

על הפרשה

עקב

מחשבה ומוסר



סוגיות ועיונים

אהרן קופמן
052-7624467
7624467@gmail.com

אשמח לקבל הערות והארות

מחשבה ומוסר

"והיה עקב תשמעון" (ז, יב).

כתוב במדרש תנחומא, זה שאמר הכתוב "למה אירא בימי רע עון עקבי יסובני" (תהלים מט, ו), יתברך שמו של הקב"ה שנתן תורה לישראל שיש בה תרי"ג מצות, ויש בהן קלות וחמורות, ומפני שיש בהן מצות קלות שאין בני אדם משגיחין בהן אלא שמשליכין אותן תחת עקביהן, כלומר שהן קלות, לפיכך היה דוד מתירא מיום הדין ואומר, רבש"ע איני מתירא מן מצות החמורות שבתורה שהן חמורות, ממה אני מתירא מן מצות הקלות שמא עברתי על אחת מהן אם עשיתי אם לא עשיתי מפני שהיתה קלה, ואתה אמרת הוי זהיר במצוה קלה כבמצוה חמורה.

ביאר הסבא מקלם זצ"ל, העבירות החמורות הם מחרידות ומבהילות את האדם, והחרטה עליהם גדולה ורבה ביגון ודאגה ואנחה מרובה, ויש תקוה גדולה שיחזור עליהם בתשובה שלימה ויכופר, מה שאין כן על העבירות הקלות הפחד שלא יהיה עליהם חרטה כל כך ביגון ודאגה ומרירות הלב, ולא יכופר לו עליהם.

ולכן צריך לזהר בעניני המידות שהם קלים בעיני האדם, ומצינו שעונשיהם גדולים עד מאד, וכמה צריך האדם להרבות דאגה ויגון על עבירות אלו עד שיכופר לו החטא.

"והיה עקב תשמעון" (ז, יב).

אמרו חז"ל (ילקוט שמעוני, תתמו), אמר דוד רבש"ע איני מתירא מן המצות חמורות שבתורה מפני שהן חמורות, אבל מתירא אני מפני הקלות שמא עברתי עליהם מפני שהם קלות ואתה אמרת הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה לכך נאמר והיה עקב תשמעון.

עורר הגאון ר' אהרן קוטלר זצ"ל, שיש דברים שאפילו בגדר עבירות קלות אינם נחשבים אצלנו, ובכלל אינם שייכים לדעתנו לסוג איסורים, רק הם בגדר מילי דעלמא, וממילא אנו דשים אותם בעקב, ובאמת הם החמורות מצד עצמותם, והם נובעים מחסרון ביסודות האמונה.

ולדוגמא ענין חמדת הממון, שאנו לא רואים את הענין הזה כדבר חטא, ובאמת הרי שורשו חטא של חסרון אמונה ובטחון, והוא אב לכמה חטאים גדולים, ותאוותו הופכתו לאדם גשמי במהותו ולכן הוא בהול על הממון.

וכדברי הגר"א (אבן שלמה, ג) שכל החטאים והעבירות באים מחמדה, וההסתפקות שהיא ההיפוך מחמדה היא יסוד כל התורה, שהוא אמונה שלימה שלא לדאוג דאגת מחר.

וביאר הגר"א מה שאמרו חז"ל (יומא ט, ב) טובה צפורן של ראשונים מכריסן של אחרונים, שהראשונים אע"פ שעברו עבירות חמורות שהן ביהרג ואל יעבור, אבל היה להם מעלת הבטחון, אבל אחרונים אע"פ שעסקו בתורה ובגמ"ת, אבל היתה בהם שנאת חינוס והוא בא מחוסר בטחון, כיון שאם האדם מכיר שאין אחד נוגע במה שמוכן לחבירו כמלוא נימה, אין הוא בא לידי שנאה.

ועל תאוות הממון אמר הגאון ר' ישראל יעקב לובצנסקי זצ"ל (חתנו של הסבא מנובהרדוק), שאם מגוחך נראה לנו התינוק החובק את הקערה וחושש שהוריו לא יגזלו ממנו את המזון שכ"כ מעוניינים להאכילו, מה מגוחך הוא האדם החובק את רכושו, שהבורא ית"ש העניקו לטובתו והוא עושה משמרת ומשמרת למשמרת שלא יקחו ממנו.

"וידעת עם לבבך כי כאשר ייסר איש את בנו ה' אלקיך מיסרך" (ת, ה).

עורר המשגיח ר' ירוחם ממיר זצ"ל, שבתרגום אונקלוס כתוב "ארי כמא דמליף גוברא ית בריה". ומבואר שאין בבריאיה סתם יסורין של הכאה, אלא היסורים באים ללמד את האדם את הדרך הנכונה, ומה שמשיגים מלימוד משיגים גם מיסורים.

וכמו שאמרו חז"ל (מגילה יד, א) גדולה הסרת טבעת יותר ממ"ח נביאים, שהיא החזירתו למוטב, וכמו שעל ידי הנביאים משיגים חכמה בינה ותורה, כמו כן משיגים על ידי היסורים, שעל ידם נעשה האדם גדול וחכם ונבון.

"ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלקיך על הארץ הטבה אשר נתן לך" (ח, י).

יש לבאר מדוע יש להודות בברכת המזון על הארץ הטובה, והרי אילו היה אדם סועד אצל חבירו ומביע לו את תודתו ואומר לו, אני מודה לכבודו על שנתן לי בית ושולחן וכסא וכלים ומטעמים שונים, בודאי שיראו אותו כמהתל בחבירו, כי הרי כל הדברים הללו היו מקודם, ורק נתן לו ארוחה אחת ולא יותר. והנה הארץ כבר ברא הקב"ה בששת ימי בראשית, ואת הארץ הנחיל לאבותינו לפני אלפי שנה, ולמה בכל סעודה וסעודה יש להודות מלבד על המזון שהוא מקבל עכשיו, גם על הארץ.

תירץ זאת הגאון ר' בן ציון ברוק זצ"ל באופן נפלא, שכל זה דוקא באדם שסועד בבית חבירו, אבל נתאר לעצמנו, אדם התועה במדבר שממה רחוק מן הישוב ואין לו כלום להחיות נפשו, והרעב והצום מציקים לו, ואין לו במה להתכסות ולהסתתר מן השרב, ופתאום נוחת לשם מטוס ומוציאים ממנו בית מלא כל טוב, עם שולחן כסא מיטה ומנורה, וכל מיני מעדנים ומאכלים טובים ומשקאות, ואומרים לו, ראה כל מה שהבאנו בשבילך, קום נא ואכול ותשבע נפשך ותהנה, האם במקרה כזה תספיק ההודאה שיגיד על המזון בלבד, והלא ודאי שחייב להודות על הכל, כי הכל הוא חדש למענו ובשבילנו.

ולכן הקב"ה שהוא מחדש בטובו בכל יום מעשה בראשית, ובכל יום הבריאה כולה חדשה היא, ולא לפי מה שהורגל האדם לראות כל דבר כדבר ישן, וכלשונו של החובות הלבבות (חשבון הנפש, ג) "ואל ישיאך רוב ראותך אותם ואורך רגילותך בהם על עזיבת התימה מהם והבחינה בהם, ותהיה קדימת ידיעתך אותם מחייבת, שתקל בהם בעבור שהיית רגיל בם מילדותך לראותם ולהסתכל בהם. וככה נמצא רוב עמי הארץ והרבה מחשובי בני אדם על הענין הזה". נמצא שכל סעודה היא ממש בריאה שלמה וחדשה של עולם ומלואו, ולכן צריכה ההודאה להיות על הכל "על הארץ ועל המזון".

"ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלקיך" (ת, י).

"אין לי אלא ברכת המזון, ברכת התורה מנין, אמר רבי ישמעאל קל וחומר, על חיי שעה מברך על חיי עולם הבא לא כל שכן, (ברכות מח, ב).

והקשה **המשך חכמה**, שלכאורה אין הברכות דומות, שהרי בברכת המזון מברך לאחר שאכל ובברכת התורה מברך קודם שלומד.

וכתב לבאר, שאין הברכה רק הודאה על הגמול הטוב שגמל לו הקדוש ברוך הוא, אלא יש בברכה ענין נוסף, כי כשאוכל ושבע אז הוא עלול לבעט, וכמו שאמר הכתוב "פן תאכל ושבעת וכו' ושכחת את ה' אלקיך", ולכן צוה השי"ת שכשיאכל וישבע, יזכיר שם אלקים בתודה ויברכו, ועל ידי כן יזכור כי "הוא הנתן לך כח לעשות חיל", ומידו לוקח האוכל למלאות נפשו כי ירעב. וזה מה שאמר בסמוך "השמר לך פן תשכח וכו' פן תאכל ושבעת וכו' ורם לבבך ושכחת וזכרת וכו' כי הוא הנתן לך כח לעשות חיל", ובזה הראה לנו טעם הברכה, שלא יקשיח לבבו מדרכי השי"ת ועדותיו, וזה יתכן דוקא כשהוא שבע, ולא כשהוא רעב.

אבל בדברי תורה "מעיקרא כי עביד אדעתא דנפשיה עביד" (פסחים סח, ב), כי לומד ליעשות רב ולקנות חכמה, ואם לא יזכיר את השי"ת, כי התורה היא חיינו ואורך ימינו, ובה חנן את נפש הישראלי באצילות חכמתו יתברך, יתגאה ויעשנה קרדום להתעטר בה, ויוכל להיות סם המוות למשמאילים בה, וכמו שאמרו על זה "יערף כמטר לקחי" שדברי תורה ממיתים אותם. ולכן צוה השי"ת "כי שם ה' אקרא - הבו גודל לאלקינו", והיינו שיברך קודם לימודו, ובזה יבוא לקיום התורה לשמה וללמוד אותה לשם יוצרה.

"ואמרת בלבבך כחי ועצם ידי עשה לי את החיל הזה" (ת, ז).

כתב **המשגיח ר' ירוחם ממיר זצ"ל**, במקרה נזדמן לי פעם לראות איש "מאחז עינים", שעושה מעשים הנראים כאלו הם מופתים באמת, כמו לבלוע איזה דבר דרך פיו, ורואים ברור בלי כל ספק כי אמנם בלעו ולבסוף הנה נמצא בידו, וכן יראה כתובח לתוך בטנו סכין חד והנה לא נגעו כלל, וכדומה דברים שהנך יודע ודאי כי שקר יסודם, וסוף כל סוף מטעה אותך ונראה לך כאילו הם ממש דברים אמיתיים.

וכשהתבוננתי בזה נשתוממתי על המראה והסתכלתי בגודל אומנותם לעשות מעשים במהירות וקלות כה עצומה עד אשר לא תרגשנה העין מאמיתיות הדברים. והוא ביאור ענין הטבע ואמירת האדם "כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה", כי הבריאה וטבע הנהגתה היא באופן מהיר כ"כ עד שבאמת יראה איך ש"כחי ועוצם ידי" עושה את החיל, ולזה נואלו האנשים ומדמים שאמנם כן הוא כאשר הם רואים, כאותן האנשים העומדים ורואים את מעשה אחיזת העינים ומאמינים באמת לכל מה שהם רואים.

וכך רצה הקב"ה וכך הטביע בבריאה שכח וגבורה נתן בהם כאילו מעצמם הכל מתהווים, ולכן מקלות תנועתם חושב הוא האדם הרואה הכל כי אמנם באמת הכח ועוצם ידו עושה לו את כל החיל, ובזה הוא אשר נתבע האדם להיות לו עינים פקוחות ומביטות את האמת לאמיתו להכיר בקלות התנועה והמהירות ולהכיר את מסבב הגלגל - את הבורא יתברך "כי הוא הנותן לך כח לעשות חיל", וכתרגומו שם "ארי הוא דיהב לך עצה למיקני נכסין", ואף את העצה אל תיחסנה לעצמך, אלא תיכף עם תחילת מחשבותיך תראה ותכיר את בעל הבירה.

ראה והתבונן כי שתי ההנהגות, הטבע והלמעלה מן הטבע, שתיהן שלובות ודבוקות זו בזו ולא יפרדו!

"ואמרת בלבבך כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה" (ת, יז).

כתב הסבא מקלם זצ"ל, ואכתוב לך מה שחשבתי היום על הכסילים האומרים "כחי ועוצם ידי עשה לי החיל" וגו'. היתכן? אם נראה מנהל עסק רב על רבבות ויותר, ונער קטן משרת אותו ומושיט לו הסחורה אשר יצוהו להושיט, האם יאמר כי הוא מנהל העסק?

האדם אין עושה במחיתו שום דבר, רק מושיט בפה, והאיברים אשר ברא ה' ית', הם עושים כל המחי': כח המושך, כח המחזיק, כח המעכל, כח הדוחה והמהפך לדם, והגידים המובילים הדם להחיותו - האם יש לו שום דריסת הרגל בזה. וכמה עמל יש לאדמה, ובודאי כמה מלאכים לתקן המאכלים עד יחי' האדם, ומי שומר האברים אשר יעמול בהם; ומה חלק יש להאדם במחיתו, רק הושטת יד לפה.

ואם יאמר - כח לנהל העסק בהשכל, מי נתן לו הכח? האם קנה בחנות השכל, או אם יכול להעדיף על שכלו יותר מהקצוב לו, רק הבעל - שכל מוצא לעצמו כח להשכיל, ולא קנה ולא נקנה בחנות, רק מציאה מצא בעצמו, כפי שראתה חכמה העליונה אם מעט אם הרבה, ואי' מקום "לכחי ועוצם ידי" וכו'.

הא למדנו, כי האדם האומר זאת אינו אלא שגעון. ואנחנו רואים כי זה בטבע האדם, כמו שנאמר: "פן תאכל ושבעת וגו'" "ואמרת", פי' כן תאמר בדרך הטבע, ואמר הכתוב: "וידעת וגו'", הרי כי האדם בטבע יתנהג בשגעון. והשכר - על מניעת שגעון. היש חץ מתוק מזה.

"וזכרת את ה' אלקיך כי הוא הנתן לך כח לעשות חיל" (ח, יח).

ביאר המשגיח ר' אליהו אליעזר דסלר זצ"ל, אחד הכוחות החזקים ביותר הטמונים בנפש האדם הוא שמרגיש את עצמו כעצמאי, הוא היוזם והמוציא לפועל והמצליח, והוא נהנה מהישגיו. עיקר הנאתו הוא שהוציא את הדבר לפועל, הדבר שבעבורו הוא רץ ועמל ויגע הוא בדרך כלל פחות חשוב בעיניו לאחר השגתו, מאשר עצם הצלחתו להשיג דבר שלא היה לו קודם לכן, ההרגשה שהוא אמר ונעשתה מחשבתו היא חשובה לו מהכל.

ובענינים גשמיים הרגשה זו היא טעות, כי כל הכח לעשות חיל הוא מה', ואף המחשבה והיוזמה היא מאת ה' וכמו שתירגם אונקלוס "הוא יהיב לך עיצא למקני נכסין" שאף העצה היא ממנו. וכל מה שניתנה לאדם הרגשה זו, היא בעבור הבחירה בין טוב לרע, שבבחירה זו הוא ברשות עצמו לגמרי, ובשביל מלחמה זו צריך האדם שיהיה לו כח חזק זה שהוא עצמאי והוא המחליט והיוזם, ורק על ידי כך יוכל לנצח את יצרו ולבחור בטוב.

אולם היצר הרע משכנע את האדם בדיוק ההיפך, וכמו שכתב בחובות הלבבות (יחוד המעשה, ה) שאם היצר יראה את האדם עובד את ה' יאמר לו, "אלו היה רוצה הבורא שתעבדהו, היה מכריחך בזה ומזרז אותך עליו, ולא היה אלא מה שהוא גוזר, וכי תוכל לעמד כנגד גזרותיו ולנצח דיניו? אין לך לעשות אלא מה שנגזר לך לעשותו, כי ממשלת כל הדברים ביד הבורא יתעלה". ואילו בעניני העולם הזה הוא משכנע אותו "הזהר מן העצלה והרפיון, ואל תסמך על זולתך, כי הטוב והרע ביכלתך, והמעשה וההנחה בכחך, השתדל בכחך וטרח בכל יכלתך, תגיע אל מה שתתאוה מתענוגי העוה"ז".

והאמת היא שבענינים הגשמיים צריך לבטוח בה' שהכל מאתו יתברך והוא עושה הכל, ואילו בענינים רוחניים הכל תלוי בידי האדם.

"ועתה ישראל מה ה' אלקיך שאל מעמך כי אם ליראה את ה' אלקיך" (י, יב).

אמר רבי חנינא הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, שנאמר "ועתה ישראל מה ה' אלקיך שואל מעמך כי אם ליראה". אטו יראת שמים מילתא זוטרתא היא, והאמר רבי חנינא משום רבי שמעון בן יוחי אין לו להקדוש ברוך הוא בבית גזיו אלא אוצר של יראת שמים, שנאמר יראת ה' היא אוצרו. אין, לגבי משה מילתא זוטרתא היא, דאמר רבי חנינא משל לאדם שמבקשים ממנו כלי גדול ויש לו דומה עליו ככלי קטן, קטן ואין לו דומה עליו ככלי גדול (ברכות לג, ב).

ולכאורה יש להבין, מה הקשו "אטו יראה מילתא זוטרתא היא", ומה זה סתירה לדברי ר' חנינא שהכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, הלא הוא אומר רק שאינו בידי שמים, ואף אם אינו דבר קל אין זה סתירה לדבריו.

ביאר זאת המשגיח הגרי"ל חסמן זצ"ל באופן נפלא, והקדים שלכאורה יש להקשות מהו

חידושו של רבי חנינא, והלא כתוב "ובחרת בחיים" וודאי שאם הכל היה בידי שמים היה בטל הבחירה.

אלא הענין הוא, שרבי חנינא אמר דבר מבהיל, וחידש שענין היראה הוא דבר פשוט שהוא ממילא, וכמו אם רואה אדם שגבור עומד נגדו וחרבו שלופה בידו איך לא יירא מלפניו, והאם שייך לומר על זה שצריך לבקש אותו או לצוות אותו שיירא, וכן אם רואה אדם את אלוקיו שחייו ומותו וכל אשר לו בידו המה, איך לא יירא ומה צריך לאזהרה על כך. וזה מה שאמר רבי חנינא, ראו חיוב האדם שכל מרכז העבודה היא היראה, והיראה הלא דבר קל הוא שאיננה תלויה אלא ביד האדם, ולא יתכן שלא יירא.

