אכילה ושתייה אלא במי שממית עצמו עליהן ומצער גופו תמיד ולא יתן שנה לעיניו ולעפעפיו תנומה אמרו חכמים דרך רמז זאת התורה אדם כי ימות באהל אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו באהלי החכמים עכ"ל.

25) ובהקשר לזה סיפר רבינו ששמע מאביו הגר"מ זצ"ל דכשנתמנה מרן הגר"ח זצ"ל לראש ישיבה בישיבת וולאז'ין היו כמה רבנים שהתנגדו אל דרך הלימוד שלו, וטענו שאין ראוי למנותו לראש ישיבה. והגיעו כמה מגדולי הדור וביניהם הגאון ר' אליעזר משה הורביץ, ור' איזיל חריף, ור' אליה ממיר זצ"ל לשמוע את השיעור של הגר"ח זצ"ל, והתחיל הגר"ח זצ"ל לומר שיעור בענין שיטת הרמב"ם באיילונית וסריס (בפ"ק דיבמות), והפסיק באמצע השיעור, ואמר שעתה נזכר בדברי הרמב"ם בפיה"מ וכל דבריו נסתרים מדברי הרמב"ם האלה ולא סיים את השיעור. ואמרו הרבנים הגאונים הנ"ל שמשום מדת האמת שלו בלבד ראוי למנותו לראש ישיבה. ועיין בגמ' עירובין (דף קד.) "הדר אוקים רבא אמורא עליה ודרש דברים

אף, וז"ל המוצץ כעס רבו וסובלו יוציא הלכות דם לעומתם עכ"ל. ועוד איתא "כל המנבל עצמו על דברי תורה סופו להתנשא", ופרש"י (שם ד"ה המנבל) "ששואל לרבו כל ספיקותיו אע"פ שיש בהם שחבריו מלעיגים עליו".

דאמרינן "ומיץ אף יוציא דם כל תלמיד שכועס עליו רבו בפעם ראשונה ושותק זוכה להבחין בין דם טמא לדם טהור, ומיץ אפים יוציא ריב כל תלמיד שכועס עליו רבו בפעם ראשונה ושנייה ושותק זוכה להבחין בין דיני ממונות לדיני נפשות", ועיין ברש"י ד"ה ומיץ

**סליק רשימות שיעורים**

**למס' ברכות**

**בברכת שבח והודאה**

**לה' יתברך**

**נותן התורה**



מפתחות

תנ"ך

יט כד ובשנה הרביעית יהיה כל פריו קדש הלולים לה' ..... תכא

במדבר

י י וביום שמחתכם ובמועדיכם וגו'..... קעט, שעו  
 יא ד והאספסף אשר בקרבך ..... תקנט  
 טו מא אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים ..... קמה

דברים

ו ד ד' אחד ..... ח  
 י א בעת ההיא אמר ה' אלי פסל לך ..... שפט  
 יב ה לשכנו תדרשו ובאת שמה ..... עה, תקנא  
 יב כז ועשית עלתיך הבשר והדם וגו' ..... תקיט  
 יד כא-כג עשר תעשר את כל תבואת זרעך ..... תיד, תמב  
 יד כב רמב"ן ..... תכד  
 טו יח ואתנפל לפני ה' כבראשונה ..... שפט  
 טז ג לא תאכל עליו חמץ ..... שנג  
 טז ג למען תזכר את יום צאתך ..... קמז  
 יז ח וקמת ועלית אל המקום ..... עה  
 כו ג הגדתי היום לה' אלוקיך ..... קנא  
 לא יט כתבו לכם את השירה הזאת ..... שפא

מלכים א

ח לה-לח בהעצר השמים ולא יהיה מטר ..... תקמב  
 יח לו ויהי בעלות המנחה ..... תקנט  
 יח לז ואתה הסבות את לבם אחרנית ..... תקס

שמואל א

ט יג כבאכם העיר וגו' ..... תקב

בראשית

א ה ויקרא אלקים לאור יום וגו' ..... ל, מב  
 כב יד בהר ה' יראה ..... תקנו  
 לב כז שלחני כי עלה השחר ..... ז  
 מט ב תרגום ירושלמי ..... קצז

שמות

ה כב למה הראת לעם הזה ..... תקסו  
 יג ג זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים ..... קמז  
 יג ח והגדת לבנך ביום ההוא לאמר ..... קמה  
 טז ז-ח ובקר וראיתם את כבוד ה' ..... תקנט  
 יז טז כי יד על כס יה ..... שכב  
 כ ח רש"י זכור ושמור ..... תקכג  
 כה ח ועשו לי מקדש ..... עה  
 לב לב אם אין מחני נא מספרך ..... שפט  
 לב ז וידבר ה' אל משה לך רד ..... שפח  
 לב ט ראיתי את העם הזה וגו' ..... שפח  
 לג ו-יא ויתנצלו בני ישראל את עדים וגו' ..... תקסה  
 לג ט ויאמר משה אל ה' אם נא מצאתי חן בעיניך .. שפז  
 לג יג ועתה אם נא מצאתי חן בעיניך ..... שפט  
 לג יח הראני נא את כבודך ..... שפט  
 לג יט ויאמר אני אעביר כל טובי ..... שפט  
 לד א פסל לך שני לחת אבנים ..... שצ  
 לד כט רש"י ד"ה כי קרן ..... שפט

ויקרא

ט כג וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם ..... קל  
 יח ב דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם ..... קצח

ק"ט צד	כי פקודיך דרשתי.....שפב	ישעיה	
ק"ט צז	מה אהבתי תורתך וגו'.....ג	ו ג	קדוש קדוש קדוש.....שכד
קמא ב	תכון תפילתי קטרת משאת כפי מנחת ערב... תקס	ל כט	השיר יהיה לכם כליל התקדש חג.....קצג
		יחזקאל	
איכה		ג יב	ואשמע אחרי קודל רעש גדול.....שכד
ב יט	קומי רני בלילה לראש אשמורות.....שפא	לו כב-כח	לכן אמר לבית ישראל וגו'.....שפז
עזרא		ירמיה	
ג י-יא	ויסדו הבונים את היכל ה' וגו'.....ס, תד	יח א-י	הדבר אשר היה אל ירמיהו וגו'.....שפו
ח טו	ומבני לוי לא מצאתי שם.....תד	יט א-יא	כה אמר ה' הלך וגו'.....שפו
		מלאכי	
נחמיה		ג יד	אמרתם שוא עבד אלהים.....שפה
ד טו	ואנחנו עושים במלאכה וגו'.....פו		
ז מד	המשוררים בני אסף.....תד		
ח ח	ויקרא בספר בתורת אלוקים מפורש ושום שכל ויבינו במקרא.....קנו		
ח ה	וכפתחו עמדו כל העם.....ק"י, קכב	תהלים	
ט ה	קומו ברכו את ה' אלוקיכם.....שיז	עט א	מזמור לאסף וגו'.....שפז
ט ד	ויאמרו הלויים וגו'.....ס	פז א	לבני קרח מזמור שיר.....עה
יא טז-יז	ומן הלויים שמעיה בן חשוב גו'.....תד	קד א	ברכי נפשי את ה'.....שצה
יב כז-מב	ובחנכת חומת ירושלים וגו'.....תג, תד	ק"ט ז	אודך ביושר לבב.....שפב
		ק"ט כז	דרך פקודך הבנני.....שפב

מפתח על סדר הש"ס

ה ב	רש"י ד"ה סמוך למטתו.....סט	ברכות	
ה ב	תוד"ה שלא.....סט	ב א	רש"י ד"ה עד סוף.....ה, קנב
ו א	אין תפילתו של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת.....ע	ב א	תוד"ה מאימתי.....פז, קנ, קנב, שנה
ו א	אלו תפילין שבראש.....ע, תלב, תקמד, תקמה	ב ב	רש"י משעה.....מז
ו א	מנין שהקב"ה מצוי בבית הכנסת.....תקנג	ג א	תוד"ה ועונין.....נ, שכב
ו ב	אגרא דכלה דוחקא.....קא	ד ב	איסור אכילה לפני ק"ש של ערבית.....טו
ו ב	בשעה שהקב"ה בא בבית הכנסת וכו'.....תקנג	ד ב	רש"י ד"ה זה הסומך.....נט
ז ב	אימתי עת רצון בשעה שהציבור מתפללים.....לח	ה א	רש"י ד"ה זה מקרא.....יא, קיא, קיז, ריג, רעט
ח א	זה המניח ס"ת ויוצא.....פ	ה א	רש"י ד"ה זו משנה.....יא, קיא
		ה ב	הא לן והא להו.....סז

כל פרשה דפסקה משה רבינו פסקינן וכו' . . . . קמה	יב ב
כל שאפשר לו לבקש רחמים על חבריו וכו' . . . קמ	יב ב
מזכירין יציאת מצרים בלילות . . . . . קמח	יב ב
פרשת ציצית מפני מה קבעוה . . . . . קמג	יב ב
למה קדמה שמע לוהיה אם שמוע וכו' . . . . .	יג א
מט, קכב, קעג . . . . .	
רש"י ד"ה בקורא . . . . . קנה	יג א
ש"מ מצות צריכות כוונה . . . . . קעב	יג א
תוד"ה בקורא . . . . . קנה	יג א
תוד"ה היה . . . . . קנב	יג א
תוד"ה ובאמצע . . . . . קנד	יג א
זו ק"ש של ר' יהודה הנשיא . . . . . ה, קעא	יג ב
כדי להזכיר יציאת מצרים בזמנה . . . . . קמט	יג ב
רבי הוה קמהדר על שמעתתא דאית בה יציאת מצרים . . . . . קמג, קמד	יג ב
תוד"ה שואל . . . . . קעד	יג ב
תוד"ה ימים . . . . . קעז, תצו	יד א
אינן אומרים פרשת ציצית בלילה . . . . . קז	יד ב
הרוצה שיקבל עליו עול מלכות שמים שלמה וכו' . . . . . כ, לז, עז, שפב	יד ב
כל הקורא ק"ש בלא תפילין . . . . . ר, שי	יד ב
ערבית דבר אל בני ישראל וכו' . . . . . קצז	יד ב
תוד"ה ויאמר . . . . . קצח	יד ב
קרא ולא דקדק באותיותיה יצא . . . . . קנה	טו א
חרש המדבר ואינו שומע לא יתרום . . . . . רד	טו א
לא יברך אדם ברכת המזון בלבו . . . . . רד	טו א
מי שאין לו מים לרחוץ ידיו . . . . . רב	טו א
תוד"ה ורבי יהודה . . . . . רה	טו א
ולמדתם שיהא לימודך תם . . . . . קיא	טו ב
שיהא לימודך תם . . . . . ריב	טו ב
שיתן ריווח בין הדבקים . . . . . יא	טו ב
האומנים קורין בראש האילן וכו' . . . . . קע, ריג, רלד	טז א
חתן בלילה הראשון . . . . . קעג	טז א

