

ספר

סיכום הלכות

תפילה, נשיאת כפים,

בית כנסת וברכות

סימנים: פט - קלג. קנ - קנד. רב - רלא.

סיכומי הסוגיות מהמקורות ועד אחרוני זמנינו

על סדר השולחן ערוך

ניתן להשיג את כל הסיכומים על רוב אורח חיים ויורה דעה

מודפסים כספרים

בפלא 0504247202

נתחבר מאיתי בעזה"ת

שמואל אהרון ברוכיאן

כל הזכויות שמורות
מצווה להעתיק ולצלם לצורכי לימוד
אשמח להערות והארות, או כל עצה אחרת

ניתן לפנות לשמואל ברוכיאן: 050-4247202

מי שמעוניין בקובץ במייל: shmu050@gmail.com

כמו כן ניתן לראות ולהוריד את הקובץ באתר 'סמיכה', וכן ניתן להשיג את הספרים, על הלכות:

- ❖ ק"ש, קריאת התורה ושאר ברכות
- ❖ שבת
- ❖ עירובין
- ❖ פסח, יום טוב וחול המועד
- ❖ חגי תשרי, חנוכה ופורים
- ❖ איסור והיתר
- ❖ ריבית
- ❖ נידה
- ❖ מקוואות
- ❖ מילה וגרות
- ❖ מצוות התלויות בארץ
- ❖ אבלות
- ❖ חופה וקידושין
- ❖ שביעית

ישיבת מרכז הרב - ירושלים ת"ו

עיצוב כריכה: הדסה ברגמן

יעוץ גרפי: בניהו ינקוביץ

מהדורה שישית ומעודכנת כסליו תשפ"ג

מכתב ברכה מראש הישיבה הרה"ג יעקב שפירא שליט"א

כ"א אדר א'

בס"ד
תשע"ו

רחש לבו של תלמידנו היקר האברך השקדן הר"ר שמואל אהרון ברוכיאן שליט"א לעסוק באסוקי שמעתא אליבא דהלכתא ולאחרונה מוציא לאור סיכום השיטות על מצוות התלויות בארץ, כיד ד' הטובה עליו, ואם כי אינני שר המסכים ובפרט בענייני הלכה. אולם מכירני מאז את הרב הנעלה הנ"ל, אשר יראתו קודמת לחכמתו וכוונתו לזכות את הרבים מזיו תבונתו, ע"פ מקורות חז"ל ורבותינו שבכל הדורות.

ובעה"י יזכה להוסיף כהנה וכהנה בעמלה של תורה מתוך שמחה ומנוחת הנפש להגדיל תורה ולהאדירה בשאר חלקי תורה"ק, ויברך ד' חילו ופועל ידיו תרצה, ותרבה הדעת כמים לים מכסים, בהוספת ציצים ופרחים בתורה"ק, ואשרי חלקו.

בברכה נאמנה לכבוד התורה ולומדיה

מרכז- הרב

ירושלים ת"ו

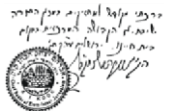
בבית מדרש אברהם יצחק ויצחק
ישיבת מרכז הרב
אברהם יצחק ויצחק
נאמנה



ישיבת
מרכז
הרב

YESHIVAT
MERCAZ
HARAV

מסודרו של מרן הרב
אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל
Founded by Harav
Avraham Y. Kook



הרב צבי יהודה (בן דוד) 12

ת.ד. 5010, ירושלים, 91050

טלפון: 02-6524793

פקס: 02-6540356

12 Harav Zvi Yehuda St.

P.O.Box 5010

Jerusalem, 91050

Phone: 02-6524793

Fax: 02-6540356

www.mercazharav.org.il

mercaz@012.net.il

הקדמה

אודה לה' יתברך על אשר זיכני ללמוד הלכות אלו ולהדפיס את עיקרי הדברים שנדונו במהלך הלימוד. ובאמת אין בכוונת חוברת זו לחדש הלכות וכד', אלא שהדברים יהיו מסודרים לי ולשכמותי.

השתדלתי תחילה להביא את מקור ההלכה בגמ', לאחר מכן את דברי הראשונים העיקריים בסוגיא, עם דברי מרן הבית יוסף והשו"ע, והחוננים עליו, מג"א, ט"ז ומ"ב. וכן את הנידונים המעשיים באותה סוגיא ואת דברי פוסקי זמנינו. השתדלתי להביא את כל דברי הפוסקים האחרונים מכל העדות תחת כפיפה אחת. ופוסקי תימן בחלק מההלכות. כשהתחדשו במהלך הלימוד סברות וחיידושים אשר נמצא להם מקום בדברי רבותינו הראשונים והאחרונים הוספתי את הדברים בגוף הסיכום, אך לא הוספתי דברים שאינם מעוגנים בפסיקה ההלכתית ואשר אין בהם עזר ללימוד הסוגיא הלכה למעשה.