ועל זה הקשו "אטו יראה מילתא זוטרתא היא", והיינו שסוף סוף אנו רואים שהאדם אינו ירא וא"כ אינו דבר קל. ותירצו, שדברי רבי חנינא קיימים, כי היראה דומה לאדם שיש לו כלי שאף שהוא גדול נראה בעיניו כקטן, והמשל מלמדנו שהיראה דומה לשיווי כלי, שהכל תלוי אם יש לו את הכלי או אין לו ולא בעצם הכלי, ורק למי שאין לו את הכלי נראה אצלו כגדול, וכן היראה הוא חיוב הבא ממילא שהרי אי אפשר שלא יירא, והרריה לכך היא שמי שמתירא אינו נחשב אצלו זאת לשום מעלה, כי רואה מלך גדול עומד נגד עיניו, ומה שדבר גדול הוא למי שאין לו, זה רק מפני שמתרפה ומסיח דעתו לבלי דעת, אבל אינו מפני שעצם היראה היא דבר גדול.

"ועתה ישראל מה ה' אלקיך שואל מעמך כי אם ליראה" (י, יב).

למדו מכאן חז"ל, שהכל בידי שמים חוץ מיראת שמים.

מסופר על הגאון ר' ישראל מסלנט זצ"ל ששאל לאחד "מה מעשיך", ועל כך השיב, אני עושה עסקים. חזר ר' ישראל ושאלו כמה פעמים אותה השאלה, והאיש חזר והשיב את אותה התשובה. אז אמר לו ר' ישראל והסביר את כוונתו, אני שואל מה אתה עושה, ואילו אתה משיב לי מה שהקב"ה עושה.

"כי ה' אלקיכם הוא אלקי האלקים ואדני האדנים הקל הגדל הגבר והנורא" (י, יז).

אמרו חז"ל (יומא סט, ב) למה נקרא שמן אנשי כנסת הגדולה שהחזירו עטרה ליושנה, אתא משה אמר הקל הגדל הגבר והנורא, אתא ירמיה ואמר נכרים מקרקרין בהיכלו איה נוראותיו לא אמר נורא, אתא דניאל אמר נכרים משתעבדים בבניו איה גבורותיו לא אמר גבור, אתו אינהו ואמרו אדרבה זו היא גבורת גבורתו שכובש את יצרו שנותן ארך אפים לרשעים, ואלו הן נוראותיו שאלמלא מוראו של הקדוש ברוך הוא היאך אומה אחת יכולה להתקיים בין האומות.

למד מכאן המשגיח ר' ירוחם ממיר זצ"ל יסוד גדול בענין התפילה, שאין מטרת התפילה לשבח את גדלותו יתברך בריבוי שבחים ומעלות, אלא רק בשבחים שנפשו של האדם מכירה

בהם, ובאותה המידה שבה הוא מכיר ומרגיש את בוראו כך עליו לשבחו ולפארו.

וכן הותקנו כל מטבע הברכות, וכמו שמברכים על הרעמים "שכוחו וגבורתו מלא עולם", ואף שגם בלא הרעמים כוחו של ה' נמצא בבריאה, אבל כיון שעל ידי הרעמים האדם משיג בנפשו את ההכרה הזו, לכן דוקא בזמן הרעמים הוא צריך לברך.

וכן משבחים את השי"ת שהוא סומך נופלים ורופא חולים, אף שהוא סומך ומרפא את הבריאם, אבל האדם אינו מרגיש ואינו מכיר בגבורה זו, רק שהוא רואה וחש את הרפואה לחולים והסמיכה לנופלים.

ולכן ירמיהו ודניאל לא אמרו הגבור והנורא, ואף שידעו בגבורות ה', אבל כיון שלא ראו זאת בחוש בזמן החורבן, לא יכלו לשבח על דבר שאינו בהכרת נפשם.

וכן כתב יסוד זה **מין הסטייפלער זצ"ל** (ברכת פרץ), והוסיף, שכל מה שתקנו חז"ל לומר בתפילה, על כרחך שהם דברים שגם אנו במיעוט שכלנו יכולים להגיע בהם לידי הכרה בגבורת ה', ולכן כשאומרים ומודים "על נסיך שבכל יום עמנו ועל נפלאותיך וטובותיך שבכל עת", צריך שהאדם יבוא לידי השגה במציאות בדבר זה, ולכן הוא יכול להודות על כך.

"את ה' אלקיך תירא" (י, כ).

שמעון העמסוני היה דורש כל אתין שבתורה, כיון שהגיע לאת ה' אלקיך תירא פירש, אמרו לו תלמידיו, רבי כל אתין שדרשת מה תהא עליהן, אמר להם כשם שקבלתי שכר על הדרישה כך קבלתי שכר על הפרישה, עד שבא ר' עקיבא ולימד את ה' אלקיך תירא לרבות תלמידי חכמים (ב"ק מא, ב).

ויש לבאר מדוע רבי עקיבא השווה את מורא התלמידי חכמים למורא שמים יותר מאשר את מורא אביו ואמו.

תירץ זאת **המגיד מדובנא זצ"ל** במשל נפלא, לסגי נהור שהיה צריך להרחיק נדוד לבקש לו לחם רעבון ביתו, ולקח לו כתב תעודה על עצמו כמשפט הממשלה שבה יוכל לנסוע למדינה אחרת (פספורט) וילך הוא עם משרתו המנהיגו. ויהי בבואם אל הגבול, שאלו אותו על כתב המלך, והסגי נהור הוציא מחיקו את הכתב שהיה לו להראותו לעיניהם, ויהי כי קראו בו ויאמרו לו זה כתב התעודה שלך, ואיה תעודתו של השני המשרת אותך, השיב ואמר, דעו נא אדוני כי אני קבלתי תעודה עלי גם על האיש השני אשר עמדי, וקראו בו היטב ותראו שכן הוא, וקראו בקול למען אשמע גם אנכי. ויעשו לו כן, ויקראו לפניו, הנה מעיר פלונית נוסע סגי נהור כו'. ענה ואמר עתה ראו כי גם משרתי נכתב בכתב הזה, כי אחר אשר נכתב פלוני הסגי נהור, וסגי נהור ודאי לא יוכל ללכת לבדו, והוא צריך למנהיג להוליכו ולשמרו, ואם כן הרי הוא גם כן כלול בכתב הרשיון.

וכן הוא הנמשל, כי הקב"ה אמר "את ה' אלקיך תירא", אבל כיון שיש אנשים המגששים כעורים באפילה בעבודת ה', וחייבים הם לתלמיד חכם שיוורה את דרכם איך לירא מה', אם כן

בהכרח שגם המורא מהתלמיד חכם נכתב בפסוק, ויש לרבות אף את מוראו.

בדרך נוספת ידוע לבאר, שרבי עקיבא ראה איך ששמעון העמסוני לא ידע מה לרבות מ"את ה' אלקיך תירא" ולכן פירש מכל דרשותיו שדרש בכל התורה כולה מפני שחיפש את האמת, וכשראה רבי עקיבא את גדלותו של שמעון העמסוני איך יכול לפרוש מכל מה שדרש בימי חייו, זה הביא אותו לדרוש שצריך לירא מתלמידי חכמים, כי כל מציאותם הוא רק חיפוש האמת.

"ונתתי מטר ארצכם בעתו יורה ומלקוש ואספת דגן ותירשך ויצהרך" (יא, יד).

אמרו חז"ל "מצוה גוררת מצוה וכו' ששכר מצוה מצוה" (אבות ד, ב). ומבואר שאין שכר למצוות בעולם הזה, וכל השכר הוא שיעשה עוד מצוות, וזהו השכר האמיתי שמתקרב על ידי כך לעבודת ה'. ואם כן צריך לבאר מהם ההבטחות שה' מבטיח ליתן מטר אם שומרים על מצוותיו.

וביאר הרמב"ם (תשובה ט, א) וכתב, "הקדוש ברוך הוא נתן לנו תורה זו עץ חיים היא, וכל העושה כל הכתוב בה, ויודעו דעה גמורה נכונה זוכה בה לחיי העולם הבא, ולפי גודל מעשיו ורוב חכמתו הוא זוכה, והבטיחנו בתורה שאם נעשה אותה בשמחה ובטובת נפש ונהגה בחכמתה תמיד, שייסיר ממנו כל הדברים המונעים אותנו מלעשותה, כגון חולי ומלחמה ורעב וכיצא בהן, וישפיע לנו כל הטובות המחזיקות את ידינו לעשות התורה כגון שובע ושלוש ורבי כסף וזהב, כדי שלא נעסוק כל ימינו בדברים שהגוף צריך להן, אלא נשב פנויים ללמוד בחכמה ולעשות המצוה כדי שנזכה לחיי העולם הבא וכו', וכן הודיענו בתורה שאם נעזוב התורה מדעת ונעסוק בהבלי הזמן כענין שנאמר וישמן ישורון ויבעט, שדיין האמת יסיר מן העוזבים כל טובות העולם הזה, שהן חזקו ידיהם לבעוט, ומביא עליהם כל הרעות המונעים אותן מלקנות העולם הבא כדי שיאבדו ברשעם, הוא שכתוב בתורה תחת אשר לא עבדת את ה' וגו', ועבדת את אויבך אשר ישלחנו ה' בך, נמצא פירוש כל אותן הברכות והקללות על דרך זו, כלומר אם עבדתם את ה' בשמחה ושמרתם דרכו משפיע לכם הברכות האלו ומרחיק הקללות מכם, עד שתהיו פנויים להתחכם בתורה ולעסוק בה כדי שתזכו לחיי העולם הבא, וייטב לך לעולם שכולו טוב ותאריך ימים לעולם שכולו ארוך, ונמצאתם זוכין לשני העולמות, לחיים טובים בעולם הזה המביאים לחיי העולם הבא".

הוסף המשגיח ר' אליהו אליעזר דסלר זצ"ל, שזה מה שכתוב "ואכלת ושבעת" שהיא הברכה הכי גדולה, כי אין לך אדם שישבע בעניני העולם הזה, כי הרודף אחר תענוגי העוה"ז הוא רעב תמיד, אבל מי שמשתמש בתענוגי העולם רק כדי שיוכל ללמוד בנחת ובשמחה, אז יכול להרגיש הרגשת שובע, כי עניני העולם הם רק כאמצעי לעבודת ה'.

"ואספת דגנך" (יא, יד).

תנו רבנן "ואספת דגנך" מה תלמוד לומר, לפי שנאמר לא ימוש ספר התורה הזה מפניך יכול דברים ככתבן, תלמוד לומר ואספת דגנך, הנהג בהן מנהג דרך ארץ דברי רבי ישמעאל. רבי שמעון בן יוחי אומר, אפשר אדם חורש בשעת חרישה וזורע בשעת זריעה וקוצר בשעת קצירה ודש בשעת דישה וזורע בשעת הרוח תורה מה תהא עליה, אלא בזמן שישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית על ידי אחרים, ובזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית על ידי עצמן שנאמר ואספת דגנך. אמר אביי הרבה עשו כרבי ישמעאל ועלתה בידן, כרבי שמעון בן יוחי ולא עלתה בידן (ברכות לה, ב).

הקשה הגאון ר' חיים מוואלזין זצ"ל (נפש החיים א, ח), איך יתכן לומר שהפסוק "ואספת דגנך" מדבר על זמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום, והלא בתחילת הפרשה נאמר "והיה אם שמע תשמעו אל מצותי וכו' ולעבדו בכל לבבכם".

וכתב לתרץ, "כי ודאי שאין דעת ר' ישמעאל שיהא הרשות נתונה לאדם לפרוש ח"ו אף זמן מועט מעסק התורה ולעסוק בפרנסה ויהיה בטל אותו העת מעסק התורה לגמרי ח"ו, אמנם רמזו ר"י בלשונו הקדוש הנהג בהן מנהג דרך ארץ, ר"ל עמיהן עם הד"ת, היינו שגם באותו העת ושעה מועטת שאתה עוסק בפרנסה כדי הצורך וההכרח לחיות נפש, עכ"פ ברעיוני מחשבתך תהא מהרהר רק בד"ת. וכן רבא אמר לתלמידיו ביומי ניסן ותשרי לא תתחזו קמאי דיקא, שלא לבא לבית מדרשו, אבל ודאי שתלמידי רבא לא היו בטלים ח"ו לגמרי מעסק התורה גם בביתם באלו הימים.

ואמרו שם הרבה עשו כר"י ועלתה בידם, והרבה עשו כרשב"י ולא עלתה בידם, היינו רבים דוקא, כי ודאי שלכלל ההמון כמעט בלתי אפשר שיתמידו כל ימיהם רק בעסק התורה שלא לפנות אף שעה מועטת לשום עסק פרנסת מזונות כלל. ועל זה אמרו באבות "כל תורה שאין עמה מלאכה וכו'", אבל יחיד לעצמו שאפשר לו להיות אך עסוק כל ימיו בתורתו ועבודתו ית"ש, ודאי שחובה מוטלת עליו שלא לפרוש אף זמן מועט מתורה ועבודה לעסק פרנסה חס ושלום, וכדעת ר' שמעון ב"י.

ועל פי זה הוסיף לבאר, שבפרשה ראשונה של ק"ש כתוב "ובכל מאדך", ואילו בפרשת והיה לא כתוב "ובכל מאדכם". כי פרשת שמע כולה בלשון יחיד נאמרה, ויחיד שאפשר לו, הוא צריך לקיים לא ימוש ספר התורה הזה מפניך דברים ככתבן ממש, לכן נאמר ובכל מאדך - בכל ממונך, והיינו שלא לעסוק בפרנסה כלל. אבל פרשת והיה שנאמרה בלשון רבים, ורבים כמעט מוכרחים להתעסק עכ"פ מעט גם בריוח ממון לחיי נפש, ולכן לא כתוב בה ובכל מאדכם.

"ולמדתם אתם את בניכם לדבר בם בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך" (יא, ט).

לכאורה כיון שהתורה מדברת על הלימוד לבנים היה צריך לכתוב "בשבתם ובביתם וגו'" ומדוע כתוב "בשבתך בביתך וגו'".

ביאר הסבא מקלם זצ"ל, שהתורה מלמדת את האדם, כי אם הוא רוצה ללמד את בניו את דרך התורה, צריך הוא עצמו ללמוד ולקיים את התורה בכל מצב, ואז ילמדו ממנו בניו איך לקיים את התורה, ולכן הפסוק מדבר על האב "בשבתך ב ביתך וגו'", שאם הוא מתנהג על פי דרך התורה, בניו יוכלו ללמוד משיבתו בביתו, ומן לכתו בדרך, ומן שכבו, ומן קומו היאך צריך להתנהג, ועל ידי זה הוא יקיים "ולמדתם אתם את בניכם".

"ולדבקה בו" (יא, כב).

כתב הרמב"ן, ויתכן שתכלול הדביקה לומר שתהיה זוכר השם ואהבתו תמיד, לא תפרד מחשבתך ממנו בלכתך בדרך ובשכבך ובקומך, עד שיהיו דבריו עם בני אדם בפיו ובלשונו, ולבו איננו עמהם, אבל הוא לפני ה'.

וכן כתב במילותיו המרטיטות מרן החזון איש זצ"ל, "ואמנם האיש הזוכה לידיעת התורה, הוא הולך בין אנשים ונדמה כבן אדם, אבל באמת הוא מלאך הדר עם בני תמותה, וחי חיי אצילות ומדומם על כל תהילה".

סיפר הגאון ר' חיים זייצ'יק זצ"ל, פעם נסעתי בשליחות הגאון ר' אברהם יפהן זצ"ל לעיר בראנוב'ץ, ונסעתי אז ברכבת המהירה, דבר שנחשב בימים ההם למותרות ובזבזו, אלא שבגלל נחיצות הדבר נאלצתי לרכבת זו, ואז נדמן לי לראות דבר פלא, תגלית חדשה של הזמן ההוא, האזניות שהיו כורכים על האזנים בכדי לקלוט את החדשות והמנגינות מגלי הרדיו, והנה אחד משרי המלוכה ישב לו בפינה כולו ריכוז והשקט, על אזניות כרוכות אזניות, וכשהיו פונים אליו בשאלה לא נענו כלל, עד שהיה נדמה לכל שהוא חרש לא יפתח פיו וכשוטה.

אבל לאמיתו של דבר היתה לו הרשות לחשוב ולהביט מגבוה על כל בני לווייתו, שהמה כחמורים יסתובבו לד' אמותיהם, ולא ישמעו ולא יבינו מכל הפלאות המתרחשות בעולם, ורק הוא המצוייד בכלי השמיעה מטייל בשמיעתו ומחשבתו ברחבת העולם, והוא מלא בתענוגים מקולות הערבים המגיעים לאזניו ממרחקים מקצה הארץ, ושתיקתו הן הן גבורותיו וזהו דיבורו.

כדוגמת אותו השר המצוייד באזניות הרדיו, הוא האדם המוסרי הגבוה ביחס לבני לווייתו וסביבתו, בעל המחשבה השותק והשקוע בעולמות הנצח הוא המדבר, ושמיעתו ושתיקתו הן דבריו, מטייל הוא בין מלאכים וקדושי עליון, סופג אל נפשו את זמרת י-ה ורואה נפלאות וחדשות עד כלות הנפש.

סוגיות ועיונים

קדימה בברכות

ברכתן שווה וצריך לברך ב' ברכות (כגון צנון וזית) יש אומרים שיכול לברך על מה שרוצה, ויש אומרים שצריך להקדים את הפרי החביב עליו (ולא מחשבים מה רוצה עכשיו לאכול אלא הולכים אחר המין החביב עליו בדרך כלל). והובאו ב' הדעות בשו"ע או"ח (ריא, א).

ואם יש לפניו פירות שאינם משבעת המינים צריך תמיד להקדים את הפרי החביב עליו.