מאי דכתיב אוהב ה' שערי ציון וכו' . . . . . עד	ח א
מנין שאין הקב"ה מואס בתפילתן של רבים . . . לה	ח א
לוחות ושברי לוחות מונחות בארון . . . . . פג	ח ב
פעמים אדם קורא וכו' . . . . . כט	ח ב
רש"י ד"ה מחמת אונסו . . . . . פה	ח ב
תוד"ה לא . . . . . מח, פו	ח ב
תוד"ה לעולם . . . . . פו	ט א
תוד"ה רבי אלעזר . . . . . צא	ט א
הקורא מכאן ואילך לא הפסיד . . . . . יז	ט ב
ותיקין היו גומרים אותה עם הנץ החמה . . . . . סא	ט ב
כל הסומך גאולה לתפלה אינו ניזוק כל היום כולו . . . . . סא	ט ב
כל האוכל ושותה ואח"כ מתפלל וכו' . . . . . כ	י ב
לא הפסיד ברכות . . . . . יז, לד, קנב, קעג	י ב
לא תאכלו קודם שתפללו על דמכם . . . . . נ, סט, צה, תקס	י ב
אבל חייב בכל המצוות . . . . . קב	יא א
במקום שאמרו להאריך וכו' . . . . . תנד	יא א
בשחר מברך שתים וכו' . . . . . ח, קו	יא א
פרט לעוסק במצוה . . . . . צז	יא א
רש"י ד"ה ובלכתך . . . . . רל, רלה, רלו	יא א
אמר שמואל אהבה רבה . . . . . קז	יא ב
השכים לשנות וכו' . . . . . לא, רפח, רפט	יא ב
וברכו את העם ג' ברכות . . . . . קל	יא ב
תוד"ה ה"ג . . . . . קלג	יא ב
תוד"ה ורבנן . . . . . רפח, רפט	יא ב
תוד"ה שכבר . . . . . לב, קיב, רפט	יא ב
דקא נקיט כסא דשכרא בידיה וכו' . . . . . קלג	יב א
וקורין עשרת הדברות . . . . . קלב	יב א
כל שלא אמר אמת ויצייב שחרית וכו' . . . . . קמט	יב א
תוד"ה לא . . . . . קיט, קח, קס, רה, שצט, ת, תנו	יב א
אמונה בלילות . . . . . ח	יב ב
כל העושה דבר עבירה ומתבייש בו . . . . . קמא	יב ב

תוד"ה נשים .....	כ ב
הרהור כדבור דמי .....	כ ב
אם יכול לחדש בה דבר יחזור ויתפלל ....	כא א
היה עומד בתפלה ונזכר שהתפלל .....	כא א
ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו .....	כא א
מנין לברכת התורה לפנייה מה"ת ... קח, קיט, קכב, רפו	כא א
ספק אמר אמת ויציב .....	כא א
ספק התפלל .....	כא א
ספק קרא קריאת שמע .....	כא א
תוד"ה ורבי יוחנן .....	כא א
הנכנס לבית הכנסת ומצא צבור שמתפללין ....	כא ב
כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה .....	כא ב
תוד"ה אין יחיד .....	כא ב
תוד"ה עד שיגיע .....	כא ב
מכאן אמרו הזבים והמצורעים וכו' .....	כב א
אלא למ"ד בקרקע אין בכלים לא .....	כב ב
תוד"ה אע"פ .....	כב ב
תוד"ה ולית .....	כב ב
טעה ולא התפלל מנחה .....	כו א
כיון דצלותא רחמי היא וכו' .....	כו א
כל אימת דבעי מצלי ואזיל .....	כו א
תוד"ה איבעיא .....	כו א
תוד"ה טעה .....	כו א
איזו מנחה גדולה .....	כו ב
ואם הבדיל בשניה .....	כו ב
טעה ולא התפלל מנחה בשבת .....	כו ב
תוד"ה טעה .....	כו ב
רב צלי של שבת בערב שבת .....	כז א
תוד"ה דרב .....	כז א
אומר קדושה על הכוס .....	כז ב
מי בדלת .....	כז ב
מצלי של מוצ"ש בשבת .....	כז ב

רש"י ד"ה ואין מברכין .....	טז א
תוד"ה וחותרם .....	טז א
רב בתר צלותיה וכו' .....	טז ב
רב ספרא בתר צלותיה אמר וכו' .....	טז ב
רחץ לילה הראשון .....	טז ב
גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך וכו' .....	יז א
ואין מברכין עליו .....	יז ב
מי שמתו מוטל לפניו וכו' .....	יז ב
תוד"ה ואינו .....	יז ב
תוד"ה פטור .....	יז ב
הוה קשדיא תכלתא דרבי יונתן .....	יח א
ואינו מברך .....	יח א
ובשבת מיסב ואוכל .....	יח א
לא יהלך אדם בבית הקברות ותפילין בראשו ..	יח א
אם יכולים להתחיל ולגמור את כולה אין .....	יט א
העוסקים בהספד וכו' .....	יט א
ת"ש ולאחותו מה ת"ל .....	יט ב
תוד"ה מדלגין .....	יט ב
תוד"ה רוב ארונות .....	יט ב
כבוד הבריות דוחה ..	כ א
רש"י ד"ה קטנים .....	כ א
שב ואל תעשה שאני .....	כ א
תוד"ה שב .....	כ א
דרש ר' עזירא .....	כ ב
דרחמי נינהו .....	כ ב
נשים חייבות בקידוש היום דבר תורה ... ערה, שנט	כ ב
אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה וכו' .....	כ ב
הם מדקדקים על עצמם בכזית .....	כ ב
בעל קרי מהרהר בלבו .....	כ ב
ורב חסדא אמר הרהור לאו כדיבור דמי .....	כ ב
כדי שלא יהו כל העולם עוסקין בו והוא יושב ובטל .....	כ ב
רפד .....	כ ב

שצא	לג א	טעה בזו ובזהו מהו
שנו	לג ב	כי קידוש וכו'
סז	לג ב	סיימתינהו לכולי שבח דמריך וכו'
שצה	לד א	תוד"ה אמצעיות
שצג	לד א	תוד"ה לא
שצה	לד ב	הכורע בהודאה הרי זה משובח
שמו	לד ב	המתפלל וטעה סימן רע לו
שצז	לד ב	המתפלל צריך שיכוין את לבו בכולן
לימות	לד ב	כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לימות
שצז		המשיח
אסור לאדם ליהנות מעולם הזה בלא ברכה .. רמב,	לה א	שצט, תקלב
ועל פירות הארץ	לה א	תיד
מנין שאין אומרים שירה אלא על היין	לה א	קעה
על פירות האילן הוא אומר בפה"ע וכו'	לה א	שצט
קדש הילולים לה'	לה א	ת, תנו
תוד"ה אלא סברא	לה א	שצט, תנו
תוד"ה ולמאן	לה א	תד, תיז
תוד"ה שאין	לה א	תא
זית מברכין עליו בורא פרי העץ	לה ב	תי
ונימא הלכה כר"ע	לו א	תיז
ותנן ספק ערלה וכו'	לו א	תיט
על קורא שהכל נהיה בדברו	לו א	תיב, תכד
קורא וכו'	לו א	תטז
קימחא דחיטי	לו א	תיג
תוד"ה קימחא	לו א	תטז
והתנן מאימתי אין קוצצין וכו'	לו ב	תכ
תוד"ה שיעורו	לו ב	תכג, תנז
רש"י ד"ה שהפרוסות	לז א	תכה
תוד"ה ברטיבא	לז א	תכד, תמג
תוד"ה נתן	לז א	תכד
האי חביצא וכו'	לז ב	תכה, תמ
לחם העשוי לכותח	לז ב	תלב

מתפלל אדם של שבת בערב שבת	כז ב	שנו
תוד"ה הלכה	כז ב	נב
היו לפניו שתי תפילות וכו'	כח א	שסה
ונקרא פושע	כח א	שסז
סלקוהו לשומר הפתח וכו'	כח א	תקנה
היה רוכב על החמור	כח ב	שסה, שעב
טעה ולא הזכיר גבורות גשמים	כט א	שסה
העושה תפילתו קבע	כט ב	שעא
מצוה להתפלל עם דמדומי חמה	כט ב	סא
תוד"ה הא	כט ב	שסט, שע
תוד"ה טעה	כט ב	שסט, שעא
המתפלל צריך שיכוון את לבו	ל א	י
השכים לצאת לדרך	ל א	שעב
תוד"ה מסמך	ל א	שסה, שעב
טעה ולא הזכיר של ר"ח בשחרית	ל ב	שדמ, שמו, שעה
טעה ולא הזכיר של ר"ח ערבית	ל ב	שעד
כמה ישהה בין תפלה לתפלה	ל ב	שעג
תוד"ה מסתברא	ל ב	שצה
לסיים בדברי נחמה	לא א	נ
אין עומדים להתפלל וכו' אלא מתוך הלכה	לא א	פסוקה
נט, עז, קכו, שפ		
מכאן ששכור אסור להתפלל	לא א	שפב
רש"י ד"ה אלא מתוך שמחה	לא א	נט, עז
תוד"ה ורבנן	לא א	נט, עז
תוד"ה מורה	לא ב	שפד
תוד"ה מכאן	לא ב	שצו
אלמלא שלש מקראות הללו	לב א	שפד
לעולם יסדר אדם שבחו של מקום	לב א	שפ
מלמד שעמד משה בתפלה וכו'	לב א	שעג
משה הטיח דברים כלפי מעלה	לב א	תקס
משה רד מגדולתך	לב א	שפח
ארבעה צריכין חיזוק	לב ב	שצ

תכח	מב ב	תוד"ה חביצא	לז ב
תכח	מג א	תוד"ה היה עומד	לז ב
תכט	מג א	תוד"ה לחם	לז ב
תסז	מג א	האי כובא דארעא	לח א
תכט	מג א	תוד"ה מר זוטרא	לח א
תע	מג ב	אני ראיתי את ר' יוחנן שאכל זית מליח	לח ב
נוח לו לאדם שיפיל עצמו לתוך כבשן האש וכו'	מג ב	כל שתחילתו שהכל וכו'	לח ב
תעא	מג א	תוד"ה משכחת	לח ב
תעא	מד א	פת צנומה בקערה	לט א
תעג	מד א	שלקות ופרגיות	לט א
קצו	מד ב	תוד"ה בצר	לט א
תפא	מה א	מיא דסלקא כסלקא	לט א
רמז	מה א	הכל מודים בפסח וכו'	לט ב
תעט	מה א	תוד"ה והלכתא	לט ב
תפז	מה א	תוד"ה מברך	לט ב
תעח	מה א	אמר קרא ברוך ה' יום יום	מ א
תפז	מה א	בירך שהכל על פת ויין יצא	מ ב
תפה	מה א	בנימין רעיא כרך ריפתא	מ ב
תפ	מה ב	ברוך רחמנא מריה דהאי פיתא	מ ב
תפ	מה ב	בשלמא למאן דאמר בושלי כמרא	מ ב
תפ	מה ב	חד אמר בושלי כמרא	מ ב
תפז	מה ב	לא עברתי מלברכך	מ ב
תפח	מה ב	רש"י ד"ה חוץ	מ ב
תפט	מה ב	הביאו לפניהם תאנים וענבים	מא א
תפט	מה ב	תוד"ה אבל	מא א
תפ	מו א	תוד"ה אי	מא ב
תדע דהטוב והמטיב לאו דאורייתא	מו א	ברך על היין שלפני המזון	מב א
תקיז	מו א	ברך על הפרפרת	מב א
תוד"ה ולמאן	מו א	גמר אסור מלאכול	מב א
תוד"ה עד היכן	מו א	היו יושבין כל אחד מברך לעצמו	מב א
תדע דהטוב והמטיב לאו דאורייתא	מו ב	רש"י ד"ה דגורם	מב א
תוד"ה והטוב	מו ב	תוד"ה אי	מב א
איך הבוצע רשאי לבצוע וכו'	מז א	תוד"ה רבי זירא	מב א

