

על הפרשה

האזינו

מחשבה ומוסר



סוגיות ועיונים

אהרן קופמן

052-7624467

7624467@gmail.com

אשמח לקבל הערות והארות

מחשבה ומוסר

"יערף כמטר תזל לקחי כטל אמרתי כשעירים עלי דשא וכרביבים עלי עשב" (לב, ב).

כתב הגר"א, שהתורה דומה למטר, וכמו שהמטר בא לכל הארץ בשווה, אך פעולתו לפי המקבל, ובמקום שזרוע חטים יצמח חטים ובמקום הזרוע סם המות הוא יצמיח סם המות, אך הגשמים עצמם לעולם הם טובים.

כן הוא בתורה, שהיא מצמיחה מה שבלב האדם, ואם לבו טוב תגדל יראתו, ואם ח"ו בלבו פורה ראש ולענה, יכשל עוד בהגותו בה. וזהו "וצדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם".

"יערף כמטר לקחי תזל אמרתי כשעירים עלי דשא וכרביבים עלי עשב" (לב, ב).

עורך הגאון ר' דניאל מובשוביץ זצ"ל (מתלמידי קלם), מלבד מה שמשה רבינו משבח בדבריו כאן את כוחות התורה לגדל ולהצמיח, ציוה כאן משה רבינו לכלל ישראל להכשיר את הקרקע לקבל את התורה באופן שיזריעו ויצמיחו, כי בהיות ויש בכח התורה לגדל ולהצמיח, הרי צריך הכנה לכך בהכשרת הקרקע לקבל כוחות אלה.

וכמו הגשם שאינו מצמיח אלא אדמה שנחרשה ונזרעה, אבל אדמה שלא נזרעה אינה עשויה להפיק כל תועלת מן הגשם, אלא אדרבה היא תהפוך בגללו לביצה, כיוצא בזה גם התורה אינה משפיעה אלא על אדם שהכין עצמו לקבלת התורה, אבל אם לבו ריק בקרבו, התורה תוסיף לו רק נזק.

וזה מה שאמרו "זכה נעשית לו סם חיים, לא זכה נעשית לו סם המות".

"הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט" (לב, ד).

כתב החפץ חיים זצ"ל, יש שאנו רואים לכאורה, עוול תחת השמש, צדיק מבקש פיסת לחם לשבור רעבונו, ובגד לכסות מערומיו, והשאלה נשאלת, היד ה' תקצר להעניק גם לו, שלא יצטרך לפשוט יד לעזרה?

אולם הדבר דומה, לגביר אחד שהיה לו בן יחיד חולה, שכל הרופאים נלאו למצוא תרופה למחלתו, עד שבא פרופסור גדול אחד וירפאהו, והזהיר את אביו להשגיח על בנו יחידו, שלא יבוא שום מאכל בשר שמן לתוך פיו, כי בנפשו הוא.

ויהי היום, והאב מוכרח היה לנסוע לעיר אחרת לרגלי מסחרו, וצוה לאמו להשגיח על הבן כפי הוראת הרופא. והנה כשאמו ישבה אל השולחן לאכול ארוחת הצהרים, עלה ריח הבשר באף הבן, ונגש אל השולחן וחטף חתיכת בשר שמן, תחבה אל פיו וינס החוצה.

מאליו מובן, שתיכף חלה הבן שוב. וכששב אביו מדרכו, מצאהו מפרפר בין החיים והמות, וירץ אל הפרופסור ובקול בוכים התחנן לפניו, להציל את בנו מרדת שחת, וקפץ ונשבע, שלא יסע עוד לרגלי מסחרו, ושישגיח על בנו בעצמו על בנו.

בעמל רב עלה בידי הפרופסור להסיר מעל הבן הנחמד סכנת המות. ובהגיע עת דודים, ואביו עשה סעודת מרעים לבני משפחתו גרש את בנו מהאולם הגדול, ששמה ישבו האורחים על יד שולחנות ערוכים. האורחים שאלו זה את זה על הנהגתו המוזרה של "האב האכזר", שאינו שם לב לתחנוני הילד להרשות לו הישיבה אצל האורחים, ורק האב היה היחידי שידע טעמו של דבר.

כן הוא הענין עם הנהגת השי"ת את העולם, יש שהוא מגרש מחדר האוכל דוקא את הצדיק, לטובתו, ואם כי אין אנחנו מבינים את הנהגתו, אבל אנו מאמינים בלב שלם, שהוא לטובתו, כי צדיק וישר הוא, וידוע כי יאה עניוּתא לישראל, ואל לנו להתרעם חלילה על הנהגתו.

"הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט קל אמונה ואין עול צדיק וישר הוא" (לב, ד).

הקשה הגאון ר' איצ'לה בלזר זצ"ל, איך אפשר לייחס להקב"ה יחס של שלילה, שאין הוא עושה עול, והלא זה שבח של כל אדם שאינו עושה עולה ומתנהג בדרך הישר, והיאך משבחים בשבח כזה את הקב"ה.

וביאר ר' איצ'לה, שבכל העולם מנוי וגמור שצריך לעשות משפט בעם, ולהעניש את החוטאים ולעושי עול כרשעתם, ולכל ממשלה יש חוקים ומשפטים משלהם, ואצל כולם יש הסכמה על נתינת עונש לחוטאים.

אולם איכות וכמות העונש הוא דבר הסכמי לפי השערת הדעת, כיון שאין משקל לאדם למדוד במדויק את איכות העונש על העוון, ולכן אצל חוקי המלכות העונש הוא דבר שהסכימו עליו מתחילה, ומפני כך יש שינוי שכל מדינה וממשלה קובעת חוקים לעונשים כפי רצונה.

ולכן לא יתכן שבחוקי אנוש לא יהיה טעות במשפט, כיון שאין באפשרות האדם להגביל בצמצום את איכות העונש מול ערך העוון, שהרי אין לדעת כמה ימים של עונש יש ליתן על כל חטא, והשופט דן רק לפי מה שעניו רואות.

לא כן אצל משפטי ה', אשר נותן לרשע כרשעתו ממש, ויש לו פלס ישר למדוד כל עון וכל חטא ולהענישו במדה הראויה בדיוק לחטא, וזהו מעלתו, שעצם הדין והמשפט אצלו הוא ללא עול אלא ישר ואמיתי, מה שאין בן אנוש שאף שאין הוא מעות את הדין אבל אין לו את המשקל הנכון למדוד ולשקול את העונשים מול החטאים.

הוסיף על כך הגאון ר' חיים שמואלביץ זצ"ל שיש ישרות נוספת במשפט ה', שכתוב "משפטי ה' אמת צדקו יחדו" (תהלים יט, י), שבמשפט אצל המלכות אין מתחשבים אלא בחוטא עצמו, ואף שכתוצאה מעונש זה סובלים בעקיפין גם אחרים וכגון משפחתו וכדו', ונמצא כי העונש בא אליהם בנקיון כפיים ללא עוול, אולם אין השופט בשר ודם שם לבו כי אם לחוטא שיקבל עונשו, אולם משפטי ה' אינם כן, כי הם "צדקו יחדו" והכל נכלל בחשבון, וגם התוצאות הנגרמות עקב המשפט נכללים בחשבון העונש.

ועל פי זה ביאר מה שאמרו "בעון נדרים מתה אשה של אדם" (שבת לב, ב), שודאי היא לא מתה בגלל חטאו, אלא שאם נגזר עליה למות ממילא אף הוא יסבול מכך, לכן אם אף הוא יש לו עוון נדרים היא תמות, שגם הוא צריך לסבול בעבור חטאו, והכל מחושב יחד.

"הצור תמים פעלו" (לב, ד).

ופירש רש"י, אף על פי שהוא חזק, כשמביא פורענות על עוברי רצונו, לא בשטף הוא מביא, כי אם בדין כי תמים פעלו.

ולכאורה יש לשאול, שהרי כל שירת האזינו הלא היא דברי תוכחה על עתידו של ישראל, ומה ענין כאן להגיד שבחו של מקום.

למד מכאן **המשגיח ר' ירוחם ממיר זצ"ל** יסוד גדול, והוא על דרך שאמרו חז"ל "לעולם יסדר אדם שבחו של הקב"ה ואח"כ יתפלל" והענין הוא כי עיקר כל התפילה היא להזכיר שבחו של מקום, וכל בקשת צרכיו הם כדי להגיע להכרה זו שהכל מלפניו יתברך, ולכן עיקר הכוונה צריכה להיות בברכה הראשונה, כי היא עיקר התפילה שהיא שבחו של מקום, אלא שהברכה הראשונה היא השבח בכלליות ושאר הברכות הם השבח בפרטיות.

וכן הוא לענין התוכחה, כי משבחו של מקום יוצאת התוכחה הכי גדולה, כי שבחו של מקום הוא המחייב הכי גדול, כי ממנו יוצאת מדרגת כלל ישראל, וכגודל השבח כן גודל התביעה על ישראל.

"הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט קל אמונה ואין עול צדיק וישר הוא" (לב, ד).

ביאר **מורן הגרי"ס זצ"ל**, שאין מנהגו של מלך מלכי המלכים הקב"ה כמדת בשר ודם. שאילו מנהג מלך בשר ודם, וכן הוא בסנהדרין וכל ב"ד שלמטה, אם אדם חוטא ונגזר עליו עונש מיתה, או איזה עונש שהוא, אע"פ שעל ידי זה שנענש נעשה ממילא עולה לאחרים, שנשארת אשתו אלמנה ובניו יתומים וכדו', והם לא אשמו ולא חטאו, בכל זאת אי אפשר להתחשב בצערם ויגונם, והחוטא נענש בכל חומר הדין.

אבל מנהג הקב"ה אינו כן, אלא אף אם יש אחד בכל העולם שיצטער עי"ז שהחוטא יענש, והוא אינו מגיע לו הצער, אין הקב"ה מעניש את החוטא והוא ניצל על ידי כך. וזה "קל אמונה ואין עול", היינו שאינו גורם שום עולה לאף אחד שאינו ראוי לזה הצער.

הוסיף על כך הסבא מקלם זצ"ל לבאר מה שאמרו (ב"ב קטז, א) "מי שיש לו חולה בתוך ביתו ילך אצל חכם ויבקש עליו רחמים", והיינו, שכיון שמחמת החולי יצטער גם אותו חכם, והרי "הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט" ומסתמא החכם הוא זכאי ואינו ראוי לצער הזה, לכך בהכרח החולה יבריא.

"דור עקש ופתלתל" (לב, ה).

כתוב במשלי (יז, טו) "מצדיק רשע ומרשיע צדיק תועבת ה' גם שניהם", וביאר **הגאון ר' חיים זיציק זצ"ל**, שאדם שרואה רק רע, אף שהוא רשע אבל עדין יש לו מקום להצטדק ולומר שאלו הם תכונותיו, אבל מי שיועד לראות גם טוב, אלא שמהפך את הצדק ומרשיע את הצדיק ומצדיק את הרשע, הוא כבר נחשב לתועבה, כיון שיש בכוחותיו לראות טוב, ורק צריך לשלוט על רצונותיו ולהצדיק את הצדיק ולהרשיע את הרשע.

וכמו כן ביאר את הפסוק "דור עקש ופתלתל", שפתלתל הוא אדם עקום שמתעקם לשני צדדים, ועליו יש תביעה יותר, כי אף מי שהוא עקום לצד אחד ולא הולך בדרך הישר יש עליו תביעה שהוא רשע, אבל עדיין יש לו מקום להתנצל ולבקש הקלה והנחה בדינו שיתחשבו איתו, כיון שהוא לקוי וקשה לו להשתנות מטבעו והרגליו, אבל מי שיכול לילך לשני צדדים, עליו יש תביעה יותר גדולה שצריך לסדר את כוחותיו שילכו בדרך הישרה והנכונה.

"עם נבל ולא חכם" (לב, ו).

ופירש רש"י, עם נבל - ששכחו את העשוי להם. ולא חכם - להבין את הנולדות שיש בידו להטיב ולהרע.

התנא באבות אמר "איזהו חכם הרואה את הנולד", ולכאורה קשה מדוע לא אמר איזהו חכם הרואה את היולד בלשון עתיד, ולמה אמר בלשון עבר.

וביאר החתם סופר, שעיקר יסוד החכמה הוא לזכור ולהתחכם מימים הראשונים שעברו ואשר נעשו כבר, ולכן החכם רואה את "הנולד" בלשון עבר, ועל ידי כך הוא מתבונן איך להתנהג וליישר את דרכו בעתיד.

וכמו שאמר איוב "בישישים חכמה" (יב, יב), וזה משום שכבר עברו עליהם הרבה נסיונות בחייהם, ויודעים מהימים שעברו להתחכם על הימים הבאים.

וזה מה שהוכיח משה את ישראל, שהיו צריכים להתבונן מימים שעברו ולא לשכוח את מה שעבר עליהם.

"זכר ימות עולם בינו שנות דר ודר" (לב, ז).

אמרו חז"ל (ילקוט שמעוני, תתקמב) "כל זמן שהמקום מביא יסורין עליכם הזכרו כמה טובות ונחמיות עתיד ליתן לכם לעולם הבא".

החפץ חיים זצ"ל אמר על כך משל משמו של ר' זאב המגיד של וילנא.

יהודי אחד שכר דירה משר העיר בשלוש מאות רובל לשנה. מידי שנה בתאריך מסוים היה מתייצב היהודי בביתו של שר העיר ופורע את התשלום. פעם אחת הוצרך השר לנסוע למדינה אחרת, משם כך הפקיד את סגנו על נטילת תשלומי שכר הדירות אשר לו.

אולם סגנו זה היה שונא יהודים מובהק, וביום הפרעון, בהשכם בבוקר שלח הסגן שליח לבית היהודי לדרוז לשלם את שכר הדירה.

בידי היהודי היו חסרים עשרים רובל מהסכום, ולכן ביקש כי תינתן לו ארכה של כמה ימים שיוכל להשיג את שאר הכסף, אולם הגוי סירב וטען בתוקף, עליך לשלם היום את מלוא התשלום.

ניסה היהודי להשיג עוד עשרים רובל מאת מכריו וידידיו, אך הדבר לא עלה בידו. לעת ערב כאשר בא לשלם ובידו חסרים עשרים רובל, ציוה הסגן להכות את היהודי עשרים מכות, מכה כנגד כל רובל חסר.

כעבור זמן חזר השר לעירו. אמר היהודי לאשתו, אלך ואספר לשר את הבזיון שנעשה לי. כאשר שמע השר את אשר אירע בעת היעדרו, כעס מאוד על סגנו ואמר ליהודי, גוזר אני עליו כי על כל מכה ומכה שהכה אותך, יתן לך מאה רובל. ובסך הכל עבור עשרים מכות תקבל אלפיים רובל. והנה - המשיך השר - ביתו החדש של סגני שווה ארבעת אלפים רובל, מיד אצווה אותו ויכתוב לך שטר בעלת על חציו.

יצא היהודי מבית השר אל אשתו שהמתנה לו בחוץ, והנה ראתה כי פניו זועפים. מה לך? שאלה אשתו בבהלה. סיפר לה בעלה את אשר אמר השר. והוסיף, אם כן מצטער אני על שלא הכה אותי אז ארבעים מכות, שאילו היה עושה כן, היה שייך לי עכשיו כל הבית ולא חציו.