מבנה הסיכום שמתוכו נובעת גם התועלת ממנו היא הבאת דברי הגמ', משא ומתן בדברי הראשונים בלא אריכות, הבנת העקרון שבכל סוגיא והלכה, הבאת הדיונים ההלכתיים בזמנינו מתוך הפסיקה הלכה למעשה והנימוקים ההלכתיים שהובאו בשו"תים ובספרי ההלכה. והבאת כל פוסקי ומנהגי העדות, ספרדים אשכנזים ותמנים.

אזכיר שנעזרתי רבות במהלך הלימוד בספר 'תורת אמת' לרב אליהו מאיר ליפשיץ שליט"א, אשר האיר עיני בהרבה מההלכות והסוגיות הנלמדות. ולו אני חייב תודה על כך.

כאן המקום להביע תודה עמוקה והכרת הטוב לאישתי היקרה הודיה חיה שתחי', שכל רצונה ומאוויה שאשקוד על דלתות התורה. עוזרת ותומכת, וודאי שעליה נאמר 'שלי ושלכם - שלה הוא'. שנזכה לראות את כל זרעינו הולכים בדרך הישר, באהבה ושמחה.

להורי היקרים על שדואגים לי במסירות עד אין קץ, ותומכים ומעודדים, ולא חוסכים ממני מאומה כדי שאוכל להמשיך ולגדול בתורה, הם אלו שדחפו אותי להדפיס ספר זה, ובלעדיהם ספר לא היה רואה אור. הקב"ה ימלא כל משאלות ליבם לטובה ויזכו לרוות נחת מכל יוצאי חלציהם.

הודאה מיוחדת לחמי הרב יוסף דורי שליט"א וחמותי מיכל שתחי', שעשו ועושים לעזור לנו בכל מכל כל בטוב עין ובהרחבת הלב. יהי ה' עמם לראות בנים ובני בנים עוסקים התורה ובמצוות, כשאיתם ועמלם תמיד, ולרוות נחת מכל יוצאי חלציהם בבריאות ובשמחה.

ברכה לשיבת מרכז הרב בה אני זוכה ללמוד, וממנה הכח להגות בתורה מתוך דיבוק חברים. ובפרט לעומד בראשה רה"י הרה"ג יעקב שפירא שליט"א יבורך מפי עליון, ויזכה להמשיך להרביץ תורה בישיבתנו הק'.
הרה"ק

לזכרון עולם בהיכל ה'
מוקדש לעילוי נשמת האיש הכשר
ירא ה' ואוהב את הבריות
ה"ה ר' יצחק בן יהודה זצ"ל
נלב"ע

ה' סיון תשס"ו

ת.נ.צ.ב.ה



לזכרון עולם בהיכל ה'
מוקדש לעילוי נשמת
האישה הכשרה
סבתי היקרה
טובה בת שמחה קנדי ז"ל
נלב"ע

ב' תמוז תשע"ב

ת.נ.צ.ב.ה

תוכן עניינים

❖ הלכות תפילה

סימן פ"ט - זמן תפילה וההנהגה קודם התפילה.....1

א. חובת התפילה מדאורייתא או מדרבנן. זמן תפילת שחרית. תפילה בציבור או בנף החמה ביחיד. תפילה מעמוד השחר או מזמן 'האיר המזרח'. סוף זמן תפילה. תפילה לאחר ד' שעות. ב. הקדמת שלום קודם התפילה. ג. התעסקות בצרכיו קודם התפילה. יציאה לדרך קודם התפילה. אכילה קודם התפילה. ד. דין הצמא והרעב. ה. התחיל לאכול קודם עלות השחר. ו. איסור לימוד תורה קודם התפילה. ז. תפילות וכניסה למרחץ קודם התפילה. ח. תפילה בדיעבד מעלות השחר.

סימן צ' - מקום המתפלל, דיני תפילה בציבור ובבית הכנסת.....17

א - ב. תפילה ע"ג מקום גבוה. ג. תפילת האומנין בראש האילנות. ד. תפילה בבית שיש בו חלונות. ה. תפילה במקום פתוח. ו. תפילה בחורבה. ז. תפילה אחורי בית הכנסת. ח. מעבר מאחורי בית הכנסת בשעת התפילה. ט. תוקף חיוב תפילה בציבור. תפילה בבית הכנסת ובציבור. י. הקדמת תפילתו לתפילת הציבור. יא. שכנות לבית הכנסת. יב. ריצה לבית הכנסת. יג. לירוק בבית הכנסת. יד. להיות מעשרה ראשונים. טו. המתנה לחברו שיסיים תפילתו. טז. הליכה למקום רחוק כדי להתפלל בציבור. יז. השכמה להתפלל וללכת יחידי. יח. תפילה בבית המדרש. יט. קביעות מקום לתפילה. כ. כניסה כשיעור שני פתחים. כא - כב. תפילה סמוך לקיר. תפילה מאחורי בעלי חיים ואדם. כג. תפילה מול ציור, תמונה או ראי. ציור חיות על ארון הקודש ובבית הכנסת. כד - כה. תפילה סמוך לרבו, ותפילת תלמיד חבר. כו. מקום הראוי לתפילה. כז. תפילה כנגד מי רגלי תינוק.