והתקיננו שיהא אדם שואל את שלום חבריו בשם.....תקלט	נד א
חייב אדם לברך על הרעה וכו'.....רמב	נד א
רש"י ד"ה ואומר.....תקנז	נד א
יהבך לן ולא יהבך לעפרא.....יט	נד ב
רב ששת סגי נהור הוה וכו'.....רכז	נח א
תפארת זו מתן תורה.....רכה	נח א
תוד"ה הטוב.....שצט	נט ב
כי נפיק אומר.....תקמ	ס ב
תוד"ה אשקב"ו.....תקמב	ס ב
תוד"ה אשר.....תל, תלא	ס ב
תוד"ה כי.....תצה	ס ב
כל הרוקק בהר הבית.....תקמז	סב ב
רקיקה בבית הכנסת.....תקמח	סב ב
איזוהי פרשה קטנה שכל גופי תורה תלויין בה.....תקנט	סג א
אל תבוז כי זקנה אמך.....תקנו	סג א
דרש בר קפרא זלת קבוץ וכו'.....תקנח	סג א
ואומר עת לעשות לה'.....תקנז	סג א
כל המשתף שם שמים בצערו.....תקסא	סג א
למה נסמכה פרשת נזיר לפרשת סוטה.....תקנט	סג א
למה נסמכה פרשת סוטה לפרשת תרומות ומעשרות.....תקס	סג א
תניא הלל הזקן אומר וכו'.....תקנז	סג א
איכא דאמרי כך אמר לו הקב"ה למשה.....תקסו	סג ב
כתתו עצמכם על דברי תורה.....תקסו	סג ב
פתח ר' יהודה וכו'.....תקסה	סג ב
<b>פאה</b>	
פ"ז מ"ו.....תכא	פ"ז מ"ו
<b>תרומות</b>	
פ"א מ"א.....שמו	פ"א מ"א
פ"א מ"ג.....שצט, תיג, תמב	פ"א מ"ג

אכל דמאי הא לא חזי ליה וכו'.....תקב	מז א
אכל דמאי.....תפה	מז א
לא צריכה אלא בשבלים.....תקג	מז א
תוד"ה אין.....תצט	מז א
תוד"ה אמן.....תקא	מז א
מעשה ברבי אליעזר וכו'.....תקז	מז ב
קטן המוטל בעריסה.....תקה	מז ב
ינאי מלכא ומלכתא וכו'.....רו, תקיב	מח א
רש"י ד"ה עד.....רז, רט, תקל	מח א
תוד"ה ולית.....תקה, תקט, תקי	מח א
תשעה אכלו דגן וכו'.....תקי	מח א
הרוגי ביתר.....ריז	מח ב
אין חותמין בשתים.....תקכא	מח ב
מניין לברכת המזון מן התורה.....תצא, תקטז	מח ב
רש"י ד"ה ומלכות.....תקכ	מח ב
רש"י ד"ה כי.....תקיט	מח ב
תוד"ה מתחיל.....תקיז	מח ב
רש"י ד"ה.....תקכד	מט א
ואכלת זו אכילה.....תקל	מט ב
טעה חוזר לראש.....תקיז	מט ב
רש"י ד"ה והדר.....תקכו	מט ב
תוד"ה אי.....תקכו	מט ב
תוד"ה ר"מ.....רז	מט ב
תפילה דחובה מחזירין אותו.....תקכה	מט ב
ולא אמרן אלא דלא אקדימו הנך.....תקל	נ ב
יין עד שלא נתן לתוכו מים.....תקלא	נ ב
מי שאכל ושתה ולא בירך.....ת, תקלב	נא א
דברים שביין בית שמאי ובית הלל בסעודה.....תקלה	נא ב
רש"י ד"ה משום.....תקלו	נב ב
תיכף לנטילת ידים סעודה.....תקלו	נב ב
המהלך בערבי שבתות בטבריא.....תקלו	נג א
והתקדשתם אלו מים ראשונים.....תקלז	נג ב
הרואה מקום שנעשו בו ניסים לישראל.....תקלט	נד א

טעם אינו מבדיל.....שצב	קו ב
הברכות והקמיעין וכו'.....רפ	קטו ב
כי קאמרינן בפסוקי דזמרה.....סו	קיח ב
אסור לו לאדם שיעשה חפציו קודם שיבדיל.....שצא	קנ ב

**עירובין**

נוח לו לאדם שלא נברא.....רכו	יג א
עומד מרובה על הפרוץ.....תקו	טז ב
ר' יהודה אמר בורא פרי האדמה אוכלא הוא. תטז	כח ב
רש"י ד"ה ליתביה.....שס, שסו, תנג	מ ב
משה רבינו.....תקנח	נד ב
מצוות צריכות כוונה.....קנט, קס	צה ב

**פסחים**

חמץ אסור מו' שעות.....שנא	ה א
תוד"ה בלבער.....תל, תקמד	ז א
תוד"ה בשפחתו.....רסט	ט א
בבת אחת דברי הכל טמאין.....תיט	י א
רש"י ד"ה תולין.....תקג	יא ב
משקיעת החמה עד צאת הכוכבים מהלך ד' מיל.....מב	כד א
שאכל חלב חי.....תיא	כד ב
קול ומראה וריח אין בהם משום מעילה.....תע	כו א
מצה האסורה באכילה.....תפד	לה ב
רש"י ד"ה שעונין.....קנ	לו א
תוד"ה דכולי.....תלה, תלט, תמ	לז ב
רקיקי נזיר.....תכז	לח ב
תוד"ה רבי זירא.....תסב	מב א
תוד"ה ולבני.....תעה	מד ב
לא כעולם הזה העולם הבא.....שטו	נ א
תוד"ה לאו.....שסב	נד ב
בקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין וכו'.....קצו	נו א
בשכמל"ו.....שיח	נו א

**מעשר שני**

פ"ה מ"ד.....רעו, רעה
----------------------

**חלה**

פ"א מ"ה.....תלד, תלה
פ"א מ"ח.....תלג
פ"ג מ"א.....תלז
פ"ג מ"ו.....תלו

**ערלה**

פ"א מ"ז.....תכא, תנוז
פ"א מ"ח.....תנו

**ביכורים**

פ"א מ"ד.....רעז
פ"א מ"ה.....רעו, רעה

**שבת**

ט ב	לא ישב אדם לפני הספר וכו'.....נ
יא א	מפסיקין לקראת שמע.....קעא
כד א	ימים שיש בהם קרבן מוסף וכו'.....רצד, שיג
כד א	מהו להזכיר ר"ח בברכת המזון...שעה, שעז, שעה
כד א	פרסום הנס שאני.....תקטו
כח ב	לא הוכשרו למלאכת שמים אלא עור בהמה טהורה בלבד.....עא
לד א	ספק חשכה ספק אינו חשכה וכו'.....מה
לד ב	ת"ר בין השמשות ספק מן היום וכו'.....מג
לד ב	תוד"ה ספק.....מג
לח ב	גלגל בצד המיחם.....תמ
מב ב	תוד"ה אבל.....תמד
נה א	תוד"ה ושמואל.....קז
סב א	תוד"ה שי"ן.....עא
פו א	מנין לסיכה שהיא כשתיה ביוה"כ.....ריט
קה א	הווי יתבי בסעודתא וכו'.....שצב



ואומר עבודה והודאה וברכת כהנים.....שצד	לב א
וכולל מלכיות עם קדושת היום.....תקכב	לב א
מלכיות.....קמח	לב א
מנין שאומרים קדושות.....שכו	לב א
תקיעת שופר במוסף.....שלט	לב ב
ש"ץ מוציא את שאינו בקי.....י	לג א
תוד"ה הא.....קפד	לג א
תוד"ה שיעור.....שמז	לג ב
מי ששמע תקיעת שופר מב' בני אדם.....תפא	לד ב
ש"ץ מוציא עם שבשדות.....יג	לה א
<b>יומא</b>	
בית הכנסת של כפרים.....תקנה	יב א
איסור רמיזה בק"ש.....קע	יט ב
חל ערב פסח להיות בערב שבת.....שנא	כח א
אין מעבירין על המצות.....קלא	לג א
עניית בשכמל"ו במקדש.....רפו	לה ב
בשעה שאני מזכיר שמו של הקב"ה אתם הבו גודל.....רפו, שטו, שיז	לז א
תוד"ה אמר.....כט, פו, פז	לז ב
הגיעו כפול.....טז	לט ב
אותה שנה שמת בה שמעון הצדיק וכו'.....שיז	לט ב
והכהנים והעם העומדים בעזרה.....רפז	סו א
שגדלו בשם המפורש.....שכב	סט ב
וסוך לא סכתי.....ריט	עו ב
תוד"ה מנין.....ריט	עז א
מי שיש לו חטטים בראשו.....ריט	עז ב
כלים רטובים בט"ב.....רכ, רכא	עח א
<b>סוכה</b>	
שיעור ד' טפחים.....תקו	ז א
תוד"ה ההוא.....קכח	ט א
תוד"ה עד.....מה	י ב
טיט הנרוק.....תקלא	יט ב

רש"י ד"ה קראו.....קפא, תא, תב	סד א
אכילת תרומה.....טו	עג א
משקיעת החמה עד צאת הכוכבים שיעור ד' מיל.....כח	צד א
לילה המקודש לחג טעון הלל וכו'.....קצא	צה ב
תוד"ה עד שתחשך.....שנו, שסב	צט ב
פורס מפה ומקדש.....שנט	ק א
אין קידוש אלא במקום סעודה.....שס	קא א
תוד"ה שינוי.....תצב	קא א
תוד"ה אלא.....תעג	קא ב
כל הברכות כולן פותח בברוך.....קכה	קד ב
תוד"ה הוה.....תק	קו א
זימנין דחביבא עליה ריפתא מקדש אריפתא....תס	קו ב
רשב"ם ד"ה אמר.....ס, תנג, תקלה	קו א
טעם אינו מקדש.....שס	קו ב
נטל ידיו בטיבול ראשון וכו'.....תסב	קטו ב
אלא לפני מי שאומר הגדה.....קג	קטו ב
תוד"ה מה.....תג	קטז א
בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו וכו'.....קצא	קטז ב
מאי דכתיב הללו את ה' כל גוים.....תקלט	קיח ב
אכל מצה בזה"ז אחר חצות וכו'.....צא	קכ ב
רשב"ם ד"ה ראב"ע.....צא	קכ ב
מי מברך שהחיינו וכו'.....תלד	קכא ב
<b>ראש השנה</b>	
פושעי ישראל בגופן.....תלא, תקמד	יז א
יעשו לפני כסדר הזה ואני מוחל להם.....קמו	יז ב
רש"י ד"ה מצוות.....שעא	כח א
מצוות צריכות כוונה.....קנט	כח ב
כל הברכות כולן אע"פ שצא מוציא וכו'.....תסה	כט א
חצי עבד בתקיעת שופר.....תקיג	כט ב
לא יפרוס אדם פרוסה לאורחין וכו'.....תק	כט ב
מנין שאומרים מלכיות.....קמד, רצא	לב א

חזינהו דקא קרי הלילא בריש ירחא . . . . .	שעז	כח ב
כל שהוא מסעודת תשעה באב וכו' . . . . .	קצה	ל א
<b>מגילה</b>		
מפני שאף הן היו באותו הנס . . . . .	ערה	ד א
קורין באדר ראשון . . . . .	קלא	ו ב
תוד"ה מסתבר . . . . .	קלא	ו ב
נכתבים בכל לשון . . . . .	קסב	ח ב
מקרא שכתבו תרגום וכו' . . . . .	קסג	ח ב
תוד"ה עד . . . . .	קסג	ח ב
מאי טעמא אין אומרים הלל בפורים . . . . .	שיב	יד א
מנין שאומרים קדושות . . . . .	שכו	יז ב
תוד"ה ור' יהודה . . . . .	רי	יט ב
וכולן שעשו משעלה עמוד השחר כשר . . . . .	כט, מב,	כ א
פז		
אמירת הלל ביום . . . . .	ז	כ ב
עמידה בשעת קריה"ת . . . . .	קכג	כא א
תוד"ה לאתויי . . . . .	צג	כא א
פורס על שמע . . . . .	קעה	כא ב
תוד"ה לאתויי . . . . .	קצב	כא ב
כל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן		כב א
ליה . . . . .	קמה	
הכל עולין למנין ז' . . . . .	לב	כג א
קטן עולה למנין שבעה . . . . .	יא, תקי	כג א
אין פורסין על שמע וכו' בפחות מעשרה . . . . .	שח	כג ב
אין דבר שבקדושה פחות מעשרה . . . . .	שיד	כג ב
רש"י ד"ה אין פורסין . . . . .	ס	כג ב
תוד"ה מי . . . . .	רי	כד א
מבי כנישתא וכו' . . . . .	עה	כו א
תוד"ה כיון . . . . .	מט	כג א
בית הכנסת של כפרים . . . . .	תקנה	כו א
רצועות תשמישי קדושה . . . . .	עא, עב	כו ב
מחלוקת רב פפא ורב פפי . . . . .	עח, עט	כו א
בית ה' זה ביהמ"ק . . . . .	תקנב	כו א