כן הוא הנמשל, כאשר האדם מקבל יסורים בעולם הזה הוא מצטער מאוד ואינו מוכן לסבלם כלל, אך כאשר יבוא לעולם הבא ויראה מה רב הוא השכר אשר קיבל בעד כל שעה של יסורים, יצטער בנפשו מדוע לא באו עליו יסורים רבים יותר בעולם הזה.

"בהנחל עליון גוים בהפרידו בני אדם יצב גבלת עמים למספר בני ישראל" (לב, ח).

המשגיח ר' ירוחם ממיר זצ"ל, האריך בענין סוד המקום בבריאה, וכמו שהקב"ה שם לכל עם ועם גבולו במקומו, ולכל מקום יש אקלים מיוחד בסגולותיו, ואנשים הדרים במקומות מסוימים שונות הם תכונותיהם מאנשים הדרים במקום אחר, וודאי שהמקום משפיע על הדרים בו. וכן צמחים של כל מקום שונים בטיבם, ולא כל מה שצומח במקום אחד יכול לצמוח במקום שני.

ואף אחד לא שואל ומתמיה על אלה השינויים, כי כל אחד מבין פשוט כי כן הענין, כי נמצאים בהבריאה מקומות בסגולות מיוחדות, ולא כולם שווים הם.

וכמו כן צריך להבין שסוד זה קיים גם ברוחניות, ואין כל מקום שווה להתעלות רוחנית כמו מקום אחר, וכמו שבארץ ישראל יש מצוות מיוחדות, כי המקום גורם ורק ארץ ישראל היא המקום המיוחד לסגולות אלו, וכן מקום המקדש שהוא המקום הכי מקודש בעולם, וכבר האבות הלכו להתפלל באותו מקום.

והוסיף המשגיח, שהיום שאין לנו מקומות אלו, צריך לידע שמקומות הגידול היחידים הם מקומות התורה בישיבות ובבתי המדרש, ואם נמצא האדם בישיבה בטוח הוא כי יוכל לגדול, וישיג דברים אשר לא יוכל להשיג במקומות אחרים.

"מצאנו בארץ מדבר" (לב, י).

ביאר רש"י, אותם מצא לו נאמנים בארץ המדבר, שקבלו עליהם תורתו ומלכותו ועולו מה שלא עשו ישמעאל ועשו.

והקשה עליו הרמב"ן, היאך הוא מפרש שפסוק זה יאמר לשבחם של ישראל, שהרי השירה היא תוכחה לישראל ומזכירים להם את הטובות אשר עשה ה' עמם והם גמלו לו רעה תחת טובה.

ואף רש"י עצמו (פסוק יב) כתב שכל השירה היא תנוכה לישראל, "ואני אומר דברי תנוכה הם, להעיד השמים והארץ ותהא השירה להם לעד שסופן לבגוד ולא יזכרו הראשונות שעשה להם ולא הנולדות שהוא עתיד לעשות להם, לפיכך צריך ליישב הדבר לכאן ולכאן. וכל הענין מוסב על "זכור ימות עולם בינו שנות דור ודור", כן עשה להם וכן עתיד לעשות, כל זה היה להם לזכור.

וביאר הגאון ר' יחזקאל סרנא זצ"ל, שרש"י והרמב"ן נחלקים במהותה של התנוכה, שהרמב"ן פי' שסדר השירה היא טובותיו של הקב"ה שעשה עמהם והם גמלו רעה תחת טובה. ורש"י פי' שעיקר השירה היא זכור ימות עולם, שצריך להסתכל במעלתם שבעבר ובעתיד, וזו היא התנוכה על ידידתם במדרגתם ובמעלתם, והתנוכה באה על ידי שיזכור האדם את מעלתו שהיה בתחילה.

והוסיף, שכאן מתבססת שיטתו של הסבא מסלובדקה זצ"ל, שמהלך מחשבתו היה תמיד להתרומם אל על ולעמוד על מעלת האדם וצורתו האמיתית, וכל ימיו היה חותר לעמוד על צורת האדם כפי יצירתו הראשונה שנברא בצלם, כי הרי למדים אנו שהתורה בחרה דרך זו לתנוכה, ועל ידי זה ישיב האדם את לבבו לשוב אל ה' ולחזור לחדש ימיו כקדם.

"צור ילדך תשי ותשכח קל מחללך" (לב, יב).

המשיל על כך המגיד מדובנא את משלו המפורסם, על ראובן שהיה חייב לשמעון מנה, ובא ראובן אצל לוי וביקש מאתו עצה היאך להיפטר מבעל חובו כי שמעון נוגש אותו מאוד. ויתן לו עצה שיעשה את עצמו משוגע, וכאשר יבוא אליו שמעון שיתחיל לצפצף ולשרוק ולרקוד במחולות. ויעש כן. ושמעון ראה כי הוא משוגע והניח לו לנפשו. אחר כך בא ראובן אל לוי ויבקש איזה הלואה למספר ימים, ויתן לו, וכאשר הגיע זמן הפרעון בא אליו לתבוע אותו והוא מתחיל לצפצף כנגדו. אמר לו לוי, "נבל!" העצה הזאת הלא אני נתתי לך וכי בעבורי יעצתי לך זאת?

הנמשל הוא, כי ה' חנן את האדם במדת השכחה, ואם לא היה בו טבע זה לא היה אדם בונה בית ולא נושא אשה, והאדם הולך עם כח השכחה ושוכח את בוראו ומחוללו ואין לך נבלה יותר מזה.

וזה מה שאמר הפסוק "צור ילדך תשי" - הוא הוליד בך טבע השכחה, שתוכל לשכוח דברים ידועים ובכוונה עשה כן כדי להפיק טובתך וקיומך, ואתה עם ההשכחה הזאת המוטבעת בך תלך "ותשכח קל מחללך".

"חדשים מקרב באו לא שערום אבתיכם" (לב, יז).

אמר על כך החתם סופר זצ"ל, מאז ומתמיד היה הבדל בין הדורות, והדור הצעיר רופף קצת לעומת הדור הקודם, אבל תמיד ההבדל היה מועט, ואפשר היה לשערו מראש, אבל בימינו כה רב הוא ההבדל בין הדורות, עד שלא יתכן לשער מראש, ואין להכיר כלל בדור הצעיר שהוא

יצא מחלציו של הדור הקודם, אלא נראה הוא כעם חדש, בעל רעיונות ואילילים חדשים, שכמעט אין לו זיקה לדור שלפניו.

וזה מאמר הכתוב "חדשים מקרוב באו" - קם דור חדש, אשר "לא שערום אבותיכם" - הם לא יכלו לשער מראש כי כך יהיו פני הדברים.

"וירא ה' וינאץ מכעס בניו ובנתיו" (לב, יט).

ביאר **השב שמעתתא** (בהקדמה), כתוב בפסוק "יראת ה' היא אוצרו", והיינו שהיראה היא האוצר שישומר על התורה, וכמו שאמרו חז"ל (שבת לא, א) משל לאדם שאמר לשלוחו העלה לי כור חטין לעלייה, הלך והעלה לו, אמר לו עירבת לי בהן קב חומטון, אמר לו לאו, אמר לו מוטב אם לא העלית. וכן אמר קהלת (יב, יג) את האלקים ירא ואת מצותיו שמור, והיינו שעל ידי יראתו יוכל לקיים ולשמור את המצוות כראוי, וכמו החיטים שנשמרים על ידי הקב חומטין, ולולי השמירה אין קיום לתורה והמצוות.

ובזהרר כינה את היראה בשם בת ואת התורה בשם בן. ואפשר שזה מה שאמרו חז"ל, בת תחילה סימן יפה לבנים, שמי שיש לו יראת חטא תחילה וקודמת לחכמתו חכמתו מתקיימת (אבות ג, ט) וזה סימן יפה לתורה שתתרבה על ידי כך.

ובזה יש לפרש מה שאמרו "וירא ה' וינאץ מכעס בניו ובנתיו" שהיו מקדימין בן לבת, את התורה ליראה, ולכן "אראה מה אחריכם כי דור תהפכת המה" שמהפכין הסדר, ועל ידי כך "בנים לא אמן במ" שגם התורה לא תתגדל ותתקיים בהם.

"לו חכמו ישכילו זאת יבינו לאחריתם" (לב, כט).

הסבא מקלם זצ"ל ביאר פסוק זה, שהתורה באה להזהיר על כח הציור של יום המיתה. וזה מה שאמר הכתוב "לו חכמו ישכילו", שאם היה להם חכמה והיו מבקשים להשכיל, "יבינו לאחריתם" היו צריכים לקרב את האחרית ולדאוג על האחרית, באשר הוא סוף כל האדם.

ועל פי זה ביאר את דברי רבי אליעזר שאמר שוב יום אחד לפני מיתתך (שבת קנג, א), ושאלו אותו תלמידיו, וכי אדם יודע איזהו יום ימות, אמר להן, וכל שכן ישוב היום שמה ימות למחר ונמצא כל ימיו בתשובה. והנה תלמידי רבי אליעזר היו מגדולי התנאים, וכי הם לא ידעו "והנה טוב מאד זה המות", כי הוא טוב להכניע את הנפשות. אלא שכל חדושו של רבי אליעזר היה לקרב זכרון יום המות לפניו כמה שאפשר.

וידיעה זאת לא תפעול למעשה רק ע"י התקרבות לחוש, ולכך צריך רבוי השתדלות המחשבה בזה.

וידועים דבריו שדקדק בדברי חז"ל שאמרו "יזכיר לו יום המיתה", שיזכיר לעצמו את היום המיתה שלו עצמו ולא של חבריו. והגאון ר' חיים פרידלנדר זצ"ל הביא בשמו שאמר, שאף אם אדם לפעמים חושב על יום המיתה, הוא רואה את עצמו בין המלווים את המיטה ולא את עצמו במיטה.

"כי יראה כי אזלת יד ואפס עצור ועזוב" (לב, לו).

אמרו חז"ל (סנהדרין צז, א) אין בן דוד בא עד שיתייאשו מן הגאולה שנאמר ואפס עצור ועזוב כביכול אין סומך ועוזר לישראל, כי הא דרבי זירא כי הוה משכח רבנן דמעסקי ביה, אמר להו במטותא בעינא מנייכו לא תרחקוה, דתנינא שלשה באין בהיסח הדעת אלו הן משיח מציאה ועקרב.

הקשה הגריי"ל בלוח צ"ל, מה הדמיון של המשיח למציאה ועקרב, והלא במציאה אין המחשבה מפסידה את המציאה, וכן אין היאוש מועיל למצאה, ואם כן מדוע אמרו שצריך להתייאש מן המשיח.

ועוד, איך אפשר לומר שעלינו להתייאש מן הגאולה, והלא נצטוינו לחכות לגאולה, ואחת מן השאלות ליום הדין היא "צפית לישועה". וכן בכל תפלה ערב ובקר וצהרים ובברכת המזון תקנו לנו חז"ל להזכיר בנין ירושלים ומלכות בית דוד, ואיך אפשר לומר שעלינו להתייאש מן הגאולה.

וביאר, כי אי אפשר לאדם להגיע עד סוף החשבון לדעת מתי ואיך תבוא הגאולה, כי תכלית ענין הגאולה וביאת המשיח תלוי במחשבתו של הקדוש ברוך הוא שקדמה לבריאה, ולכן אי אפשר לבני אדם לדעת האמצעים איך לקרב ולהביא את הגאולה. ובזה טעו הרבה בזמנים שונים שחפשו עצות להביא את הגאולה בכל דור לפי מה שהוא, אם בדורות הקודמים על ידי סגולות רוחניות, על ידי שמות הקדושים וכדומה, אם בדורות האחרונים על ידי סיבות טבעיות, וכל זה לא הצליח ואי אפשר שתצליח כי הגאולה אי אפשר להביא על ידי תחבולות בני אדם ואי אפשר לדעת אותן, נעלה ונעלם הוא ענין הגאולה, ולכן תבוא בהיסח הדעת, כי לא ידעו בני אדם אל נכון איזה מצב הוא הראוי לגאולה.

וזהו מה שאמרו "עד שיתייאשו מן הגאולה", היינו עד שיתייאשו מלהביא את הגאולה על ידי אמצעים ותחבולות, כשם שאי אפשר למצוא מציאה על ידי עצות ותחבולות, ואם יאבה אדם להשתדל ולחפש אחרי מציאה עלול שעל ידי חפשו יתרחק מן המציאה שהיתה אמנם קרובה ומוכנת לפניו כי יחפש במקום שאיננה ועל ידי זה יתרחק ממקום המציאה, כמו כן אם נשתדל ונחפש אחרי אמצעים להביא את הגאולה הנה האמצעים לא יועילו ועוד עלול שנתרחק מן הגאולה, כי הנה בחפשו אחרי הגאולה לפי מובנו אנו במהות הגאולה הרי מתרחקים אנחנו מדרך הגאולה האמיתית ואת אשר אולי נמצא אין זאת הגאולה המיועדת לנו, וזה עצמה סבה לרחוקה. וכמו שראינו כבר פעמים הרבה שעל ידי זה שחפצו בדרכים שונים להביא את הגאולה נתרחקו מדרך האמת והאמונה הנכונה, וכמו שאנו רואים גם בדורנו שעל ידי זה שחפצו להביא את הגאולה בכח עצמי, נתרחקו בני דורנו מדרך התורה והאמונה וגרמו לכמה פורעניות ולשפלות הדור ועל ידי זה נתרחקו מן הגאולה כמה מעלות, ה' ירחם.

ועל זה הביאו מר' זירא שראה את רבנן שמתעסקים בזה, ולא נאמר שמדברים אודותה אלא שהיו עסוקים איך לקרב את הגאולה, ועל זה אמר להם, אל תרחקוהו, כי אין למצוא תחבולות לגאולה שבזה הנכם מתרחקים ממנה, באשר תלכו בדרך אחרת מנגד לדרך לגאולה האמיתית, אמנם זה ודאי כי דרוש לאחוז באמצעים הכלליים להחזיק בתורת ה' ולהתחזק באמונתו לחכות לגאולה ולצפות לישועת ה'.

"הרנינו גוים עמו כי דם עבדיו יקום ונקם ישיב לצריו וכפר אדמתו עמו" (לב, מג).

הכלי יקר (ויקרא יט, יח) כתב יסוד גדול בענין הנקמה בגוים, "לא תקום ולא תטור את בני עמך. לא אמר עמיתך, לפי שהנקימה והנטייה תכונה רעה בגוף האדם ואין מן הראוי לבקש נקמה על שום אדם שהוא מבני עמך אם טוב ואם רע, לפי שמסתמא הנקמה היא על מה שעשה לך בגופך או בממונך והדברים ההם אינם ספונים וחשובים כל כך שיהיו ראויים לנקום עליהם.

אמנם מותר לעשות נקמה בגוים כי המה מסתמא רוצים להעבירך מעל מצוות ה' ולהדיחך מעל ה' אלקיך, וזה דבר חשוב וספון וראוי לבקש נקמה על זה, כי היא נקראת נקמת ה', לכן נאמר כאן את בני עמך למעט הגוים שאינם מבני עמך וכו', אבל על כל המאורעות שבגופות, לא רצה ה' שיבקש האדם נקמה עליהם.