סימן צ"א - תיקון הלבוש בשעת התפילה.....44

א. כיסוי ליבו וערותו. ב. אזור בשעת התפילה. ג. חובת כיסוי הראש. הזכרת שם ה' בגילוי הראש. ד. הנחת היד על הראש. ה. עמידה באפונדתו, ברגלים מגולות ובראש מגולה. ו. עטיפה בשעת התפילה.

סימן צ"ב - הכנת הגוף לתפילה.....50

א. הנצרך לנקביו לא יתפלל. ב. הנצרך לנקביו בתפילה. ג. הסרת דבר הטורדו. ד. רחיצת ידיו לתפילה. ה. נטל ידיו בשחרית והסיח דעתו. ו. עומד בתפילה ונוכח

שנגע במקום מטונף. ז. מהו מקום מטונף. ח. המשתין בתפילה. ט. ריקה בתפילה.
י. צדקה קודם התפילה.

סימן צ"ג - הכנה לתפילה בכוונה.....59

א. שהיה קודם שמונה עשרה. ב. תפילה מתוך שמחה. ג. תפילה מתוך הלכה פסוקה. ד. העומד להתפלל מתוך צרכי הציבור.

סימן צ"ד - לאיזה צד יכוון פניו בתפילה, ודין תפילה מעומד.....63

א. החזרת פניו לא"י, ירושלים, ק"ק, כפורת. ב. המתפלל לשאר הרוחות יצדד פניו למקום התפילה. קביעת מקום ההיכל. ג. יכוון לבו לאביו שבשמים. ד. תפילה ברכיבה ובהליכה. ה. היושב בספינה ובעגלה לגבי כריעות. ו. כיצד יתפלל החולה. ז. המתירא מאנסים שיפסיקוהו. ח. סמיכה בשעת התפילה. ט. המוכרח להתפלל מיושב יחזור ויתפלל מעומד.

סימן צ"ה - כיוון אברי הגוף בשעת התפילה.....72

א. כיוון הרגלים בשעת התפילה. עמידה קודם התפילה. ב. כפיפת ראשו ומבט עיניו. עצימת העינים בשעת התפילה. ג. הנחת ידיו. ד. כיוון רגליו בשעת קדושה.

סימן צ"ו - אחיזת דברים בידו בשעת התפילה.....76

א. אחיזת תפילין, ספר, קערה, סכין, מעות, כיכר ולולב. ב. אחיזת סידור תפילה בשעה שמתפלל.

סימן צ"ז - גיהוק ופיהוק וריקה בשעת התפילה.....79

א. גיהוק ופיהוק בשעת התפילה. ב. יריקה בשעת התפילה. ג. כינה עוקצתו באמצע התפילה. ד. נפלה טליתו באמצע התפילה. ה. הנושא משוי והגיע זמן התפילה.

סימן צ"ח - צריך שיהיה לו כונה בתפילתו.....83

א. כוונת המילים בתפילה. נישוק בבית הכנסת. הבאת ילדים קטנים לבית הכנסת. ב. תפילה במקום ובזמן שא"א לכוין. ג. תפילה דרך תחנונים. ד. התפילה כקרבן. ה. אל יחשוב שהוא ראוי שבקשותיו יעשו.

סימן צ"ט - דין שיכור ושתוי בתפילה.....90

א. טעם פסול שיכור ושתוי בתפילה. שיכור ושתוי לענין תפילה. תשלומים לשיכור ושתוי שלא התפללו. שיכור ושתוי לענין ק"ש, ברכות ושאר דברים שבקדושה. ב. הפגת השכרות. ג. שיעור זמן הפגת השכרות ודין יינות שלנו.

סימן ק - הסדרת תפילת המועדים.....95

הסדרת תפילת המועד ור"ח. הסדרת התפילה כשמתפלל מהכתוב.

סימן ק"א - כוונה בתפילה, השמעה לאוזניו ותפילה בשפה אחרת 97

א. כוונה בברכות. חזרה בשביל חסרון כוונה. ב. איסור השמעת קול בתפילה. ג. השמעת הקול ברה"ש ויו"כ. ד. תפילה בכל לשון.

סימן ק"ב - ישיבה, עמידה ומעבר בסמוך למתפלל 103

א. איסור ישיבה בסמוך למתפלל. איסור ישיבה מאחורי המתפלל. היושב ועוסק בתורה או בתפילה. נמצא ברשות אחרת או מחיצה מפסיקה. ב. אדם חלש או זקן. ג. יושב קודם שעמד המתפלל. ד. לעבור ולעמוד כנגד המתפלל. ה. לפסוע ג' פסיעות כשיש מתפלל מאחוריו.

סימן ק"ג - דיני מי שהוצרך להפיח בתפילה 112

א. כיצד ינהג כשהפיח באמצע התפילה. ב. הנצרך להפיח באמצע התפילה. ג. המתעטש בתפילתו למטה ולמעלה.