ג. הסתפק המגן אברהם (יג) מה הדין אם היו לפניו יין ותבשיל שעורים וזית, על מה יברך קודם. שהרי יין קודם לזית (ואע"פ שגפן הוא השלישי לארץ וזית ראשון לארץ השני, כל זה דוקא בענבים אבל אם עשה מהם יין ברכתו יותר חשובה וצריך להקדימה לזית), ושעורים קודמים ליין, וזית קודם לשעורים (כך פסק המגן אברהם, אולם המ"ב (כה) הביא כמה פוסקים שחולקים וסוברים שברכת במ"מ על השעורים קודמת לזית), ואם כן מה צריך לברך קודם, והרי זה גלגל החוזר. ונשאר המג"א בצ"ע.

ד. באופן נוסף הסתפקו האחרונים, אם יש לפניו תמר שהוא משבעת המינים, תפוח, ובננה. וסדר חביבותם עליו הוא: תפוח, בננה, ותמר. על מה יברך ראשון. שהתמר שהוא

א. כתוב בפסוק "ארץ חטה ושערה וגפן ותאנה ורמון ארץ זית שמן ודבש" (ח, ח). ולמדו מכאן (ברכות מא, א) שכל המוקדם בפסוק זה קודם לברכה. אולם כתוב פעמיים בפסוק את המילה "ארץ" ולמדו מכאן (שם, ב) שכל הקודם לארץ קודם לברכה, ולכן אם יש לו תמרים ורמונים צריך להקדים את התמרים, ואע"פ שהרמון הוזכר לפניו בפסוק, אולם התמרים שהם הדבש הם שניים לארץ השני וקודמים לרמון שהוא חמישי לארץ הראשון.

וכתבו שם בתוס' שאם יש לפניו חטה וזית או שעורה ותמרים ששניהם באותו קרבה לארץ (חטה וזית ראשונים. שעורה ותמרים שניים), צריך להקדים את הקרובים לארץ הראשון.

נמצא שסדר הקדימה בשבעת המינים הוא: חטה, זית, שעורה, תמר, גפן, תאנה, רמון.

ואע"פ שכל הברכות הם מדרבנן, דרשה זו היא דאורייתא, ומשמע שמדאורייתא צריך לאכול את הפירות כפי סדר שנכתבו בפסוק, ולכן אף מדרבנן תקנו כן לענין הברכה.

ב. אם יש לפניו הרבה פירות וחלקם משבעת המינים, אם ברכתן שווה צריך להקדים את הפרי משבעת המינים, אולם אם אין

ולאחריה עולת בהמה ולאחריה מעשר בהמה. וכן נפסק להלכה (עי' רמב"ם תמידין ומוספין ט, ח).

ובביאור הקדימה כתב רש"י, שאע"פ שיש מעלה למעשר בהמה שהיא זבח ולכן היא קודמת לחטאת העוף, אבל במקום שיש גם עולת בהמה שגם היא זבח, והחטאת קודמת למעלה זו של זבח, אם כן מתבטלת אף המעלה מהמעשר בהמה ולכן צריך להקדים את חטאת העוף לכולם.

ולמד מכאן החכמת שלמה, שהוא הדין לענין ברכה על יין שעורים וזית, שכיון שהזית קודם לשעורים משום גזירת הכתוב שהוא סמוך לארץ, אם כן הוא אף קודם ליין, ואע"פ שאם היו לו רק יין וזית צריך להקדים את היין משום שיש לו ברכה מיוחדת, אבל במקום שנמצא יחד עם שעורים שאף בהם יש ברכה מיוחדת (במ"מ) ובכל זאת הזית קודם להם, אם כן נדחית במקום זה המעלה של ברכה מיוחדת, וצריך להקדים את הזית ואחר כך את השעורים ואחר כך את היין.

ו. בשו"ת פנים מאירות (ג, לח) כתב גם להביא ראיה מסוג' זו לגבי קרבנות, אולם כתב בסגנון אחר, שמדאורייתא יש גזיה"כ להקדים חטאת העוף לעולת בהמה, ומדרבנן יש להקדים את המעשר בהמה שהוא מין זבח, ואף אם היה בא לבדו היה צריך להקדימו לחטאת העוף, אמנם במקום ששלשתן לפנינו ויש גזירת הכתוב להקדים את החטאת לעולת בהמה אם כן היא קודמת אף למעשר בהמה שמעלתה רק

משבעת המינים קודם רק לתפוח כיון שברכותיהם שוות וצריך להקדים את הפרי משבעת המינים, ואם יבוא לברך על הבננה יצטרך להקדים את התפוח כיון שהוא חביב עליו יותר מכולם, והרי זה כגלגל החוזר, שכל אחד קודם לחבירו והיאך יברך.

ה. בחכמת שלמה (שם) כתב לפשוט את ספיקו של המגן אברהם ממה שהסתפקו בזבחים (צ, ב) לענין קדימה בקרבנות, שאם יש לכהן להקריב קרבן חטאת העוף ועולת בהמה ומעשר בהמה, איזה קרבן יקריב ראשון. שחטאת קודמת לעולת בהמה (מפני שחטאת קודמת לעולה), ומעשר בהמה קודמת לחטאת העוף משום שהיא זבח (ששוחטים אותה בסכין ועוף רק נמלק), ועולת בהמה קודמת למעשר בהמה (מפני שהיא קדשי קדשים). והרי זה חוזר חלילה, שלכל קרבן יש קרבן אחר שקודם לו.

ונחלקו שם בגמ', שבבבל סברו שמין זבח עדיף, ולכן צריך להקדים את המעשר בהמה, ולאחריה את חטאת העוף ולאחריה את עולת הבהמה.

ובמעורבא אמרו, שצריך להקדים את חטאת העוף ראשונה, מפני שחטאת קודמת לעולת בהמה, ועולת בהמה קודמת למעשר בהמה, ולכן צריך להקדים את החטאת לכולם, ואע"פ שאין חטאת העוף קודמת למעשר בהמה, אבל במקום שהיא נמצאת יחד עם עולת בהמה, כיון שהעולת בהמה קודמת לה והחטאת קודמת לעולת בהמה, אם כן החטאת קודמת לכולם,

מדרבנן. וכמו כן לענין ברכות, זית קודם לשעורים מגזירת הכתוב שכתוב סמוך לארץ, והמעלה להקדים את היין לזית הוא מדרבנן משום שיש לו ברכה בפ"ע, ולכן במקום ששלשתן לפנינו צריך להקדים את הזית לכולם שמעלתה מדאורייתא.

אולם בסוף דבריו כתב לדחות, שבחטאת שקודמת לעולה יש גזירת הכתוב להקדימה אפי' שהיא מין זבח, ולכן צריך להקדימה גם למעשר בהמה (הקודמת לחטאת העוף) שהוא מין זבח, משום שיש כאן גזיה"כ לא להחשיב את המעלה של מין זבח ומעלה זו נדחית לגמרי, אולם לגבי קדימת הזית לשעורים, מצינו שהזית קודם לברכת בורא מיני מזונות אבל לא מצינו שהוא קודם לברכת הגפן, ולכן צריך להקדים את היין שהוא קודם לזית, ואחר כך את הזית ואחר כך את השעורים.

ז. וכדברי החכמת שלמה כתבו הפוסקים בנדון של תפוח תמר ובננה, שכיון שהתמר שהוא משבעת המינים קודם לתפוח שיותר חביב עליו, אם כן נדחית מעלת החביב לגמרי, ולכן אף שהבננה יותר חביבה מהתמר, אין לו להקדים אותה, וצריך לברך על התמר ואחר כך על התפוח ואחר כך על הבננה.

אמנם יש שכתבו לחלק בין דין ברכות לדין קרבנות, משום שיש לחקור באופן שיש לפנינו כמה פירות ומברך על פרי אחד ואינו צריך לברך על השאר, האם הברכה חלה על כל הפירות או שהברכה חלה רק על פרי אחד והשאר נפטרים בכך. [התבואות שור (יו"ד יט, יז) כתב שאי אפשר לכוון לצאת בברכה רק על פרי אחד ועל כל פרי ופרי יהיה חייב לברך שוב, וזה נחשב לברכה לבטלה, ומשמע שסבר שהברכה פוטרת את שאר הפירות ואינו יכול לכוון שלא תפטור. אמנם הפרי חדש (שם) סובר שיכול לכוון שלא לברך אלא רק על מה שלפניו, ואם כן משמע שהברכה חלה על כולם ולכן יכול לכוון שלא יפטור אלא מה שלפניו].

ואם נאמר כדברי הפר"ח שהברכה חלה על כל הפירות, יש להסתפק על מה יברך קודם, אולם אם נאמר כדברי התב"ש שהברכה על הפרי הראשון פוטרת את חבירו, אם כן כשיש לפניו תמר ותפוח וצריך לברך על התמר משום שהוא משבעת המינים, נמצא שעל התפוח אינו צריך לברך כלל ואין לו כלל קדימה לבננה שעליה צריך לברך בורא פרי האדמה, ואם כן כל הנדון הוא רק בין התמר לבננה, והבננה יותר חביבה, ולכן צריך להקדים את הבננה ואחר כך את התמר ואחר כך את התפוח.

בחיוב ברכת המזון אם הוא על האכילה או על השביעה

לשו"ע או"ח, קפו) בקטן שאכל ביום האחרון של שנת י"ב לעת ערב קודם הלילה,

א. "ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלקיך" (ח), הסתפק הגאון רבי עקיבא איגר (הגהות

ובתחילת הלילה שנעשה גדול עדיין לא נתעכל המזון, האם הוא חייב מדאורייתא לברך [ודבר זה מצוי בקטן שנעשה גדול במוצאי שבת, שאוכל סעודה ג' סמוך לשקיעה, ומברך ברכת המזון לאחר צאת הכוכבים שכבר נעשה גדול].

וביאור חקירתו היא, האם "מעשה האכילה" היא המחייבת בברכת המזון, ולכן אם בשעת האכילה היה פטור מלברך, שוב אינו חייב אף כשהגדיל, או ש"השביעה" מחייבתו לברך, שהרי מברך לאחר האכילה, ולכן אף שבשעת האכילה היה פטור לברך, אבל כיון שהיה שבע בגדלותו חייב לברך. [וכן הסתפק בשו"ת כתב סופר (או"ח, לא) וכתב, שהספק הוא רק אם לא אכל כלל כשהגדיל, אבל אם אכל פחות מכדי שביעה בקטנותו ואכל עוד כשנתגדל עד ששבע, חייב לברך כיון שאכל בגדלותו ושבע].

[ורע"א נקט בחקירתו האם חיובו מדאורייתא לאחר שהגדיל, ונראה שפשוט לו שחייב לברך רק הסתפק אם מדאורייתא או מדרבנן. אמנם יש שכתבו שאף מדרבנן אינו חייב לברך משהגדיל, שהרי אינו חייב יותר מדין חינוך (ועי' בציונים לתורה (יב) שכתב שיש דין חינוך אף לאחר שהגדיל)].

וכתב שהראה לו חתנו שאף החכמת אדם (קנ"ג, א. והובא בפתי תשובה יו"ד שמא, ה) הסתפק כעין זה לגבי אונן, אם אכל כשהוא אונן ונקבר המת קודם שעבר זמן עיכול האם צריך לברך. ולגבי תפילה אם לא עבר זמן התפילה צריך להתפלל (שם, ז), והסתפק אם ברכת המזון דומה לתפילה, כיון

שתפילה זמנה עד חצות, אבל בברכת המזון כיון שהחיוב הוא על האכילה, והיה פטור בזמן אכילתו, לכן אינו חייב לברך לאחר שעבר אנינותו, או שאף ברכת המזון חיובו הוא עד זמן עיכול והוא דומה ממש לתפילה וחייב לברך.

אמנם רע"א כתב לחלק, שבאונן יש חיוב מצד אכילתו לברך, אלא שפטור לברך בזמן אנינותו מצד עוסק במצוה, ולכן כשנגמרת אנינותו חייב לברך, אבל בקטן אינו חייב כלל בזמן אכילתו, כיון שאינו בר חיובא, ואולי אין מקום לחייבו לברך כשהגדיל.

ב. והחזון איש (או"ח כח, ד) כתב לחקור בגדר הדין שיכול לברך ברכת המזון תוך שיעור עיכול (כמבואר בברכות נג, ב), האם הטעם הוא משום שברכת המזון היא על מה שהספיקו הקב"ה מזונו, וכל זמן שהמזון לא נתעכל והמזון מזין אותו ומפרנסו, יכול לברך. או שברכת המזון אינה אלא על עיקר האכילה, ומה שמברך עד שעור עיכול, הוא מדין שיעור זמן שיכול לשהות בין האכילה לברכה.

וספק זה תלוי בספיקו של רע"א, שאם חיוב הברכה על השביעה יש לומר ששיעור עיכול הוא מחמת שכל זמן ששבע יכול לברך על הנאותו ששבע, ולאחר זמן זה אין לו על מה לברך שהרי אינו שבע כבר, אבל אם הברכה היא על האכילה, צריך לומר ששיעור זמן של עיכול הוא רק דין כמה מותר לשהות בין האכילה לברכה, וכל זמן

שהוא שבע יש לו עדיין שייכות לאכילה ולכן יכול לברך עליה.

והחזון איש נקט שהיא ברכה על האכילה, וכתב שיש זכר לדבר מדברי בית שמאי שאמרו שצריך לחזור למקומו שאכל ולברך שם (ברכות נא, ב). ומשמע שהיא ברכה על האכילה ולכן צריך לברך במקום שאכל, כי האכילה מחייבתו בברכה.

ולכן הכריע החזו"א שאף קטן שהגדיל אינו חייב לברך מדאורייתא כי חיוב הברכה היא מחמת האכילה, ובאותה שעה היה קטן.

ג. והנה אמרו בערכין (ד, א) "הכל חייבין בזימון כהנים ליום וישראלים". והקשו, פשיטא. ותירצו, לא צריכא דקאכלי קדשים, סד"א ואכלו אותם אשר כופר בהם אמר רחמנא והא כפרה היא, קמ"ל ואכלת ושבעת אמר רחמנא והא איתנהו.

ויש לבאר מה הס"ד לומר שהכהנים לא יברכו ברכת המזון (ועי' במשך חכמה ובכלי חמדה מה שכתבו לבאר).

וביאר הגר"י פערלא (רס"ג עשין, ל), שהיה ס"ד לומר שאין זו אכילה להתחייב עליה בברכת המזון, כיון שמשום כפרה היא באה הרי היא כגמר הקרבת הקרבן על המזבח, ואין עליה שם אכילה אלא כפרה, ואין זה בכלל הפסוק "ואכלת וגו'". וקמ"ל "ואכלת ושבעת" אמר רחמנא, והיינו שהחיוב תלוי בשביעה, וסוף סוף הכהן שבע ולכן חייב לברך.

ומבואר בדבריו שספיקו של רע"א הוא השקלא וטריא בסוגי', שבהו"א סברו שהחיוב תלוי באכילה, ולמסקנא החיוב הוא מחמת השביעה.

ד. עוד נחלקו הראשונים בשיעור שביעה. החינוך (מצוה תל) כתב "וזאת השביעה אין לה שיעור שוה בכל אדם, אבל כל אדם יודע שביעתו, וידענו שיעור שביעת הצדיק שהוא באוכלו לשובע נפשו, ארצה לומר כדי מחיתו לבד". ובמשנה ברורה (קפד, כב) העתיק את דבריו להלכה. אמנם בשער הציון (שם, כה) כתב, "ולכאורה משמע מלשונו דאם הוא איש רעבתן ואינו שבע כי אם באכילה מרובה מאד אינו מתחייב כי אם לפי שביעתו, ומרבותיו של רש"י [ברכות, מב] משמע דתלוי לפי אנשים אחרים, כל שדרכו לקבוע סעודה בשיעור הזה מקרי שביעה".

ולכאורה יש לומר שהם נחלקו בחקירה הנ"ל, שרבותיו של רש"י סברו שהחיוב הוא על "מעשה אכילה", והשביעה היא רק מתנאי החיוב, ולכן יש לומר ששיעורה קבוע. אבל החינוך סבר שהשביעה עצמה היא המחייבת בברכה, ולכן אין לקבוע לה שיעור קבוע, אלא כל אחד תלוי לפי שיעור ששבע בו.

וכן כתבו האחרונים (רדב"ז, ב' אלפים רכד. שו"ת חתם סופר או"ח, מט. פנים יפות, בחקותי, שערי תשובה או"ח, קצז) לדון אם זקן או חולה אכלו שיעור כזית ושבעו, האם חייבים לברך מדאורייתא כיון ששבעו. ואף דבר זה תלוי בחקירה הנ"ל.

ה. **עוד** נחלקו הפוסקים האם צריך לאכול שיעור שביעה בזמן של כדי אכילת פרס. הפרי מגדים (או"ח, רי) סבר שאינו צריך לאכול בשיעור של בכדי אכילת פרס (ורק באכילת כזית שחייב ברכתה מדרבנן צריך בכדי אכילת פרס). והמנחת חינוך (שיג) כתב שצריך לאכול אף בשיעור שביעה בכדי אכילת פרס, וכן השיגו בשער הציון (שם, י) וכתב "וגם זה לא בריא כולי האי, דאפשר דאף שיש כדי שביעה, ואכלת גם כן בעינן, וזה לא מקרי אכילה".

ולכאוי' מחלוקתם תלויה בחקירה הנ"ל, שהפרי מגדים סבר שהחייב הוא על השביעה, ולכן אין צריך לאכול בכדי אכילת פרס, ששיעור זה לא נאמר אלא בדיני אכילה, אבל בברכת המזון החייב הוא על השביעה. אמנם המנח"ח והמ"ב סברו שהברכה היא על האכילה ולכן צריך לאכול בכדי אכילת פרס.

ו. **ובשו"ת** יד אליהו (רגולר, יז) הסתפק, אם אכל והמתין עד סמוך לזמן שיעור עיכול, באופן שאם יתחיל לברך יעבור באמצע שמברך שיעור עיכול, האם מותר לו להתחיל אע"פ שחלק מהברכות יהיו לבטלה.