כשירדתי לגולה מצאתי זקן אחד . . . . .	תקסב	כ ב
רש"י הישן . . . . .	קכט	כ ב
רש"י ד"ה שלוחי מצוה . . . . .	צט	כה א
תוד"ה ובלכתך . . . . .	צה	כה א
תוד"ה שלוחי . . . . .	צח, רמד	כה א
תשלומי סעודה לר"א . . . . .	תקכח	כז א
תוד"ה תשבו . . . . .	תקכט	כז א
מי שבא בדרך ולא היה בידו לולב ליטול . . . . .	נ	לח א
אם היה גדול מקרא אותו . . . . .	קעה	לח א
רש"י ד"ה יטול על שלחנו . . . . .	טו	לח א
תוד"ה מי שהיה . . . . .	קצג	לח א
להפסיק שמ"ע לשמוע קדושה . . . . .	שכט	לח ב
עובר לעשייתן . . . . .	קיג	לט א
תוד"ה עובר . . . . .	קלד	לט א
אין מברכים על דבר שהוא מנהג . . . . .	קפב	מד ב
רש"י ד"ה מנהג . . . . .	קפב	מד ב
תוד"ה כאן . . . . .	קפד, קפה, שעז	מד ב
תוד"ה תקעו . . . . .	קפ	מה א
עירה של מים לתוך של יין . . . . .	תקלב	מח ב
רש"י ד"ה תקעו . . . . .	קפ	מח א
מ"ט דמאן דאמר עיקר שירה בפה . . . . .	קפ, תב	נא א
מעשה באלכסנדריא של מצרים . . . . .	תקא	נא ב
תוד"ה שייר . . . . .	קפא	נד א
לידע שהוקבע ר"ח בזמנו . . . . .	קצ	נד ב
<b>ביצה</b>		
ביצה שנולדה ביו"ט ונתערבה באחרות		ג ב
אסורה . . . . .	רצג, תיט	
יו"ט שני לגבי מת כחול שוויה רבנן . . . . .	רמט	ו א
יו"ט שחל להיות בשבת וכו' . . . . .	תקכד	יז א
<b>תענית</b>		
לוה אדם תעניתו ופורע . . . . .	קצד	יב ב
לפי שאין עונין אמן במקדש . . . . .	שיז	טז ב

נקטע ראשו של אביו אינו מטמא לו . . . . . רנו, רסה	מג ב
<b>סוטה</b>	
האדם בשבועה . . . . . קסז	יח א
אשה מצורעת . . . . . סח	כג ב
כיצד אמרו ישראל שירה וכו' . . . . . קעח	ל ב
אלו נאמרין בכל לשון וכו' . . . . . קסד	לב א
ברכת כה"ג על קריה"ת ביו"כ . . . . . קסח	לב א
תוד"ה ק"ש . . . . . קסז	לב א
בכל לשון שהיא שומעת . . . . . קסה	לג א
תוד"ה כל . . . . . קסג	לג א
רש"י בכל לשון . . . . . קסה	לג א
רש"י אל האשה . . . . . קסה	לו ב
רש"י ד"ה לשנים . . . . . שצד	לח א
רש"י ד"ה אמור להם . . . . . שצד	לח א
כיון שנפתח ס"ת אסור לספר אפילו בדבר הלכה . . . . . פב	לט א
תוד"ה כיון . . . . . פב	לט א
ומנין שעל כל ברכה וברכה תהלה . . . . . ס	מ א
חוזר מעורכי המלחמה . . . . . תקמז	מד ב
אין העולם מתקיים אלא אסידרא דקדושתא וכו' . . . . . מח	מט א
ואלא עלמא אמאי קא מקיים . . . . . שכח	מט א
רש"י ד"ה אקדושה . . . . . מט, שכט	מט א
<b>גיטין</b>	
מפני כבוד הציבור . . . . . קסג	ס א
כתבו ותנו גט לאשתי לאחר השבת . . . . . רמו	עז א
<b>קידושין</b>	
תוד"ה אותו . . . . . ר	כט א
קינה מיבעי . . . . . שפז	לא ב
ערלה נוהגת בחו"ל מהלכה . . . . . תה	לח ב
ספק ערלה . . . . . תיז	לט א

ביהכ"נ שחרב . . . . . תקנב	כח א
ביהכ"נ הוי מקדש מעט . . . . . עד	כט א
<b>מועד קטן</b>	
ושמחת בחגך ולא באשתך . . . . . שנו	ח ב
כל האמור בפרשת כהנים וכו' . . . . . רלח	כ ב
תוד"ה שכבר . . . . . קב	כ א
אמר להו רבא לבני מחוזא וכו' . . . . . רג	כב א
תוד"ה מאן . . . . . קד	כג ב
<b>יבמות</b>	
לא ממקדש אתה מתיירא וכו' . . . . . תקנב, תקנג	ו ב
היכא שאפשר לקיים . . . . . רמט	כ ב
אין פורעניות באהל לעולם אלא בשביל ישראל . . . . . רכג	סג א
מפני דרכי שלום . . . . . רכד	סה ב
בעל מטמא לאשתו קטנה . . . . . רנג	פט ב
חליצת קטן כשירה . . . . . תכט	קה ב
לעולם ידבק אדם אחר חליצה ואחר השלום . . . . . רכה	קט א
ר"ג הנשיא . . . . . תקסב	קכב א
<b>כתובות</b>	
תוד"ה דמסר . . . . . שנו	מז א
<b>נדרים</b>	
תוד"ה ד"ה כל כנויי . . . . . קסז	ב א
קיום מצות ת"ת ע"י אמירת ק"ש . . . . . צז	ח א
ר"ן ד"ה אמר ליה . . . . . קמא	כא ב
אין פותחין בנולד . . . . . קמא	כג א
פדיון בקונמות . . . . . תקנד	לה א
קריעה תוכ"ד למיתת המת . . . . . קלו	פז א
<b>נזיר</b>	
רש"י ד"ה והרי . . . . . תנג	ד א

נד ב נטע רבעי סמדר ..... תכא

**בבא קמא**

ט ב במצוה עד שליש ..... שסח

יז א וכבוד עשו לו במותו וכו' ..... רנח

כח א המפקיר כרמו והשכים בבקר ובצרו וכו' ..... תלז

כח א תוס' זה ..... תנח

מא ב תוד"ה לרבות ..... שפד

סו א תוד"ה אמר ..... תפד, תפו, תקז

עו א מעיקרא תורא דראובן והשתא תורא דראובן ..... תקנד

פב א תקנת קריה"ת ..... קמה

צד א הרי שגזל סאה חיטין וכו' ..... תפד, תפו

צד א רש"י ד"ה מרחו ..... תנח

**בבא מציעא**

פד ב הלנת שכר שכיר ..... רנ

קי ב אלא בלילה הראשון בלבד ..... רנ

**בבא בתרא**

צז א יין מזוג פסול לנסכים ..... תקלב

קיט א א"י מוחזקת מאבותינו ..... רעז

**סנהדרין**

יא ב תוד"ה אין מעברין ..... תקסג

כ א שקר החזן זה דורו של משה ..... רכט

כא ב מצות כתיבת ס"ת ..... שפא

כו א קשר רשעים אינו מן המניין ..... תפה

לז ב תוד"ה מכנף ..... שיב, שיג

מו ב אין אנינות אלא בלב ..... קד, ריח

עד ב קידוש ה' ..... שיד

צט ב כל העוסק בתורה לשמה משים שלום בפמליא של מעלה ..... רכה

**שבועות**

ד א תוד"ה אבל ..... רעא

כו א פרט לאונס ..... קסה

לו א אמן בו האמנת דברים ..... יב, יב, תסד, תעח, תקא

לו א אמן בו קבלת דברים ..... סב

**מכות**

כג ב רש"י ד"ה ושאלת ..... תקלט

כד א ודובר אמת בלבבו כגון ר' ספרא ..... רכג

**עבודה זרה**

ד ב תוד"ה כיון ..... ע

נב ב גנזו בית חשמונאי את אבני המזבח ששקצו אנשי יוון ..... פד

סו ב תוד"ה אביי ..... תע

**אבות**

פ"ב מ"ה במקום שאין אנשים השתדל להיות איש .... תקנח

פ"ג מ"ח כל השוכח דבר אחד ממשנתו וכו' ..... קיז

פ"ד מכ"ב יפה שעה אחת של תורה וכו' ..... רכט

פ"ו מ"א העוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה .... רכה

פ"ו מ"ד כך היא דרכה של תורה וכו' ..... תקסו

**אבות דרבי נתן**

פמ"א מ"א ..... פג

**שמחות**

פ"ד הט"ו ..... רסו

**סופרים**

פ"כ ה"ז ..... שיב

**זבחים**

ט א תוד"ה שלמים ..... צג

כד א דוד קידש העזרה ..... עד

## רשימות שיעורים – ברכות / מפתחות / ירושלמי

### תקפא

צו א	בריה .....	תמו
קו א	מפני סרך תרומה וכו' .....	רב, תקלז
קו ב	תוד"ה שמע .....	תסג, תסו

### בכורות

יד ב	תמורת פסוה"מ לאחר פדיונן .....	תקנד
------	--------------------------------	------

### ערכין

י א	דחג חלוקין בקרבנותיהן .....	קפב
י ב	הלל ביו"ט .....	קצג
יא א	שיר מעכב את הקרבן .....	קעט, תא
יא א	אין אומרים שירה אלא על היין .....	תג
יא ב	מנין לעיקר שירה מן התורה .....	קעט, שעו
יב א	שירה בנסכים הבאים בפני עצמם .....	קעט

### תמורה

ד	איסור הוצאת ש"ש לבטלה .....	תמז
---	-----------------------------	-----

### נדה

כו א	תוד"ה חומר .....	טיט
מז א	רש"י ד"ה פגה .....	תכג

### עוקצין

פ"ג מ"ו	.....	תכג
פ"ג מ"ז	.....	תיז

נא א	ההוא דפגע ברישא .....	קלא
נא א	תוד"ה אשר .....	קלא
נו א	מנין לדם שנפסל בשקיעת החמה .....	כו
נו א	תוד"ה מנין .....	כת, כט, ל, מב
צה ב	תוד"ה עירה .....	תמד

### מנחות

כ ב	תוד"ה נפסל .....	כט, ל, מב, מז
לה ב	קשר של תפילין הלכה למשה מסיני .....	ע
לה ב	רש"י ד"ה שם ה' .....	ע
לה ב	תוד"ה משעת .....	תקמד
לה ב	תוד"ה אלו .....	עא
לו א	סח בין תפילה לתפילה .....	תקמו
לו א	לא סח מברך אחת .....	תקמב
לו א	תוד"ה לא סח .....	תקמג
מג ב	תכלת דומה לים וכו' .....	רכח
מד א	מצות תפילין מהוה ב' מצוות .....	ב
סד ב	אין מעבירין על המצות .....	קלא
צט א	מכאן לת"ח ששכח תלמודו מחמת אונסו שאין נוהגים בו מנהג בזיון .....	פה

### חולין

פז א	תוד"ה ומכסי .....	קיג, קיד, תעב
צד א	אנן לא הוה ידעינן דקאתי מר .....	רכג

## תוספתא

פ"י ה"א	.....	צד
---------	-------	----

### פסחים

פ"ה ה"י	.....	צא, צב
---------	-------	--------

## ירושלמי

פ"א ה"א	רבי חנינא חבריהון דרבנן בעי .....	מב
---------	-----------------------------------	----