סימן ק"ד - דיני הפסקה בתפילה 115

א. הפסקה בדיבור ובהליכה. השתקת ילדים קטנים בתפילה. ב. המתפלל ובאה בהמה כנגדו. ג. נחש כרוך על עקבו. ד. ראה שור בא כנגדו. ה. להיכן חוזר כשהפסיק בתפילה. ו. המדבר באמצע התפילה. ז. הפסקה לקדיש ולקדושה. ח. עניית דברים שבקדושה קודם 'אלהי נצור'.

סימן ק"ה - דין המתפלל ב' תפילות 122

המתנה בין התפילות.

סימן ק"ו - החייבים והפטורים מן התפילה 123

א. מי הם החייבים והפטורים מתפילה. ב. חובת נשים קטנים ועבדים בתפילה. ג. דיני מי שתורתו אומנותו.

סימן ק"ז - המסופק אם התפלל, ותפילת נדבה 127

א. דיני ספק בתפילה ותפילת נדבה. תפילת נדבה במוסף ובשבת. ב. חידוש בברכות האמצעיות. ג. תפילת נדבה בציבור. ד. תפילת נדבה - למכוין בלבד.

סימן ק"ח - הלכות תפילת תשלומין 132

א. התפלל ראשונה לתשלומין ושניה לחובה. טעה בתפילתו הראשונה. המתעסק בצרכי ציבור ועבר זמן תפילה. מי שלא היו לו מים לרחוץ ידיו. 'תשלומין' בחזרת הש"ץ. ב. התפילה הראשונה לחובה והשניה לתשלומים. ג. השלמת התפילה - רק בזמן תפילה. ד. עד מתי משלים תפילה ששכח. ה. השלמת תפילה כנדבה. ו.

עבר היום ולא התפלל מוסף. ז. הזיד ולא התפלל. ח. היה טרוד ועבר זמן תפילה.
הקדים ערבית למנחה. ט. תשלומים בשינוי בין התפילות. י. לא התפלל מנחה
בשבת. יא. לא הזכיר של שבת או של ר"ח. יב. טעה והזכיר מאורע שלא בזמנו.

סימן ק"ט - עדיפות דברים שבקדושה על תפילה בציבור..... 145

א. הנכנס לבית הכנסת ומצא ציבור מתפללים. המאריך בתפילתו ואינו מספיק
להגיע לקדושה. דרגות דברים שבקדושה. ב. המתחיל להתפלל עם הש"ץ. ג.
הנמצא בקדושה והציבור אומרים קדושה דסידרא.

סימן ק"י - דיני הבינונו, תפילה קצרה, תפילת הדרך ותפילת ביהמ"ד..... 150

א. הנכנס לבית הכנסת ומצא ציבור מתפללים. המאריך בתפילתו ואינו מספיק
להגיע לקדושה. דרגות דברים שבקדושה. ב. המתחיל להתפלל עם הש"ץ. ג.
הנמצא בקדושה והציבור אומרים קדושה דסידרא.

סימן ק"א - סמיכת גאולה לתפילה..... 160

א. אמירת 'ה' שפתי תפתח' וסמיכת גאולה לתפילה. ב. החזן אומר תחילה 'ה'
שפתי תפתח'. ג. עדיפות סמיכות גאולה לתפילה על תפילה בציבור

סימן ק"ב - שלא להוסיף בשלוש ראשונות ובשלוש אחרונות..... 163

א. שאילת צרכים בשלוש ראשונות ושלוש אחרונות. ב. אמירת פיוטים בתפילה.

סימן ק"ג - דיני הכריעות בתפילת י"ח..... 165

א. המקומות שצריך לכרוע בהם. ב. כריעה ב'זוכרנו לחיים' ו'מי כמוך'. ג. כריעה
במקומות נוספים. ד. צורת הכריעה. ה. כמה צריך לכרוע. ו. כריעה במהירות
וזקיפה בנחת. ז. כורע בברוך וזוקף בשם. ח. לא להשתחוות מול עבודה זרה. ט.
הוספה על תאריז של הקב"ה.

סימן ק"ד - דיני הזכרת טל ומטר..... 171

א. זמני הזכרת משיב הרוח ומוריד הגשם. ב. הכרזה קודם הזכרה. ג. הזכרת
'מוריד הטל' בקיץ. ד. טעה והזכיר גשם בקיץ. הזכרת גשמים בימות הקיץ
במקומות שצריכים לכך. ה. טעה ולא הזכיר גשם בחורף. ו. מתי חוזר כששכח
להזכיר משיב הרוח. ז. טעה במזיד ומתכוון. ח. נסתפק אם אמר מוריד הגשם. ט.
אמירת ברכת אתה גיבור תשעים פעם.

סימן קט"ו - סדר ברכות אמצעיות ואתה חונן..... 181

ברכת אתה חונן.

סימן קט"ז - סדר ברכת רפאנו 183

פירוש ברכת רפאנו.

סימן קי"ז - דיני שאלת טל ומטר 185

- א. שאלת הגשמים. מתי מתחילים לשאול את הגשמים. שכח לשאול בליל ז' חשון.
ב. מקומות הצריכים לגשם בקיץ. ג. שאל גשמים בימי הקיץ. ד. מי שלא שאל
מטר בימי החורף. ה. נזכר קודם שומע תפילה.