ויש לומר שספיקו הוא רק לפי הצד שהברכה היא על השביעה, ולכן לאחר שיעבור הזמן ששבע אסור לו לברך, ולכן הסתפק אם מותר לו להתחיל ולברך בכה"ג.

אמנם החזון איש (שם) כתב שאם התחיל קודם שיעבור הזמן מותר לו להמשיך ולברך אף לאחר הזמן, כי הברכה היא על

האכילה, ושיעור זמן עיכול הוא דין שיעור בהפסק בין האכילה לברכה, וכיון שהתחיל לברך קודם הזמן, ודאי שיכול להמשיך ולברך, כי לא היה הפסק בין האכילה לברכה.

ז. **ובאמרי** בינה (או"ח, יד) כתב להקשות על דברי רע"א שהחייב הוא על השביעה, מדברי הרמ"א (או"ח רעא, ו) שאם גמר סעודתו וקדש היום קודם שברך בהמ"ז, אינו מזכיר של שבת כי הולכים אחר תחילת הסעודה (והבית יוסף פסק שצריך לברך, ובמגן אברהם כתב שהב"י הסתפק ופסק לחומרא להזכיר), ואם כדברי רע"א שהחייב הוא על השביעה, מדוע שלא יזכיר שבת בברכה והלא השביעה היא בשבת, ולכן הכריח שהברכה היא על האכילה, וכיון שבשעת האכילה לא היה עליו להזכיר של שבת, לכן אף כשמברך בשבת אין לו להזכיר את השבת.

והאחרונים (משמרת חיים ברכות, ו. חבצלת השורן, עקב) כתבו ליישב, שאף שחייב הברכה היא על השביעה, אבל הזכרת "רצה" היא מדיני השבת, שאכילה וסעודה בשבת היא המחייבת את הזכרת המאורע בברכה, שהרי רק בסעודה שהיא חובה צריך לחזור אם לא הזכיר את השבת, וע"כ שהוא מדיני האכילה בשבת, ולכן סבר הרמ"א שאם אכל בחול אף שהוא שבע בשבת אינו צריך להזכיר את השבת בברכה.

ח. **עוד** הביאו האחרונים (מבשר טוב ברכות ב, ט) ראייה לדברי רע"א, מדברי הפוסקים אם צריך לברך על מאכל שאסור לאכלו.

בשביעתו, וסוף סוף הוא שבע ויש לו להודות על כך.

והוסיף לבאר לפי זה מה שדנו הפוסקים (עי' ברכי יוסף או"ח רד, ג) אם טעה ובירך ברכה אחרונה במקום ברכה ראשונה האם יוצא ידי חובה בכך. ודנו לגבי ברכת בורא נפשות ועל המחיה, אמנם לגבי ברכת המזון לא דנו, ונראה שבזה כו"ע מודים שאינו יוצא ידי חובה.

וביאור הדבר הוא עפ"י דברי רע"א הנ"ל, שברכה ראשונה היא על המאכל וברכה אחרונה היא על השביעה, ולכן לא שייך לברך ברכה אחרונה קודם שאכל.

שהרמב"ם כתב (ברכות א, יט) שאינו מברך, והראב"ד כתב שצריך לברך. ובשערי תשובה (או"ח קצו, א) כתב בשם שו"ת הב"ח שאם נדר או נשבע שלא יאכל איזה דבר ועבר ואכל חייב לברך לבסוף, אבל בתחלה שרוצה לאכול שבשעת ברכה רוצה לעשות איסור עכ"פ אין לו לברך [והמגן אברהם כתב שלגבי ברכה אחרונה שהיא דאורייתא יש להחמיר ולברך, וכ"כ המ"ב].

ואפשר לבאר את החילוק בין ברכה ראשונה לאחרונה, שהברכה הראשונה היא על האכילה, ולכן אין לברך על אכילת איסור, אבל ברכה אחרונה היא על מה שנהנה

"ולעבדו בכל לבבכם"

א. וכתב מרן הגר"ח מבריסק זצ"ל (תפילה ד, א) שאף לשיטת הרמב"ן אם מתפלל מקיים מצוה דאורייתא, ורק נחלקו בחיובה האם יש חיוב מן התורה, אבל קיומה וענינה ודאי שהוא מן התורה.

ב. ובספר החרדים (א, י) כתב, להתפלל בכל יום בכוונת הלב שנאמר ואותו תעבדו וכתוב ולעבדו בכל לבבכם, אף על פי שהיא מצוה כוללת כל תרי"ג מצוות שעבדיו אנחנו שהוציאנו מארץ מצרים מהיות להם עבדים ותמורת עבודת פרך בחמר ובלבנים ובכל עבודה בשדה נתן עלינו יתברך עול עבודתו תרי"ג מצותיו וכו' מ"מ מפי השמועה למדו דיש כאן מצוה פרטית וכו' ואם לא כיון בה לא יצא ידי חובתו ועונשו גדול מאד.

א. הרמב"ם (ספר המצוות, עשין ה) מנה את מצות התפילה במנין המצוות, וביאר, שאף שהוא מצוה כללית על עבודת ה', יש בו ציווי פרטי על התפילה. וכן כתב בהלכות (תפילה א, א) מצות עשה להתפלל בכל יום שנאמר ועבדתם את ה' אלקיכם, מפי השמועה למדו שעבודה זו היא תפלה שנאמר "ולעבדו בכל לבבכם" (יא, ג), אמרו חכמים אי זו היא עבודה שבלב זו תפלה, ואין מנין התפלות מן התורה, ואין משנה התפלה הזאת מן התורה, ואין לתפלה זמן קבוע מן התורה.

אמנם הרמב"ן (שם) השיג עליו וכתב, שחיוב התפילה הוא רק מדרבנן, ורק בעת צרה יש מצוה מן התורה להתפלל ולזעוק לה'.

ומבואר בדבריו חידוש גדול, שבמצות תפילה הכוונה מעכבת כי העיקר העבודה היא בלב, ואם לא כוון לא יצא ידי חובתו.

וכן כתב מרן הגר"ח מבריסק זצ"ל (שם) לדייק מדברי הרמב"ם שכתב (תפילה ד, א), חמשה דברים מעכבין את התפילה אף על פי שהגיע זמנה, טהרת ידים, וכיסוי הערוה, וטהרת מקום תפלה, ודברים החופזים אותו, וכוונת הלב. ובהמשך דבריו (הלכה טו) כתב, כוונת הלב כיצד כל תפלה שאינה בכוונה אינה תפלה, ואם התפלל בלא כוונה חוזר ומתפלל בכוונה, מצא דעתו משובשת ולבו טרוד אסור לו להתפלל עד שתתיישב דעתו, לפיכך הבא מן הדרך והוא עיף או מיצר אסור לו להתפלל עד שתתיישב דעתו, אמרו חכמים ישהה שלשה ימים עד שינוח ותתקדר דעתו ואח"כ יתפלל.

ומסתימת דבריו משמע שדין הכוונה הוא על כל התפילה. ולכאורה יש להקשות ממה שכתב (תפלה י, א) מי שהתפלל ולא כיון את לבו יחזור ויתפלל בכוונה, ואם כיון את לבו בברכה ראשונה שוב אינו צריך. וכאן משמע שהכוונה מעכבת רק ברכה הראשונה.

ותירץ מרן הגר"ח זצ"ל, שיש שני כוונות בתפילה, יש כוונה של פירוש הדברים, ויש כוונה שיכוון שעומד הוא לפני המלך, וכמו שכתב הרמב"ם (ד, טז) כיצד היא הכוונה שיפנה את לבו מכל המחשבות ויראה עצמו כאלו הוא עומד לפני השכינה.

ויש לומר שדין כוונה זו אינה מדין כוונה בעלמא, אלא שהוא מדין התפילה, שאם אין לבו פנוי ואינו רואה את עצמו שעומד לפני ד' ומתפלל אין זה מעשה תפלה, והרי הוא בכלל מתעסק שאין זה מעשה כלל. ולכן כוונה זו מעכבת בכל התפילה, ואם לא כוון כוונה זו הרי הוא כמו שדילג מילים באמצע התפילה שאינו יוצא ידי חובה.

אבל לענין הכוונה של פירוש הדברים, שהיא תוספת על הכוונה שעומד לפני המלך, בזה פסק הרמב"ם שרק בברכה הראשונה פירוש המילות מעכב.

ולכאורה יש מקום לפרש כן את דברי החרדים, שהכוונה שעומד לפני המלך היא המעכבת בתפילה, שהיא העבודה שבלב, ואם לא כוון כן אינו יוצא ידי חובתו.

אמנם החזון איש (גליונות) כתב על דברי הגר"ח, זהו דבר שאי אפשר, דבשעה שמתעשת ולבו מהרהר בדבר מהדברים בודאי יש כאן היסח הדעת מכוונה שכתב הר"מ, וכבר אמרו (ב"ב קסד, ב) דעיון תפילה אין אדם ניצול בכל יום. ולולי דברי הגאון ז"ל יש לומר, דהרמב"ם בפרק ד' בעיקר התפילה איירי, ועניינה, אבל שיעור שחיבו חז"ל לעכב, פירש בפרק י'. וכל אדם העומד להתפלל לא שייך בו מתעסק, ולעולם יש בו ידיעה כהה שהוא תפילה לפניו ית' אלא אין לבו ער כל כך, ובידיעה קלושה זו סגי בדיעבד, אלא שאינה רצויה ומקובלת כל כך.

וע"ע באבי עזרי (שם). ובעמק ברכה (תפילה, א) שהאריך בחידוש זה.

ג. החיי אדם בקיצור ספר חרדים כתב, שכיון שהמתפלל בלא כונה ביטל עשה זו, לכן ראוי לכל איש שאחר תפלת שמונה עשרה יתפלל תפילה קצרה מה שהוא צריך ויהיה בלב שלם כדי לקיים מצוה זו.

ד. ועוד הוסיף החיי אדם, שאף לשיטות שסברו שמצוות אין צריכות כוונה (שו"ע או"ח ס, ד), אם עושה מצוה בלי כוונה ביטל מצות עשה זו, שהרי לכו"ע נאמר פסוק זה על כל המצוות, ואף שיוצא ידי המצוה אבל עבר על עשה זו.

אמנם האמרי בינה (או"ח, יד) כתב להקשות, שאם לכו"ע יש מצות עשה לכוון בכל המצוות, מדוע אם אינו מכון מקיים מצוה (לשיטות שלא צריך כוונה), והרי היא מצוה הבאה בעבירה, וכדי שלא יעבור על העשה נאמר שאינו מקיים את המצוה ועל ידי זה לא יבטל את העשה [וכמו שכתבו הרשב"א והרמב"ן (יבמות קג, ב) להוכיח כן ממה שאמרו (ר"ה כח, א) שאם תקע בשופר של עולה או שלמים יצא משום שמצוות לאו ליהנות נתנו, אבל אם מצוות ליהנות נתנו לא היה יוצא ידי חובה, כיון שהיא מצוה הבאה בעבירה, וכדי שלא יעבור על איסור מעילה אינו יוצא ידי חובת תקיעה ושוב לא נהנה ולא מעל].

ולכן כתב האמרי בינה, שמי שסובר שמצוות

צריכות כוונה למד זאת מפסוק זה "ולעבדו בכל לבבכם", והיא מצוה שצריך לכוון בכל מעשה המצוות, ואם עשה מצוה וחיסר בכוונתה, עובר על עשה זו, ולכן הם סברו שאינו יוצא ידי חובת המצוה כי היא מצוה הבאה בעבירה, ומפני כך אינו יוצא ידי חובה כדי שלא יעבור על העשה. אבל מי שסובר שמצוות אין צריכות כוונה, חולק וסובר שאין לדרוש מהפסוק "ולעבדו בכל לבבכם" חובת כוונה בכל המצוות, ולכן אם עשה מצוה בלי כוונה יוצא בה ידי חובה ולא עבר על עשה.

ולפי זה כתב ליישב את קושיית הטורי אבן (חגיגה ו, א) למ"ד מצוות צריכות כוונה, מדוע חייבו חכמים קטן במצוות מדין חינוך, והלא אינו מקיים את המצוה כלל כיון שאינו בר כוונה.

וכתב האמרי בינה ליישב, שכיון שהחיוב לכוון במצוות אינו חלק מחובת ודין המצוה עצמה (וכמו שכתבו האחרונים שאם לא כוון הוא כמתעסק) אלא הוא חיוב מהפסוק "ולעבדו בכל לבבכם", ואם כן קטן שלא חייב במצוה זו, יכול לקיים מצוה אף בלא כוונה, ואין זה נחשב למצוה הבאה בעבירה כיון שאינו מחוייב לקיים מצוה זו של כוונה במצוות, ורק גדול שחייב במצוה זו לכן אינו מקיים אף מצוה בלא כוונה כדי שלא יעבור על עשה זו של חיוב כוונה במעשה המצוות.

תפילה על רשע שיחזור בתשובה

להתפלל על בנו שהוא רשע משום שמצטער בכך.

ובשו"ת אגרות משה (או"ח ד, מ) כתב, שהתפלה היתה שלא יהיו להם ניסיונות ויוכלו לחזור בתשובה, או שיזדמן להם לשמוע דברי מוסר ולהתעורר מהם.

אמנם כתב המעיל צדקה, שאם הוא רשע מחסרון ידיעה מצוה להתפלל עליו, וכמו שמתפללים על כל מכה וחולי של חבריו. וכן מצינו בתענית (כג, ב) שאשתו של אבא חלקיה היתה מתפללת על שכניהם שהיו בורים ועמי ארצות (כך פירש רש"י) שיחזרו בתשובה.

והחזון איש (ליקוטים בסוף אורח חיים ובסוף טהרות) כתב, שאם מתפלל על חבריו שיתקרב לה', אין זה נחשב שהקב"ה עושה את הקירוב, כיון שנעשה על ידי תפלת נברא, וכל ישראל כאיש אחד. ולכן צריך להתפלל על חבריו שיחזרו בתשובה.

וכן ציין רע"א בגליון הש"ס (ברכות, שם) לדברי מדרש הנעלם (וירא, על הפסוק המכסה אני מאברהם) שכתב, שמצוה לו לאדם להתפלל על הרשעים כדי שיחזרו למוטב ולא יכנסו לגיהנם.

מסופר בברכות (י, א) שהיו לרבי מאיר שכנים רשעים שציערו אותו הרבה, ורבי מאיר התפלל עליהם שימותו, ואשתו טענה לו שצריך להתפלל עליהם שיחזרו בתשובה, ובסוף התפלל עליהם וחזרו בתשובה.

והקשה המהרש"א, הרי כתוב בפסוק "ועתה ישראל מה ה' אלקיך שואל מעמך כי אם ליראה" (י, יב), ולמדו מכאן (ברכות לג, ב. נדה טז, א) שהכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, ואם כן איך שייך להתפלל על חבריו שיחזרו בתשובה, ומה שאדם מתפלל על עצמו "השיבנו אבינו לתורתך" זה משום שבדרך שאדם רוצה לילך מוליכין אותו ורוצה שיעזרו לו משמים, אבל מה יועיל במה שמבקש רחמים על חבריו והוא אינו רוצה לחזור בתשובה. ונשאר בצ"ע.

ובשו"ת מעיל צדקה (ז) כתב, שעל דרך הרוב הבחירה היא ביד האדם, אולם לפעמים הקב"ה מטה את לב האדם לטובה וכמו שכתוב לב מלך ביד ה' (משלי כא, א), ולכן אין להתפלל על רשע שיחזור בתשובה כיון שעל דרך הרוב זו תפילת שווא. ומה שרבי מאיר היה מתפלל על שכניו הרעים זה משום שהיו מצערים אותו, והתפלל אף על עצמו שלא יצטער מהם. ולכן אף אב יכול

במצות יראת ה'

דרך זה הוא עובד מיראה ואינה מעלת הנביאים ולא מעלת החכמים, ואין עובדים ה' על דרך זה אלא עמי הארץ והנשים והקטנים שמחנכין אותן לעבוד מיראה עד שתרבה דעתן ויעבדו מאהבה.

ולכאורה דבריו סותרים למה שכתב בספר המצוות שהמצוה ביראת ה' היא על דרך יראת העונש, וכאן כתב שדרך זו היא רק לנשים וקטנים, והעיקר הוא לעבוד את ה' בדרך אהבה.

ויש ליישב את דבריו על פי דברי ספר החינוך (מצוה תלב) שכתב, וזאת אחת מן המצוות התמידיות על האדם שלא יפסק חיובן מעל האדם לעולם אפילו רגע אחד, ומי שבא דבר עברה לידו חייב להעיר רוחו ולתת אל לבו באותו הפרק שהשם ברוך הוא משגיח בכל מעשה בני אדם וישיב להם נקם כפי רוע המעשה. ועובר על זה ולא שת לבו בכך באותן שעות, ביטל עשה זה, שזו היא שעת קיום עשה זה בכיוון, ואולם כל ימי האדם וכל עתותיו בכלל המצוה לעמוד זריז ונזכר עליה.

ומבואר מדבריו, שעיקר המצוה של יראה הוא בשעת הניסיון שבא לאדם לעבור עבירה, ואם כן יש ליישב את דברי הרמב"ם, שבשאר הזמן כשעוסק במצוות ובלימוד התורה עיקר העבודה צריכה להיות מאהבה, אבל כשבא לידו מעשה עבירה צריך לפרוש משום יראת העונש.

"מה ה' אלקיך שאל מעמך כי אם ליראה את ה' אלקיך" (י, יב). וכתב הרמב"ם בספר המצוות (עשין, ד), שצונו להאמין יראתו יתעלה ולהפחד ממנו ולא נהיה ככופרים ההולכים בקרי אבל נירא ביאת ענשו בכל עת. אולם בהל' יסודי התורה (ב, א) כתב, הקל הנכבד והנורא הזה מצוה לאהבו וליראה אותו שנאמר ואהבת את ה' אלקיך, ונאמר את ה' אלקיך תירא, והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו, בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך ולא קץ מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול, כמו שאמר דוד צמאה נפשי לאלקים לאל חי, וכשמחשב בדברים האלו עצמן מיד הוא נרתע לאחריו ויפחד ויודע שהוא בריה קטנה שפלה אפלה עומדת בדעת קלה מעוטה לפני תמים דעות.