משל למה הדבר דומה לתינוק המשחק ועושה מעשה נעדרות באיזה בנין או איזה דבר אחר ובא איזה אדם וקלקל כל מעשיו אשר בנה ואשר נטע הילד, והילד צועק לפני אביו צעקה גדולה ומרה על זה, ואילו היה אביו משגיח בו ועושה רצונו היה הורג לזה האדם, אמנם אביו אינו משגיח בקולו כלל כי אף אם הקטן כפי מיעוט שכלו הוא חושב שזה הגדיל לעשות לו רעה גדולה, מכל מקום האב רואה בשכלו שאין הדבר כן ושכל מעשה הבן היו הבלים מעשה תעתועים ואינם כדאי שבעבורם יהיה לזה כאויב ומתנקה, כי כפי האמת לא עשה לו זה כלום. כך הוא הענין בין אבינו שבשמים לברואיו, אשר לפי מיעוט השגתם במושכלות הם חושבים כי כל עניני העולם הזה יש בהם צד מעלה ושלמות, והנוגע בכבודם או בגופם או בממונם נראה להם כי הגדיל לעשות עמם רעה וצועקים לאביהם שבשמים שינקום נקמתם, אבל לפעמים אין הקדוש ברוך הוא משגיח בקול זעקתם כשאין ברעה זו תערובות דבר הנוגע בנשמתו של אדם, כי בעיני ה' יתברך כל הענינים אשר בני אדם מסגלים בהם בעולם הזה דומין ממש לצחוק ושחוק אשר עשה לו הילד שהזכרנו, על כן אין הקדוש ברוך הוא משגיח בהם זולת בזמן שעל ידי מאורעות שבגופות יגיע לו ביטול תורה ומצוה אז הנקמה נקמת ה'."

"כי לא דבר רק הוא מכם כי הוא חייכם" (לב, מז).

כתב רש"י, לא לחנם אתם יגעים בה, כי הרבה שכר תלוי בה, כי הוא חייכם.

עורך הגאון ר' יעקב ניימן זצ"ל, הנה יש שמתרשלים בלימוד התורה מפני מדת השכחה שטבועה באדם, ומאחר ששוכחים מה שלומדים נדמה להם כי לריק יגיעתם וטרחתם.

אבל אין לאדם להתיימשך מפני כך, כי אם היה תכלית לימוד התורה רק לדעת את התורה, והיינו כשלומד מסכת בבא קמא שידע את כל דיני נזיקין, אזי אם שוכח את אשר למד, ודאי שמתיימשך ומתמשך, היות וטבע האדם שאם לא רואה תועלת מיגיעתו אינו מרגיש סיפוק בנפשו, אך באמת תכלית לימוד התורה אינו רק כדי לדעת את דיני התורה, אלא כדברי רבי מאיר (אבות ו, א) "כל העוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה, ולא עוד אלא שכל העולם כולו כדי הוא לו, נקרא ריע אהוב אהב את המקום אהב את הבריות משמח את המקום משמח את הבריות, ומלבשתו ענוה ויראה ומכשרתו להיות צדיק וחסיד וישר ונאמן ומרחקתו מן החטא ומקרבנו לידי זכות ונהנין ממנו עצה ותושיה בינה וגבורה וכו' ונותנת לו מלכות וממשלה וחקור דין, ומגלין לו רזי תורה ונעשה כמעין המתגבר וכנהר שאינו פוסק והוי צנוע וארך רוח ומוחל על עלבון ומגדלתו ומרוממתו על כל המעשים", וכל אלו המעלות באים לאדם על ידי יגיעת התורה שמקדשת ומטהרת את האדם עד שזוכה לכל המעלות האלו.

וזה כוונת רש"י, שלא לחנם אתם יגיעים בה - "כי הוא חייכם" - שתכלית החיים הם להיות יגיעים בתורה.

"ובדבר הזה תאריכו ימים" (לב, מז).

כתב הגאון ר' חיים מוואלז'ין זצ"ל (רוח חיים אבות א, א), "גם בעסקו בגפ"ת ועיונו בהם ובכל הפלפולים הוא נדבק בהקב"ה כי הכל מסיני, אף מה שתלמיד וותיק עתיד לחדש נמסר למשה מסיני והוא הורידה לארץ, וקב"ה ואורייתא חד הוא והדבוק בתורתו דבוק בו ית"ש.

וסופר מאדונינו דוד הגאון בעל הט"ז, שאשה אחת צעקה אליו, אהה אדוני והנה בני נחלש למות, ויאמר לה התחת אלקים אני, ותאמר אל התורה שבאדוני אני צועקת כי קב"ה ואורייתא חד הוא, ויאמר לה, הלא זאת אעשה לך, הדברי התורה שאני עוסק כעת עם תלמידי אני נותן במתנה להילד, אולי בזכותו יחיה, "ובדבר הזה תאריכו ימים" כתיב, ובאותה שעה חלצתו חמה. הרי שבכל עסק התורה בכח דבקותו זכותו להחיות מתים.

סוגיות ועיונים

פסול נוגע בעדות

והוכיח מכאן ר' שלמה קלוגר (בס' עבודת עבודה על מסכת ע"ז) שנוגע יכול להעיד לחובתו, ולכן השמים והארץ אף שאינם יכולים להעיד לטובתם מפני שהם נוגעין בעדותן, אבל הם יכולים להעיד לרעתם ולחובתם, ולכן משה לקחם לעדים על קיום התורה.

ב. וכבר נחלקו הראשונים בדין נוגע אם יכול להעיד לחובה. הנימוקי יוסף (בבא בתרא כג. ב. מדפי הרי"ף) כתב שפסול נוגע בעדות אינו כפסול קורבה. שאילו קרוב אינו מעיד כלל בין לזכותו בין לחובתו, אבל מי שיש לו צד נגיעה אם הוא מעיד לחובתו או במקום שאין לו הנאה כלל, מקבלים את עדותו.

אמנם בשו"ת הרא"ש (ו, כא) כתב שנוגע בעדות פסול להעיד בין לזכות ובין לחובה.

ובפשוטו סברת הרא"ש היא שנוגע פסול משום דין קרוב, וקרוב פסול בין שמעיד לזכות ובין שמעיד לחובה והוא מגזירת הכתוב, ואפילו משה ואהרן אינם כשרים להעיד זה לזה.

וכן הביאו האחרונים (חידושי ר' שמואל ב"ב, כג. ועוד) שדבר זה תלוי בב' תירוצים של הר"י מיגאש, שהקשה על מה שאמרו (ב"ב מד, ב) שאם מכר שדה לחבירו שלא באחריות שאינו יכול להעיד עליה לטובת

א. "האזינו השמים ואדברה ותשמע הארץ אמרי פי" (לב, א). וכתב רש"י, האזינו השמים שאני מתרה בהם בישראל ותהיו אתם עדים בדבר (לעיל ל, ט), שכך אמרתי להם שאתם תהיו עדים, וכן ותשמע הארץ. ולמה העיד בהם שמים וארץ, אמר משה אני בשר ודם למחר אני מת, אם יאמרו ישראל לא קבלנו עלינו הברית מי בא ומכחישם, לפיכך העיד בהם שמים וארץ, עדים שהן קיימים לעולם.

ואמרו בעבודה זרה (ג, א) כך אומרים העובדי כוכבים לפני הקדוש ברוך הוא, רבש"ע ישראל שקיבלוה היכן קיימוה, אמר להם הקדוש ברוך הוא אני מעיד בהם שקיימו את התורה כולה, אומרים לפניו רבש"ע כלום יש אב שמעיד על בנו דכתיב בני בכורי ישראל. אמר להם הקדוש ברוך הוא שמים וארץ יעידו בהם שקיימו את התורה כולה, אומרים לפניו רבש"ע שמים וארץ נוגעין בעדותן, שנאמר אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמת י וכו' אמר להם הקדוש ברוך הוא מכם יבאו ויעידו בהן בישראל שקיימו את התורה כולה, יבא נמרוד ויעיד באברהם שלא עבד עבודת כוכבים וכו'.

ומבואר שאין השמים והארץ יכולים להעיד על ישראל שקיימו את התורה מפני שהן נוגעין בעדותן.

הלוקח משום שהוא נוגע שאינו רוצה להיות "לוה רשע ולא ישלם", והיינו שאע"פ שהלוקח לא יכול לחזור ולגבות ממנו את דמי המכירה כיון שמכרה שלא באחריות, אבל המוכר לא רוצה להיות שקרן בפני הלוקח.

והקשה הר"י מיגאש, איך יתכן שמפני שאינו רוצה להיות שקרן בפני הלוקח חוששים שמא הוא ישקר בעדותו בב"ד שהוא איסור יותר חמור.

ותירץ, שמה שאינו רוצה להיות "לוה רשע ולא ישלם" זה אינו כדי לצאת ידי שמים, אלא לצאת ידי הבריות, ולכן עדיף לו שלא יידעו שהוא שקרן. ועוד תירץ, שמה שאין מקבלין את עדותו אינו מפני שחוששים שהוא משקר, אלא כיון שהוא נוגע ויש לו הנאה מהעדות, נחשב שמעיד על עצמו, ואינו נקרא עד כלל.

ולכאורה נראה שב' התירושים נחלקו בנדון זה. האם נוגע פסול מצד חשש משקר ולכן הוצרך הר"י מיגאש לתרץ שהוא יותר חושש לצאת ידי הבריות מאשר לצאת ידי שמים. או שהוא מצד בעל דבר ולכן הוא פסול לעדות.

[ועי' בשיעורי הגרש"ר (שם) שחקר לדברי הסוברים שנוגע פסול מדין קרוב, האם דינו כבעל דבר ממש ואינו עד כלל (וכלשונו של המהר"י מיגאש), או שהוא עד אלא שהוא פסול מדין קרוב (ודייק כן בלשונו של רבינו יונה), וכתב שם כמה נפק"מ בחקירה זו].

ג. וכן בשו"ת מהר"י בן לב (א, יט) חקר בטעם פסול של נוגע, וכתב נפק"מ בחקירה זו

לענין פסול של נוטל שכר להעיד אם הוא פסול מן התורה או רק מדרבנן. שאם נוגע פסול מצד חשש משקר, אם כן מצינו פסול של חשש משקר מן התורה ולכן גם בנוטל שכר להעיד פסולו מן התורה, אבל אם נוגע פסול מצד שהוא קרוב, אם כן אין לחשוש מן התורה שישקר בעדותו, ולכן נוטל שכר להעיד פסול רק מדרבנן.

והמהר"י בן לב נקט שהוא מצד פסול קרוב. אלא שהקשה לפי זה מדוע אינו פסול אם מעיד לחובתו.

ותירץ, שהוא מצד מתנה, וכמו שאדם יכול לחייב את עצמו על ידי קנין אודיתא.

ועי' בחידושי ר' נחום (ב"מ, קג) שביאר שודאי סתם אדם המודה לחבירו אין בכונתו להתחייב לו ממון אחר אלא רק להודות על האמת, ולכן אף מה שכתב המהר"י בן לב שהוא התחייבות חדשה, אין זה רק לצד שהוא שיקר בעדותו, אבל לצד שהודה באמת פשיטא שלא היה בדעתו להתחייב לו ממון אחר אלא רק להודות על האמת שהוא חייב מכבר. ודברי המהריב"ל באו לבאר איך מוציאים ממנו ממון עפ"י הודאתו והלא יתכן שהוא פטור. ועל זה ביאר שגם להצד שההודאה אינה אמת יש לנו לחייבו עכ"פ מטעם התחייבות, ונמצא שבכל הודאת בע"ד חיובו הוא בתורת ממה נפשך, או שהאמת כדבריו או שכונתו היתה להתחייב לו ממון אחר.

אמנם הקצות החושן (לד, ד) כתב להקשות על דברי המהריב"ל, מדין כל האומר לא לויתי כאומר לא פרעתי דמי, ואם בתחילה אמר שלא היו דברים מעולם,

ואח"כ באו עדים שלוח אינו יכול לומר שפרע, ואף אם יהיו עדים שפרע אינו נאמן כיון שאמר בתחילה שלא לוח וכאילו אמר שלא פרע. וכאן לא שייך לומר שנתחייב מחדש, שהרי ודאי כל טענתו היתה כדי לפטור את עצמו.

ועוד הקשה מדין מודה במקצת שחייב שבועה, שהלא אם היה כופר בכל בפני ב"ד אלא שהיה היה אומר אני מחייב עצמי בפניכם בחמישים זוז ודאי שלא היה חייב שבועת מודה במקצת, כי עיקר חיוב השבועה במודה במקצת הוא מפני שהודה במקצת התביעה ולכן הטילה עליו התורה שבועה על השאר, אבל אם נאמר שאינו נאמן כלל אלא הוא בתורת חיוב חדש אין בזה דין מודה במקצת.

ד. והקצה"ח כתב ליישב, שהתורה חידשה שאדם נאמן על עצמו אעפ"י שהוא קרוב אל עצמו, והוא גזירת הכתוב שיהא אדם נאמן על עצמו בכל הפסולין שיש בו. והביא מקור לדבריו מדברי רש"י בקידושין (סה, ב) שכתב על דין הודאת בעל דין כמאה עדים

דמי, וכתב "דכתיב (שמות כב, ח) אשר יאמר כי הוא זה, הרי שסמך על מקצת הודאתו". ואם כן כמו שהאמינה התורה לשני עדים על אחרים כן האמינה התורה לכל אדם על עצמו אף על גב שהוא קרוב לעצמו, ופסול קרוב אינו אלא על אחרים, אבל על עצמו נאמן, משא"כ אם בא לטובת אחרים אינו נאמן כיון שהוא קרוב.

ומבואר בדבריו שנוגע לחובה אינו נאמן משום פסול קרוב, אבל לחובתו נאמן מדין נאמנות שהתורה חידשה בדין הודאת בע"ד, שיש לאדם נאמנות כלפי עצמו.

ה. והש"ך (חו"מ לז, א) הביא את דברי הלבוש שנקט שהפסול של נוגע הוא מדין קרוב ואינו מצד חשש משקר, וביאר שאע"פ כן לחובתו הוא נאמן כיון שבמקום חובה שוב אינו נוגע ואינו פסול מצד קרוב.

אבל הקשה עליו הקצה"ח (שם) שעדיין אף שאינו קרוב אבל סו"ס הוא רק עד אחד ואיך הוא נאמן במונות.

עניית אמן

על פי שאינו חייב באותה ברכה חייב לענות אמן. וכן כתב בשו"ע (או"ח רטו, ב).

ב. עוד כתב הרמב"ם (א, יא) כל השומע ברכה מן הברכות מתחלתה ועד סופה ונתכוון לצאת בה ידי חובתו יצא ואף על פי שלא ענה אמן, וכל העונה אמן אחר המברך הרי זה כמברך.

א. כתוב בפסוק "כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלקינו", ולמדו מכאן (יומא לז, א) שאמר להם משה לישראל, בשעה שאני מזכיר שמו של הקדוש ברוך הוא אתם הבו גדל, והיינו שיענו אמן. וכן פסק הרמב"ם (ברכות א, יג) כל השומע אחד מישראל מברך ברכה מכל הברכות כולן, אף על פי שלא שמע הברכה כולה מתחלתה ועד סופה, ואף

ומבואר בדבריו, שמי שיוצא ידי חובה מחבירו אין חייב לענות אמן, אלא בעצם השמיעה יוצא משום שומע כעונה.