סימן קי"ח - חתימת ברכת השיבה, ונוסח ברכות המינים ועל הצדיקים 193

חתימת ברכת השיבה. נוסח חתימת ברכת המינים.

סימן קי"ט - הוספה בתוך ברכות התפילה, ותפילה על החולה והפרנסה 195

- א. הוספה בברכות אמצעיות. תפילה על חולה. ב. הוספה בברכה לצורך יחיד. ג.
דילג או טעה בברכה מהאמצעיות. ד. ש"צ ששכח לומר ענגו.

סימן ק"כ - אמירת רצה בכל התפילות 199

מנהג אמירת רצה.

סימן קכ"א - דיני ברכת מודים 200

- א. כריעה במודים תחילה וסוף. ב. האומר מודים מודים. ג. ברכת כהנים ביחיד.

סימן קכ"ב - דיני אלוקי נצור 202

- א. עניית קדיש וקדושה לפני יהיו לרצון. ב. אמירת תחנונים קודם יהיו לרצון. ג.
אמירת 'עשה למען'.

סימן קכ"ג - דיני שלוש פסיעות ועושה שלום 205

- א. כריעה ופסיעה קודם עושה שלום. ב. יעמוד במקומו עד קדושה. החזרת פניו
לציבור. ג. דיני ושיעור הפסיעות. ד. הוספה על ג' פסיעות. ה. ג' פסיעות לש"צ
בלחש ובחזרה. ו. אמירת 'ה' שפתי תפתח' בחזרה.

סימן קכ"ד - הלכות חזרת הש"צ ועניית אמן 211

- א. דין חזרת שליח ציבור. ב. חזרה ללא תפילת לחש. שליח ציבור הרגיל להתפלל
בנוסח אחר מהציבור. ג. תפילת חזרה אפילו כולם בקיאים. למי ממתנינים בחזרת
התפילה. ד. הנהגת הציבור בעת חזרת הש"צ. עמידה בעת חזרת הש"צ. ה. אמירת
ברוך הוא וברוך שמו. ו. דיני עניית אמן. ז. שיחת חולין בעת חזרת הש"צ. ח. אמן
חטופה. אמן קטופה. אמן יתומה. עניית אמן סמוך לסיום הברכה. אמן קצרה. ט.
המאריכים לענות אמן. י. הטועה בתפילה, האם יוצא בחזרת הש"צ. יא. עד אימת
עונה אמן. יב. לא יגביה קולו בעניית אמן.

סימן קכ"ה - דיני קדושה 224

א. מעלת אמירת הקדושה. סדר עניית קדושה בציבור. ב. כיוון רגליו בשעת אמירת קדושה. הגבהת העקב בקדושה.

סימן קכ"ו - דין שליח ציבור שטעה 227

א. שליח ציבור שדילג על אחת מהברכות. ב. שליח ציבור שאינו יכול להמשיך. ג. ש"ץ ששכח לומר יעלה ויבוא. ד. ש"ץ שטעה בתפילת לחש.

סימן קכ"ז - דיני מודים דרבנן, וכיצד ינהגו כשאין כהנים 231

א. אמירת מודים דרבנן. שחיה במודים דרבנן. כריעה בסוף מודים דרבנן. חתימת מודים דרבנן. ב. אמירת אלוקינו ואלוקי אבותינו כשאין כהנים.

❖ הלכות נשיאת כפים

סימן קכ"ח - דיני נשיאת כפים ואיזה דברים הפוסלים בכהן 235

א. גדר המצוה. אין נשיאת כפים בפחות מעשרה. נשיאת כפיים של ישראל עם הכהנים. נשיאת כפים במקום שאין ספר תורה. ב. כהן שאינו רוצה לישא כפיו. ברכת כהנים על הדוכן. ג. אם עלה פעם אחת ביום. ד. שהיית הכהן בחוץ כשאינו נושא כפיו. ה. חליצת נעלים קודם ברכת כהנים. ו. נטילת ידי הכהנים. נטילת ידי הכהן ע"י לוי. ז. בירך הכהן על הנטילה בשחרית. ח. עקירת הרגלים ב'רצה'. ט. אמירת 'יהי רצון' קודם ברכת כהנים. י. עמידה על הדוכן קודם ברכת כהנים. קריאת 'כהנים' קודם ברכת כהנים. מי אומר 'כהנים'? לברך את כמו ישראל 'באהבה'. יא. ברכת 'אשר קדשנו בקדושתו של אהרון'. יב. הגבהת ופשיטת הידים וחלוקת האצבעות. חציצת רצועות התפילין/תחבושת/פלסטר וכד'. יג. הקראת התיבות לכהנים. יד. ברכת כהנים בלשון הקודש, בעמידה ובקול רם. טו. אמירת 'רבון העולמים'. טז. הנהגת הכהנים לאחר ברכת הכהנים. יז. החזרת פניהם דרך ימין. נגיעה בנעלים. יח. נתינת ריוח בין אמירה לאמירה. יט. עניית השליח ציבור 'אמן' אחר הכהנים. כ. דיני שליח ציבור כהן. היכן ישא הכהן כפיו כשהוא שליח ציבור? כשהש"צ נושא כפיו, מי ממשיך התפילה? כא. ניגון בברכת כהנים. כב. משתדלים שיהא המקרא ישראל. כג. איסור היסח הדעת והסתכלות בכהנים. כיסוי הפנים והידיים בטלית. כד. פנים כנגד פנים בברכת כהנים. כה. בית כנסת שכולה כהנים. כו. ללמוד ולהתפלל בזמן ברכת כהנים. כז. הוספה או גריעה מפסוקי ברכת כהנים. כח. נשיאת כפים מספר פעמים ביום. ברכת כהנים באמצע תפילה או ק"ש. כט. נשיאת כפים קודם התפילה ל. כהן בעל מום. בעל מום ש'דש