ומבואר בדבריו שיש שני סוגי יראה, יש יראת העונש, ויש יראת הרוממות, שבא ליראה מפני שמרגיש את גדלות ה' ומכיר בשפלותו.

ובהלכות תשובה (י, א) כתב, אל יאמר אדם הריני עושה מצות התורה ועוסק בחכמתה כדי שאקבל כל הברכות הכתובות בה או כדי שאזכה לחיי העולם הבא, ואפרוש מן העבירות שהזהירה תורה מהן כדי שאנצל מן הקללות הכתובות בתורה או כדי שלא אכרת מחיי העולם הבא, אין ראוי לעבוד את ה' על הדרך הזה, שהעובד על

אמנם במסילת ישרים (פרק כד) משמע לא כן, שכתב, כי יראת הרוממות הוא בשעת המעשה או בשעת העבודה, או בפרק העבירה, דהיינו או בשעה שהוא עומד ומתפלל או עובד, שאז יבוש ויכלם ירעש וירעד מפני רום כבודו יתברך, או בשעה שמזדמנת עבירה לפניו והוא מכיר בה שהיא עבירה, שיעזוב מלעשותה למען אשר לא יעשה דבר למרות עיני כבודו ח"ו, אך יראת החטא היא בכל עת ובכל שעה, שהנה בכל רגע הוא ירא פן יכשל ויעשה דבר או חצי דבר שיהיה נגד כבוד שמו ית', ועל כן נקראת יראת חטא, כי עיקרה יראה מן החטא שלא יכנס ויתערב במעשיו מחמת פשיעה והתרשלות או מחמת העלם יהיה באיזה דרך שיהיה.

ומבואר בדבריו, שיראת העונש צריכה להיות בכל שעה קודם שיחטא, ואילו בשעת החטא עצמו צריך לעזבו מפני יראת הרוממות.

ויש להביא את דבריו הנוקבים של הנפש החיים (פרקים ח) שכתב, "עוד אחת יוכל לפתותך בחבילות ראיות שתכלית עבודת האדם הוא רק להשיג יראת הרוממות, ורק על זה יהיו עיניו ולבו כל

הימים ושיראת העונש ובושה מבני אדם, היא מדה גרועה שבגרועות, והראוי לשרש אותה מלבך, ויניח לך יצרך להוסיף יראה על יראה ביראת הרוממות עד שיקבע בלבך שיראת העונש והבושה מבני אדם היא עבירה, ותהיה בורח ממנה כבורח מן העבירה, עד שיוכל להיות שתלכד ברשתו שלא לאפרושי מאיסורא בזמן שאין לך יראת הרוממות כראוי, ויקל לך כל דבר באשר יראה לך פנים מפנים שונים בזה, ויוכל להוליד מזה, שאם יוכיחך אדם ויראה לך שאתה עובר על איזה דין, ישיאך לבך שלא לאפרושי מזה כל זמן שיראת המוכיח על פניך, באמרו שרק אין יראת אלקים בזה רק יראת אדם ויראה חצונית.

וכבר הורנו חז"ל בברכת ריב"ז לתלמידיו (ברכות) שתהא מורא שמים עליכם כמורא בו"ד וכו'. ומי לנו גדול וחסיד מרב עמרם חסידא, ועכ"ז כשנזדמן לידו פעם א' דבר עבירה פתאום ר"ל כמובא שלהי קדושין, נלחם בתחבולות להנצל מרשת יצרו אף מחמת הבושה מהבריות, רק שלא לעבור ח"ו על מצות בוראו ית"ש, ונראה הגם שהקב"ה חס על כבודן של צדיקים, עכ"ז קבעה להאי עובדא בתלמוד, להורות לנו דרכי ה' הישרים."

בגדר חיוב מאה ברכות בכל יום

מעמך" (י, יב). רב חייא בריה דרב אויא בשבתא וביומי טבי טרח וממלי להו באיספרמקי ומגדי", (בשבתות ובימים טובים

א. שנינו במנחות (מג, ב), "היה רבי מאיר אומר חייב אדם לברך מאה ברכות בכל יום שנאמר "ועתה ישראל מה ה' אלקיך שואל

שאינ מתפללים שמונה עשרה ברכות כי אם שבע, טרח וממלא למנין מאה ברכות בבשמים הטעונים ברכת הריח, ובמיני מגדים שטעונים ברכה).

ובביאור הדרשא פירש רש"י, "מה ה' אלקיך - קרי ביה מאה", וכאילו כתוב "מאה ה' שואל מעמך". ובתוס' כתבו לפרש באו"א, שיש מאה אותיות בפסוק זה (כי המילה "שואל" נכתבה עם ו'). ועוד פירשו, שהתיבה "מה" בא"ת ב"ש עולה למנין מאה, (כי בא"ת ב"ש הם אותיות י"צ ועולים למנין מאה).

ובגודל מעלת מאה ברכות האריכו בספרי הפוסקים, ורמזו בזה הרבה רמזים (בעל הטורים כתב שהם רמזים במאה אדני המשכן. ועי' בשו"ת תורה לשמה (תכו) שכתב בשם האר"י שכ"ב אותיות האלפא ביתא תלויים במאה ברכות שאדם מברך בכל יום, וכאשר אין האדם מברך כלל איזו ברכה מהם תחסר ממנו אותה האות שהברכה תלויה בה).

ב. ובעיקר חיוב זה נחלקו הפוסקים האם מותר לברך ברכה שאינה צריכה כדי להשלים למאה ברכות. השל"ה (שבת נר מצוה, מז) כתב, "כתבו הפוסקים שחייב אדם לברך מאה ברכות בכל יום, ובשבתות וימים טובים שאין בהם כל כך ברכות, משלים אותן במיני פירות וכו', ומפני זה הטעם אומר אני, כי טוב הוא שכשיבואו פירות בשבת בתוך הסעודה, שיאחר לאכול מהם עד אחר ברכת המזון, כי ישתכר בזה ברכה אחרונה. אבל בחול לא יעשה כן, משום ברכה שאינה צריכה".

וכן הביא מנהג זה הדרכי משה (או"ח, רמט) בשם האור זרוע שכתב, "ערב שבת לאחר קידוש היו מביאים גרימז"ל לפני רבי קלונימוס ושאר הזקנים, והיו מברכין עליהם בורא מיני מזונות ואחר כך ברכה אחת מעין שלש, כדי להרבות ולהשלים מאה ברכות ואח"כ היו אוכלים לחם לצורך הסעודה".

אמנם המגן אברהם (או"ח רטו, ו. רמט, ו) הקשה על דבריהם, ממה שאמרו ביומא (ע, א) שכהן גדול קורא ביום הכיפורים בפרשת אחרי מות מתוך הס"ת ואח"כ קורא פרשת "ובעשור" שבחומש במדבר בעל פה, כדי שלא יהיה טירחא דציבורא בשעה שגולל את הספר תורה. והקשו, מדוע שלא יביאו ס"ת אחר ויקרא ממנו. ותירצו משום ברכה שאינה צריכה, כי כשיביא ס"ת אחר יצטרך לברך שנית ואסור לגרום חיוב ברכה כשיכול לפטרה בברכה הראשונה. והקשה המג"א, הרי ביוהכ"פ חסר למנין מאה ברכות, ולדעת השל"ה הרי מותר לצורך מאה ברכות לגרום ברכה שאינה צריכה, אלא ע"כ שאף בשבת ויוהכ"פ שחסר מנין מאה ברכות אין להשלימם על ידי ברכה שאינה צריכה.

וכן הוכיח מדברי התוס' (שבת קיח, א) שכתבו שלא לחלק את סעודת שחרית בשבת לשנים כדי שלא לגרום ברכה שאינה צריכה, [והוסיף המג"א שאף שאין פוסקים כדבריהם משום חובת סעודה שלישית, אבל בלאו הכי אסור משום ברכה שאינה צריכה].

ולכן כתב שעדיף שלא יביאו לפניו את כל הפירות בבת אחת, או שלא יביאום בתוך הסעודה, ובכה"ג אינה ברכה שאינה צריכה,

שהרי אף בחול אין חייב לאכול את הפירות בתוך הסעודה וכן אינו חייב לאכול את כל הפירות יחד אלא יכול לאכול מעט מעט, ולברך בכל פעם שאוכל [ועי' בברכי יוסף (או"ח מו, ו) שהאריך בנידון זה. ובמשנה ברורה (מו, יד) פסק כדברי המגן אברהם].

ג. ובביאור מחלוקתם יש לומר, שהנה יש לחקור בחיוב מאה ברכות, האם הוא שיעור כמה ברכות חייב לברך בכל יום, והוא חיוב על הגברא שמוטל עליו לטרוח ולברך את הברכות שתקנו חז"ל שעל פי הרוב אם יתפלל ויברך יקיים מצוה זו של מאה ברכות, או שמכח החיוב לברך מאה ברכות יש חפצא של חיוב בברכה מצד עצמה, וכגון כשמברך בורא פרי העץ החפצא של החיוב הוא המאכל שאוכל שצריך לברך עליו, ומצד החיוב לברך מאה ברכות יש חפצא של מצוה בגוף הברכה מצד עצמה [אלא שאסור לברך בחינם רק אם בא לאכול או ברכות שתקנו חז"ל לברך בכל יום].

ולכאורה בזה נחלקו השל"ה והמג"א, שהשל"ה סבר שכדי לקיים מצות מאה ברכות מותר לברך ברכה שאינה צריכה, וע"כ שנקט שיש קיום מצוה בגוף הברכה, ולכן אף אם מצד המאכל אינו צריך לברך שוב כי יכול לפטור בברכה הראשונה, אבל מצד החיוב מאה ברכות יש סיבה לברך שוב, כי יש מצוה בגוף הברכה מצד עצמה. אבל המג"א נקט שהוא רק שיעור כמה ברכות חייב לברך בכל יום, אבל אין חיוב ברכה מצד חיוב מאה ברכות, ולכן הרי זה ככל כללי הברכות שאין לברך ברכה שאינה צריכה.

ד. והנה כתב השו"ע (או"ח רפד, ג), "צריך לכון לברכות הקוראים בתורה ולברכות המפטיר ויענה אחריהם אמן, ויעלו לו להשלים מנין מאה ברכות שחיסר מנינם בשבת". והקשה הפרי מגדים (קכד, משב"ז ד), שמשמע מדברי השו"ע שצריך גם לשמוע את כל הברכה וגם לענות אמן, ולכאורה מאי שנא מהדין שאם יוצא ידי חובה בברכה מחבירו שפסק השו"ע (או"ח ריג, ב), "אין המברך מוציא אחרים אלא אם כן יאכל וישתה עמהם, ואז יוצאים בשמיעתן שמכווין אליו, אפילו לא יענו אמן", ומדוע לענין מאה ברכות צריך אף לענות אמן. וכתב לחלק, "בשלמא המחויב לברך על האוכל או טלית וכדומה כששמע מאחר ומכוין שומע כעונה וכאלו מברך בעצמו, מה שאין כן למאה ברכות איך נאמר שומע כמברך והוא לא קרא בתורה, רק כשעונה אמן וקיימא לן (ברכות נג, ב) גדול העונה אמן מהמברך, אז עולה לו למאה ברכות, נמצא חמור להשלמת מאה שצריך לשמוע וגם אמן וכו', מה שאין כן "לצאת ממש" קיל וכששמע יצא אף על פי שלא ענה אמן".

ומבואר בדבריו כשיטת המג"א שאף שחייב לברך מאה ברכות, אבל אינו חיוב בגוף הברכה עצמה אלא רק חיוב על הגברא שידאג ויטרח שיברך מאה ברכות על דברים המחויבים בברכה, ולכן חילק הפמ"ג, שאם הוא לובש טלית או כשבא לאכול ואז הוא "מחויב" בברכה א"כ חבירו יכול להוציאו בברכה ודי בזה ששומע את הברכה ואינו צריך לענות אמן. אבל לענין מאה ברכות

כששומע מחבירו ברכה כיון שאינו מחויב בה, א"כ אינו יכול להוציא בגוף הברכה, ורק אם עונה אמן מקיים בזה מצות מאה ברכות, כי גדול העונה אמן יותר מן המברך.

ה. עוד הקשה הפרי מגדים (מו, א"א ז) מדוע בברכת הנהנין אם אינו נהנה אינו יכול להוציא את חברו, והלא חייב בברכה מדין מאה ברכות. ותיריך עפ"י דברי המג"א (או"ח קסז, מא) שכתב לענין סעודת שבת שאינו יכול להוציא את חברו בברכה אם אינו אוכל, כי אינו חייב לאכול ואם רצה יכול להתענות, כמו כן לענין מאה ברכות אינו נקרא "מחויב" בברכה אם אינו נהנה.

אמנם התהילה לדוד (מו, א) הקשה על תירוצו, שהרי לענין מאה ברכות הוא חייב בברכה, ובפרט אם הוא מברך רק כדי לצאת מנין מאה ברכות, ומדוע שלא יוציא את חברו והלא הוא מחויב בברכה. וכתב ליישב באו"א, שאף אם מוציא את חברו אינו עולה לו למנין מאה ברכות, ומה שמוציא את חברו הוא מטעם ערבות אבל אין שכר הברכה בידו.

ולכאורה הם נחלקו בנידון הנ"ל, שהמג"א והפמ"ג סברו שחייב מאה ברכות הוא שיעור שמוטל על האדם לדאוג לברך בכל יום, אבל אינו חייב בברכה עצמה, ולכן הרי זה דומה לסעודת שבת שאינו חייב לאכול ולברך. אבל התהילה לדוד כתב במפורש שהחייב של מאה ברכות מחדש חיוב בגוף הברכה, ושייך לומר שהוא חייב בברכה ומפני כך יוכל להוציא את חברו בברכה [ואף

שחבירו אוכל לאחר הברכה והמברך אינו אוכל דבר, והוא מחודש].

ו. עוד יש לדון בעיקר החיוב לברך מאה ברכות, האם יסודו מצד הודאה לה' על ידי שמברך אותו, או שיסודו מצד יראה, שעל ידי שמברך לה' מאה ברכות הוא מכניס בלבו יראת ה'.

ומצינו בראשונים כמה לשונות בענין זה. בספר כלבו (סימן קכב) כתב שתיבת "מודים" בברכת ההודאה היא בגימטריה מאה. וכ"כ האבודרהם (שחרית של שבת) שהתיבות "הן הם" יודו ויברכו וכו' עולים למנין מאה, לרמז שמברכין אותו במאה ברכות בכל יום. ונראה שנקטו שיסוד החיוב הוא מצד הודאה להקב"ה בכל יום ויום ע"י מאה ברכות.

וכ"כ הלבוש (או"ח מו, א), שהיה קבלה בידם מפי דוד המלך עליו השלום שראה כן ברוח הקודש ע"י מעשה שראה בימיו שהיו מתים מישראל מאה נפשות בכל יום, ולא היו יודעים על מה היו מתים, עד שחקר והבין ברוח הקודש שעליו, שהיה מפני שלא היו משבחין ומברכין כראוי לשם יתברך על כל טובותיו שהשפיע עליהם, על כן היו מתים בעונש זה וכו'.

ומאידך בשו"ת התשב"ץ (ב, קסא) כתב רמז לחיוב מאה ברכות מהפסוק "כי כן יבורך גבר ירא ה'" והתיבות "כי כן" בגימטרי' מאה. ומשמע שהוא מצד שיבוא על ידן לידי יראת ה'.

וכ"כ (הכוזרי (מאמר ג) על ענין מאה ברכות "והאהבה והיראה מאין ספק נכנסות בנפש עם אלה הענינים".

וכ"כ המהרש"א (מנחות, שם) לפרש את הפסוק "מה ה' אלוקיך שואל מעמך" - מאה ברכות ששואל הקדוש ברוך הוא מעמך אין כוונתו כי אם ליראה וגו'.

וכ"כ בשו"ע הרב (מו, א), והן מאה ברכות שהן ליראה את ה' ולאהבה אותו ולזכרו תמיד על ידי הברכות שמברך תמיד ערב ובוקר וצהרים.

ויש לומר, שאם החיוב הוא מצד הודאה יש להבין את סברת השל"ה שיש חיוב בעצם הברכה עצמה, כי על ידי שמברך הוא מודה ומשבח את הקב"ה. אבל אם הוא מצד שהברכה מביאתו לידי יראת ה', יש לומר שאין מצוה בגוף הברכה עצמה, כי אין היראה בגוף הברכה עצמה, אלא הברכה גורמת שיכנס בלבו יראת ה', משא"כ אם הוא מצד הודאה יש חפצא של הודאה בגוף הברכה.

ז. עוד דנו האחרונים (ע"ע בס' בני ראם, לג), אם אינו יכול להגיע למאה ברכות, האם צריך להשתדל לברך כמה שיותר, או כיון שאין לו מאה ברכות אין ענין להרבות בברכות עבור כן.

שהנה השל"ה (יומא נר מצוה, לא) נחלק על הפוסקים שכתבו להריח בשמים ביום הכיפורים בכל שעה ושעה כדי להשלים למנין מאה ברכות, והשל"ה לא ניחא להו בכך. וכתב "ומה שטרח למצוא מאה ברכות,

נראה לע"ד דאין בזה כלום בדלא אפשר, דאי לא תימא הכי, מה תאמר ביום כפורים שחל להיות בשבת, היאך יקוימו שלש סעודות שהם דאורייתא, אלא לא אפשר שאני, וקדושת היום בעצמו, מספיק ועומד נגד כל הקדושות של מצוות אלו, מכל מקום מה דאפשר לעשות יעשה, דהיינו שיכוין בברכותיו במאד, ויכוין בברכות של השליח צבור מכל התפילות, ויכוין בברכות הקוראים בתורה, וכן בברכות ההפטרות, וכן בברכות המצוות של יחידים, כשמתעטפין בטליתות ומברכין בקול רם וכיוצא, אז יעלו לו מאה ברכות והרבה מהם". ויש להסתפק בדבריו שבתחילה כתב שיעשה מה שיכול, ומשמע שיש ענין להרבות בברכות אף שלא יגיע למנין מאה, ושוב כתב שיכוון לשמוע ברכות מאחרים, וצ"ע.