אמנם יש מקומות שהשומע חייב לענות אמן כדי לצאת ידי חובה, וכגון באופנים שנבאר לקמן.

ג. מבואר בברכות (נד, ב) שרב יהודה היה חולה והבריא, ובאו לבקרו רב חנא בגדתאה ורבנן, ואמרו "ברוך רחמנא דיהבך ניהלן ולא יהבך לעפרא", ואמר להם רב יהודה שהם פטרו אותו מלומר ברכת הגומל. והקשו, שהרי הוא לא בירך, ותירצו, שהוא ענה אחריהם אמן.

ומבואר, שבברכת הגומל אם לא ענה אמן לא יצא ידי חובה.

אמנם בטור (או"ח, ריט) כתב בשם הרא"ש לחלק אם המברך חייב בברכת הגומל ומוציא אחרים שאין השומעים חייבים לענות אמן, ובין אם המברך אינו חייב בברכת הגומל, שאז השומעים חייבים לענות אמן כדי לצאת ידי חובה.

והרא"ש הוציא את דינו ממה שרב חנן בגדתאה ורבנן לא היו חייבים לברך הגומל שהרי לא היו חולים ונתרפאו, אלא שרצו לברך מעצמם ליתן שבח לה' על הטובה שהזמין להם, ואין בכך איסור, ולכן רב יהודה היה צריך לענות אמן. וכן פסק השו"ע (שם).

ובהגהות רבי עקיבא איגר כתב, שלפי דין זה בכל ברכה שמברך ומוציא את

חבירו והוא עצמו כבר יצא בברכה זו, חייב השומע לענות אמן.

ובקהילות יעקב (ברכות, כו) הוסיף לבאר, שהגרע"א הוציא דין זה משום שאף בברכת הגומל המברך נחשב לבר חיובא, כיון שיכול לברך בפעם אחרת שיהיה חייב, ואף שעכשיו אינו חייב כלל בברכה זו, אבל נחשב לבר חיובא, וממילא דומה ממש לדין שיכול להוציא אפי' שיצא.

ובחידושי רבי אריה לייב מאלין זצ"ל (סימן ה) כתב לבאר סברת דין זה, שבמקום שהמברך חייב בברכה, השומע יוצא מדין שומע כעונה ובה אין עניית אמן לעיכוב, אבל אם כבר בירך ובא להוציא אחרים מדין ערבות, אין שייך לדון מדין שומע כעונה, שהרי המברך עצמו אינו חייב בברכה זו, אלא אדרבה הוא מברך רק בשביל השומע, ואין השומע יוצא ידי חובה אם לא ענה אמן. ואין זה מדין עניית אמן שבכל מקום, אלא שהוא חלק מנוסח הברכה, שאחד מברך והשני עונה אמן על הברכה, ולכן אם לא ענה אמן לא יצא ידי חובה.

ד. אמנם בסוף דבריו כתב הקה"י שאפשר לחלק, ודברי הרא"ש שיוצאים בעניית אמן הם דוקא בברכת הגומל, כיון שבברכת הגומל אין יכול להוציא את חבירו בברכתו, כיון שהוא מודה על מה שקרה לו באופן פרטי ומסוים, ועל נס שקרה לחבירו אינו נחשב לבר חיוב כלל, ואינו דומה לברכת המזון שיכול להוציא את חבירו כיון ששם אינו מודה על המזון המסוים אלא הודאה כללית על המזון שה' נתן, ולכן רק בברכת

הגומל כתב הרא"ש שצריך לענות אמן, ואמן הרי הוא כמברך ולכן יוצא בענייתו ידי חובה.

ואף שבכל מקום אין יוצאים בברכה של אינו בר חיובא ואף אם עונה אמן, הוא משום שבמקום שאינו חייב לברך היא ברכה לבטלה, אבל בברכת הגומל שכתב הרא"ש שכל אדם יכול לברך ולהודות אם כן אין זה ברכה לבטלה, אלא שאינו בר חיובא, ולכן צריך לענות אמן שהרי הוא כמברך בעצמו ויוצא בכך.

אולם עדיין לא ביאר הקה"י מדוע אם המברך חייב בברכת הגומל אין צריך לענות אמן ויוצאים בברכתו, והלא אינו בר חיובא.

ויש לומר עפ"י סברת הגרא"ל הנ"ל, שאם הוא חייב בברכה אז יוצא השומע מדין שומע כעונה ואין צריך לענות אמן, ועצם השמיעה היא כברכה עצמה. אבל אם אינו חייב לברך ומוציא את חברו, אין זה מדין שומע כעונה אלא אדרבה הוא מברך בשביל חברו ולכן בלא עניית אמן אינו יוצא ידי חובה.

ולכן אין ללמוד מכאן לכל מקום שאם יצא מוציא שחייבים לענות אמן, כיון ששם לעולם הוא בר חיובא ומועיל מדין שומע כעונה [ובזה הוא פליג עם הרע"א].

וכן יש לפרש בשיטת רע"א שכתב לבאר שצריך לענות אמן בברכת הגומל משום שהשומע צריך להגיד "שגמלני" על עצמו והמברך אינו אומר על השומע. ולכא' קשה על דבריו מסעיף שלאחר זה שמבואר שאם

המברך חייב יכול להוציאו ואף שמברך "שגמלני".

ויש לבאר כנ"ל, שאם המברך חייב אז השומע יוצא מדין שומע כעונה ונחשב שהוא עצמו אמר "שגמלני" ויוצא בכך, אבל כשהמברך אינו חייב אלא רק מוציא את חברו אם כן יש חסרון בנוסח הברכה שאינו מברך על השומע, ולכן הוא חייב לענות אמן ואז דינו כמברך בעצמו וכאילו אמר את הנוסח על עצמו.

ה. ועוד הוסיף לחדש ר' אריה לייב, שבברכת הנהנין אף אם המברך חייב בברכה, השומעים חייבים לענות אמן. ודייק כן מדברי הרמב"ם שכתב (שם, יב) רבים שנתועדו לאכול פת או לשתות יין ובירך אחד מהן וענו כולם אמן הרי אלו מותרין לאכול ולשתות. ומשמע מדבריו שדוקא אם ענו אמן מותרים לשתות, ואם לא ענו אמן לא יצאו ידי חובתן.

וכן כתב בפרק ה (הלכה טו) שנים שאכלו כאחד כל אחד ואחד מברך לעצמו, ואם היה אחד מהן יודע ואחד אינו יודע זה שיודע מברך בקול רם והשני עונה אמן אחר כל ברכה וברכה ויוצא ידי חובתו. ומשמע שצריך לענות אמן כדי לצאת ידי חובתו.

וצריך ליתן טעם מדוע חייב לענות אמן, והלא הרמב"ם פסק במפורש (הלכה יא) שבכל הברכות שחייב בהם אם שמעם מאחר יצא אף בלא ענה אמן, ומדוע כאן כתב שצריך לענות אמן.

ובכסף משנה כתב שאין חייב לענות אמן, אלא שאם עונה הרי הוא כמברך

עצמו, ואם לאו אין לו מעלה זו, אבל בשניהם הוא יוצא ידי חובה.

וביאר הגרא"ל, שבברכת הנהנין הרי אין יכול להוציא את חבריו משום ערבות, אלא רק אם הוא אוכל וחייב בברכה יכול להוציא אחרים שקבע עמהם לסעוד יחד [וכמבואר בסוג' וברמב"ם], ובזה יש לומר שהתחדש כאן דין של אחד מברך וכולם עונים אמן.

שומע כעונה בעניית אמן

בעצמו, מכל מקום על ידי שעונים אמן הברכה חשובה יותר.

אמנם בביאור הלכה האריך לחלוק על דין זה, וכתב שאין צריך לכוון בעניית אמן על ברכה שבירך הוא עצמו, ע"ש.

אולם עכ"פ מדברי הרמ"א מבואר שיש דין שומע כעונה על עניית אמן.

ג. עוד מצינו בדברי הלבוש שכתב על הדין (או"ח קט, ב) שאם איחר לתפילה ומתחיל להתפלל עם השליח ציבור, כשיגיע עם ש"צ לנקדישך, יאמר עמו מלה במלה כל הקדושה, כמו שהוא אומר, וכן יאמר עמו מלה במלה ברכת הקל הקדוש וברכת שומע תפלה.

וכתב הלבוש, שאם הוא מסיים יחד עם החזן אינו צריך להפסיק ולענות אמן, שהרי הקהל עונין אמן אחר ברכתו עם הש"ץ והוא שומע, ושומע כעונה.

ובאליה רבה כתב, שאף שאין חייב לענות אמן, בכל זאת כתב הלבוש שעדיף

א. יש לדון האם מועיל לצאת ידי חובת "אמן" על ידי ששומע מחבירו, וכמו שיכול לצאת ידי חובה כששומע ברכה מחבירו, כמו כן יוכל לצאת ידי עניית אמן במקום שאינו יכול לענות בעצמו, וכגון שהוא עומד באמצע יוצר אור או אהבה רבה.

והפרי מגדים (או"ח קכ"ה, כט) הסתפק בדבר זה, וכתב בקיצור דבריו שיש מקום לומר שצריך לענות אמן בעצמו שהוא דוקא מאמין, ועוד שגדול העונה אמן וכו'. ולא ביאר דבריו כפי הצורך [ואולי כוונתו שהוא כעין מצוות שבגופו, שהענייה עצמה מחזקת בלבו את האמונה] ולא הביא ראיות לספק זה.

ב. ומציאנו שכבר כתב הרמ"א (או"ח קסז, ב) בשם האור זרוע שאם אחד מברך המוציא לחם מן הארץ ומוציא את המסובים, צריך שכולם יכונו לבם לצאת בברכתו ואף הוא יכוון לצאת בעניית אמן שלהם.

ובמשנה ברורה (כט) ביאר את טעם הרמ"א, שאף על גב שהוא בירך כבר

שיצא אף ידי עניית אמן. ואין זה נקרא שעונה אמן אחר ברכותיו שאמרו עליו שהוא מגונה, שהרי אינו עונה ממש אלא שותק ויוצא מדין שומע כעונה. ומבואר מדבריהם ששייך דין שומע כעונה אף לגבי עניית אמן.

קריאת שמות

ואם כן מי שעומד בתפילה במקום שאינו רשאי להפסיק, עדיף שיכוון לצאת מהשומעים ידי עניית אמן, ואף העונים יכוונו להוציא את מי שאינו יכול להפסיק מתפילתו ולענות בעצמו.

א. "זכר ימות עולם בינו שנות דר ודר" (לב, ז). ואמרו חז"ל (תנחומא, ז), לעולם יבדוק אדם בשמות לקרוא לבנו הראוי להיות צדיק, כי לפעמים השם גורם טוב או גורם רע, כמו שמצינו במרגלים שמוע בן זכור על שלא שמע בדברי המקום וכאלו שאל בזכורו וכו'.

וכן אמרו (ברכות ז, ב) על שמה של רות שהוא על שם שזכתה ויצא ממנה דוד שריוהו להקדוש ברוך הוא בשירות ותשבחות. ולמדו שהשם של האדם גורם ממה שכתוב "לכו חזו מפעלות ה' אשר שם שמות בארץ" אל תקרי שמות אלא שמות.

וכן אמרו (יומא פג, ב) על רבי מאיר שהיה בודק את שמו של בעל הבית שבא להתאכסן אצלו, אם נאה הוא או מכוער, ופעם כשהתארח אצל אחד שאלו לשמו, ואמר לו "כידור". ואמר רבי מאיר שמשמע משמו שהוא אדם רשע הוא, לפי שנאמר "כי דור תהפכת המה". ואח"כ באמת נודע שהוא גנב.

באקראי ובהזדמן, כי הקדוש ברוך הוא משים בפיו השם ההוא המוכרח אל הנשמה ההיא כמו שאמר הכתוב אשר שם שמות בארץ.

ב. ואמרו חז"ל (מדרש רבה נח לו, ז), הראשונים ע"י שהיו מכירים את ייחוסיהם היו מוציאים שמן לשם המאורע, אבל אנו שאין אנו מכירים את ייחוסינו, אנו מוציאים לשם אבותינו.

וביארנו המפרשים, שכל הדורות מאדם ועד אברהם חיו כולם בהפלה, ולכן קראו לבניהם על שם המאורעות שקרו אותם, אבל אח"כ שנתמעטו שנות האדם, קראו לבניהם על שם אביהם כדי שלא ישכחום.

וכבר נחלקו בזה המנהגים האם לקרוא על שם אביו ואמו אף בחייהם. והאשכנזים נהגו שלא לקרוא בחייהם, וכמובא בספר חסידים (תס) שיש מקומות שאין קורין אחר שמות החיים אלא אחר שכבר מתו.

וכתב על כך החיד"א (ברית עולם על ספק חסידים), שכתבו סימן על כך מהפסוק "קראו בשמותם עלי אדמות". והוסיף,

וכבר כתב האריז"ל (שער הגלגולים, הקדמה ג), כי כאשר נולד האדם וקורין לו אביו ואמו שם אחד העולה בדעתם, אינו

שלכל המנהגים אין אדם קורא בנו בשם עצמו, אבל ראיתי במקום אחד איש יהודי שמו מדרכי וקרא שם בנו מדרכי והיה זר בעיני מאד.

ובקריאת השם על שם הוריו מקיים בזה מצות כיבוד אב ואם, שאף לאחר מותם שייך לכבדם. אמנם כבר אמר החזון איש (מובא בארחות רבינו ג, מילה) שלא לקרוא לילד שם שיתבייש בו, ולכן אם השם של הוריו היה בשפה אחרת, יכול לתרגם את השם לשפה שבה הוא נוהג לדבר, או שיוסיף עוד שם ובו יקראו לילד.

ג. ודנו הפוסקים אם מותר לקרוא לאח ואחות את אותו השם, וכגון השם "שמחה" שהוא מתאים לשני המינים.

וציינו לדברי הגמ' (כתובות פט, ב) שלרב חסדא היו בנים בשם מר קשישא ומר ינוקא. ופירש רש"י, שהיה שם שניהם שוין אלא שהגדול קורין לו מר קשישא ולצעיר קורין לו מר ינוקא.

ובפתחי תשובה (יו"ד קטז, ו) הביא משו"ת אדני פז, שעל פי הדין מותר לקרוא לשני אחים באותו השם, אלא שיש לחוש בזה לעין הרע. ואם מת אחד מבניו אין לקרוא לשני על שמו משום ריע מזלא.

ובשו"ת דברי מלכיאל (ג, עה) הוסיף טעם וכתב לחלק עפ"י דברי המדרש (הנ"ל) שבדורות הקודמים קראו על שם המאורע ולכן לא הקפידו לקרוא שני בנים בשם אחד אם נזדמן להם לפי המאורע לקרוא כן, אבל כשקוראים על שם האבות

אין זה כבוד לאבות שנראה כאלו יש לו שני אבות. והוסיף, שבפרט לפי דברי דורשי רשומות שנשמת האב נכללת בנשמת הבן ולכן נהגו לקרוא בשמו, אם כן ודאי שאין לקרוא שני בניו בשם אחד.

וביאר, שרב חסדא קרא לשני בניו בשם אחד, משום שקראם על שם מאורע, וידוע שהאמוראים השתמשו לפעמים ברוח הקודש או ע"י חלום וכדו'.