בעירו'. לא. כהן בעל מום במקום שהכהנים מכסים פניהם. לב. כהן שידייו צבועות. לג. כהן שאינו מבטא נכון את האותיות. לד. כהן קטן וכהן שלא נתמלא זקנו. לה. כהן שהרג את הנפש. לו. כהן שמל תינוק ומת. לז. כהן מומר. לח. כהן ששתה יין. לט. כהן מחלל שבת. כהן בעל עבירות. מ. כהן שנשא גרושה. מא. כהן שנשוא למתים. דין 'לקדשו' בכהן שביתו זינתה. מב. כהן חלל. מג. נשאת כפים בשבעת ימי האבלות. מד. כהן רווק. המנהג שנושאים כפים רק בימים טובים. מה. אלו תיבות שהופכים פניהם. דין 'וקדשתו' ושימוש בכהן.

סימן קכ"ט - באיזה תפלות נושאים כפים..... 289

א. נשיאת כפים במנחה של תעניות ויו"כ. ב. כהן שעלה לדוכן במנחה של יוה"כ.

סימן ק"ל - רבש"ע שאומרים בשעת נשיאת כפים..... 291

'הטבת חלום' בברכת כהנים.

סימן קל"א - דיני נפילת אפים..... 292

א. חובת נפילת אפים. הפסק בין התפילה לנפילת אפים. נפילת אפים - על איזה צד? נפילת אפים שלא במקום התפילה. ב. נפילת אפים מיושב. נפילת אפים במקום שאין ארון קודש. ג. נפילת אפים בלילה. ד. נפילת אפים בבית החתן ובמקום שנמצא החתן. נפילת אפים בבית האבל. נפילת אפים ביום המילה. ה. ברית מילה בתענית ציבור. ו - ז. זמנים שאין גופלים על פניהם. ח. נפילת אפים לאדם חשוב. השתחואה ע"ג קרקע.

סימן קל"ב - דיני קדושת ובא לציון..... 303

א. קדושת 'ובא לציון' ביחיד. ב. יציאה מבית הכנסת קודם קדושה. 'עלינו לשבח'. קדיש יתום. פיטום הקטורת. שיר של יום. יציאה מבית הכנסת.

סימן קל"ג - דין ברכו בשבת..... 308

מנהג אמירת 'ברכו'.

❖ הלכות בית כנסת

סימן ק"נ - בנין בית הכנסת ושיהיה גבוה..... 309

א. כפיית בני העיר לבנות בית כנסת. נטיעת אילנות בחצר בית הכנסת. ב. בניית בית הכנסת בגובהה של עיר. ג. המגביה ביתו מבית הכנסת. ד. הבונה כנגד חלון

בית הכנסת. ה. פתח בית הכנסת. בניית ההיכל והתיבה. צורת הישיבה בבית הכנסת.

סימן קנ"א - דיני קדושת בית הכנסת..... 316

א. קדושת בית כנסת ובית מדרש. האסור והמותר בבית הכנסת. אכילה ושתייה לסתם בנ"א ולת"ח כניסה לבית הכנסת לצורכו. ב. יחיד הקובע מדרש בביתו לצורכו. ג. שינה בבית כנסת ובית המדרש. ד. אכילה ושינה לצורך בית הכנסת. סעודת מצוה. ה. קפנדריא. ו. כניסה עם חפציו לבית הכנסת. ז. לירוק בבית הכנסת. ח. קינוח טיט שע"ג רגליו. ט. נקיון והדלקת נרות בבית הכנסת. י. קדושת בית כנסת שחרב. יא. תנאי בקדושת בית הכנסת. יב. לגור מעל בית הכנסת. אנטנות או קולטי שמש על גג בית הכנסת.

סימן קנ"ב - איסור סתירת בית הכנסת..... 329

א. סתירת בית כנסת ע"מ לבנות אחר. נתיצת דבר קטן מבית הכנסת.