אמנם הקרן אורה (מנחות, שם) כתב להדיא שצריך דוקא מאה ברכות, "דעיקר הכוונה בברכה להדבק בו יתברך בכל ברכה וברכה, ואמרין במסכת חגיגה (ט, ב) אינו דומה שונה פרקו מאה פעמים לשונה פרקו מאה ואחד, מבואר מזה דהרצא לשנות פרקו ולא יהיה שכוח ממנו הוא מאה פעמים ואחד, ובמאה עדיין נקרא לא עבדו, כי באפשרי שימשול השכחה בו אף על פי שלא נחסר אלא האחד אחר המאה, ועיקר משנה הפרק היא לשום בזכרוננו אהבת ה' ויראתו, וכיון שאמר מה ה' שואל כו' ש"מ דמאה ברכות בכל יום המה חיובי למען הדבק בו זכרון השם הגדול ואהבתו ויראתו, ועל זה נאמר מה ה' שואל מעמך, כי אם עוד תוסיף אחד תהיה עבודתך שלימה ולא תסור מאחריו

אפילו כרגע, וזש"כ שם כ"א ליראה כו' לטוב לך, יכוין כי לא יגע בך רע לבא לידי שכחה ח"ו אפילו כרגע, כאשר יקרא השונה פרקו מאה פעמים בשם לא עבדו, יזכנו ה' לעבודתו התמה".

ובשו"ע (מו, ג) כתב, חייב אדם לברך בכל יום מאה ברכות לפחות. ומבואר בדבריו שיש ענין להרבות אף יותר ממאה, וע"כ שאין המנין מאה הוא בדוקא, וא"כ לכאורה ה"ה אם אינו יכול להגיע למנין מאה, אולי יש לו לברך כמה שיכול, וצ"ע.

בגדר תפילת תשלומין

מנחה וכבר עבר זמנה, תקנו חז"ל שיכול להתפלל "מנחה" אף לאחר זמנה בסמוך לתפילה הבאה.

ולכאורה מסוגית הגמ' לענין תשלומין משמע שמתפלל את התפילה שהחסיר ממש בזמן המאוחר. שהנה אמרו (ברכות, שם) תפלת השחר עד חצות. והקשו, "וכולי עלמא עד חצות ותו לא, והאמר רב מרי בריה דרב הונא בריה דרבי ירמיה בר אבא אמר רבי יוחנן טעה ולא התפלל ערבית מתפלל בשחרית שתיים, שחרית מתפלל במנחה שתיים". ותרצו, "כולי יומא מצלי ואזיל, עד חצות יהבי ליה שכר תפלה בזמנה, מכאן ואילך שכר תפלה יהבי ליה שכר תפלה בזמנה לא יהבי ליה". ולכאורה צ"ב מה הקשו מדין תשלומין לזמני התפילה, ומדוע דין התשלומין סותר את הדין שזמן התפילה עד חצות, אלא ע"כ שהתשלומין הם בגדר

א. "ולעבדו בכל לבבכם" (יא, ג). ואמרו חז"ל (תענית ב, א) איזו היא עבודה שהיא בלב הוי אומר זו תפלה.

ושנינו (ברכות כו, א) טעה ולא התפלל ערבית, מתפלל בשחרית שתיים. שחרית, מתפלל במנחה שתיים. ולגבי טעה במנחה הסתפקו האם יכול להשלים בלילה מפני שתפילה במקום קרבן וכיון שעבר זמנו בטל קרבנו, או כיון שתפילה היא רחמים יש לו להתפלל כל זמן שירצה. ולמסקנה יש תשלומין אף למנחה.

ויש להסתפק בגדר תפילת התשלומין, האם חז"ל תקנו שיכול להשלים את התפילה בתפילה שלאחריה, והיינו שמתפלל את התפילה הבאה ב' פעמים ועולה לו עבור התפילה שהחסיר, או שהיא נחשבת ממש כתפילה החסרה, והיינו שאף שלא התפלל

זמני התפילה, שחז"ל קבעו שאפשר להתפלל גם לאחר הזמן, ולכן הקשו שאם אפשר להתפלל גם לאחר הזמן א"כ מה נפק"מ שקבעו זמנים, ועל זה תירצו שאינו מקבל שכר של תפילה בזמנה.

וכן משמע מדברי הבית יוסף (או"ח, פט) שכתב שלשיטות שאפשר להתפלל שחרית לאחר ד' שעות הוא מדין תשלומין. ולכאורה צ"ב מהו השייכות של זמן התפילה לדין תשלומין, אלא ע"כ שכל דין התשלומין הוא בדיני זמני התפילה, שיכול להתפלל את התפילה אף לאחר זמנה, ותפילה זו נקראת בשם תפילת תשלומין, ולכן אם מתפלל שחרית לאחר ד' שעות או לאחר מנחה שם אחד על שניהם.

ומצאנו כמה נפק"מ מחקירה זו בדברי הפוסקים, ונבאר.

ב. בדין ששכח ולא התפלל מנחה שמתפלל מעריב שתיים, כתב הצ"ח (ברכות, שם) להסתפק איזה תפילה מהן יקדים, כיון שתפילת ערבית רשות, וא"כ יש למנחה מעלה שהיא חובה, ומאידך יש למעריב סיבה להקדימה משום שעכשיו זמנה.

והרש"ש (שם) כתב, שודאי אם מתפלל מעריב שתיים אין התפילה השניה אלא רשות, ולא עדיפה מהתפילה בשעתה שהיא רק רשות.

ולכאורה ביאור הצדדים הם, שהצ"ח נקט שהתפילה שמשלים הוא תפילת "מנחה" ממש, ולכן כתב לדון שיש להקדימה משום שהיא חובה, ואע"פ שעכשיו אינה חובה (כי

אין חיוב להשלים) אבל סו"ס הוא מתפלל תפילה שבעיקרה היא חובה ויש להקדימה לתפילת ערבית שהיא רשות, אבל הרש"ש נקט שמתפלל "ערבית" שתיים, ולכן ודאי שאף תפילת התשלומין נידונה כתפילת הרשות, שהרי היא תפילת ערבית שהיא רשות.

ג. כתב הרמ"א (או"ח קה, ט), "אם לא התפלל מנחה בערב ראש חודש, מתפלל של ראש חודש שתיים". והיינו, שצריך להזכיר בב' התפילות יעלה ויבוא. אולם הלבוש (שם) כתב שאין צריך להזכיר בתפילה הב' יעלה ויבוא, ואינו דומה לדין שהוזכר בשו"ע (שם) שאם שכח מנחה בערב שבת שמתפלל תפילת שבת ולא תפילת חול אע"פ שהיא לתשלומין של חול, כיון שקיבל עליו שבת אם יתפלל תפילת חול יש בזה זלזול בשבת שעושה משבת חול, אבל בר"ח אין מקום לטעם זה כיון שאין קדושתו חמורה כ"כ. ועוד, שהתפילה בר"ח היא אותו נוסח כמו בחול אלא שאינו מזכיר יעלה ויבוא וכיון שהוא בשב ואל תעשה אין בכך זלזול. [וכבר כתב הרשב"ץ (ברכות כו, ב) ב' צדדים אלו].

ולכאורה ביאור מחלוקתן הוא כחקירה הנ"ל, שהרמ"א סבר שתפילת התשלומין היא שמתפלל את התפילה של עכשיו ב' פעמים, ולכן יש לו להזכיר אף בשניה את ר"ח. אבל הלבוש (מכל מהלך דבריו נראה כן) סבר שמתפלל את התפילה שהחסיר, ולכן אף כשמשלימה בר"ח אין צריך להזכיר בה יעלה ויבוא כיון שמתפלל את תפילת המנחה של

יום הקודם, אלא שרק מחמת זלזול היה מקום לחייבו.

ד. וכן נחלקו הפוסקים אם שכח להתפלל מעריב בר"ח ומשלים את התפילה בשחרית, ושכח בתפילת התשלוּמין לומר יעלה ויבוא, האם צריך לחזור. שדעת המגן אברהם (שם, יב) שאע"פ שבתפילת מעריב אם היה שוכח לא היה צריך לחזור כיון שאין מקדשין את החודש בלילה, אבל כיון שעכשיו כבר יום צריך לחזור. אולם המ"ב (שם, כו) הביא דעת כמה אחרונים שאין צריך לחזור, כי אי אפשר להחמיר בתפילת התשלוּמין יותר מהתפילה בזמנה.

ולכאורה אף נידון זה תלוי בחקירה הנ"ל, שדעת המגן אברהם שמתפלל את התפילה של עכשיו ב' פעמים, ולכן אף אם החסיר ערבית שלא היה צריך לחזור בה אם שכח לומר יעלה ויבוא, אבל כיון שעכשיו מתפלל שחרית ב' פעמים יש לו להזכיר בשניהם יעלה ויבוא ודינם שווה שאם שכח צריך לחזור. ודעת האחרונים שכיון שמתפלל את התפילה שהחסיר, לכן דינה כדין אותה תפילה, וכיון שבמעריב אין צריך לחזור, שוב אף אם מתפלל אותה ביום אין צריך לחזור.

וכמו כן כתב המשנה ברורה (שם) שאם טעה ולא התפלל מנחה בראש חודש, וראש חודש הוא ב' ימים, והתפלל ערבית שנים, ובתפילה השניה שהיא לתשלוּמין לא הזכיר בה יעלה ויבוא, האם צריך לחזור. ולכאורה אף נידון זה תלוי בהנ"ל, שאם מתפלל עכשיו "מנחה" צריך להיות לתפילה זו דין מנחה שאם לא אמר יעלה ויבוא צריך לחזור,

אבל אם מתפלל "ערבית" שנים אין צריך לחזור כדין שכח במעריב שאינו חוזר. והמשנה ברורה (שם) פסק כדבריו לעיל שלא תהא חמורה תפילת התשלוּמין מהתפילה שעומד בה עכשיו.

[אולם יש להעיר, שבנדון הקודם ששכח להתפלל מנחה בערב ר"ח פסק המ"ב כדעת הרמ"א שצריך להזכיר בה ר"ח ושלא כהלבוש ומשמע שמתפלל את התפילה שנמצא בה עכשיו ב' פעמים, ואילו בשכח יעלה ויבוא במעריב או במנחה של ר"ח פסק כדעת האחרונים שאין צריך לחזור. ולכן צריך לומר שסבר שהסברא שלא תהא תפילת התשלוּמין חמורה היא אף אם נאמר שמתפלל את של עכשיו ב' פעמים, ודו"ק].

ה. והנה שיטת הרדב"ז (שו"ת, א, שסא) שאם שכח להתפלל ערבית במוצאי שבת, ובא להשלים אותה ביום ראשון אין צריך להזכיר בה כלל "אתה חוננתנו", כי אף מי שלא הזכיר בתפילה יש לו תקנה להבדיל על הכוס, ולא תקנו תשלוּמין לדבר שיש לו תקנה. אולם המגן אברהם (או"ח רצד, א) תמה על דבריו (וכתב שלא ראה את הספר בפנים), ופסק שצריך לומר אתה חוננתנו. ובס' תוספת שבת כתב שלדעת המג"א צריך לומר בתפילה השניה שהיא לתשלוּמין. וכן פסק הביאור הלכה (שם).

ולכאורה סברתם היא שכיון שמתפלל את תפילת ערבית של מוצאי שבת יש עליו לומר אתה חוננתנו, וצריך לאמרה בתפילת התשלוּמין כי היא תפילת "ערבית". אבל אם גדר התשלוּמין הוא שמתפלל את התפילה

שנמצא בה עכשיו ב' פעמים אין מקום כלל לומר אתה חוננתנו, כי היא חלק מנוסח התפילה של מוצאי שבת.

[אמנם דעת רבי עקיבא איגר שצריך לומר בתפילה הראשונה. וכן כתב מרן הגר"ח מבריסק זצ"ל (ברכות כו, ב). וביאר, שדין הבדלה אינו סדר בתפילת ערבית של מוצאי שבת, אלא הוא דין בתפילה הראשונה של חול, ולכן צריך לאמרה בתפילת שחרית שהיא הראשונה אצלו בשבוע].

ו. עוד כתב הפרי מגדים (או"ח קנו. משב"ז א), שאם שכח להתפלל מנחה בערב שבת שצריך להתפלל מעריב ב' פעמים, אינו יכול לצאת את תפלת התשלומין מהש"ץ בברכת מעין שבע. ואף שאם שכח להזכיר שבת בתפילת ערבית אינו צריך לחזור ויכול לסמוך על שמיעת ברכת מעין שבע מהש"ץ, תפלת התשלומין חמורה, כיון שהיא תשלומין למנחה שהיא חובה, משא"כ תפלת ערבית שהיא רשות הקילו בה לצאת מש"ץ.

ומבואר בדבריו שנקט שתפלת התשלומין היא כתפלה שחיסר, ולכן ברכת מעין שבע אינה יכולה לפטור תפלת מנחה, [אמנם עי' בדעת תורה (שם, ובסימן קסח) שכתב בשם המהרי"ל שיוצא בשמיעתו את התפילה שדילג, ולכאורה נידון זה תלוי בחקירה הנ"ל].

ז. עוד כתב המשנה ברורה (שם, טו) שאם שכח להתפלל מנחה, יש אומרים שאינו מתפלל מעריב שתים אלא עד חצות הלילה שהוא זמן הראוי לערבית לכתחלה. אבל

הפרי מגדים כתב שזמן השלמת תפילת המנחה הוא כל הלילה עד עמוד השחר.

ולכאורה יש לומר שאף זה תלוי בהנ"ל, שאם הוא מתפלל ערבית שתים, ודאי צריך להיות לתפילת התשלומין דין של תפילת ערבית שאין מתפלל אותה לכתחילה עד חצות, אבל אם הוא מתפלל "מנחה" לאחר זמנה, אולי בזה העמידו את הזמן על עיקר הדין שמותר להתפלל עד עמוד השחר ולא עשו בזה סייג.

ח. והנה כתבו התוס' (ברכות, שם) "ולאחר ב' תפלות לא מצינו שתיקנו חכמים לחזור ולהתפלל אם שכח". וכן כתב הרמב"ם (תפילה ג, י) "טעה ולא התפלל לא תפלה זו ולא תפלה הסמוכה לה אינו משלם אלא אחרונה בלבד, כיצד טעה ולא התפלל לא שחרית ולא מנחה מתפלל ערבית שתים ראשונה ערבית והאחרונה תשלומי מנחה, אבל שחרית אין לה תשלומין שכבר עבר זמנה".

אמנם ברשב"א (שם) הביא שיש מפרשים שיכול להשלים, והסכים עמם. וכ"כ בהגהות מיימוניות בשם רבינו שמחה, שאפילו אם נזכר אחר עשרה ימים מסתבר שמשלימה שכיון שאין בו משום עבר יומו מה לי למחר ומה לי לאחר עשרה ימים.

ולכאורה יש לבאר את מחלוקתן, שתוס' והרמב"ם סברו שמתפלל את התפילה שהחסיר וההשלמה הוא דין בזמני התפילה, ולכן יש לומר שקבעו חז"ל זמן שיכול להשלימה דוקא בתפילה הסמוכה, ורק עד

התפלל במזיד שנית, שוב אינו יכול להשלים כדין הזיד ולא התפלל, ופשוט.

י. עוד כתב לחדש האשל אברהם (בוטשאטש. סימן קח) שאם היה חולה ולא היה יכול להתפלל שחרית בשבת, כשמשלים במנחה של שבת יש לו לומר בתפילת התשלומין "ישמח משה" כנוסח תפילת שחרית, [וכבר נמצא כן בדברי הרשב"ץ הנ"ל].

ולכאורה לדבריו ודאי גדר התשלומין הוא שמתפלל את התפילה שהחסיר, ולכן יש לו לומר את הנוסח של אותה תפילה.

יא. עוד כתב לחדש בשו"ת תורה לשמה (רכט) על אדם שנשבע להתפלל בבית הכנסת של חבריו את תפילות יום ראשון ושני של השבוע, ושכח להתפלל כלל תפילת מנחה של יום ראשון, ובתפילת ערבית השלימה, ושאל השואל אם יצא ידי חובת שבועתו, כיון שלא התפלל אצלו תפילת מנחה. ופסק שם שכיון שהתפלל שם תפילת התשלומין נחשב שהתפלל מנחה אף לענין שבועה. ומבואר בדבריו שהתשלומין הם תפילת "מנחה" ולא ערבית שתיים.

ויש לדון עוד לפי דבריו, אם לא התפלל מנחה ביום הב' והשלימה בערבית באותו בית הכנסת, האם נחשב שהתפלל מנחה וקיים שבועתו. וצ"ע.

זמן זה הוא זמן של תפילה הראשונה, אבל הרשב"א סבר שאינו מתפלל את התפילה שהחסיר, ואינו דין בזמני התפילה, אלא שחז"ל תקנו שיוכל להשלים תפילה שהחסיר על ידי שמתפלל את התפילה שנמצא בה ב' פעמים, ולכן מה לי נזכר באותו יום או לאחר עשרה ימים.

ט. והראב"ד אף השיג על הרמב"ם וכתב, "ראיתי בדעתו שאינו משלם טעות אלא בסמוך לו ולפיכך אמר שחרית אין לה תשלומין שכבר עבר זמנה, ודעת יחידית היא זו מפני שראה הענין בסמוכין משחרית למנחה וממנחה לערבית ומערבית לשחרית, 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".

ומבואר מדעתו שמסתפק אם יכול להשלים לאחר כמה תפילות, אמנם כתב לחדש שאם לא השלים במזיד אינו יכול להשלים. ולכאורה דין זה צ"ב, שהרי משלים את התפילה שהחסיר, ואותה תפילה החסיר בשוגג ומדוע אם הזיד בתשלומין אינו יכול להשלים עוד.

וע"כ שסבר הראב"ד שאינו משלים את התפילה שהחסיר, אלא מתפלל את התפילה שנמצא בה עכשיו ב' פעמים, ולכן אם לא

בדין שומע כעונה בחצי ברכה

ויישב, שההגהות אשרי סבר שאף שחייבות מדאורייתא אינן חייבות לומר ברית ותורה (והוא כדברי התוס'), ומה שאמרו שהוא נפק"מ אם יכולות להוציא אחרים היינו באופן שהרבים יאמרו ברית ותורה בעצמם, ובשאר ברכת המזון יצאו משמיעה מהנשים, וזה מה שכתב שאינן יכולות להוציא אחרים והיינו בברית ותורה אבל בשאר ברכת המזון יכולות להוציא.