ד. ואף בקריאת שמות הספרים מצינו במרוצת הדורות שקראו את שם ספרם על שם אביהם.

ה"חות יאיר" כותב בהקדמה שקרא לספרו על שם זקנתו שקראה לה "חיה", ומאריך שם לספר את גודל גדולתה בתורה וביראת שמים.

וכן ה"נודע ביהודה" הוא על שם אביו. וכן ספרו על הש"ס "צל"ח", הוא ר"ת ציון לנפש חיה, על שם אמו.

וכן ה"ברכת שמואל" קרא לספרו על שם אביו.

וכן ה"שערי ישר" כתב בהקדמה לספר שהוא ר"ת של אביו ואמו "יצחק שמואל רחל".

וכן ה"ברכת פרץ" כתב בהקדמה, "וכדי לקיים מצות כיבוד אב ואם [כדתניא בקידושין (לא, ב) מכבדו בחייו מכבדו במוותו] קראתי את שם הספר "ברכת פרץ" לזכר כבוד אאמו"ר הרה"ח ר' חיים פרץ ז"ל ולזכר א"מ מרת ברכה ע"ה".

בגדר חיוב האמונה בביאת המשיח

בתורה, וכל מי שאינו מאמין בו או מי שאינו מחכה לביאתו, לא בשאר נביאים בלבד הוא כופר, אלא בתורה ובמשה רבינו, שהרי התורה העידה עליו שנאמר ושב ה' אלקיך את שבותך ורחמך ושב וקבצך וגו' אם יהיה נדחק בקצה השמים וגו' והביאך ה'".

ומבואר בדבריו, שאין די להאמין במלך המשיח, אלא אף צריך לחכות לביאתו, ומי שאינו מחכה לביאתו הוא כופר בתורה.

והחפץ חיים זצ"ל (צפית לישועה, כ) הביא כמה סימוכין מדברי חז"ל שיש חיוב לצפות לביאת המשיח, ולא די רק להאמין שיבוא.

ג. ויש להסתפק אם צריך לחכות שיבוא באחד מן הימים, והיינו אף שחושב שאינו ראוי שהמשיח יבוא היום אבל מאוד רוצה שכבר יבוא היום שראוי לביאתו, או שצריך לחכות שיבוא היום, וכל זמן שאינו מחכה לביאתו היום ממש הרי הוא כופר.

ובסדר התפילה ב"ג עיקרי אמונה אומרים "אני מאמין באמונה שלמה בביאת המשיח, ואע"פ שיתמהמה עם כל זה אחכה לו בכל יום שיבוא". ויש להסתפק אף בנוסח זה, האם האמונה שהוא יבוא בכל יום ממש, או שכל יום צריך לחכות שהוא יבוא, אבל אין צריך להאמין ולחכות שיבוא היום ממש.

א. "כי יראה כי אזלת יד ואפס עצור ועזוב" (לב, לו). ואמרו חז"ל (סנהדרין צז, א), אין בן דוד בא עד שירבו המסורות. דבר אחר עד שיתמעטו התלמידים. דבר אחר עד שתכלה פרוטה מן הכיס. דבר אחר עד שיתייאשו מן הגאולה שנאמר ואפס עצור ועזוב כביכול אין סומך ועוזר לישראל. כי הא דרבי זירא כי הוה משכח רבנן דמעסקי ביה, אמר להו במטותא בעינא מנייכו לא תרחקוה, דתנינא שלשה באין בהיסח הדעת אלו הן משיח מציאה ועקרב.

[וכתב הגאון ר' יעקב קמינצקי זצ"ל (אמת ליעקב עה"ת), והנה מאמר חז"ל זה טעון ביאור, וכי תנאי הוא שחש ושלוש ישתכח עיקר אחד מהשלש עשרה עיקרים, והלא הרמב"ם מנה תקות הגאולה בין העיקרים. אבל הכוונה בזה הוא שכל זמן שכלל ישראל מצפה לגאולה שתבוא באופן טבעי, והיינו שירחמו עלינו אומות העולם ויתנו לנו איזה מקום לבנות לנו מולדת וכדומה, ודאי לא תבוא הגאולה, כי חסד לאומים חטאת ובאמת שנואים אנחנו מכל יושבי תבל, ורק אם נתייאש לגמרי מאשליות כאלו ונבין כי אין לנו לישען אלא על אבינו שבשמים אז יבוא בן דוד ויגאלנו גאולה אמיתית].

ב. ובעיקר חיוב האמונה בביאת המשיח כתב הרמב"ם (מלכים יא, א) "המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל, וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם, מקריבין קרבנות, ועושין שמטין ויובלות ככל מצותה האמורה

וידועים דברי מרן הגרי"ז זצ"ל (הובא במשמרת הלוי סוף חגיגה באריכות), שצריך לחכות בכל יום וכל היום.

ד. אמנם נראה שיש מן הפוסקים שלא סברו כן. שהנה אמרו (עירובין מג, א) לגבי נזירות, שאם אמר הריני נזיר ביום שבת דוד בא, מותר לשנות יין בשבתות ובימים טובים. ובהו"א סברו לומר שהוא מצד איסור תחומין מעל עשרה (ולכן המשיח אינו יכול לבוא בשבת ויו"ט). ודחו, שהוא מפני שאמר קרא "הנה אנכי שלח לכם את אליה הנביא", והיינו שאליהו הנביא יבוא קודם ביאת המשיח, וכיון שמובטח להן לישראל שאין אליהו בא לא בערבי שבתות ולא בערבי ימים טובים מפני הטורח (שצריכים להניח צרכי שבת ולילך להקביל פניו), לכן אם לא בא אליהו ביום שישי, ודאי שהמשיח שבא אחריו לא יבוא בשבת, ולכן מותר הנזיר לשנות יין בשבת ויו"ט.

והקשה הטורי אבן (ר"ה יא, ב) שהנה נחלקו (שם) מתי עתידין ליגאל, האם בתשרי או בניסן. ולכאורה לפי זה מדוע אם נדר נזירות ביום שבת דוד בא אסור בכל ימות החול, והלא המשיח אינו בא אלא בניסן או בתשרי.

וכתב ליישוב, על פי המבואר (סנהדרין צח, א) שרבי יהושע בן לוי הקשה כתיב "בעתה" וכתוב "אחישנה", ותיקן, זכו - אחישנה, לא זכו - בעיתה. וא"כ, מה שאמרו שיגאלו או בתשרי או בניסן זה דוקא אם לא זכו, וזהו הזמן של הגאולה. אבל אם יזכו לאחישנה, אין זמן קבוע לדבר ובכל יום הוא זמנו.

[ובשו"ת תשובה מאהבה (א, ריא) כתב שאין זה בגדר קושיא כלל, כי ביום שבת דוד בא אז לא תהיה הגאולה כי אם כמו שכתב הרמב"ם (הנ"ל) שאחר שיכופך את ישראל ללכת בדרכי תורה וילחם מלחמת ה' ויצליח ויבנה המקדש ויקבץ נדחי ישראל ומקריבים קרבנות ויעשו שמיטין ויובלות עפ"י התורה שבכתב ובע"פ אז תהיה הגאולה שלימה, וזה יהיה בניסן או בתשרי].

ונמצא לפי דברי הטורי אבן, שהסוגי' לגבי נזירות ביום שבת דוד בא, הוא לגבי גאולת אחישנה שאין קבוע לה זמן, ואעפ"כ אמרו שהמשיח לא יבוא בשבת ויו"ט [ומה שכל יום הוא אסור אף שאליהו לא בא, אמרו שם בסוגי' שחיישין שמא אליהו בא כבר לב"ד הגדול]. ונמצא שלדברי הטו"א אין צריך לחכות למשיח שיבוא בשבתות ויו"ט.

ה. וכן משמע מדברי המהרש"א (סנהדרין צח, א) שביאר את המעשה שרבי יהושע בן לוי מצא את אליהו שהיה עומד על פתח המערה שהתחבא בה רבי שמעון בר יוחאי מפני הרומאים. ושאל אותו, איפה המשיח נמצא, ושלח אותו לשער של רומי, וכשהלך לשם שאל את המשיח מתי הוא יבוא, אמר לו שיבוא היום. וכשבא לריב"ל אמר לו שהמשיח שיקר עליו שהרי לא בא היום, ענה לו ריב"ל שכוונתו היתה "היום אם בקולו תשמעו".

וכתב המהרש"א, שכוונת המשיח היתה לפי מה שאמרו שאם זכו אחישנה, ולכן אמר לו שאם ישמעו בקול ה' הוא יבוא היום. והוסיף, שבאותו היום לאו דוקא שהרי אליהו צריך לבוא לפניו ולבשר על ביאתו.

ומוכח מדבריו שסבר שאף בגאולת אחישנה אליהו יבוא לפניו, וכיון שאליהו לא בא בערבי שבתות ויו"ט, א"כ אף המשיח לא יבוא בשבת ויו"ט.

ו. אמנם מדברי הפלתי (קונטרס בית הספק, יב) נראה שסבר שבגאולת אחישנה המשיח יכול לבוא בכל יום. שכתב להקשות על הרמב"ם שכתב (מלכים יב, ב) "יראה מפשוטן של דברי הנביאים, שבתחילת ימות המשיח תהיה מלחמת גוג ומגוג, ושקודם מלחמת גוג ומגוג יעמוד נביא לישר ישראל ולהכין לבם, שנאמר הנה אנכי שולח לכם את אליה וגו', ואינו בא לא לטמא הטהור, ולא לטהר הטמא, ולא לפסול אנשים שהם בחזקת כשרות, ולא להכשיר מי שהוחזקו פסולין, אלא לשום שלום בעולם, שנאמר והשיב לב אבות על בנים, ויש מן החכמים שאומרים שקודם ביאת המשיח יבא אליהו, וכל אלו הדברים וכיוצא בהן לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו, שדברים סתומין הן אצל הנביאים, גם החכמים אין להם קבלה בדברים אלו, אלא לפי הכרע הפסוקים, ולפיכך יש להם מחלוקת בדברים אלו". ולכאורה הרי מפורש בסוגי' בעירובין שאליהו יבוא קודם המשיח ומה יש להסתפק בדבר זה.

וביאר, שכיון שיש ב' זמנים בגאולה, בעיתה ואחישנה, ולכן סבר הרמב"ם שודאי סדר ותנאי ביאת המשיח, שאליהו יבא לבשר ביאתו, רק הני מילי אם נעשה בעתה, אבל אם זכו שימחר ויחיש את הגאולה, מדלג על ההרים מקפץ על הגבעות לשנות הסדר, ואהבה של הקב"ה כי זכו ישראל משנה השורה, ולכן אף שודאי ראוי שאליהו

יבא קודם לבשר, אבל אין מוחלט, כי אולי ירחם ה' להערוות על ישראל רוח קדשו לעבדו בכל לבב, ואז יחיש הפדות והגאולה, למהר ביאת בן דוד מבלי בשורת אליהו.

והוסיף, שאף שיתכן שתהיה גאולה בכל יום, אם נדר שלא לשתות יין ביום שבן דוד בא אינו אסור לשתות יין בשבת ויו"ט, כי בשביל מילתא דלא שכיח שיזכו ותהיה גאולה של אחישנה לא אסרו בניזירות.

ולדבריו, ודאי שיש חובה לצפות שמא המשיח יבוא בכל יום, כי בגאולת אחישנה אין סדר וזמן, ויתכן שהמשיח יבוא קודם לאליהו.

ז. ובעיקר חיוב האמונה כתב הרמב"ם (פירוש המשניות הקדמה לפרק חלק) כשסיים לבאר את י"ג עיקרי האמונה, "וכאשר יהיו קיימים לאדם כל היסודות הללו ואמונתו בהם אמתית, הרי הוא נכנס בכלל ישראל, וחובה לאהבו ולחמול עליו וכל מה שצוה ה' אותנו זה על זה מן האהבה והאחווה, ואפילו עשה מה שיכול להיות מן העבירות מחמת תאוותו והתגברות יצרו הרע, הרי הוא נענש לפי גודל מדיו ויש לו חלק, והוא מפורשע ישראל. וכאשר יפקק אדם ביסוד מאלו היסודות הרי זה יצא מן הכלל וכפר בעיקר ונקרא מין ואפיקורוס וקוצץ בנטיעות, וחובה לשנותו ולהשמידו ועליו הוא אומר הלא משנאיך ה' אשנא וכו'".

וידועים דברי מרן הגר"ח מברסק זצ"ל (הובא בקובץ מאמרים להגר"א וסרמן זצ"ל חלק א, עמוד יא), שאפיקורס בשוגג הוא גם אפיקורס, כי אף שאינו יודע

מחמת ששגג, אבל סוף סוף אינו מאמין ואינו בכלל ישראל.

ולא מחמת שטעה בדברי התורה, שגגתו עולה לזדון ודינו כאפיקורס.

ועל פי זה ביאר את שיטת הרמב"ם שכתב (תשובה ג, ז) שמי שאומר שיש שם רבון אחד אבל שהוא גוף ובעל תמונה הוא מין. והראב"ד השיגו וכתב "ולמה קרא לזה מין, וכמה גדולים וטובים ממנו הלכו בזו המחשבה לפי מה שראו במקראות ויותר ממה שראו בדברי האגדות המשבשות את הדעות". וביאר הגר"ח, שאף שהם טעו כן בפשט המקראות, אבל סוף סוף אף בשוגג הוא אפיקורס כיון שאינו מאמין.

אמנם הגר"א וסרמן הקשה על דבריו ממה שאמרו (שבת סח, ב) שתינוק שנשבה לבין הגוים צריך להביא חטאת ואין דינו כמומר.

ולכן כתב לחלק, שאם הטעות של האדם מחמת שאומר מותר, וטועה שכך כתוב בתורה, דינו כשוגג כיון שסבר שעושה ברשות התורה, אבל מי שסובר כן מעצמו

ועל פי זה ביאר את דברי ר' הלל שאמר (סנהדרין צה, ב) אין משיח לישראל שכבר אכלוהו בימי חזקיה (שסבר שחזקיה היה המשיח). ולכאורה איך אפשר לומר שר' הלל יצא מכלל ישראל ח"ו שהרי כפר באחד מעיקרי הדת. אלא ע"כ כיון שאמר כן מחמת שטעה בהבנת הכתובים הרי הוא כאומר מותר ודינו כשוגג.

וכבר כתב יסוד זה בשו"ת הרדב"ז (ד, אלף רנח) לגבי איש שדרש ברבים שישראל היו חושבים שמשה רבינו היה אלוה, וכתב "ולא עדיף האי ממי שטועה באחד מעיקרי הדת מחמת עיונו הנפסד שלא נקרא בשביל זה כופר, והרי הלל היה אדם גדול וטעה באחד מעיקרי הדת שאמר אין להם משיח לישראל שכבר אכלוהו בימי חזקיהו, ומפני זה הטעות לא חשבוהו כופר ח"ו דאם לא כן איך היו אומרים שמועה משמו, והטעם מבואר כיון שאין כפירתו אלא מפני שחושב שמה שעלה בעיונו אמת ואם כן אנוס הוא ופטור".

בגדר ברכת הזימון

וברכת זו ברכת הזן, את ה' אלקיך זו ברכת הזמון, על הארץ זו ברכת הארץ, הטובה זו בונה ירושלים וכו'. רבי אומר אינו צריך, ואכלת ושבעת וברכת זו ברכת הזן, אבל ברכת הזמון מגדלו לה' אתי נפקא וכו'.