סימן קנ"ג - דיני בנין בית הכנסת..... 331

א. הפיכת בית כנסת לבית מדרש וההיפך. ב. דרגות הקדושה בתשמישי בית הכנסת. ג. מכירת ס"ת שנמצא בו טעות. ד. מכירה ע"מ לקנות כיוצ"ב. ה. שינוי מעות שנגבו לצורך גבוה. קנו עצים ואבנים בדמים שגבו. ו. מכירת דברי קדושה לצורך נישואי יתומים, החזקת תורה וכד'. ז. בית כנסת של כרכים וכפרים. בית כנסת של יחיד. תלו בדעת יחיד. מכירת ז' טובי העיר. ח. בנו בית סתם ואח"כ הקדישוהו. ט. שימוש בזוי בבית הכנסת שנמכר. טעם היתר המכירה ע"י ז' טובי העיר. י. מכירת ס"ת של יחיד. יא. דין ביכ"נ או לבנים ועצים מביכ"נ ישן שסתרו. יב. חזקה על בית הכנסת. יג. מכירת דברי קודש לצורך פדיון שבויים. יד. נדר לבניית בית הכנסת. טו. אחד מהקהל הרוצה לאסור חלקו בבית הכנסת. טז. אין אדם יכול לאסור על חברו את ביהכנ"ס. יז. חזקה על בית הכנסת. חזקה בשאר מצוות. חזקה על קבורה. יח. בעלות על כלי קודש שניתנו לביהכנ"ס. יט. צוואה על ירושת כלים. כ. המקדיש ס"ת לבית הכנסת. כא. שימוש בדברים של הדיוט לצורך קדושה. כב. אדם שהיה רגיל במצוה מסוימת.

סימן קנ"ד - דיני תשמישי קדושה ונרות בית הכנסת..... 353

א. קדושת מקומות שמתפללים בהם באקראי. קדושת עזרת הנשים. ב. השוכרים בית להתפלל בו. ג. דיני תשמישי קדושה. ד. מטפחות ספרים שבלו. ה. ספר תורה שבלה. ו. עשיית כסא מתיבה לס"ת. הנחת יריעות פסולות ושאר ספרים בארון הקודש. שימושים אחרים בספרים. ז. קדושת הבימה. ח. תנאי על תשמישי הארון.

ט. העברת מטפחות מספר לספר. י. הנחת עטרות ס"ת בראש הקורא. יא. גרות שצוה של הע"ז. יב. עכבר שנמצא בשמן ביהכנ"ס. יג. קריאה לאור הנר של בית הכנסת. יד. הדלקת נר מנר של בית הכנסת. טו. קנו ס"ת בשותפות ואחד רוצה חלקו.

❖ הלכות ברכות

סימן ר"ב - ברכת פירות האילן 366

א. ברכת בורא פרי העץ על פירות האילן. ברכת בורא פרי הגפן, וברכת יין מבושל. ג. נתערב יין בשכר. ד. ברכת הבוסר. ה. ברכת גרעיני הפירות. ו. ברכה על שמן זית. ז. ברכה על שקדים המרים. ח. אביונות, תמרות וקפריסין. ברכת מרקחת מקליפות תפוזים. ט. ברכת פירות וירקות שנתמעכו. "נתגדל לכך". ברכת הפלאפל. ברכה על 'לדר'. ברכת טחינה וחלווה. ברכת לביבות תפוחי אדמה. ברכת הפופקורן. ברכת הקורנפלקס. ברכה על חטיפי תירס - במבה. ברכת השוקולד. ח. ברכת דבש הזב מהתמרים. ברכת מיצי פירות שרובן לסחיטה. ט. ברכת סופי ענבים ונובלות. י. ברכת מים שבישל בהם פירות. ברכת קפה ותה. יא. יין צימוקים - עשייתו וברכתו. שיעור מדת המים ששורים בהם. הצימוקים שיהפכו ליין. זמן שריית הצימוקים במים. הפרדת הצימוקים משריית המים. יב. ברכת השלקות. יג - יד. אגוז מרוקח. טו. ברכת הסוכר. יש לפניו מאכל שמסופק בברכתו. טז, יח. מאכלים שאין דרך לאוכלם בפני עצמם. יז. מאכלים הנאכלים יבשים. יח. מסופק בברכה.

סימן ר"ג - ברכת פירות האדמה 396

א. ברכת פירות הארץ. ב. הגדרת מין אילן וירק. חצילים, פלפלים חריפים ופאפאיה. צבר - סברס. פסיפורה. פטל. ברכה על גידולי מים. ג. ברכת הבננה. ד - ה. ברכת פירות אילני סרק וצנובר. ו. ברכה על זנגביל המרוקח. ז. ברכה על בשמים שחוקים עם דבש. ח. ברכת הצנון.

סימן ר"ד - ברכת שהכל וברכת היין 405

א. מינים שונים שברכתם שהכל. ברכת הקורא ולבבות דקל. ברכה על מאכל מקולקל. ב. ברכת החומץ. ג. ברכת יין שהחל להחמיץ. ד. ממתני אין מברכים 'הגפן' על החומץ. ברכת הלימון. ה. ברכת יין שנתערב במים. ו. ברכת התמד שנתן עליהם מים. נתן תאנים על הזגים. ז. השותה מים לצמאו. ח. שותה שאר משקים לרפואה. אנסוהו לאכול או לשתות. ט. ברכה על מאכל איסור. י. ברכת

הדבש. יא. פירות המרוקחים בדבש. יב. עיקר וטפל. יג. מאכל המסופק מה ברכתו.