ומבואר מדברי רע"א חידוש בדין שומע כעונה, שיכול לצאת ידי חובה מחבירו רק בחלק מהברכה ואת שאר הברכה יאמר לבדו.

והחזון איש (או"ח כח, ו) הקשה עליו ממה שאמרו (ברכות מז, א) לענין זימון, ששנים ושלושה יכולים לברך ברכת המזון. ופירש הרי"ף (והובא בתוס' מז, א) ששנים יכולים לחלק ביניהם את ברכות ברכת המזון, וכן שלשה, שכל אחד יאמר ברכה אחת, אבל אין מחלקין לחצאין, שאם אחד אינו יודע אלא חצי ברכה אינו יכול לברך אלא אחר יאמר את כל הברכה. ולכאורה מפורש בדבריהם שאין דין שומע כעונה בחצי ברכה. ולכן פירש את דברי ההגהות אשרי שרק בברכת הזן נשים יכולות להוציא כיון שהיא ברכה שלימה אבל בברכת הארץ שאינה אומרת חלק מהברכה אינה יכולה להוציא בחצי ברכה.

ב. ויש מקום ליישב את דברי ההגהות אשרי באו"א, והוא עפ"י מה שיש לחקור בגדר הזכרת ברית ותורה, האם היא כחלק מנוסח

א. שנינו (ברכות כ, ב) לענין חיוב נשים בברכת המזון, "אמר ליה רבינא לרבא נשים בברכת המזון דאורייתא או דרבנן, למאי נפקא מינה לאפוקי רבים ידי חובתן, אי אמרת דאורייתא אתי דאורייתא ומפיק דאורייתא, ואי אמרת דרבנן הוי שאינו מחוייב בדבר וכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן". ולמסקנא הוא בספק. וכ"כ הרמב"ם (ברכות ה, א). וכ"כ השו"ע (א"ח קפו, א).

וביארו בתוס', שצדדי הספק הן כיון שאומרים בברכת המזון "על בריתך שחתמת בבשרנו ועל תורתך שלמדתנו" ונשים אינן בכלל ברית ותורה, והרי אמרו (לקמן מט, א) שמי שלא אמר ברית ותורה בברכת המזון לא יצא ידי חובתו, ולכן יש צד לומר שאינם חייבות כלל בברכת המזון כי אינם יכולות לומר ברית ותורה והוא מעכב, או שמא כיון שלא שייך אצלם ברית ותורה אין חיסרון אם לא אמרוהו, ורק באנשים ששייכים בברית ותורה אם לא אמרו זה מעכב בברכת המזון.

ובהגהות אשרי (מגילה א, ד) כתב, "ונשים חייבות בברכת המזון מן התורה אבל אינן מוציאות את האנשים שאינן יכולין לומר ברית".

והקשה רבי עקיבא איגר (ברכות, שם) שלכאורה דבריו נסתרין מהסוגי' שאמרו שלפי הצד שהם חייבות מדאורייתא יכולות להוציא אנשים ואף שאינן בכלל ברית ותורה.

של ברכת הארץ, ולכן אמרו שכל שלא הזכיר ברית ותורה לא יצא ידי חובתו כי לא אמר את הברכה כתיקונה, או שהוא רק דין הזכרה, שהרי הברכה היא על הארץ אלא שתקנו להזכיר שזכו בארץ על ידי ברית ותורה, ומה שלא יצא היינו שצריך לחזור כדי שיוכל להזכיר, [וכבר חקרו כעין זה על יעלה ויבוא אם הוא מנוסח הברכה או רק דין הזכרה, ואכמ"ל].

ונפק"מ בשבת ששכח לומר רצה והוצרך לחזור לראש ושוב שכח לומר ברית ותורה, שאם נאמר שהוא חלק מהנוסח של הברכה א"כ נמצא שלא בירך כהוגן וצריך לברך שוב, אבל אם הוא רק דין הזכרה א"כ יש לומר שכבר יצא ידי חובת הזכרה במה שבירך בפעם הראשונה [וה"ה להיפך אם בראשונה לא הזכיר ברית ותורה ובשניה שכח רצה].

ולכאורה יש לתלות צדדים אלו בדברי התוס' (הנ"ל) שביארו את הספק בגמ' אם נשים חייבות בברכת המזון, שלצד הראשון נשים פטורות כיון שאינן יכולות להזכיר ברית ותורה שהוא חלק מנוסח הברכה וכיון שאינן יכולות לברך כן ממילא פטורות לגמרי, אבל לצד השני הוא דין הזכרה בעלמא ולכן אינו מעכב כיון שאינן חייבות בהזכרה זו, ורק אנשים שחייבים להזכיר, אם לא הזכירו לא יצאו ידי חובה.

ומדברי הרמב"ם אף יש לדקדק שסבר שהוא הזכרה בעלמא, שכתב (ברכות ב, ג) "וכל שלא אמר ארץ חמדה טובה ורחבה בברכת הארץ לא יצא ידי חובתו, וצריך להזכיר בה ברית ותורה וכו'". והקשה הלחם

משנה, "למה בארץ חמדה ובמלכות בית דוד משיחך כתב רבינו ז"ל כל מי שלא אמר לא יצא ידי חובתו ובברית ותורה לא אמר כן אלא צריך להזכיר ברית ותורה לבד, והא בגמרא (דף מ"ט) בכולהו אמר ואם לא הזכיר לא יצא י"ח".

ויש לומר שהרמב"ם סבר שהוא רק דין הזכרה, ואף שלא יצא ידי חובה וצריך לברך שוב אינו מחמת שהברכה אינה כהוגן אלא רק משום חובת ההזכרה בברכה, ולכן שינה בלשונו ממה שצריך להזכיר ארץ חמדה טובה שהוא מנוסח הברכה עצמה, משא"כ ברית ותורה הם הזכרה בלבד.

והמשנה ברורה (קפז, שער הציון ח) כתב שאף שאם לא אמר ברית ותורה שצריך לחזור, הוא דוקא אם כבר התחיל לומר רחם נא, אבל אם עדיין לא התחיל יכול לומר ברית ותורה בסיום הברכה, וכמו הזכרת יעלה ויבוא שכל זמן שלא אמר מודים יכול לומר ואינו צריך לחזור ל"רצה".

ובעמק ברכה (ברכת המזון, ב) תמה עליו, שאין לדמות ברית ותורה לשאר הזכרות, כיון שכל ההזכרות אינם מגוף הברכה, אלא שלכתחילה קבעו לאומרים בתוך הברכה, משא"כ הזכרת ברית ותורה שהם מגוף הברכה של ברכת הארץ, ולכן לא שייך לאמרום אלא בתוך הברכה ולא מועיל הזכרתם לאחר חתימת הברכה.

ומבואר שהמ"ב נקט להלכה שברית ותורה הם כהזכרת יעלה ויבוא ואינם חלק מנוסח הברכה, ולפי זה יש לומר שההג"א סבר שלעולם אין שומע כעונה לחצי ברכה, אלא רק לגבי הזכרה שאינה חלק מנוסח הברכה

בזה כתב ששייך שהשומע יזכיר באמצע תיבות אלו ויצא בכך אף שהמוציא לא אמר, אבל אין להוכיח מדבריו שאם השומע יאמר חלק מהברכה שיצא ידי חובה חצי באמירה וחצי בשמיעה.

ג. ורבי עקיבא איגר שנה משנתו (שו"ת, ז) ששייך שומע כעונה בחצי ברכה אף לענין קידוש, שכתב המג"א (קצג, ב. רעא, ב) שבן י"ג לא יוציא נשים בקידוש כיון שנשים חייבות בקידוש מדאורייתא, ולא סומכים בדיני תורה על חזקה דרבא וחוששים שמא לא הביא ב' שערות, ולכן תקדש היא לעצמה ותאמר מילה במילה עם המקדש.

ולכאורה מדובר שאין כוס בידה, וא"כ אין היא מקדשת על הכוס ואיך יוצאת ידי חובה. וביאר רע"א, שכיון שלגבי דרבנן סומכים על חזקה דרבא, לכן הבן י"ג יכול להוציאה בברכה ובקידוש על הכוס, אלא שאת התיבות של הזכרת שבת באמצע הברכה תאמר לבדה כי הזכרה זו היא מדאורייתא ואין יכול להוציאה, ואינה צריכה לומר את כל נוסח הקידוש בעצמה. ומבואר מדבריו שמועיל שומע כעונה בחצי ברכה, שאת תחילת הברכה וסופה יוצאת מאחר ואת האמצע אומרת בעצמה.

ד. ובפשוטו יש לבאר את שורש מחלוקתן, שהנה נחלקו החזון איש והבית הלוי בגדר שומע כעונה, שהבית הלוי (עה"ת בסוף קונטרס חנוכה) נקט שהשומע נחשב כאילו ענה בעצמו ויצא ידי חובה בשמיעה, ולכן אין דין שומע כעונה בברכת כהנים (שכהן אחד יוציא את שאר הכהנים בברכה), כי בברכת כהנים יש דין נוסף של "קול רם", והדין של

שומע כעונה לא מועיל לייחס לשומע את ה"קול רם". אבל החזון איש (או"ח, כט) נקט שגדר דין שומע כעונה הוא שקריאת ואמירת חבירו פוטרנו, ודיבור חבירו מתייחס לשומע, ונחשב למשתתף במעשה זה ("התאחדות השומע והשמיע"), ולכן אף בברכת כהנים יוצא ידי חובה מדין שומע כעונה, ואף שצריך "קול רם", כיון שנשלמו תנאי הדיבור במשמיע זה מועיל אף לשומע.

וא"כ אף מחלוקת זו לענין חצי ברכה תלויה בגדרי הדין של שומע כעונה, שהחזו"א לשיטתו שנקט שהוא יוצא על ידי דיבור חבירו ולכן אם חבירו לא אמר את כל הברכה אינו יכול לצאת ממנו ידי חובה, אבל רע"א נקט שהוא יוצא על ידי שמיעתו שהוא כדיבור, ולכן נחשב שאמר את כל הברכה.

ה. ובקהילות יעקב (ברכות, יא) יישב את דעת רע"א מקושיית החזו"א, וכתב שתקנת חכמים היא שאין אדם מוציא את חבירו אלא א"כ המוציא אומר דבר שלם או מברך ברכה שלימה, אבל אינו יכול לומר חצי ברכה בשביל להוציא את האחרים בחצי הברכה הזאת, אבל אם קורא דבר שלם או מברך ברכה שלימה הוא בתורת להוציא לאחרים, ובכה"ג יכול להוציא אחרים רק בחצי מהברכה והשאר הם יאמרו לבדן.

ובזה מבואר החילוק מברכת המזון, שרוצה להוציא את חבירו רק בחצי ברכה כיון שאינו יודע את החצי השני ומפני שאינו אומר את כולה אינו יכול להוציא אחרים בחצי, משא"כ בנשים שאינן חייבות בברית ותורה

וא"כ הם אומרות את כל מה שהן חייבות לכן
הם יכולות להוציא אחרים בברכת הארץ.

ובזה ביאר את דברי המשנה ברורה (או"ח
תרצ, יט) לגבי מגילה, שצריך להיות לכל אחד
חומש בידו, כדי שאם לא ישמע כמה תיבות
מהש"ץ בשעה שהנערים מכים בהמן יוכל
להשלים תיבות אלו בע"פ מתוך החומש
ויצא בדיעבד אף שלא קראה כולה מתוך
הכתב. ומבואר שמועיל לצאת בשומע
כעונה אף כשאומר חלק מהמגילה בעצמו,
וכתב שהוא תימה על החזו"א.

וכן ביאר לפי זה מה שאמרו (סוכה לח, ב)
שהמקור לדין שומע כעונה הוא מקריאת
ההלל, שהחזן אומר ברוך הבא והציבור עונה
בשם ה', וא"כ מוכח שיש שומע כעונה אף
בחצי ברכה. וכתב שבהלל החזן עצמו
ממשיך ואומר גם בשם ה' שהרי אף הוא
חייב לומר את כל ההלל, ואין לומר שהוא
יוצא מהציבור מדין שומע כעונה שהרי
אינם מכוונים להוציאו, וע"כ כיון שאף החזן
ממשיך ואומר את כל ההלל בעצמו לכן יכול
להוציא את הציבור אף במקצת.

ו. ואת דברי החזו"א יש ליישב, שיש חילוק
בין דברי תורה לברכות, שבברכה סבר
החזו"א שאי אפשר להוציא חבירו במקצת
כיון שאינו אומר את הברכה בשלימותה
כתיקון חכמים ואין שם ברכה כל זמן שלא
אמרה כהוגן ולכן אינו יכול להוציא בכך את
חבירו, משא"כ בהלל ומגילה שכל פסוק
ופסוק יש עליו תורת קריאה שהרי הם
פסוקים של תורה, אלא שכדי לצאת ידי
חובה צריך לומר מספר פסוקים ובסדר
מסוים, אבל שייך שיוציא את חבירו אף
בפסוק אחד כי יש משמעות אף לפסוק

בפ"ע, ואין חיסרון אם פסוק אחד שומע
מחבירו ופסוק השני אומר בעצמו.

ז. ומדברי המשנה ברורה נראה שפסק
ששייך לצאת אף בחצי ברכה מדין שומע
כעונה. לגבי ברכת המזון כתב השו"ע (או"ח
קפג, ו) שהשומעים צריכים לשמוע
מהמברך את כל הברכה ולא לדבר בשעה
שמברך, ואם דברו לא יצאו ידי חובה. וכתב
המ"ב (כו) שאם דברו באמצע, אם לא גמר
המברך עדיין את הברכה יכולים לחזור
השומעים ולברך בעצמם ממקום שפסקו
לשמוע לדברי המברך, אבל אם גמר המברך
את הברכה צריכים השומעים לחזור
לתחילת הברכה ולברך בעצמם כיון שנחשב
שדילגו באמצע הברכה ואין לזה שם ברכה
כלל. ומבואר מדבריו שמועיל שומע כעונה
בחצי ברכה.

וכן לגבי לצאת ידי חובה מהשליח ציבור את
תפילת י"ח (כגון ששכח לומר יעלה ויבוא),
כתב השו"ע שצריך לשמוע מהש"ץ את כל
הברכות. וכתב השער הציון שאם אינו
שומע את הש"ץ כשאומר מודים יאמר אלו
התיבות בלחש בפני עצמו, וכמו שמיקל
הפרי מגדים (הנ"ל) לענין מגילה שיאמר
בלחש את התיבות שלא שמע מפי הש"ץ.
ואף כאן מבואר ששייך שומע כעונה בחצי
ברכה.

ועוד כתב (קכו, ביאור הלכה) לענין ש"ץ
שנשתתק שפסק השו"ע שיעמוד אחר
תחתיו, וצריך להתחיל מתחילת הברכה
שטעה הראשון, ובג' ראשונות מתחיל
בראש, ובג' אחרונות מתחיל רצה. וכתב
הביאור הלכה שהוא דוקא אם השני לא
שמע ולא כיון לתפילת הש"ץ אבל אם כיון

לתפילת הש"ץ ולא דיבר באמצע אין צריך לחזור אלא למקום שפסק הראשון [ועיי"ש שהסתפק אם אף באמצע ברכה הוא כן].

וכ"כ (תרצב, ב) שאם נשתתק הקורא באמצע המגילה אין צריך הקורא השני העומד תחתיו להתחיל בראש רק יתחיל ממקום שפסק הראשון.

ולכאורה מבואר בדבריו אלו שלא כדברי הקה"י שהרי כאן המשמיע אינו יוצא ידי חובה כיון שנשתתק באמצע וא"כ מבואר ששייך לצאת אף במקום שהמשמיע לא אמר דבר שלם.

[ובעיקר דברי הקה"י יש לעיין מנידון הפוסקים (שערי אפרים ס, ו. שו"ת להורות נתן טו, מ. שו"ת תשובות והנהגות ז, פט) לענין בעל קורא במגילה שחיסר מילה אחת מבני המן וכל הקהל אמרו אותה כל אחד לבדו כפי המנהג, ונמצא שהבעל קורא לא יצא ידי חובה, ונחלקו

הפוסקים האם דינו כאינו מחויב בדבר שאינו מוציא אחרים ידי חובה. ולכאורה אינו יכול להוציא כלל אחרים כיון שלא אמר דבר שלם. והיה מקום לומר כפי החילוק הנ"ל שבמגילה כל פסוק הוא דבר שלם ולכן אף אם לא אמר את כולה יכול להוציא אחרים, אמנם המ"ב הביא ראייה ממגילה לענין תפילת י"ח ונראה שלא סבר כחילוק זה, וצ"ע].

ח. וכ"כ החכמת שלמה (או"ח, תכו) לענין ברכת הלבנה, שאם יש ספק ספיקא שלא יברך (עיי"ש בציור) כיון שיש בזה חיבוב מצוה ושעת הדחק יש לברך, אמנם לא יברכו כולם, אלא רק אחד יברך בשם ומלכות ויכוין להוציא את הרבים והם יכוונו לצאת בברכתו, וכולם יברכו בלא שם ומלכות, כדי שלא יצטרכו כולם להיכנס בכלל ספק ברכה לבטלה, ועדיף שרק אחד יעשה ברכה לבטלה ולא יכנסו כולם בספק זה. ומבואר שמועיל שומע כעונה בחצי ברכה.

בדין מקצת אות שלא כסדרן בתפילין ומזוזה

להקדים אות לחברתה]. ולכן אם היה טעות לסופר וצריך לתקן אינו יכול לתקן אלא צריך למחוק את כל מה שכתב לאחר הטעות ולכתוב שוב, כדי שהכתיבה תהיה כסדרן.