### ברכות

פ"א ה"א	אלא מתוך דבר של תורה .....	עז
---------	----------------------------	----

שבת  
פ"ג ה"ג תמן גופא עבירה ..... תפב

ראש השנה  
פ"ד ה"ח למה תוקעין במוסף ..... שמ

מגילה  
פ"ג חד קרי יהודים וכו' ..... קנו  
פ"ד ה"א כשם שניתנה תורה באימה וכו' ..... קכג, קכד

מועד קטן  
פ"ג ה"א זקן ששכח תלמוד מחמת אונסו וכו' ..... פה

שקלים  
פ"ו ה"א ..... פה

סנהדרין  
פ"א ה"ב ..... תקסג

**תורת כהנים**

ויקרא דבורא דנדבה פרשתא יד ..... צב  
פרשת אמור ..... רסו

**מדרש בראשית רבה**

פ"ח ..... רכד

פ"א ה"ב זה שינון וזה שינון ..... לב  
פ"א ה"ה אם שמעה בבית הכנסת יצא ..... קצב  
פ"ג ה"א ..... רלו  
פ"ג ה"ג כל מצוות שאדם פטור וכו' ..... ט, תקיג  
פ"ג ה"ג ..... תסד, תעה  
פ"ג ה"ג שניא היא ברכת המזון וכו' ..... רז  
פ"ג ה"ג שיהא כל אחד משנן בפיו ..... י  
פ"ז ה"א כתוב בתורה ברכה לפניו וכו' ..... רפט

**פאה**

פ"ז ה"א ..... תז

**תרומות**

פ"ג מ"ט ..... תז

**שביעית**

פ"ז ה"א המחליף יין של שביעית בשמן של שביעית... תכב

**מעשר שני**

פ"ה ה"ב ..... תז

**חלה**

פ"א ה"ה. תלו, תלט

מפתח על סדר הרמב"ם

קריאת שמע	יסודי התורה
א א ..... ב, ה, קמג, קנוז, קנח, קעב, רצ	א ז ..... ח
א ב ..... ה, מט, עז, קכב, קמט, רצא, שפב	ב ב ..... שצה
א ג ..... ז, קמג, קמד, קמוז, קמוח, קמט, רצא	ד יג ..... שצה
א ד ..... שיח	ה ד ..... תעא
א ז ..... יט, קמ	ו ב ..... תנה
א ח ..... קלט	ו ח ..... פא
א ט ..... נא	
א י ..... פט	<b>דעות</b>
א יא ..... סא, צו	ו ח ..... תעא
א יב ..... מח	
א יג ..... יח, סד, צו, שלד	<b>תלמוד תורה</b>
ב א ..... ז, ט, קסו, קסט, קעא	א-ז ..... ק
ב ג ..... קע	ח-יג ..... ק
ב ד ..... קע, רטו, רטז	ג א ..... פג, פד, קא
ב ח ..... רד, רטו, רטז	ג ו ..... קא
ב י ..... קסד, קסה, קסו, תנה	ג יג ..... פד, שפא
ב יג ..... ו, רטז, רפא, רצ, תקיח	
ב יד ..... יט	<b>ע"ז</b>
ב טז ..... קנד	ו ט ..... תקנה
ג א ..... רב, רג	יב ג ..... קצט
ג ב ..... רג, רנח	
ג ד ..... פא	<b>תשובה</b>
ד א ..... כא, צז, ריא, רל, רמ	א א ..... קמב
ד ב ..... צז	א ב ..... רכו
ד ג ..... רלז, רמא, רמב	ב ב ..... קמב, קמג
ד ד ..... רלג	ג יא ..... רפה
ד ו ..... רנט	ה א ..... שפה
	ו ג ..... שפה

ד טו	מח, שצז
ד טז	שעא, שפג, שצז, תקכז
ד יז	שפכ, שצז
ה א	ריג, שסח
ה ב	שסח
ה ה	רא
ה ו	סט, ריג
ה ח	ריג
ו ד	ע, צה
ו ה	נא, צה
ו ז	נא, צה
ו י	רלג
ו יב	רב
ז ח	רכא, רכב
ז י	קיה, קכ, קכו, רפח, רפט, רצ
ז יא	קכ, קכא, קכו, קכז, רפח
ז יב	סו, קכו, קכז, קפה, שפ, שפא
ז יד	תקמב
ז טו-טז	תקמא
ז יז	שפ
ז יח	סג, סה
ח א	לח, ע, פ, שמו
ח ג	עו
ח ד	לח, תפח, תקה, תקיא
ח ה	יג, שמו
ח ו	תקה
ח ז	תפח
ח ט	יב, יג, תסד, תקיג
ט א	יב, יג, יד, סב, רח, שפ, תסד, תעט
ט ב	לו, רח
ט ג	יב, רח, שמז, שצג, תסד, תקיג
ט ה	שט, שכז, שכח, שכט
ט ט	יג, לו, סא, רד

ד ז	רמא, רמב
ד ח	רעה, רעט
ה א	ריד, רטו
<b>תפלה</b>	
א א	ג, עח, קצט, רעג, רפו, שלז, שפא, תקמב
א ב	כא, עדר
א ה	שלז
א ו	מ, מא, ש, שלז
א ז	שא
א ט	מ, סו, רחצ, שג
א י	לח, מ, רצה, רחצ, רצט, שא, שב, שג, דש, שלח, שנד, שנה, תקיד
א טז	סב
ג א	סא, צ, שלג, שלה
ג ב	שנג
ג ג	לט, רחצ
ג ד	צ, שנה
ג ד	כב, כג
ג ה	שסז
ג ו	כג, נב, פח
ג ז	כב, כג, כד, פח, שנה, שנה
ג ח	צ
ג ט	צ
ג י	שלז
ג יב	שנד
ג יז	כד, סא
ג יח	סא
ד א-י	שסח
ד א	קכז, קעא, רג, רטו, רלד, שצז
ד ב	רב, רג
ד ד	רעה
ד ה	רעה, רעט



# רשימות שיעורים – ברכות / מפתח על סדר הרמב"ם

## תקפה

פג ..... י י

### ציצית

ג ט לב, קפג, קפט, קצט, רטז, רפא

ג י קצט

ג יא רא

### ברכות

א ב ו, יט, קח, קיט, קצו, רפא, רפט, שצט, תכה, חנו, תע, תקיט, תקלג

א ג קח, קכה, תעח, תקיט

א ג ו, יט, רה, תעב

א ה יט

א ו קסה, קסח, תמח, תנה

א ז רד

א יא יב, רז, רח, רמה, תסד, תעח, תעט, תק, תקיג

א יב קמג, תסה

א טו תמז

א טז לה, סב, תקיז

א יז תקיז

א יח סג

א יט תפא, תפה, תקב

ב יב תסו, תצד, תקיז, תקכז

ב יד תקיח

ג ג תמוד, תעח

ג ח תכה

ג ט תכה, תלט, תמב

ג יב תמה

ג יג תעג, תקטז

ד א תעג

ד ב רז, תקיב, תקלג

ד ג רז, תקיב

ד ז תסג

י א שצז

י ב שמז, שע

י ו לט, מ, מא, רצג, רצו, רצז, רצט, שא

י ז רצד, תקטו

י ט שע

י יא קעא

י טו שצז

י א עח

י א עט, תקנב

י א יד עט

י ב ה קכה

י ב ו קנו

י ב יא קכד

### נשיאת כפים

י ד ז שפג

י טו ד שפג

### תפילין

א יט קסג

ג א עא

ג יג עא

ג טז עא

ד ד תקמו

ד ו תקמו

ד יג ריא

ד יד רא

ד כג רנח

ד כו רא

### ספר תורה

י א קסג

י ו רנח

יא ט תכח  
 יא טז קפב, קפו, קפט, קצ

**מילה**

ג ג תכט  
 ג ו ו, יט, קפט, רטז, תעב  
 יג ו רפא

**שבת**

ה ג שנו  
 ה ד מג, מד, מה  
 כט א שנה, שסד, שסז  
 כט ה שצב  
 כט ז תקלו  
 כט ט שס  
 כט י שס, תקלו  
 כט יא שנה  
 כט יב שס, שסה, שסז  
 כט יז שסא, שסז  
 ל ב רא  
 ל ט תנ, תנא, תנג

**שביתת עשור**

א ג רכ  
 א ד רכ  
 א ה רכ  
 א ו שנו, שסג  
 ב א תכה  
 ב ג ד  
 ג א רכא  
 ג ב רכב  
 ג ג רג, רכב  
 ג ה רכ  
 ג ט ריט, רכ

ד י תמו, תמו  
 ה א ריב  
 ה ב יד, תסג, תעח  
 ה ג יד, תסג, תסד, תסה, תצ  
 ה ו תפז  
 ה ז תפז, תפח, תקח  
 ה יא תקלא  
 ה יג תצ  
 ה יד תפ, תצ  
 ה טו יב, יד, רז, רעא, תסד, תסה, תעט, תפא, תפט, תקיג  
 ה טז ריא  
 ו ב רב, תקלח  
 ו ה שלא  
 ו יז תסב  
 ו יח תסב, תקלח  
 ו יט תקלז  
 ז ד תנא, תצה  
 ז ו תצ  
 ז יג תסח  
 ז יד תסח  
 ח ב תי, תיב, תטו, תכד, תמג  
 ח ד תקח  
 ח ה תטו, תכד, תמג  
 ח ו תטז, תנא  
 ח ז תכג  
 ח ח תנו  
 ח יא קלט  
 ח יב תקלב  
 ח יד תצג  
 ט א תע  
 ט ח תקלו  
 יא ב ו, קח, תקיט, תקלג  
 יא ג רפט

# רשימות שיעורים – ברכות / מפתח על סדר הרמב"ם

## תקפז

ו יג ..... תעב  
ו יט ..... קפט

### לולב

ז ו ..... תמו  
ז יט ..... ריב  
ח יב ..... תב  
ח יג ..... תב

### קדוש החדש

א ח ..... תקסד  
ד י ..... תקסב, תקסד  
ד יב ..... תקסב  
ה א ..... שעז, תקסב  
ה ב ..... תקסב  
ה יג ..... שעז

### תענית

א א ..... קמ  
א יד ..... קצג, קצה  
ה י ..... ריט, רכ, רכא  
ה יא ..... קג

### מגילה

א א ..... ריא, ריב, רעו  
ב ג ..... קסו  
ב ד ..... קסו  
ב ה ..... קנח  
ב ז ..... קכג  
ב ח ..... שה  
ג ו ..... שיב

### חנוכה

א יג ..... שנז

## יו"ט

א כג ..... רנז  
ז א ..... שעה, שעו

### חמץ ומצה

א ג ..... ערב  
א ח ..... שנג  
א ט ..... תקג  
ג ח ..... רעג  
ד ד ..... ערב  
ו ג ..... ז, ט, קנז, קנח, קנט, תקכט  
ו ה ..... תכו  
ו ו ..... תכו, תמ, תמב  
ו ז ..... תפב, תפד  
ו ט ..... תכו  
ז א ..... קמז  
ח ו ..... תנ  
ח ט ..... צה  
ח יד ..... תסג

### שופר

א א ..... תפג, תפג  
א ג ..... תפג  
ב ב ..... מו  
ב ד ..... קנט  
ב ה ..... קנט  
ב ה ..... קנח

### סוכה

ו ד ..... צט  
ו ו ..... קכח, תקכט  
ו ז ..... תקכח, תקכט  
ו ח ..... קו  
ו יב ..... קכח, קכט