ולכאורה צ"ב מדוע כששאלו מנא הני מילי לא הביאו את שיטת ת"ק שלמד את ברכת

א. שנינו בברכות (מה, א), שלשה שאכלו כאחת חייבין לזמן. ואמרו בגמ', מנא הני מילי, אמר רב אסי דאמר קרא גדלו לה' אתי ונרוממה שמו יחדו, רבי אבהו אמר מהכא "כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלקיננו" (לב, ג).

ועוד אמרו (שם מה, ב), תנו רבנן, מנין לברכת המזון מן התורה, שנאמר ואכלת ושבעת

הזימון מקרא של ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלקיך.

וכן צ"ב בדברי השאלות, שבסימן קמו כתב "דאילו בי תלתא דכרכו ריפתא חייבין בזימון ולומר נברך דכתיב ואכלת ושבעת וברכת", ובסימן נא כתב "דאילו ביה תלתא דקבעי סעודתייהו בחדא דוכתא מיחייבין לאזמוני ולברוכי בהדי הדדי, כדתנן שלשה שאכלו כאחת חייבין לזמן, מנא הני מילי אמר רב אסי דאמר קרא גדלו לה' אתי ונרוממה שמו יחדו, ורבי אבהו אמר מהכא כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלקינו". והקשה הנצי"ב (העמק שאלה) מדוע שינה את הילפותות לחובת הזימון.

ב. ותירץ הנצי"ב [ונרחיב בדבריו], שהנה נחלקו הפוסקים מהי ברכת הזימון. דעת הבית יוסף (או"ח, קפג) שענין הזימון הוא שמזמנים עצמן לברך יחד, והוא ברכת "נברך שאכלו משלו" וכו', אבל את ברכות ברכת המזון כל אחד חייב לומר בלחש עם המברך כל ברכה וברכה, ודקדק כן מדברי הרא"ש שכתב על ברכת יוצר אור שכל אחד צריך לומר בעצמו כי אין אדם יכול לכין תדיר עם השליח ציבור בשתיקה. וכ"כ בשו"ע (שם, ז), "נכון הדבר שכל אחד מהמסובין יאמר בלחש עם המברך כל ברכה וברכה, ואפילו החתימות".

אמנם הב"ח (בסי' קפג וקצב) סבר שענין הזימון הוא אף שיצטרפו ביחד לכתחלה בכל הברכות ואחד יוציא את כולם בברכת המזון. והוכיח כן ממה שאמרו (ברכות מה, ב) שאם אין חובת זימון חילוק ברכות עדיף, והיינו שכל אחד יברך לעצמו. ומבואר, שאם יש חובת זימון אחד מברך לכולם. וכן נקט המגן

אברהם (קפג, יב). וכן סבר הגר"א (קצה, ג). וע"ע בשו"ת פנים מאירות (א, נז) שהאריך בשיטה זו.

ולהלכה, כתב המשנה ברורה (קפג, כז), אף דמדינא היה יותר נכון שישמעו המסובין כל הבהמ"ז מפי המזמן והוא יוציאם בברכתו ובעצמן לא יברכו כלל, מ"מ בעבור שמצוי בעונותינו הרבים שהמסובין מסיחין דעתם ואינם מכוונים לדברי המברך כלל ונמצא שחסר להם בהמ"ז לגמרי ומבטלין עשה דאורייתא בידיהם, לכך נכון כהיום יותר שהמסובין יאמרו בעצמן בלחש כל מלה ומלה עם המברך כדי שיברכו יחדו, ונקרא עי"ז ברכת זימון ומתקיים מה שאמר הכתוב גדלו לה' אתי ונרוממה שמו יחדו דמזה ילפינן ברכת זימון.

נמצא, שיש ב' ענינים בחובת הזימון, "ברכת הזימון" שמזמנים עצמן לברך יחד. ודין נוסף שאחד יברך לכולם והשאר שומעים ויוצאים ממנו.

ולפי זה ביאר הנצי"ב שב' הילפותות בגמ' נצרכות לב' הדינים שבברכת הזימון, שמהפסוק גדלו לה' אתי וכי שם ה' אקרא לומדים שאחד מברך והשאר שותקים ועונים, ומהפסוק ואכלת ושבעת וברכת לומדים את ברכת הזימון, שהיא ברכה נוספת על ברכת המזון. ולכן השאלות כתב ב' לימודים אלו.

ג. אמנם עדיין עיקר דבר זה צ"ב, שהרי בכל מקום הדין הוא שכל אחד יברך לעצמו, ורק אם אינו יודע לברך יכול לצאת על ידי חבירו, ומדוע בברכת המזון כשיש שלשה שאכלו יחד אדרבה עדיף שאחד יברך ויוציא את

כולן. ובעיקר דבר זה צ"ב לשיטת הפני יהושע (שם מה, ב) שכתב לבאר מה שאמרו "שנים שאכלו כאחד אחד מהם יוצא בברכת חבריו", שאין הכוונה בשנים שיודעים לברך, אלא רק באחד שאינו יודע לברך שיכול לצאת מחבריו, אבל אם שניהם יודעים אין אחד מוציא חבריו אפילו בדיעבד. ומקור שיטתו הוא מדברי הר"ן (ראש השנה לד, ב) שכתב, שאע"ג דקיימ"ל בכל הברכות כולן אף על פי שיצא מוציא, כבר הוציאו בירושלמי מכלל זה ק"ש ותפילה וברכת המזון, דגרסינן התם "לא מסתברא בק"ש דכתיב ושננתם שיהא כל אחד משנן בפיו, ולא מסתברא בתפלה שיהא כל אחד מבקש רחמים על עצמו, וגרסי' נמי התם א"ר אליעזר שניא ברכת המזון דכתיב ואכלת ושבעת וברכת מי שאכל יברך". ולפי דברי הירושלמי הללו צע"ג היאך בברכת הזימון עיקר המצוה היא שאחד יוציא את חבריו, ואילו ביחיד אינו מוציא את חבריו רק אם אינו יודע לברך.

ד. עוד צ"ב שמצינו כמה דינים מחודשים בברכת הזימון.

א. כתב השו"ע (קצג, א) שאם אחד מוציא את חבריו בברכת המזון צריך שחבריו יבין את הלשון ששומע. אמנם כתב הביאור הלכה שדין זה נאמר דוקא בשנים, אבל בשלשה דעת הברכת אברהם שכיון שיש זימון אחד מוציא שנים או עשרה אף שאינם מבינים כלל מה ששומעים. וצ"ע מה הסברא לחלק בין שנים לשלשה שיש בהם דין זימון.

ב. מבואר בסוגי' (מה, ב) לענין זימון, שאם שלשה שאכלו כאחת יוצא אחד מהם לשוק

קוראין לו ומזמנין עליו. ונחלקו הראשונים בדין זה, רוב הראשונים סברו שצריך לחזור ולברך במקומו ויוצא רק בברכת הזימון במקום שנמצא אם עונה עמהן, אבל המאירי כתב בשם גדולי הרבנים שיענה להם ברוך שאכלנו וכו' ויוצא אף הוא עמהם ידי זימון וברכה, ואף על פי שצריך לברך במקום שאכל "חובת הזימון מביאה כחו לכאן הואיל ושומע קול המברך וכלם נמשכים ממקומם אחר המברך". ודבר זה צ"ב היאך על ידי חובת הזימון נחשב כאילו נמצא במקום שהמברך נמצא.

ה. וביארו האחרונים (רשימות שיעורים ברכות, שם. שיעורי הגר"א עוזר, עקב. מורשת משה ברכות, שם) והקדימו את דברי רש"י (מה, ב) שפירש מה שאמרו, שנים שאכלו כאחת אחד מהן יוצא בברכת חבריו. והקשו, מאי קא משמע לן תנינא שמע ולא ענה יצא. ותירץ רבי זירא, לומר שאין ברכת הזימון ביניהם. ופירש רש"י, לא בא ללמדנו אלא שאין צריכין זימון, דכיון דאחד יוצא בברכת חברו אשמעינן דאין זימון, דאי יש זימון ברכת שניהם היא, שהרי אומר נברך והוא עונה ברוך הוא. ומבואר בדברי רש"י יסוד בענין ברכת הזימון, שאינו בגדר שיוצא מחבריו מצד שומע כעונה, אלא שהיא "ברכת שניהם", והיינו שהחבורה כולה אומרת ברכה כאחד, רק שהיא נאמרת על ידי אחד מהן. וכבר מצינו יסוד זה לענין תפילת הציבור, שאינו מדין שומע כעונה, שהרי אין אחד יכול להוציא את חבריו בשמו"ע, אבל כשיש עשרה שמתפללים יחד יש שם וחפצא של תפילת הציבור עליהן, ואם עונה אמן על ברכות אלו יוצא ידי חובה בכך. וכמו כן לענין ברכת המזון, חובת

הזימון משווה את החיוב לחפצא של ברכת הרבים, ואינו יוצא מדין שומע כעונה, אלא מדין ברכת הרבים, ולכן אף שדין שומע כעונה אינו אלא בדיעבד כשאינו יודע לברך לבד, אבל בברכת הזימון שהיא ברכת הרבים יש מעלה שאחד יברך לכולן מאשר שכל אחד יברך לבד.

ולפי זה יש לבאר את שיטת הברכת אברהם שאף אם אינו מבין את הלשון של המברך יוצא בכך ידי חובתו, והוא משום שאינו מדין שומע כעונה שצריך להבין את הלשון ששומע, ואם אינו מבין אינו בכלל "שומע", אבל בברכת הזימון יוצא מדין ברכת הציבור, וכאילו הוא עצמו מברך, ולכן יוצא אף שאינו מבין.

וכן מבוארים דברי המאירי שאף אם אינו נמצא במקומו נחשב שמברך במקומו, כי אין יוצא ידי חובה מצד ששומע, שמצד שמיעתו נחשב שנמצא במקום אחר, אבל כיון שיוצא בברכת המברך שהיא ברכה של כולם יחד, לכן נחשב שמברך במקום שנמצא המברך.

ו. ובזה אף ביארו מה שאמרו (ברכות, שם) שאין זימון למפרע. והיינו במקום שהיו שלשה ולא זימנו יחד אלא כל אחד בדרך לעצמו אינם יכולים לזמן לאחר שכבר בירכו. ולכאורה צ"ב מה ההו"א לומר שיזמנו לאחר שבירכו. אמנם לפי האמור הוא מיושב, שיש ב' חיובי ברכת המזון, של יחיד ושל ציבור, שבציבור אינן יוצאים מדין שומע כעונה אלא הוא חיוב חדש של ברכת הציבור, ולכן היה הו"א לומר שאף שאם בירכו ונפטרו מברכת היחיד, אבל עדיין יש

לחייבם לברך ברכת הציבור, ועל זה אמרו שאין זימון למפרע, ואם כל אחד כבר בירך שוב אין חייבים בברכת הציבור.

ז. והנה נחלקו הפוסקים בדין שומע כעונה בחצי ברכה, והיינו שחצי ברכה יאמר לבדו וחצי ברכה ישמע מחבירו. רבי עקיבא איגר (ברכות כ, א) סבר שמועיל לצאת בחצי ברכה, ולכן אשה יכולה להוציא איש בברכת המזון אע"פ שאינה חייבת בברית ותורה, ויכולה להוציאו בשאר הברכה וברית ותורה יאמר בעצמו. וכן נקט בשו"ת (ז) לענין נער בן י"ג שנה שלא ידוע אם הביא ב' שערות שיכול להוציא אשה בקידוש, כיון שלגבי דרבנן סומכים על חזקה דרבא, ולכן יכול להוציא בברכה ובקידוש על הכוס, אלא שאת התיבות של הזכרת שבת באמצע הברכה תאמר לבדה כי הזכרה זו היא מדאורייתא ואין יכול להוציא. ומבואר שמועיל שומע כעונה בחצי ברכה.

והחזון איש (או"ח כט, ו) הקשה עליו מהסוגי' לענין זימון, שאמרו ששנים ושלשה יכולים לברך ברכת המזון. ופירש הרי"ף (והובא בתוס' מו, 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.

אמנם דחו האחרונים לפי יסוד הדברים הנ"ל, שאין ברכת הזימון מדין שומע כעונה שבכל התורה כולה, אלא הוא דין של ברכת הציבור, והברכה חלה לכל החבורה יחד, ובברכה כזו נאמר דין שאין לברך חצי ברכה,

דין שהתחדש רק בברכת המזון שאפשר לחלקו לשנים ושלושה אנשים משא"כ בתפילת הש"ץ שלכתחילה צריך שאחד יאמר את כל הברכות], וא"כ אין ראייה מברכת הזימון לדין שומע כעונה, ובכל שומע כעונה צדקו דברי רע"א שאפשר לצאת אף בחצי ברכה.

וכמו בתפילת הש"ץ שאם טעה הש"ץ והחליפו ש"ץ אינו יכול להתחיל ממקום שהראשון פסק אלא חוזר לראש הברכה (עי' שו"ע או"ח תקו, ב), כי לקיום ברכת הש"ץ צריך שיאמר ברכה שלימה, וה"ה לענין ברכת המזון שכיון שהוא תפילת הציבור צריך שכל אחד יאמר ברכה שלימה, [והוא

בגדר קריאת השירה בסדר הזי"ו ל"ך

כתב, "כל העולה לקרות בתורה פותח בדבר טוב ומסיים בדבר טוב, אבל פרשת האזינו קורא הראשון עד זכור ימות עולם, והשני מתחיל מזכור ימות עולם עד ירכיבהו וכו', ולמה פוסקין בה בענינות אלו מפני שהן תוכחה כדי שיחזרו העם בתשובה". והבית יוסף (או"ח, תכח) הביא את דבריו.

אמנם הדרכי משה (שם) הביא את דברי רבינו בחיי (האזינו לב, מא) שכתב טעם אחר, וז"ל: "ונהנה השירה הזאת נחמה גדולה והבטחה מבוארת בענין הגאולה ובאבדן עובדי גלולים ובנקמת ישראל מאויביהם ובכפרת ישראל מעונותיהם. ואולי מפני זה בא סימן ההפסקות לרבותינו ז"ל הזי"ו ל"ך, מתקנת עזרא הסופר הכהן הנביא שראה ברוה"ק שתהיה תקנתו בקריאת ס"ת בצבור תקנה קיימת בכל דור ודור, לא תבטל בזמן מן הזמנים, ותקן הסימן הזה בהפסקות הפרשה הזאת המקובלת אצלנו לבאר שיחזור הזיו והזהור והכבוד והתפארת לישראל כמבראשונה, וישבו בנים לגבולם".

ובשבלי הלקט (סימן שו) כתב טעם נוסף, "ומצאתי בשם רבינו סעדיה גאון זצ"ל סי' הזי"ו ל"ך, ה' כנגד ה' שקורין בתורה בראש

א. שנינו (ראש השנה לא, א) לענין שירת הלויים בקרבן מוסף בשבת, "במוספי דשבתא מה היו אומרים, אמר רב ענן בר רבא אמר רב הזי"ו ל"ך. ואמר רב חנן בר רבא אמר רב כדרך שחלוקים כאן כך חלוקין בבית הכנסת".