ולמדו (עי' בבית יוסף (או"ח, שם) בשם הר"י אסכנדרני ז"ל) זאת מ"והיו" שבהוויתן יהיו, והיינו כסדר שנכתבו בתורה. וכן הוא בירושלמי (מגילה א, ט) "תולין בספרים ואין תולין לא בתפילין ולא במזוזות", והיינו שאם חיסר אות אחת, בס"ת יכול לתלות אותה בין האותיות אבל בתפילין ומזוזות הוא שלא כסדרן ופסול.

א. כתב השו"ע (או"ח לב, כג) לענין כתיבת תפילין, "אם מצא שחסר אות אחת, אין לו תקנה שאם כן היו כתובין שלא כסדרן, ופסולין משום דכתיב "והיו" בהוייתן יהיו". וכן כתב בדיני מזוזה (יו"ד רפח, ג) "כתבה שלא על הסדר, אפילו שכח מלכתוב אות אחת, פסולה ואין לה תקנה. ואין צריך לומר אם הקדים פרשה לפרשה". ומבואר שבתפילין ומזוזה נאמר דין של כתיבה כסדרן, ואם כתב שלא כסדרן התפילין והמזוזה פסולים [ודין זה נאמר הן בפרשיות התפילין שצריך לכתבן כפי סדרן והן באותה פרשה עצמה שצריך לכתבה כסדרה ולא

וכתב הפמ"ג (שם משב"ז, א) שהוא דין דאורייתא ולכן בספק פסול, וכן משמע מהמשנה ברורה (ד) ובשער הציין (ג).

ובשו"ת הרדב"ז (א, שי) כתב, שבספר תורה אף שקדושתו חמורה אין בו דין כסדרן, שא"כ לא תמצא ס"ת כשר לעולם, אבל תפילין ומזוזה שהם קטנים יכול לכתוב אחרים. וכ"כ בשו"ת גינת ורדים (הובא בגליון מהרש"א יו"ד רעו, א) שאי אפשר לכתוב ס"ת עם כל החומרות שבכתיבת תפילין לכן הקילו בו יותר. וכתב שיש מקום להחמיר אף בס"ת לכתוב כסדרן.

ב. ובביאור הלכה (שם) כתב להסתפק אם צריך לגרוד הכל ורק אח"כ לכתוב את האות החסרה, שאל"כ בזמן הכתיבה אינו כסדרן. ובהערה כתב להביא ראיה מק"ש (לקמן סד, א בביאור הלכה) שאף שצריך לקרוא את הפרשה כסדרה, אבל אם קרא פסוק והיו הדברים קודם ואהבת, צריך לחזור ולקרוא רק את הפסוק והיו הדברים ולא ואהבת, אף שבעת הקריאה קראה אחר והיו הדברים, מ"מ עכשיו הוא כסדרן, וא"כ ה"ה לכתוב את חסרה, שיכול לכתבה ואח"כ למחוק מה שכתוב לאחריה.

ובשו"ת להורות נתן (ה, ג) כתב לחלק, שבק"ש שייך לומר שהתיבות שקרא קודם אינם קיימים יותר ושוב מתחיל לקרוא לפי הסדר, משא"כ בכתיבה שעדיין האותיות שכתב קיימות, א"כ בשעת כתיבת האות החסרה יש בה דין שלא כסדרן, שהרי האותיות לאחריה כבר נכתבו קודם.

ורצה לתלות נידון זה במה שיש לחקור אם דין כסדרן הוא דין במעשה הכתיבה שיהיה

כסדרן, או שהוא דין בהפרשיות שהאותיות יכתבו עליהן כסדרן. שאם הוא בפרשיות יש להצדיק את דברי המ"ב שאין צריך למחוק קודם התיקון. ועוד חקר אם הפסול הוא בהקדמת המאוחר או באיחור המוקדם, ואף בזה יש לתלות את הנידון הנ"ל.

ג. ודנו הפוסקים אם כתב מקצת אות שלא כסדרן אם יש בו פסול. ודבר זה מצוי בסופר שמגיע בכתיבתו לקראת סוף השורה, והוא חושש שמא חלק מהמילה האחרונה של השורה יבלוט החוצה, ולכן הוא רוצה לתכנן מראש את מיקומה של כל אות על ידי כתיבתו את האותיות שבסוף השורה משמאל לימין כשהוא כותב רק את גגי האותיות, ולאחר מכן להשלימן כסדרן.

ודעת הפרי מגדים (או"ח א"א הקדמה לסימן לב) שאין בכך חסרון שלא כסדרן, כיון שלא כתב דבר שלם, וביאר שלומדים זאת מהפסוק "והיו הדברים", והיינו דבר שלם שיהיה כסדרן ולא חצי דבר, [ובאותו אות עצמה כתב שפשוט שאין סדר איך לכתבה, וכגון באות צ' שיכול לכתוב ג' ואח"כ י' ואין צריך להתחיל ב']. וכן פסק המשנה ברורה (משנת סופרים בהתחלה).

ובס' קסת הסופר (לבעל הקיצור שולחן ערוך, לשכת הסופר פרק ט, א) כתב לפי דברי הפמ"ג, שאם אירע לסופר טעות בתפילין או מזוזה והמשיך לכתוב הלאה וצריך למחוק את כל מה שכתב לאחר הטעות, והקלף דק וחושש לגרד הכל, יכול הסופר לגרד רק חלק מהאות עד שתתקלקל צורתו [שתינוק לא יכיר איזה אות זו], ולאחר שתיקן את הטעות יחזור ויתקן את כל האותיות כסדרן, כיון שבחצי אות אין חיסרון שלא כסדרן.

ג. אמנם בשו"ת אבני נזר (או"ח, ט) כתב לפסול אף בחצי אות שלא כסדרן. ויסוד שיטתו היא מדין חק תוכות בחצי אות, שהנה כתב הרמ"א (אבן העזר קכה, ד. ואף הבית יוסף הביא דין זה) לענין כתיבת גט, "ולא מקרי חק תוכות אלא כשכל האות נעשה כך, אבל אם צריך עדיין לתקן שיהיה אות, כשר", ובהלכות תפילין (או"ח לב, יח) כתב השו"ע, ר"י ש' שעשאה כמין דלי"ת, יש להחמיר ולומר דלא סגי כשיגרור הירך לבד או הגג לבד ויחזור ויכתבנו כמין רי"ש, משום דבין הגג ובין הירך נעשו בפיסול, הילכך צריך לגרור שניהם" (שאם מוחק רק את התוספת נמצא שההכשר נעשה מאליה ולא על ידי כתיבה). והקשה הפרי חדש (אבן העזר, שם) מדוע כתב השו"ע שצריך למחוק את כל הדל"ת, והלא לענין גיטין פסק שחק תוכות הוא דוקא כשכל האות נעשית בפסול ולא מקצתה. ולכן כתב שאף השו"ע אין כוונתו שצריך למחוק את כל האות דל"ת אלא צריך למחוק חלק מן הגג וחלק מן הירך.

וכן הקשה רבי עקיבא איגר (הגהות לשו"ע שם, יז) שאם הכל הולך אחר החיתום אין צריך לגרוד הכל, אלא כל שיש מקצת האות בפסול אין חסרון. ואף הביאור הלכה (שם, יח) כתב להקל בשעת הדחק כשיטתם.

אמנם האבני נזר (שם) כתב לחלק בין כתיבת גט לכתיבת תפילין ומזוזות, ותו"ד הם, שבגט העיקר הוא שיהיה כתוב, ולכן הולכים אחר הסוף, ואף אם מקצת האות היתה על ידי חק תוכות אין בכך חסרון כיון שהגמר היה על ידי מעשה כתיבה, [ודימה זאת לשחיטה שצריך לשחוט רוב שני סימנים, ואעפ"כ אם היה חצי קנה פגום והוסיף עליו כל שהוא וגמרו כשר, שהעיקר הוא הכשר הבהמה

שהוא בסוף השחיטה, וכמו כן בגט כשרות האות היא בסוף כתיבתה], אבל בסת"ם יש קדושה באותיות עצמן, ואין העיקר רק בסוף הכתיבה אלא במעשה הכתיבה עצמו, ובכל חלק וחלק מהאות יש בו רמז לענין בפני עצמו, וכפי שאמרו (מנחות כט, ב) שרבי עקיבא היה דורש בכל קוץ וקוץ תילי תילין של הלכות [וכן הוא בספרי הקבלה], ולכן בכל חלק וחלק מהאות צריך לעשותו בכשרות, ויש לפסול בסת"ם אף במקצת האות שנעשית על ידי חק תוכות, [ודימה זאת לדין לשמה שצריך לעשות מתחילה עד סוף לשמה].

ובזה מיושב הסתירה בדברי השו"ע, שבהל' תפילין פסק שאם טעה הסופר באות רי"ש וכתב דל"ת, צריך לגרד את כל האות שכתב ולא מועיל לגרד מקצתה, כדי שלא יהיה חק תוכות אף על מקצת מן האות, אבל בהלכות גיטין פסק שהולכים אחר הסוף, ואם כתב מקצת מן האות הגט כשר, אף שתחילת הכתיבה היתה על ידי חק תוכות.

וכבר כתב חילוק זה בשו"ת חתם סופר (או"ח, קעח), "דודאי כשמחק מה שצריך וגומר האות בכתיבה, תו לא מיקרי חק תוכות וכו', אך מה יועיל זה, עכ"פ כל האות לא נכתב בקדושת ס"ת ותפילין שהרי היה צריך לכתוב ד' וכתב רי"ש, ואותו הרי"ש לא הועיל לה כוונת קדושת הכתיבה וכו' נמצא אף על גב דמדין כתיבה כשר דתו לא מקרי חקיקה, מ"מ כל האות נעשה בפיסול ופסול".

וא"כ חידש האבני נזר שהוא הדין אף לענין שלא כסדרן, שבתפילין ומזוזות אף אם כתב מקצת מן האות שלא כסדרן יש בכך פסול, כיון שצריך לכתוב את כל האות כדין ולא הולכים אחר סוף הכתיבה.

והביא (שם, י) את דברי הפמ"ג שמכשיר, וכתב שדבריו תמוהין מכל וכל, והוסיף "דאין לנו שום ידיעה איך דרשו חכמים המקראות כמו שכתב מהר"ל בספריו שדרשת חז"ל באשר ידעו עפ"י סוד המצוה שכך צריך להיות, דרשו כן מן המקרא גם כן".

ולכאורה דבריו תלויין בחקירה הנ"ל אם פסול שלא כסדרן הוא דין במעשה הכתיבה או בפרשה שנכתבה שלא כסדר, ובזה יש לחלק בין תפילין ומזוזה לגט, שבתפילין ומזוזה הוא דין במעשה הכתיבה כיון שבכל חלק וחלק מהאות יש בו קדושה ולכן יש חסרון של כסדרן אף במקצת מן האות, אבל בגט כיון שהעיקר הוא סוף הכתיבה, א"כ אף בדין כסדרן יש לומר שהוא תלוי בפרשה שכתובה כסדרן ולא בעצם מעשה הכתיבה.

ובשו"ת שואל ומשיב (תליתאה א, צו) נשאל בסופר שהחסיר אות ורצה לפסול חצאי אותיות שכתב לאחר שהחסיר, וכתב עליו שהוא כבן סורר ומורה, כיון שאף אם היה גורר את כל האותיות הוא שלא כסדרן, כי אי אפשר שלא ישאר קצת מהכתב הראשון וא"כ הוא שלא כסדרן.

ולכאורה דבריו כשיטת האבני נזר, אמנם יש לדחות ולחלק בין אם הקדים וכתב מקצת אות מאוחרת לבין אם כתב אות וכבר נפסלה, שאם היא נפסלה אין להכשירה על ידי מחיקה מקצתה אלא צריך למחקה כולה כיון שהיא נפסלה, אבל אם הקדים לכתוב חצי אות אין בכך חסרון שלא כסדרן, [וכבר כתב חילוק זה בס' גט פשוט (אבן העזר, שם) ובזה יישב את הסתירה בדברי השו"ע, שאם כתב דל"ת והיה צריך רי"ש צריך למחוק הכל ואין מועיל למחוק חלק מן האות].

ד. ובשו"ת דברי יהודה (סימן יג) כתב להכשיר בחצי אות שלא כסדרן כשיטת הפמ"ג. והביא ראיה לכך ממה שאמרו (יומא נז, א) לענין הזאות דם פר ושעיר ביום הכיפורים שצריך להזות מכל אחד מהן אחת למעלה ושבע למטה, ואם התערבו לו הדמים סבר רבא שנותן משניהם יחד אחת למעלה ושבע למטה, והקשה עליו רבי ירמיה שהרי התורה אמרה "וכלה מכפר את הקודש" ולמדנו שרק לאחר שכלה מלכפר את דם הפר חוזר ומכפר מדם השעיר, ואם מזה מהתערובת רק הזאה אחת למעלה נמצא שיש בהזאה זו אף דם שעיר וצריך להזותה רק לאחר שגמר את כל ההזאות מדם הפר, ולכן סבר רבי ירמיה שצריך להזות ב' פעמים אחת למעלה ושבע למטה.

והקשו התוס', מדוע הוצרך רבי ירמיה להקשות מהפסוק "וכלה מכפר את הקודש", והלא כתוב "חוקה" בפרשה, וכל מקום שנאמר חוקה הסדר מעכב. ותירצו, שמ"חוקה" היינו לומדים שרק מעשה שלם מעכב, והיינו שהזה את כל ההזאות של השעיר קודם הפר, אבל אם הזה הזאה אחת אינו מעכב, ולכן דרשו מהפסוק וכלה מכפר את הקודש שאין להתחיל את ההזאות של השעיר קודם שגמר את ההזאות של הפר.

ומבואר בדברי התוס' שאף שהסדר מעכב אבל דוקא אם עשה מעשה שלם שלא כסדר, ולכן אם כתב רק מקצת מן אות שלא כסדרן אינו מעכב.

ה. ועוד ראיה הביא ממה שאמרו (לה, א) על בן קמצר שלא רצה ללמד את מעשה הכתב, ופירש רש"י, שהיה קושר ארבעה קולמוסין בארבע אצבעותיו וכתב שם בן ארבע

אותיות כאחד. וא"כ ודאי שהיה כותב מקצת אותיות שלא כסדרן, שהרי היה כותב את כל האותיות יחד ולא הקדים את האות הראשונה לגמרי.

ולכאורה יש מקום לדחות שלא עשה כן בתפילין ומזוזה רק בס"ת שאין צריך כסדרן, אמנם כבר כתבנו לעיל שיש חומרא שלא לעשות כן אף בס"ת. ועוד, שהרי היה זה הידור שעשה כן (עי' במנחת חינוך (מצוה תלז) שביאר שההידור הוא שאם היה כותב את האותיות י-ה ושוב אחריהם ו' נמצא שמחק את השם. ועי' בתוספות יו"ט (שם) שביאר באו"א) ולא חילקו בין ס"ת לתפילין ומזוזה.

ושוב כתב לתלות ראייה זו במחלוקתן של רש"י ותוס' (ר"ה לד, ב) לענין תקיעת שופר, אם שמע תשע תקיעות בבת אחת מתשעה בני אדם, ששיטת רש"י שיצא ידי חובה כיון שמצות שופר חביבה ויכול לשמוע כמה קולות יחד, ולתוס' לא יצא כיון שאין תקיעה פשוטה לפניו ולאחריה אלא כל התקיעות יחד. ומבואר שנחלקו בדבר שצריך לעשות כסדר אם עושה הכל בבת אחת אם הוא מעכב, וא"כ לרש"י אין ראייה מבין קמצר כיון שכתב את כל השם יחד ואין בכך חיסרון שלא כסדרן, והראיה היא רק לשיטת תוס' שאף בבת אחת יש חסרון של כסדרן, וא"כ יש ראייה מבין קמצר שבחצי אות אין חסרון.

ו. והוסיף (סימן יח. בתשובה לאבני נזר) לדחות את דברי האבני נזר שכתב שבתפילין ומזוזה יש בכל חלק וחלק מהאות רמז בפ"ע ולכן צריך שיהיה מעשה כתיבה בכל חלק וחלק ולא מועיל חק תוכות במקצת מן האות. והשיגו, "לא הביא כ"ג כלל שום ראייה מאיזה ספר קבלה שיהיה מבואר שם

שהיכא שסוף האות עושה אדם בכונה ורק תחלת האות נעשה מאליו שאמרינן בכה"ג שהתמונה של האות שוב אינה יכולה לרמז על אותם הדברים שצריכה לרמוז, ובלא ראייה מאיזה ראשון וכדומה בוודאי אי אפשר לחלק".

והאבני נזר (שם, י) השיב לו בארוכה ופלפל בדבריו. ועל השגתו שיכול לכוון אף בסוף תיבה, כתב ליישב עפ"י מה שיש לחקור אם החסרון בשלא כסדרן הוא בתיבה הראשונה שנכתבה מאוחר או בתיבה המאוחרת שהקדימה, והביא ראייה שהוא חסרון בתיבה הראשונה שכתבה לאחר האות המאוחרת, ממה שאמרו לגבי עבודת יוה"כ פ' שנאמר חוקה לעכב את הסדר רק בדברים שנעשים בבגדי לבן, ואם הקדים את עבודת השעיר החיצון והקריבו קודם עבודת היום פסול, אף שהשעיר נעשה בבגדי זהב, וע"כ שהפסול הוא בעבודת פנים שעשה אותה לאחר השעיר, וא"כ אף בכתיבה שלא כסדרן, אם היה החיסרון במאוחר שהקדימו, א"כ בכתב חצי אות היה מקום לומר שכיון שסוף הכתיבה היתה כסדרן אין בכך חיסרון, אבל כיון שהחיסרון הוא באות המוקדמת שנכתבה שלא כסדרה לאחר שכבר נכתבה האות אחריה, א"כ אף שנכתבה מקצת מן האות שלאחריה, כבר אין האות המוקדמת נכתבה כסדרה, כיון שמשהו מן האות המאוחרת קדמה לה.

ז. ותלמידי האבני נזר יצאו להגן על דעת רבם, בשו"ת צל החכמה כתב כמה סימנים (ד-יא) בענין זה, וספר מלחמות יהודה יצא על ענין זה, (ומעוטר בהסכמות מכל תלמידי האבני נזר, הכלי חמדה והחלקת יואב ועוד).