יב ט תמח  
 יב יא תמוז, תמח

**נדרים**

ג ה קצד  
 ד טז קצד

**נזירות**

ה ב תנז  
 ה יט רעא  
 ו א תקנד  
 ו ב תקנד  
 ו ח רעא

**מתנות עניים**

א י תס  
 ב ז תנט  
 ה כז תנט  
 י ב תקס

**תרומות**

א ד תכ  
 א יג תלו  
 ב ט תנט  
 ג יג תקד  
 י א-ב תיא  
 י יא תיא  
 יא א תיא

**מעשר**

א טז תקמג  
 ב ג תנז  
 ב ח תלו, תנה  
 ג כה תלוז, תנה

ג ה קעז, קפח  
 ג ו קעז  
 ג ז קעז  
 ג ח קעו  
 ג ט קעו  
 ג יב קעח

**אישות**

ב כה מו  
 ג כד שסז  
 יב כג רפט

**גירושין**

ב כ רכו

**סוטה**

ג ז קסה, קסז

**איסורי ביאה**

טו ב תיח

**מאכלות אסורות**

י טו תה, תיו  
 י יז תח, תט, תי  
 י כא תה  
 יג יד תע, תקלז  
 יד י-יא תיא  
 יז כח ריב

**שבועות**

ה ז ד  
 ז ז קסה  
 ט יב קסה  
 יא יד קסה, קסו, קסז

# רשימות שיעורים – ברכות / מפתח על סדר הרמב"ם

## תקפט

ה טו ..... תנו  
ה טז ..... תכג, תנח  
ה יז ..... תכ, תנח

### בית הבחירה

א א ..... עד, עה, עח, עט  
א ג ..... עד, עה, תקנו  
א טו ..... תקנ, תקנג  
ו יד ..... עד, עה, תקכ, תקמח  
ו טז ..... עט, תקמח, תקנ, תקנא, תקנג, תקסג  
ז א ..... תקמז  
ז ב ..... תקמז  
ז ז ..... תקמח  
ז יב ..... תקנא  
ז יג-כג ..... תקנא

### כלי המקדש

ג ג ..... תב  
ג ה ..... קפ, תב  
ג ו ..... תב  
ג י ..... תג  
ג יא ..... תג

### ביאת המקדש

ב יא ..... קב  
ג ב ..... סח  
ג ח ..... סח

### מעשה הקרבנות

ד ב ..... טז  
י ח ..... טז  
יג ו ..... תכו  
יג ח ..... תכז

## מעשר שני

א יד ..... תה, תז  
ב ב ..... תה, תי  
ב ג ..... תה, תט  
ג יא ..... ת, תיא  
ג כד ..... תכא  
ד א-ה ..... תח  
ד ב ..... תט  
ד ג ..... תי  
ט א ..... תה, תז  
ט ב ..... תכב  
ט יג ..... תכ, תכב, תנו  
יא א ..... תכא  
יא ה ..... קסה  
יא יז ..... רעז

## בכורים

ג יב ..... תג  
ד א ..... תג  
ד ב ..... רעז  
ד ג ..... רעז  
ו ח ..... תלב  
ו יב ..... תלב, תמ, תמב  
ו יד ..... תלב  
ח ב ..... תלז  
ח ו ..... תלז  
ח ח-ט ..... תלו  
יא ה ..... תל

## שמיטה ויובל

ה א-ג ..... תיא, תכב  
ה י ..... תכב  
ה יא ..... תכב

תמידין ומוספין

א א	שנא
א ב	ל, שנא
א ג	ל
ג ז	רפז
ו ד	קל
ו ז	קפ, תב
ו י	קצ
י ז	תקלב

עבודת יום הכפורים

ב ז	רפז
-----	-----

מעילה

ג א	פג
ה טז	תסט, תקלז
ו ה	תקנ

קרבן פסח

א א	שנג
א ד	שנג
א יא	קפא
א יב	תב
ה ז	שלב
ה ט	ל
ד ז	צג

חגיגה

א א	רעא
א י	רצט
ג ה	קסח
ג ו	קכג, קכד

בכורות

א ה	תה, תו
-----	--------

מחוסרי כפרה

ב ד	מה
ג	מג

תמורה

א א	רעא
-----	-----

טומאת מת

ה ג	רסג
ז א	רס
ז ד	רס, רסא
יב ו	רסא
כה ב	רסא

פרה

ז ג	תנ
-----	----

טומאת צרעת

י ז	סה, סט
י ח	סה

אבות הטומאות

ח ח	רב
יט ב	תיח

טומאת אוכלין

א י	תטז
-----	-----

גניבה

ז ג	רעא
-----	-----

## רשימות שיעורים – ברכות / מפתח על סדר שו"ע

### תקצא

ג ד	רסו
ג ה	מז
ג ח	רסח
ג יג	רסג
ד ג הגמ"יי	קד
ד ו	רמ, רנו
ד ט	קב
ה א	קב, ריח
ו טו	רנה, רסו, רסז
י א	קג, ריט
י ג	ריט
י ח	ריט
יא ג	קב, קג
יא ה	ריח
יא ח	קד
יג ד	רכב
יד א	רלו, רנט
יד יג	רנח

### מלכים

ט א	שלז
יא א	עד

### ספר המצות

מ"ע י	ב, ג
מ"ע יב יג	ב

### עבדים

ט ו	תקז
-----	-----

### שכירות

### סנהדרין

א ג	תקסד
כו ג	תמוח, תנה

### עדות

כ ג	קלה
-----	-----

### ממרים

א א	עה
א ב	קפב, קפג, רסג, רסד, תקנו
ג ח	רסה

### אבל

א א	קב, ריח
א ב	ריז, ריח, רמא, רנא, רנו
ב א	רלח
ב ו	רלח, רנה, רסו, רסז
ב ז	רנג
ב ח	רנד, רנה, רסז
ב יד	רנה, רסח
ב טו	רלח, רסו
ג ב	רסג

## מפתח על סדר שו"ע

כה ב"ח	תקמז
כה ה	תקמג
כה יג	שח, שכח
כה מג"א סקכ"ח	שח

### או"ח

ה א	שטז
ה מג"א סק"א	שטז
ו טור	תקמא

קכג ו. קכג ו. שי  
 קכד א. קכד א. י  
 קכד ב. קכד ב. שלא  
 קכד ג. קכד ג. סו  
 קכה א. קכה א. רפה  
 קכו ג. קכו ג. שדמ  
 קכו מג"א סק"ג. קכו מג"א סק"ג. שדמ  
 קכח. קכח. שמ  
 קלט יא. קלט יא. שצא  
 קמ ג. קמ ג. תמז  
 קמא מג"א סק"א. קמא מג"א סק"א. קכד  
 קמו ב. קמו ב. פא  
 קמו ג. קמו ג. פא  
 קמו ד. קמו ד. קכד  
 קסג א. קסג א. רג  
 קסה טור. קסה טור. תסב, תקלז  
 קסז י. קסז י. תנה  
 קסז יא. קסז יא. רמג  
 קסז טו. קסז טו. תק  
 קעה. קעה. תצב  
 קפג ט. קפג ט. תצד  
 קפד מג"א סק"ז. קפד מג"א סק"ז. תצג  
 קפד. קפד. תצג  
 קפח ו. קפח ו. ריז  
 רטז ב"ח. רטז ב"ח. תסט  
 ריז טור אות ג. ריז טור אות ג. תקלו  
 ריט ט"ז סק"ג. ריט ט"ז סק"ג. תקמ  
 רלג מג"א סק"ב. רלג מג"א סק"ב. ל, פז  
 רסג י. רסג י. שסג  
 רסז ב. רסז ב. כב, פח  
 רסח. רסח. שמ  
 רעא ב. רעא ב. ערה  
 רעא ד. רעא ד. תנג

כו יא. כו יא. עד  
 לא ב. לא ב. שענה, שעו  
 מו ט. מו ט. קצז, שכ  
 מו טור. מו טור. שיט  
 מז ד. מז ד. קיח  
 מז יד. מז יד. קט  
 נא ח. נא ח. שצו  
 נא ט. נא ט. שצו  
 נה ג. נה ג. שז, שט, שי  
 נו ג. נו ג. קכד  
 נו מג"א סק"ד. נו מג"א סק"ד. קכד  
 נח ו. נח ו. שלד  
 נח מג"א סק"א. נח מג"א סק"א. ל, פז  
 נט ג. נט ג. שיא, שכג  
 סא מג"א סק"א. סא מג"א סק"א. קצז, שכ  
 סה ב. סה ב. קצז, רפד  
 סז מג"א סק"א. סז מג"א סק"א. קמט  
 סח א. סח א. קז  
 צ ב"י. צ ב"י. סט  
 צ כא. צ כא. סט  
 צ טו"ז סק"ה. צ טו"ז סק"ה. סט  
 צ מג"א ס"ק לו. צ מג"א ס"ק לו. סט  
 צח א. צח א. י  
 צח ד. צח ד. סט  
 קו ב. קו ב. עדר  
 קו מג"א סק"ב. קו מג"א סק"ב. עדר  
 קז ב"ח. קז ב"ח. רצו  
 קז. קז. שמה  
 קח ג. קח ג. שלה  
 קח ח. קח ח. פד  
 קט ג. קט ג. שי, שיא, שטו, שכז  
 קיח ב. קיח ב. שצה  
 קיח ט"ז סק"ב. קיח ט"ז סק"ב. שצה



תרלט ז . . . . . ריג, ריד  
 תרלט ט"ז סק"כ . . . . . קכז  
 תרלט מג"א סק"ט . . . . . תקכט  
 תרסב ג . . . . . כב  
 תרעא ז . . . . . קצג  
 תרעב א . . . . . כב, פח  
 תרעה ג . . . . . רט  
 תרפט ב . . . . . ערה  
 תרפט ג . . . . . רט

יו"ד

א ט"ז ס"ק יז . . . . . תל, תקמד  
 יט ה . . . . . קיד  
 קב א . . . . . תיט  
 רא א . . . . . שלא  
 רמו ה . . . . . רסד  
 רסה ט . . . . . תכט  
 רפב א . . . . . פב  
 רפב טו"ז סק"א . . . . . פב  
 שו טור . . . . . תו  
 שלא עח . . . . . תקמג  
 שמא א . . . . . רמט  
 שמא טו"ז סק"ג . . . . . רנ  
 שעב א . . . . . ער  
 שעג ה . . . . . רסט  
 שעג ו . . . . . רנו  
 שצט א . . . . . קב  
 תג א . . . . . רנו

רעא יב . . . . . תקלו  
 רעא יד . . . . . שס  
 רצד א . . . . . שמב, שצא  
 רצד ט"ז סק"ב . . . . . שצא  
 רצו ח . . . . . שסד  
 רצט ה . . . . . שצא  
 שלד יב . . . . . רפ  
 שלד ט"ז סק"ט . . . . . רפ  
 שלד מג"א ס"ק טז . . . . . רפ  
 תכב . . . . . קפו  
 תכב מג"א סק"ו . . . . . קעז, קפה  
 תכח ה . . . . . קמז  
 תעג ה . . . . . תמו  
 תעג ו . . . . . תסו  
 תעה טור . . . . . תעב  
 תעז א . . . . . צג  
 תפז ד . . . . . קצב, שצו  
 תקכו מג"א סק"כ . . . . . רסט  
 תקמח ד . . . . . קב  
 תקמח מג"א סק"ה . . . . . קב  
 תקנז א . . . . . תקטו  
 תקנט ט"ז סק,ד . . . . . קג  
 תקסה . . . . . שכד  
 תקסו ו . . . . . ד, קצד  
 תקסח טור . . . . . קצה  
 תקפא א . . . . . שמו  
 תקפט ו . . . . . שסד  
 תקצג מג"א סק"ב . . . . . רצה  
 תרלט ה . . . . . ריד