והיינו, שהלויים היו שרים בזמן הקרבת המוסף של שבת כמה פסוקים מפרשת האזינו בחלוקה של הסדר הזי"ו ל"ך וכל ו' שבתות היו גומרים את השירה. ואמרו שגם כשקוראים אותה בבית הכנסת צריך לחלקה באופן הזה בין הקוראים. ופירש רש"י, "פרשת שירת האזינו חולקים אותה לששה פרקים, הראשון - האזינו, השני - זכור ימות עולם, השלישי - ירכבהו על במותי ארץ, הרביעי - וירא ה' וינאץ, החמישי - לולי כעס אויב אגור, הששי - כי ידין ה' עמו".

ובתוס' הביאו את דברי רש"י וכתבו שכן הוא המנהג. אמנם כתבו שבמסכת סופרים כתוב שהרביעי מתחיל בפסוק וישמן (פסוק טו) ולא בורא (פסוק יט).

ובטעם חלוקת הקריאה באופן הזה יש כמה טעמים בראשונים. הרמב"ם (תפילה יג, ה)

השנה שחל להיות בחול, ז' כנגד ז' שקורין בתורה בראש השנה שחל להיות בשבת, י' כנגד עשרה ימים שבין ראש השנה ליום הכיפורים, ו' כנגד ששה שקורין בתורה ביום הכיפורים, ל' כנגד ל' תקיעות שתוקעין בראש השנה".

ובמחזור ויטרי (סימן שנ) הוסיף לבאר שהאות כ' כנגד כ' ימים שמתענני בהם היחידים, י' לפני ראש השנה, ו' בין ראש השנה ליום הכיפורים.

ועוד כתב שהזיו לך הוא כנגד ע"ח צדיקים שעל ידם נכתבה פרשת האזינו.

ובמהרש"א (חידושי אגדות, שם) כתב באו"א, שבשבת היו אומרים את השירות שנכתבו בתורה על ידי משה, ובימות החול קבעו שירות של דוד שאין בהם קדושה כמו התורה, ולסימן טוב חילקו את פרשת האזינו בר"ת הזיו לך, לרמוז ששיר של שבת יש לו זיו, והיינו מפי משה שקרן עור פניו ותרגומו זיו.

ב. עוד הביא הבית יוסף שנחלקו הרי"ף והמרדכי בסדר הקריאה במנחה בשבת ובשני ובחמישי האם צריך להפסיק כפי ההפסקות בשבת שהוא על פי הזיו לך. שהרי"ף כתב שאף בחול יש לנהוג כמו בשבת, והמרדכי כתב שרק בשבת יש להקפיד על הסדר של הזיו לך, אבל בימי החול אין קפידא היכן מפסיק. והבית יוסף כתב שנהגו כשיטת הרי"ף. אמנם הרמ"א (שם, ה) כתב, "ודוקא בשבת מחלקין הפרשיות, אבל במנחה בשבת וב' וה', אין לחוש". וצ"ב במה שורש מחלוקתן.

ג. ובשו"ת דבר אברהם (א, לו) יצא לדון אם אירע שהבעל קורא בטעות הפסיק בעליית הלוי לאחר ג' פסוקים בפסוק ימצאהו בארץ מדבר והעולה כבר בדרך לאחריה, האם השלישי יוכל להתחיל מהפסוק ימצאהו [במקום שהיה צריך להתחיל מהפסוק ירכיבהו], ויקרא עד ירכיבהו, והרביעי ימשיך מהפסוק ירכיבהו על סדר הזיו לך, ונמצא שהשלישי הוא נוסף באמצע.

ובתחילת דבריו כתב לתלות עצה זו במה שיש להסתפק בגדר הקריאה בסדר הזיו לך, האם הקפידא היא על התחלת הקריאה שיתחילו בפסוקים מסוימים, או על סוף הקריאה שתגמר בפסוקים מסוימים. ולכן אם השלישי יתחיל בפסוק ימצאהו אף הוא קיים את התקנה להתחיל בהזיו לך, שהרי אף פסוק זה מתחיל באות י', אבל מצד סוף הקריאה של הלוי נמצא שלא קיים את התקנה, שהרי מפסיק בפסוק אחר וא"כ הפסוקים של האות ז' לא נקראו כהלכתן.

וכתב שמדברי הרמב"ם (הנ"ל) לכאורה היה נראה (וכן נקט בשו"ת זכרון יוסף להלן) שהעיקר הוא בסוף הקריאה ולא בתחילתה, שהרי כתב שהוא כדי להפסיק בתוכחה שיחזרו בתשובה, וא"כ קריאת הלוי שהפסיק שלא במקומו ביטל את צורת הקריאה של הזיו לך.

אמנם כתב לדחות, שלכאורה הרי יש עוד פסוקים של תוכחה ומדוע פוסקים דוקא בפסוקים אלו, וע"כ שאין כוונת הרמב"ם לומר שפוסקים דוקא באלו, אלא הוא בא לבאר איך מותר כלל להפסיק בתוכחה, והרי אסור להפסיק בדבר רע, ועל זה כתב שהוא כדי שיחזרו בתשובה, וכן נראה מדבריו

במפורש שכתב "כל העולה לקרות בתורה פותח בדבר טוב ומסיים בדבר טוב, אבל פרשת האזינו קורא הראשון וכו' ולמה פוסקין בה בענינות אלו מפני שהן תוכחה כדי שיחזרו העם בתשובה" ומבואר שבא ליתם טעם מדוע פוסקים בדברי שאינו טוב, וא"כ אף לדבריו אין קפידא על סוף הקריאה אלא רק על תחילתה, וא"כ הלוי קרא לפי התקנה של הזיו לך, והשלישי הוא כעליה נוספת שהרי לא הוסיף לסדר של הזיו לך.

ושוב כתב שמצד הסברא נראה שיש קפידא בכל הקריאה, וכפי שאמרו שמחלקין את הקריאה בבית הכנסת כפי שהיו שרים בבית המקדש, וא"כ יש ענין בכל הקריאה ולא רק בתחילתה. וכן דקדק מדברי השו"ע שכתב שקורין לשישי עד סוף השירה ולא יותר, ומבואר שיש קפידא בגוף הקריאה ולא רק בתחילתה או בסופה. וכ"כ המגן אברהם (שם, ז. וביארו באליהו רבה) שאף אם יש חיובים נוספים לא יוסיפו לעלותם בשירה אלא רק משביעי. ולפי זה אין תקנה ללוי שלא הפסיק כהוגן.

[ובשו"ת זכרון יוסף (או"ח, טז) כתב על דברי המג"א שאין קפידא שיעלו לאחר השירה ממש, ואם יש חיוב נוסף די שהחמישי יקרא רק עד כי ידן, והשישי יקרא עד הפסוק כי אשא, והשביעי עד יובא משה (שהיא סוף השירה), ואף באופן זה מתקיים הסדר של הזיו לך] כי השישי מתחיל בפסוק כי ידן]. וביאר את דבריו, שיש ראשונים שגרסו במפורש שהשישי מתחיל בכי ידן ולא בכי אשא, ואף לשיטות שהוא מתחיל בכי אשא אין קפידא בכך, וביאר שלטעם הרמב"ם עיקר הקפידא היא על סוף הקריאה שתהיה בתוכחה, ולכן אם השישי פוסק בתיבות ואין מידי מציל יש

בו תוכחה ואין צריך שיסיים את כל השירה, וכן לטעם של רבינו בחיי והמהרש"א (הנ"ל) עיקר הקפידא היא על הסימן של הזיו לך, וכיון שאף השישי מתחיל באות כ' אין קפידא אם יוסיף עוד קרואים בשירה. אמנם הדבר אברהם כתב שמסברא נראה שיש קפידא אף על עצם הקריאה, וכנ"ל].

ועוד כתב הדבר אברהם, שלכאורה היה עצה נוספת, שהשלישי יחזור ויקרא מהפסוק זכור עד רביעי, ונמצא שהלוי היה נוסף על הקריאה ולא קרא בפרשת השירה, ואף שאין זה לכתחילה שקורא מה שקרא הראשון, אבל בדיעבד מותר לעשות כן. אמנם דחה עצה זו עפ"י דברי המג"א שאין להוסיף יותר משה קרואים, ולכן אף עצה זו אינה נכונה.

ד. ובסו"ד כתב לחדש והקדים, שהנה בתוס' (הנ"ל) כתבו בשם המסכת סופרים שהרביעי מתחיל בפסוק וישמן (פסוק טו) ולא בוירא (פסוק יט). וכבר הקשו הפרי חדש (או"ח תכח, ה) והרש"ש (שם) שלפי זה נמצא שהשלישי קורא רק ב' פסוקים [שהרי מתחיל בירכיבהו שהוא פסוק י"ג וקורא עד וישמן שהוא פסוק ט"ו], ואין לקרוא בתורה פחות משלושה פסוקים.

ועוד כתב להעיר, שבמסכת סופרים וכן בירושלמי אמרו שהוא סימן של הזיו לך [ובבבלי לא הוזכר לשון של סימן], ולכאורה צ"ב מה הסימן בכך, והלא יש עוד פסוקים שמתחילין באותיות אלו, וא"כ אינו סימן שנדע על פיו איך לחלק את הקריאה.

ומכח זה כתב לחדש, שלעולם אין קפידא בגוף הקריאה ולא בסופה, אלא רק בסימן

של הזיו לך, שצריך להתחיל את הקריאה בפסוקים שמתחילים באותיות אלו, ומה שאמרו כדרך שחלוקים כאן כך חלוקין בבית הכנסת הוא רק לגבי הסימן של הזיו לך, אבל באופן החלוקה אין קפידא איך יחלקו, וא"כ לפי המסכת סופרים אף שבמקדש בשבת השלישית היו קורין רק ב' פסוקים, אבל בבית הכנסת שאין קורין פחות משלושה פסוקים, צריך להמשיך ולקרוא עד וירא (וכשיטת רש"י).

ובזה אף מיושב שהוא סימן הזיו לך, ומעצם הסימן אנו יודעים איך לקרוא, ואף שיש הרבה פסוקים באותיות אלו, אין קפידא אלא שיקיים את הסימן של הזיו לך ויתחיל את הקריאה בסדר הזה.

ולפי זה כתב שבנדון שטעו וקרו ללוי עד הפסוק ימצאהו, יש לקרוא לרביעי מימצאהו עד וירא, ומתקיים בזה הסימן הזיו לך.

אמנם הוסיף, שמהבית יוסף משמע שיש קפידא לקרוא דוקא פסוקים אלו ולא לשנות לפסוקים אחרים שמתחילים בהזיו לך, אלא שמצא בספר האשכול שאצל רב האי גאון קראו לשלישי מהפסוק ימצאהו, לכן פסק שיש לעשות כן ולא להוסיף עוד עליה.

ה. **ויש** לומר שדבריו הם רק לשיטת רבינו בחיי שכתב שהטעם לסדר הזיו לך הוא כדי להראות שיחזור הזיו לישראל, וא"כ עיקר הקפידא היא רק על התחלת הקריאה, ולדבריו יש מקום לחדש שאין קפידא בגוף הקריאה אלא רק בהתחלתה, אבל לטעם הרמב"ם שהוא כדי שיחזרו בתשובה

לכאורה צריך להפסיק דוקא במקומות אלו בלבד, ויש להוכיח כן, שהרי הרמב"ם לא כתב כלל את הסימן של הזיו לך, אלא רק כתב את המקומות שמפסיקים לקרוא בהן, וע"כ שהקפידא היא על גוף הקריאה והיכן להפסיק ולא היכן להתחיל (אמנם הדבר אברהם נקט בדעת הרמב"ם באו"א וכן"ל).

ואף מדברי הדרכי משה נראה שנקט שיש מחלוקת בין הטעמים של רבינו בחיי והרמב"ם, ולכן כתב שרבינו בחיי נתן טעם אחר, וע"כ שיש נפק"מ בין הטעמים, אם עיקר הקפידא היא על התחלת הקריאה או על סופה.

ו. **ובזה** אף יש לבאר את מחלוקתן של הרי"ף והמרדכי לגבי סדר הקריאה במנחה ובשני ובחמישי, שהבית יוסף כתב שנוהגים כשיטת הרי"ף שאף בקריאות אלו יש להפסיק בסדר הזיו לך, אבל הרמ"א כתב שאין נוהגין כן [ועי' בלבוש (שם, ה) שכתב שהמרדכי סבר שאין להקפיד אלא בשבת שהוא עיקר קריאתה].

ויש לומר שאף נדון זה תלוי בטעמי הרמב"ם ורבינו בחיי, שלפי הרמב"ם עיקר הקפידא הוא על ההפסקה, שצריך להפסיק בדברי התוכחה, ולכן אף בימי החול יש לקיים דין זה ולהפסיק במקומות האלו בלבד [וכפי שביארנו שהרמב"ם לא הזכיר כלל את הסימן של הזיו לך], אבל הרמ"א הלך בשיטת רבינו בחיי שעיקר הענין הוא הסימן של הזיו לך שיוצא מהקריאה, וכיון שאין קוראים את כל השירה בימי החול, אין ענין כלל להפסיק במקומות האלו, ולכן מפסיקים בתחילת ענין כדרך שפוסקים בכל הקריאות.

באיסור דברי תורה במבואות המטונפות

ציצית, וכמו כן לענין מחניך קדוש שכיון שאינו אלא קיום עשה לומר ד"ת במקום נקי, אם אינו יכול לקיים עשה זו מותר לו לומר ד"ת וק"ש אף במקום המטונף.

[ויש להביא ראייה מיונה שהתפלל במעי הדגה, ואמרו חז"ל (ילקוט שמעוני יונה, רמז תקנ), "והיה יונה שלשה ימים ושלשה לילות במעי הדג ולא התפלל, אמר הקדוש ברוך הוא אני הרחבתי לו מקום במעי דג זכר כדי שלא יצטער והוא אינו מתפלל אני מזמן דגה מעוברת שס"ה אלפים רבבות דגים קטנים כדי שיצטער ויתפלל לפני וכו', מיד פלטו ובלעתו הדגה והיה בצער גדול מתוך הדוחק ומתוך הטנוף, מיד כוון לבו בתפלה שנאמר ויתפלל יונה וגו' במעי הדגה", ולכאורה איך התפלל במקום הטינוף, וע"כ כדברי היד אליהו שאם אין אפשרות אחרת מותר להתפלל במקום המטונף].

ב. והנה בנדרים (ז, ב) הסתפקו אם יש יד לבית הכסא, והיינו שאם ייחד מקום שיהיה בית הכסא אסור לקרוא שם ק"ש אף שעדיין לא השתמשו בו, והסתפקו אם אמר על בית הכסא השני "והדין" האם כוונתו שיהיה כמו הראשון מזמן ומיוחד לבית הכסא או שכוונתו לשימוש בעלמא, ונשאר הספק בתיקו.

ונחלקו הראשונים איך פוסקים מספק, שהר"ן כתב שמותר לקרוא בו ק"ש כיון שהוא ספק דרבנן ולקולא. אמנם הרמב"ם (קריאת שמע ג, ג) כתב, "היו שני בתים זימן אחד מהם לבית הכסא ואמר על השני וזה, הרי השני ספק אם הזמינו לכך אם לא,

א. שנינו (ברכות כד, ב), היה מהלך במבואות המטונפות לא יקרא קריאת שמע ולא עוד אלא שאם היה קורא ובא פוסק וכו', רב אדא בר אהבה אמר מהכא כי דבר ה' בזה. ואם פסק מה שכרו, אמר רבי אבהו עליו הכתוב אומר "ובדבר הזה תאריכו ימים" (האזינו לב, מז).