מפתח לחידושים וביאורים מאת רבינו הגדול הגאון החסיד רבן ומאורן של ישראל

מרן מו"ר הרב חיים הלוי סולובייצ'יק זצוקללה"ה

ומאת בנו רבינו הגדול הגאון החסיד

מרן מו"ר הרב משה הלוי סולובייצ'יק זצוקללה"ה

### חידושי הגר"ח זצ"ל

- 1) בדין לימודך תם בקריאת שמע ותלמוד תורה ..... יא, קיא, ריג
- 2) בגדר דין ברכה"ת ובדין ברכה"ת לנשים ..... לב, קט, קיב
- 3) קריאת שמע וברכותיה בזמנה ..... כ
- 4) בדין גדלות באנדרוגינוס ..... מו
- 5) בדין מלקות בכהן אנדרוגינוס בן י"ב שנה שנטמא במת ..... מו-מז
- 6) בדין סמיכת גאולה לתפלה בתפלת מוסף ..... סד
- 7) בדין קיום תפלה בציבור כשהציבור מתפללין תפלה אחרת מתפלת היחיד ..... סד, שה
- 8) רב ששת מהדר אפיה וגריס ..... פב
- 9) בדין קרה"ת אי היא חובת יחיד או חובת ציבור ..... פב
- 10) ב' דינים במצוות אכילת קרבן פסח ..... צב
- 11) בדין אמירת ברכו את ה' המבורך לפני קרה"ת ומעשה שהיה עם הגרי"ז זצ"ל ..... קכב
- 12) בדין איסור אכילה מחוץ לסוכה והאם עובר באיסור אכילה מחוץ לסוכה כשאכל בסוכה גזולה ..... קכח, קכט
- 13) במנהג הגר"ח זצ"ל בברכת לישב בסוכה ..... קל
- 14) מנהג הגר"ח זצ"ל בקריאת עשרת הדברות ..... קלג, קמו
- 15) בדין כוונה בתפלה ..... קלג, קסד, רלד, שפג, שצז
- 16) ביאור השמטת הרמב"ם את מצות זכירת יציאת מצרים ממנין המצוות ..... קמד, קמח-קמט, רצא
- 17) בשיטת הרמב"ם במצוות צריכות כוונה ..... קנח, קסא
- 18) בדין כוונת שומע ומשמיע בתקיעת שופר ..... קנח
- 19) בגדר מצות שופר אי היא מצות תקיעה או שמיעה ..... קסב

## רשימות שיעורים – ברכות / מפתח חידושי הגר"ח זצ"ל

### תקצה

- (20) בפסק המגן אברהם דבימים שיחיד גומר בהם את ההלל אין היחיד מפסיק בפסוקי דזמרה לומר הלל עם הציבור. קעח
- (21) בדין מי שלא אמר הלל שלם ביום ראשון של פסח. קפב
- (22) בדין האם ברכת ברוך שאמר פוטר ברכת הלל וביסוד דין פסוקד"ז והלל. קפה
- (23) הלל בליל הסדר. קצג
- (24) מעשה מצוה של קטן. ריא
- (25) בדין המצטער פטור מן הסוכה. ריג-ריד
- (26) בדין טבילה לבעל קרי ביוה"כ. רכב
- (27) ביאור המדרש "אמת אומר אל יברא שכולו שקרים וכו' שלום אומר אל יברא דכולו קטטה וכו'". רכד
- (28) בדין אנינות ביום טוב ראשון ויו"ט שני של גלויות. רמט
- (29) יו"ט שני לגבי מת כחול שוויה רבנן. רמט-רנ
- (30) ביאור שיטת הרמב"ם בדין לאו שאין בו מעשה. רעא-ערב
- (31) חיוב נשים בתפלה. עדר-ערה
- (32) בדין תפלת ערבית ותפלת נדבה. רצז-רחצ
- (33) בדין הזכרת אתה חוננתנו במוצאי שבת. שמב, שמג
- (34) בענין הזכרת יעלה ויבוא ובדין מי ששכח יעלה ויבוא בשחרית האם יכול לצאת הזכרת יעלה ויבוא בתפלת מוסף. שדמ-שמה, שנ
- (35) בדין ברכת בפה"ג בקידוש ובהבדלה. שסא, שסז, תנד, תקלה
- (36) בדין ותן טל ומטר. שע-שעא
- (37) הנחת תפלין בחוה"מ. שעו
- (38) ביאור מחלוקת הרמב"ם ותוס' בדין נטע רבעי בחו"ל. תה, תיז
- (39) בדין ערלת חו"ל. תה, תיז
- (40) בכור חו"ל. תו
- (41) דין תנאי בגירושין ובחליצה. תכט
- (42) דין תנאי במצוות. תלו, תכט
- (43) שיעור קביעות סעודה בפת הבאה בכיסנין. תמב
- (44) חתימה בשתיים. תקכב

45	הזכרת מלכיות בראש השנה	תקכב-תקכג
46	מצות אכילת כזית בליל ראשון של חג	תקכט
47	בענין מצוה הבאה בעבירה	תפג
48	דין מצוה הבאה בעבירה בשואל לולב שלא מדעת	תפג
49	ברכת הודאה על הנס	תקלט
50	נטיעת עץ בחצר ביהכ"נ	תקנה
51	אמירת בשכמל"ו בקריאת שמע	קצו
52	הקרבת קרבן פסח לקטן	שלב
53	דין רובו ככולו בקרה"ת ובחזרת הש"ץ	תקה

### חידושי הגר"מ זצ"ל

1	חצי שיעור באיסורים ובמצוות	ד
2	עלייה לתורה ביוה"כ לחולה מסוכן שאכל פחות מכשיעור	ד
3	בדין בעל קורא שנתכוון שלא להוציא את הציבור בקרה"ת	יא
4	בדין תפלת מנחה לאחר פלג ותפלת ערבית לפני שקיעה"ח	כב
5	ביאור פסק הרמב"ם שאין הציבור מתפללין תפלת נדבה	לט, דש
6	בדין מלקות בכהן אנדרוגינוס בן י"ב שנה ויום א' שהביא ב' שערות ונכנס לאהל המת	מו-מז
7	קיום סמיכת גאולה לתפלה בסמיכת גאולה לתפלת מוסף	סד
8	איסור הנאה בקדשי מזבח שמתו	פג
9	בדין נותר לשיטת ראב"ע דפסח אינו נאכל אלא עד חצות	צה
10	הנחת תפילין לאבל בחוה"מ	קב
11	מתעסק אינו רק דין פטור מחיוב קרבן אלא הוי הפקעת מעשה העבירה	קנט
12	אזכרת השם כשקורא ק"ש וברכות בלע"ז	קסח, תנה-תנו
13	דין הלל בר"ח בביהמ"ק	קפא
14	הלל בליל פסח בציבור	קצג
15	בגדר מצות עשה שהזמן גרמא	קצט-ר, רעג-רעד

## רשימות שיעורים – ברכות / מפתח חידושי הגר"מ זצ"ל

### תקצו

- (16) בדין חיוב נשים בתפלה ובטעם שפטורות מק"ש ..... קצט-ר, רעג
- (17) שיטת הרמב"ם בחיוב חינוך ..... ריא
- (18) בדין יו"ט לגבי מת כחול שוויה רבנן ..... רמט-רנ
- (19) דין אבילות בשמועה שמת קרובו במדינה רחוקה ואינו משתתף בקבורה האם חלה משעת השמועה או משעת הקבורה ..... רנא
- (20) דין טומאת קבר בארון עץ ..... רסא
- (21) חיוב נשים במצוות מדין אף הן היו באותו הנס ..... ערה-רעו
- (22) ב' דינים בנטילת חלק בא"י ..... רעז
- (23) שיטת הרמב"ם בדין גר מביא וקורא ובדין וידוי מעשר בנשים וגרים ..... רעו-רעה
- (24) חקירה בשיטת הראשונים דאין מתפללין נדבה בציבור ..... דש
- (25) תפלת תשלומין מיד לאחר שמתפלל תפלת חובה ..... שלה
- (26) ביאור סברת המג"א דנשים אינן מברכות הבדלה לעצמן ..... שסה
- (27) בדין מי ששכח לומר המלך הקדוש כליל ר"ה ..... שעט
- (28) מצות הבדלה - מצוה בפ"ע או חלק ממצות זכור את יום השבת לקדשו ..... שסז
- (29) מנהג הגר"ח זצ"ל בלבישת תפילין בחוה"מ ..... שעו
- (30) ספק ממזר מותר מה"ת אפילו בתרתי דסתרי ..... תיה
- (31) ביאור סברת הראב"ד שאין יוצאין יד"ח מצה ברקיקי נזיר ..... תכז
- (32) ביאור מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בדין קידושא רבה ..... תנד
- (33) בדין מי שבירך ברכה אחרונה והתנה שאינו מסיח דעתו מברכה ראשונה שבירך ..... תסו
- (34) ביאור נוסח תפלת והשיאנו ..... תקכד-תקכה
- (35) ביאור מחלוקת בעה"מ ורמב"ן באבני מזבח ששקצום ..... תקמט-תקנ
- (36) ב' דינים בפדיון הקדש ..... תקנד

## מפתח ענינים

- 1) מצות ק"ש פעמיים ביום - מצוה אחת או שתי מצוות ..... ב-ג, כא
- 2) מצות תפילה ג' פעמים ביום ..... ג
- 3) חצי שיעור במצוות ..... ד-ה
- 4) ב' קיומים במצות ק"ש - קיום קריאה וקיום קבלת עול מלכות שמים ..... ה
- 5) בגדר דין ברכות קריאת שמע וברכות המצוות ..... ו, יט-כ, רפא-רפב
- 6) קיום ק"ש בשחרית ובערבית ..... ז
- 7) בענין שומע כעונה בקריאת שמע ותפילה ..... ח-יא
- 8) בדין קריאת שמע בציבור ..... יא-טו
- 9) תפילה בציבור ותפילת הציבור ..... יב-יד, דש, של-שלא, שמו-שמח, תסד-תסה
- 10) איסור אכילה לפני עשיית מצוה ..... טו
- 11) שיטת רש"י במצות קריאת שמע מה"ת ומדרבנן ..... יז-יח, קנג
- 12) ביאור מחלוקת רש"י ותוס' בגדר מצות ק"ש וברכותיה ..... כא
- 13) תרתי דסתרי בתפילה ..... כב-כד, שנה-שנו
- 14) ב' דינים ביום - חלות שם חפצא דיום וחלות דין זמן יום ..... כט-לא, פו-פט
- 15) שיטת רב האי גאון בגדר ברכות ק"ש ..... לד
- 16) שיטת רב האי גאון דקיום תפילה בציבור עדיפא מסגל"ת ..... לה
- 17) ביאור שתי גירסאות בשיטת רב האי גאון בדין סגל"ת בתפילת נדבה ..... לו, לה
- 18) חקירה בדין סמיכת גאולה לתפילה - קיום במצות תפילה או קיום בפ"ע ..... ז, נד-נה
- 19) דין תפילת נדבה בציבור ..... לח-מ
- 20) בגדר תפילת ערבית ..... מ-מא
- 21) בענין בין השמשות ..... מא-מז
- 22) בדין אנדרוגונוס ..... מו-מז
- 23) תפילת מנחה אחרי פלג המנחה ..... מז, צ
- 24) ג' דיני קדיש ..... מט
- 25) איסור אכילה לפני תפילה ..... נ-נב, צה

## רשימות שיעורים – ברכות / מפתח ענינים

### תקצט

- (26) בענין סמיכת גאולה לתפילה ..... נב-סו
- (27) שיטת הרמב"ם בדין סמיכת גאולה לתפילה ..... נז-נח, סא-סד
- (28) דין מתיר בתפילה ..... נח-ס, שג, שלח, שפא-שפב
- (29) בדין קיום סגל"ת כל היום ..... סד
- (30) בביאור דברי רבינו יונה בדין סמיכת גאולה לתפילה ..... סה-סו
- (31) אמירת ה' שפתי תפתח לפני שמו"ע ..... סו
- (32) האומר תהלה לדוד ג' פעמים ביום ..... סו
- (33) דין שילוח מצורע מבתי ערי חומה ..... סז-סט
- (34) בענין אותיות השם בתפילין ..... ע-עד
- (35) בענין קדושת ביהכ"נ וביהמ"ד ..... עד-פ
- (36) זמן חצות במצוות פסח ..... צא-צה
- (37) בדין קיום מצות ברכות ק"ש אחרי ג' שעות ..... צו, שלד
- (38) בענין עוסק במצוה פטור מן המצוה ..... צז-קב,
- (39) חלות שם אבל בגברא ..... קב-קה
- (40) היושב בסוכה ושולחנו בתוך הבית ..... קה-קו
- (41) מקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר ..... קו-קז
- (42) בגדר דין ברכה"ת ..... קח-קט
- (43) בענין ברכת התורה ..... קיב-קכז
- (44) ברכת המצוות חלין מדין מתיר ..... ו, קח, קיט, רה, רפח-רפט
- (45) דין דבר שבקדושה בקרה"ת ..... קכא-קכד
- (46) דין ברכה"ת בקרה"ת ..... קכד-קכו
- (47) קביעת ברכת לישב בסוכה על אכילה בסוכה ..... קכח-קל
- (48) אין מעבירין על המצוות ..... קל-קלב
- (49) קריאת עשרת הדברות בטעם עליון או בטעם תחתון ..... קלב-קלג
- (50) בסוגיא דנקט כסא דשכרא ..... קלג-קלט
- (51) מצות תפילה בעת צרה ..... קמ
- (52) ב' עניני חרטה על החטא ..... קמא-קמב

- (53) מצות זכירת יציאת מצרים כחלק ממצות קריאת שמע ..... קמד, קמח-קנ
- (54) בענין מצות זכירת יציאת מצרים ..... קמז- קנא
- (55) בענין כוונה בקריאת שמע ובדין מצות צריכות כוונה ..... קנה-קסב
- (56) קריאת התורה מספר תורה ..... קסב-קסד
- (57) קריאת שמע וברכות בכל לשון ..... קסד-קסח, תנה-תנו
- (58) ק"ש דר' יהודה הנשיא ..... קעא-קעג
- (59) גדר דין הלל - בימים שגומרים הלל ובימים שאין גומרים הלל ..... קעו-קעז, קפד-קפו
- (60) הלל בר"ח בכנופיא דכל ישראל ..... קעח-קפא
- (61) ברכה על מנהג ..... קפב-קפד
- (62) ביאור שיטת הראב"ד בדין ברכה על הלל בראש חודש ..... קפט-קצ
- (63) הלל בליל הסדר ..... קצ- קצג
- (64) ב' דינים בתענית - קיום מצות תענית ואיסורי התענית ..... קצד
- (65) בענין אמירת בשכמל"ו בק"ש ..... קצו-קצז, שיח-שכב
- (66) בגדר מצות עשה שהזמן גרמא ..... קצח-ר, רעג-רעד
- (67) נטילת ידים לאכילה ..... רב, תקלז-תקלח
- (68) בדין המחוייב מדרבנן מוציא את מי שמחוייב מה"ת בברכהמ"ז ..... רו-רט, תקיג- תקיד
- (69) בדין ברכהמ"ז דחבורה ..... רז-רח, תסג-תסה, תעח-תפא, תקיב
- (70) שיטת הרמב"ם במצוות חינוך ..... רי-ריב
- (71) בדין מצטער פטור מן הסוכה ..... ריג-ריד
- (72) איסור לקרוא קריאת שמע ארעי ..... רטו
- (73) איסור המחייב דאבילות ..... ריז, רנא
- (74) איסור סיכה ורחיצה בת"ב ויוה"כ ..... ריט-רכב
- (75) בדין מי שמתו מוטל לפניו ועוסק במצוה ..... רל-רלו
- (76) בדין אונן פטור ממצוות ..... רלז-רמח
- (77) בענין טומאת כהן לקרוביו ולמת מצוה ..... רסה-ער
- (78) בדין לאו שאין בו מעשה ..... ער-רעג
- (79) אף הן היו באותו הנס ..... ערה-רעו



## רשימות שיעורים – ברכות / מפתח ענינים

### תרא

- 80) דין זכייה בא"י ..... רעז-רעה
- 81) איסור בעל קרי להתפלל ..... רעה-רפא
- 82) כדי שלא יהו כל הציבור עוסקים בו והוא יושב ובטל ..... רפד-רפה
- 83) איסור השתחוואה על אבן משכית ..... רפז-רפה
- 84) בענין תפלת נדבה ..... רצו-שה
- 85) בדין "הייכע קדושה" ..... שז
- 86) בענין קדושה ודבר שבקדושה ..... שח-שכט
- 87) גדר דין קדושה בשבת ויו"ט ..... שיב-שיג
- 88) גדר אמירת קדושה בימי חול ..... שיד
- 89) עניית בשכמל"ו במקדש ..... שטו
- 90) גדר קריאת שם הוי"ה בלשון אדנות ..... שטו-שיז
- 91) אמירת ק"ש ביחיד ואמירת י"ג מדות של רחמים ..... שכג-שכה
- 92) בגדר קדושת יוצר, קדושת העמידה, וקדושה דסידרא ..... שכה-שכה
- 93) בדין שאין חולצין התפילין עד לאחר ובא לציון ..... שכח-שכט
- 94) תפילת שחרית לאחר ד' שעות עד חצות ..... שלג-שלד
- 95) קיום רחמי בתפילת מוסף ..... שלט-שמ
- 96) בדין אתה חוננתנו ..... שמא-שמג
- 97) בענין אזכרת יעלה ויבוא ..... שמג-שנ
- 98) בענין תפלת מנחה ..... שנ-שנו
- 99) בענין תוספת שבת ..... שנו-שסד
- 100) בענין ברכת הבדלה ..... שסד-שסו
- 101) בדין שאלת ותן טל ומטר אי הויא הזכרה בעלמא או חלק מברכת השנים ..... שסט-שעא
- 102) בענין הזכרת ר"ח בתפילה ..... שעד-שעט
- 103) פסוקי דזמרא ..... שפ-שפא
- 104) איסור שכור להתפלל ..... שפב-שפד
- 105) ביסוד דין ברכות הנהנין ..... שצט-תא, תקלב-תקלג
- 106) בדין שירה על היין ..... תא-תב

תב-תד	107	בדין שירת הלויים
תה-תח	108	בדין ערלת חו"ל ובאיסור רבעי בחו"ל
תי-תי	109	פדיון נטע רבעי בכסף ובשוה כסף
תי-תיג	110	דין ברכה מסויימת ודין ברכת שהכל נהיה בדברו
תיג-תטו, תכד, תמב-תמג	111	דין צורת פרי לברכה מסויימת
תיז-תיט	112	כל המיקל בארץ הלכה כמותו בחו"ל
תכ-תכג, תנז-תנח	113	שיעור פרי בכוסר ובעונת המעשרות
תכח-תל	114	ברכת שהחיינו במצוות
תל-תלב	115	ברכת המצוה על החלות
תלב-תלט	116	בענין חלה
תלה-תלט	117	בדין גלגול ומירוח
תלט-תמא	118	תוריתא דנהמא בברכה ובחלה
תנא-תנב	119	סדר הברכות ובציעת הפת בליל הסדר
תנב-תנד	120	ברכת בפה"ג בקידוש ובהבדלה
תנח-תנט	121	פטור לקט שכחה ופאה ממעשר
תסג-תסו	122	בדין ברכת הנהנין דחבורה
תע	123	ברכת הריח
תעא-תעב	124	בדין ברוך על העיקר פוטר את הטפילה
תעג-תעד	125	בענין ברכה אחת מעין שלש
תעג-תעה, תקטז	126	הזכרת שבת ופורים וחנוכה בברכה אחת מעין שלש
תעה-תעז	127	ברכת לשמור חוקיו בהסרת התפילין
תעה-תפא	128	בענין ברכת המזון בזימון
תפא-תפו	129	בענין ברכה על דבר האסור
תצא-תצה	130	בענין ברכת הטוב והמטיב
תצה-תצט	131	בענין ברכה הסמוכה לחברתה
תקא-תקב	132	דין אמן בו קבלת דברים אמן בו האמנת דברים
תקה-תקו	133	דין רובו ככולו

- 134) אזכרת שבת בברכה מ"ז ובתפלה ..... שמט-שנ, תקיד-תקטו, תקכה-תקכו
- 135) בענין ברכה מ"ז מה"ת ..... תקטז-תקיט
- 136) בענין חתימה בשתים ..... תקכא-תקכה
- 137) פרח זימון מינייהו ..... תקל-תקלא
- 138) מים אחרונים ..... תקלח
- 139) בענין ברכות להניח תפילין ועל מצות תפילין ..... תקמב-תקמז
- 140) בענין קדושת בית הכנסת ..... תקמה-תקנו
- 141) בענין עיבור שנים בחו"ל ..... תקסא-תקסה

מפתח דברי אגדה

כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לימות המשיח וכו'..... שצז	לד ב	כל העושה דבר עבירה ומתבייש בו מוחלין לו על כל עונותיו..... קמא	יב ב
רב ששת סגי נהור הוה הווי קאזלי כולי עלמא לקבולא אפי מלכא וקם ואזל בהדייהו רב ששת וכו'..... רכז	נח א	רב ספרא בתר צלותיה אמר הכי יהי רצון מלפניך ה' אלוקינו שתשים שלום בפמליא של מעלה וכו'..... רכב-רכה	יז א
אל תבזו כי זקנה אמך..... תקנו	סג א	רבון העולמים גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך ומי מעכב שאור שבעיסה ושעבוד מלכיות וכו'..... רכה	יז א
עת לעשות לה' מאי טעם משום הפרו תורתך..... תקנז	סג א	רבא בתר צלותיה אמר הכי אלוקי עד שלא נוצרתי איני כדאי וכו'..... רכו	יז א
בשעת המכניסין פזר בשעת המפזרים כנס..... תקנז	סג א	רב ששת כי הוה יתיב בתעניתא בתר דמצלי אמר הכי רבון העולמים גלוי וידוע לפניך וכו'..... רכו	יז א
דרש בר קפרא זלת קבוץ קנה מינה באתר דלית גבר תמן הוי גבר..... תקנח	סג א	מרגלא בפומייהו דרבנן דיבנה אני בריה וחברי וכו'..... רכה	יז א
איזהו פרשה קטנה שכל תורה תלויין בה בכל דרכיך דעהו..... תקנט	סג א	מרגלא בפומיה דרב לא כעוה"ז עוה"ב וכו' .. רכט	יז א
למה נסמכה פרשת נזיר לפרשת סוטה וכו' .. תקנט	סג א	נשים במאי זכיין באקרויי בנייהו לבי כנישתא וכו'..... רכט	יז א
למה נסמכה פרשת סוטה לפרשת תרומות ומעשרות וכו'..... תקס	סג א	מאי קבע וכו' כל שתפילתו דומה עליו כמשוי..... שעא	כט ב
כל המשתף שם שמים בצערו כופלין לו פרנסתו..... תקסא	סג א	כמה ישהה בין תפלה לתפלה וכו' כדי שתתחונן דעתו עליו וכו'..... שעג	ל ב
רב אבהו הוה משתעי כשירד חנניא בן אחי ר' יהושע לגולה וכו'..... תקסא	סג ב	אין עומדים להתפלל וכו' אלא מתוך שמחה של מצוה..... שפ	לא א
והלא דברים ק"ו ומה ארון ה' שלא היה מרוחק וכו'..... תקסה	סג ב	אלמלא שלש מקראות הללו נתמוטטו רגליהם של שונאי ישראל..... שפד	לב א
כשם שאני הסברתי לך פנים כך אתה הסבר פנים לישראל..... תקסו	סג ב	מאי לך רד וכו' רד מגדולתך וכו'..... שפח	לב א
הסכת ושמע ישראל כתתו עצמכם על דברי תורה וכו'..... תקסו	סג ב	ארבעה צריכין חיזוק ואלו הן תורה ומעש"ט תפלה ודרך ארץ..... שצ	לב ב