והנה נשאל הגאון ר' אליהו רגולר זצ"ל (יד אליהו, יד) באדם שנמצא בבית האסורים אשר מטונף בצואה וסרחון, ונמצא שם כמה חדשים, ושאלתו אם יבטל מצות ק"ש לגמרי, או שעדיף שיקרא במקום הטינוף מאשר שיבטל לגמרי מצוה זו.

והשיב שמותר לו לקרוא מב' טעמים, ראשית שהוא עשה של רבים וכמו שאמרו לגבי אבילות ברגל שעשה של שמחת הרגל שהוא עשה של רבים דוחה עשה של יחיד של אבילות (כי לכל אחד החיוב הוא בזמן אחר ואין זמן השווה לכולם), כמו כן עשה של ק"ש הוא עשה של רבים ודוחה עשה של יחיד של מחניך קדוש.

ועוד כתב לחדש, שדין מחניך קדוש אינו בגדר איסור לקרוא ק"ש או לומר ד"ת במקום המטונף, אלא הוא דין של קיום עשה שצריך לומר ד"ת דוקא במקום נקי, ולכן אם אינו יכול לקיים דין זה יכול לומר ד"ת וק"ש אף במקום המטונף, וכמו שפסק המרדכי לענין ציצית בשבת שכיון שאינו יכול להטיל ציצית בשבת א"כ הוא אנוס על קיום המצוה ולכן יכול ללכת עם בגד בלי

לפיכך אין קורין בו לכתחלה ואם קרא יצא", וביאר הבית יוסף (או"ח, פג), "דאע"ג דמשום דספיקא דרבנן הוא נקטינן לקולא היינו דוקא לענין בדיעבד אבל לכתחלה צריך לחוש בדבר". וצ"ב מהו שורש מחלוקתן.

ויש לבאר (עי' חבצלת השרון מצורע עמוד קנד) שהם נחלקו בנדון הנ"ל, שלפי דברי היד אליהו גדר הדין של מחניך קדוש הוא מצוה נוספת שיש לומר דברי תורה במקום נקי [ואולי הוא מצוה רק על הגברא ואינו חיסרון בחפצא של הד"ת], ולכן במקום ספק אינו חייב במצוה זו, אבל בדעת הרמב"ם יש לומר שסבר שהוא איסור לומר ד"ת במקום שאינו נקי, ולכן סבר שיש לדונו כספק איסור שאין עושין ספק איסור דרבנן לכתחילה.

ג. ובס' עמק ברכה (מחניך קדוש, א) כתב להקשות על דברי היד אליהו, שא"כ מדוע אסור להרהר ולקרוא ד"ת במקום המטונף, והלא מצות תלמוד תורה היא מצוה חיובית בכל רגע ורגע, וכדברי הגר"א (שנות אליהו ריש פאה) שבכל תיבה ותיבה שלומד הוא מצוה בפ"ע, וכשלומד דף אחד מקיים כמה מאות מצות, וא"כ נמצא שבאותו הזמן שמהלך במקום המטונף אינו יכול לקיים כלל את המצוה של מחניך קדוש לענין לימוד התורה, שהרי ברגע הבא היא מצוה אחרת, ולכן הכריח שגדר הדין של מחניך קדוש הוא בתורת איסור.

אמנם יש לדחות את קושייתו, שהנה שנינו (שבת, יא, א) "מפסיקין לק"ש ואין מפסיקין לתפלה", וביארו שמדובר ברשב"י וחבריו שעוסקים בתורה וצריכים להפסיק לק"ש

ולא לתפילה, כי ק"ש הוא דאורייתא ותפילה היא דרבנן. ודין זה צ"ב שהרי בכל המצוות יש דין של העוסק במצוה פטור מן המצוה, וא"כ מדוע בתלמוד תורה אין דין זה ואף כשלומד צריך להפסיק בשביל ק"ש.

והמאירי (שבת ט, א) כתב, "ושמא תאמר והיאך הקלו בתלמוד תורה משאר מצות שהעוסק במצוה פטור מן המצוה וכו', י"ל שהתלמוד אינו אלא להביא לידי מעשה. והיאך יפקיע את המעשה".

אמנם בקהילות יעקב (שבת, יא) כתב לחלק, שיש מצוות שאף אם הוא אנוס על קיומן אין הוא נפטר מחיובן, אלא שאין עליו תביעה על ביטולו מהמצוה כיון שהוא אנוס, אבל במצות צדקה מי שהוא עני ואין לו כלל מה ליתן, אינו בגדר "אנוס" אלא הוא "פטור", כי עיקר המצוה היא ליתן כפי יכולתו, ואם אין לו מה ליתן, אינו בכלל החיוב כלל, וכן במצות גמילות חסדים שבגופו, מה שאינו יכול לעשות אין זה בגדר "אנוס", אלא אינו חייב כי המצוה היא לטרוח בגופו, ומה שאינו יודע לעשות אינו חייב לעשות כלל. וכן הוא במצות תלמוד תורה, כיון שהתורה לא נתנה בו שיעור, ממילא החיוב הוא ללמוד כפי יכולתו, ועל הזמן שהוא אנוס מללמוד אין זה בגדר מבטל מצוה באונס, אלא אינו חייב כלל בלימוד על הזמן ההוא, כי שיעור החיוב הוא רק מתי שהוא יכול ללמוד, ולכן אין מצות ת"ת דוחה שאר מצוות, כי בזמן שחייב במצוה אחרת אינו חייב כלל ללמוד, ואין המצוה ההיא דוחה את מצות ת"ת אלא הוא פטור מללמוד באותו הזמן ולכן שאר מצוות קודמות, משא"כ בכל

המצוות שיש עליו חיוב של שניהם באותו הזמן ולכן אין מצוה אחת דוחה את חבירתה.

ולפי דבריו יש ליישב את השגת העמק ברכה, שבתלמוד תורה אם נמצא במבואות המטונפות אינו חייב ללמוד כלל, ולכן אין לומר שהעשה של ת"ת ידחה את האיסור של מחניך קדוש ואף שהוא עשה של רבים, ורק לגבי ק"ש סבר היד אליהו שכיון שלא יכול לקיימה במקום אחר ובזמן אחר יכול לקיימה אף במקום הטינוף.

ולהלכה כתב הביאור הלכה (עו, ח), "ואעפ"כ לכו"ע אם הוא במקום המטונף אף שאי אפשר לו לצאת משם [כגון שהוא חבוש בבית האסורין וכיוצא בזה] לכתחילה מוטב לו שלא יתפלל כלל דעובר בזה על איסור דאורייתא", ויש לדקדק בדבריו שלא פסק שאסור לו להתפלל אלא רק לכתחילה שלא יתפלל.

ד. ועוד שנינו (שבת מ, ב) שאף אסור לדבר במקומות המטונפים, אבל כדי לאפרושי מאיסורא מותר.

וחקר בעמק ברכה (שם, ב) בגדר דין זה, האם הוא משום שהוראה אינה בכלל דברי תורה, או שאף שהוא דברי תורה, קבלו חז"ל שכדי לאפרושי מאיסורא הותר האיסור של מחניך קדוש.

וכתב נפק"מ למקום שיש ספק אם חבירו רוצה לעשות איסור אם מותר לו להורות לו שלא יעשה, שאם ההיתר הוא משום שלצורך אפרושי מאיסורא הותר האיסור של מחניך קדוש, א"כ במקום שיש לו ספק לא הותר האיסור שהרי ספק דאורייתא

לחומרא, אבל לצד שאפרושי מאיסורא אינו בכלל דברי תורה, א"כ גם כשמפריש משום ספק מותר כיון שאין כוונתו לדברי תורה אלא לאפרושי מאיסור.

והביא ראיה לכך מדברי הספר חסידים (הובא במג"א או"ח פה, ד) שאם נכנס בלבו הרהורים אסורים מותר לו להרהר בדברי תורה כדי להנצל מההרהור, כיון שכוונתו לאפרושי מאיסורא. ואם נאמר שההיתר של אפרושי מאיסורא הוא משום שאינו נחשב לדברי תורה, א"כ אין להתיר לו ללמוד כדי להינצל מאיסור, וע"כ שהספר חסידים נקט שהוא היתר כדי לאפרושי מאיסורא ולכן אף הותר לו ללמוד ממש כדי שלא יעבור באיסור של הרהור עבירה.

וכן נראה שסבר החיי אדם (נשמת אדם ג, ח) שהקשה על מה שאמרו (שבת, שם), "מעשה בתלמידו של רבי מאיר שנכנס אחריו לבית המרחץ ובקש להדיח קרקע, ואמר לו אין מדיחין, לסוך לו קרקע אמר לו אין סכין", וביארו שהוא משום אפרושי מאיסורא, ולכאורה איסורים אלו אינם אלא מדרבנן (כן מבואר ברש"י שם) ואיך התירו דיבור שהוא איסור דאורייתא כדי שלא יעבור חבירו איסור דרבנן. והכריח החיי אדם שלא הותר אלא לומר בלשון שלילה "אין סכין" ו"אין מדיחין", שהדיבור עצמו אינו דברי תורה אלא שנשמע מזה ממילא את הדין, אבל אסור לו לומר לחבירו במפורש שאסור לסוך ואסור להדיח.

ומבואר בדבריו שנקט שהוא היתר כדי לאפרושי מאיסורא ולכן אין להתיר איסור זה משום איסור דרבנן.

ה. **אמנם** יש שנקטו צד נוסף בהיתר לאפרושי מאיסורא, והוא עפ"י מה שאמרו (ברכות, שם) שאם מהרהר במקומות המטונפים יש בכך משום כי דבר ה' בזה, ומבואר שגדר האיסור הוא משום שמבזה את דבר ה' אם מהרהר בהן במקומות המטונפים.

ולפי זה יש לומר שאם מדבר בדברי תורה כדי לאפרושי מאיסורא אין כאן בזיון של דברי תורה, אלא אדרבה יש ביזיון שחבירו עובר על דברי תורה, ולכן כשמדבר דברי תורה כדי להפרישו מהאיסור הרי הוא עוסק בכבוד התורה, ולכן מותר לומר לו אף בלשון הוראה (כשיטת הרשב"א שבת, שם).

ובזה אף מבואר מדוע מותר אף להפרישו מאיסור דרבנן, כי הוא עוסק בכבוד התורה. וכן במקום ספק מותר לו להפריש את חבריו, ואף שהוא ספק דאורייתא שיש לילך בו לחומרא, הותר לו להפרישו, כיון שאינו איסור שהותר לצורך הפרשה מאיסור, אלא אין כאן כלל איסור כי הוא עוסק בכבוד שמים, ואין בזה משום כי דבר ה' בזה, אלא אדרבה זהו כבוד התורה. ובזה אף מובן פסקו של הספר חסידים שמותר לו להרהר בדברי תורה כדי להינצל מהרהור עבירה, כי יש בכך כבוד התורה שלומד כדי להינצל מהרהור עבירה.

ו. **ולענין** עשיית מצוה במקומות המטונפים נחלקו הפוסקים אם הוא מותר. שבשו"ת הלכות קטנות (ב, נז) כתב שאסור לעשות מצוה במקום המטונף אא"כ אינו יכול באופן אחר, וכגון שהולך עם ציצית בבית הכסא שאינו מחויב להורידו, אבל אין ליטול לולב או לתקוע שופר בבית הכסא, והוא משום

ביזוי המצוה. ועוד שבכל קיום מצוה כיון שצריך להרהר באופן קיומה עפ"י הדין נמצא שמהרהר בדברי תורה במקום המטונף, ולכן אף בשחיטה ששוחטים בבית המטבחים כי אין אפשרות אחרת והשוחט שהוא בקי אין צריך להרהר בהלכות שחיטה, אבל אם יש לו ספק שצריך הרהור, עליו לצאת לחוץ כדי להרהר בדיני השחיטה.

ובשו"ת תורה לשמה (סימן קלב) נשאל אם מותר לאכול מצה בליל פסח במקום שהתינוק עשה צרכיו, והשיב שמותר לעשות מצוות במקום המטונף. והוכיח כן ממה שמותר להיכנס לבית הכסא בהיותו לובש טלית קטן אע"ג שהוא מקיים מצוה באותו הזמן. ועוד הוכיח כן מסוכה שאם יש ריח רע ואינו יכול לישון מותר לו לישון מחוץ לסוכה מפני שהוא מצטער, ומשמע שאין חיסרון משום קיום מצוה במקום הטינוף אלא רק מפני שהוא מצטער, [ואולי יש לדחות שאין הריח רע משום הטינוף].

ועוד הוכיח ממה שמפרישין דמאי כשהוא ערום (דמאי א, ד), כיון שאין ההפרשה טעונה ברכה. ומבואר שרק בברכה יש חיסרון של מחניך קדוש, אבל עצם קיום המצוה של ההפרשה יכול לקיימה אף כשהוא ערום.

וכן הביא ראייה ששמע מחכם אחד שהיה ס"ד שיעמוד בפני אביו אף בבית הכסא ובבית המרחץ, ואף שמקיים את המצוה במקום המטונף. אלא שכתב לדחות, שכיון שהיא מצוה עוברת יכול לעשותה אף במקום הטונף, ואין להביא ראייה למצוה שיכול לקיימה גם במקום אחר.

וסיים שאף שמעיקר הדין אין איסור אבל ודאי שאם יכול לעשותה במקום נקי יש לעשותה דוקא שם, כי זהו כבוד המצוה, וכמו שהזהירו בנרות שבת שלא תתגלה ערות התינוק לפני הנרות, והוא משום כבוד המצוה, [ועיי"ש שהביא כן מהזהר].

ז. ויש להוסיף את דעת האגור (הובא בבית יוסף או"ח, מז) שבהולך לבית הכסא אינו הפסק לענין ברכת התורה, כי צריך ליזהר בדינים היאך ליפנות וכו'. ומבואר שמותר להרהר במקומות המטונפים אף בדברי תורה הנוגעים למעשה איך להתנהג במקומות אלו. ולפי יסוד הדברים הנ"ל הוא מובן כיון שזהו כבוד התורה שידע איך להתנהג בבית הכסא עפ"י דרך התורה.

ח. ובביאור הלכה (תקפה, ב) תמה על דברי השו"ע שאין לתקוע בשופר כשגופו אינו נקי, וכתב לבאר בטעם הדבר, שהוא משום שמצוות צריכות כוונה, ויש לו לכוון לצאת ידי המצוה שציונו ה' יתברך, וכוונה זו נחשבת לדברי תורה, ולא גרע מהרהור בד"ת שאסור [ומשמע מדבריו שצריך לכוון בשעת הקיום המצוה ממש ולא קודם שמקיים, וצ"ע].

ועוד כתב, שבשעה שמקיים מצוה בפועל הוא עבודה, ואין לעשות עבודת ה' דרך בזיון שהוא בכלל ביזוי מצוה. וגדולה מזו אמרו (ר"ה לג, א) שאסור לצחצח שופר של ר"ה במי רגלים מפני הכבוד, והוא רק הכשר מצוה וכל שכן המצוה עצמה.