סימן ר"ה - ברכת ירקות..... 419

א. ברכת ירקות חיים ומבושלים. ירק הנאכל חי והבישול משביחו. ב. ברכת מרק ירקות. מרק מרוסק. מרק ירקות עם בשר. ברכת מרק עם מיני דגן. ג. ברכת סחיטת מי הפירות. ד. ברכת חתיכות פרי. ה. ברכת הלפת.

סימן ר"ו - הפסק וטעות בברכת הפירות..... 428

א. בירך האדמה במקום העץ. ב. היו לפניו פרי העץ והאדמה. ג. הפסקה בין הברכה לאכילה. השמעה לאוזנו. ברכה כשהוא ערום. ד. אחיזה בימין. ה. מברך דווקא כשהמאכל לפניו. ו. ברך על פרי ונפל מידו.

סימן ר"ז - ברכה אחרונה על הפירות..... 437

על מה נתקנה ברכת בורא נפשות. נוסח הברכה ופירושה. כוונה לפטור בברכת נפשות.

סימן ר"ח - ברכת מעין שלוש, וברכת מיני דגן ואורז..... 440

א. ברכת 'על העץ' על חמשת המינים. ב - ג. כל שיש בו חמשת מיני דגן. ספק אם ניתן לדבק או לטעם. נתן הדגן לדבק ולטעם. ברכה על קציצות עם פירורים. אם צריך שיהיה בתבשיל כזית דגן בכדי אכילת פרס. ברכת השניצל. ד. הקדמה כללית. ברכת גרעיני דגן חיים, מבושלים או קלויים. ברכה אחרונה על חיטה שלימה. ה. ברכת ראשונה על הקמח. ברכה אחרונה על הקמח. ו. ברכת השלווה והגרנולה. ברכת דייסא ממיני דגן. ז. הכוסס את האורז. ברכת פצפוצי אורז ופרכיות אורז. ברכה אחרונה על אורז כשאכל מיני דגן. ברכה על אורז שנתערב עם מינים אחרים. ח. פת דוחן. תבשיל קטניות. ט. ברכה אחרונה בתערובת דגן ומינים אחרים. י. נוסח ברכת מעין שלוש על הפירות. נוסח ברכת מעין שלוש על מיני דגן מא"י. יא. נוסח ברכת מעין שלוש על הגפן. יב. הזכרת מעין המאורע בברכת מעין שלוש. נוסח הברכה כשאכל כמה מינים יחד. יג. אכל פירות משבעת המינים ופירות נוספים. יד. אכל ענבים ושתה יין. טו. ברך על הענבים הגפן וההיפך. טז. ברכת על הגפן כששתה ג"כ מים. יז. ברכת המזון במקום ברכת מעין שלוש. יח. הכללת ברכה על הספק במעין שלוש.

סימן ר"ט - כללי דינים בטעות בברכה, וכללי סב"ל..... 468

א - ב. טעות בדיבור או במחשבה בברכות. ברך בטעות הגפן על המים ולאחר מכן שותה יין. ג. מסתפק אם ברך או לא.

סימן ר"י - שיעור האכילה לברכה ראשונה ואחרונה ודין טעימה..... 472

א. שיעור אכילה לברכה ראשונה. שיעור אכילה לברכה אחרונה. צירוף מאכלים שונים לברכה אחרונה. אכל בריה הפחותה מכזית. שיעור לברכה אחרונה על שתיית יין. שיעור צירוף השתיה לענין ברכה אחרונה. ברכה אחרונה על שתיית משקה חם. ברכה אחרונה על גלידה, ג'לי, גבינה וכד'. ב. מטעמת. ברכה על מסטיק.

סימן רי"א - דיני קדימה בברכות..... 482

א - ב. הקדמת מין שבעה וחביב. הגדרת פרי חביב. מעלות נוספות להקדמת ברכת. ג. הקדמת ברכת העץ להאדמה. ד. סדר קדימה בשבעת המינים. קדימת ברכת היין. קדימה בברכה אחרונה. ה. תבשיל מזונות קודמת. מתי חלה חובת דיני קדימה. ו. מזונות ומין שבעה. סיכום סדר קדימה בברכות.

סימן רי"ב - דיני עיקר וטפל..... 490

א - ב. עיקר וטפל - תלוי בדעת האדם? הטפל נפטר בברכת העיקר או שפטור מברכה. דעת הראשונים בהגדרת עיקר וטפל. סוגי עיקר וטפל שונים. ברכת סלאט פירות. ברכת הממולאים. נשאר מהטפל בסוף האכילה ואוכלו לבדו. עיקר וטפל כשמקדים את הטפל לעיקר. אימתי עיקר פוטר את הטפל אף מברכה אחרונה. אכל מהעיקר פחות מכשיעור ומהטפל כשיעור. עיקר וטפל כשאינו מברך על העיקר. האוכל עוגה ושותה קפה.

סימן רי"ג - הוצאת אחר ידי חובה בברכה..... 500

א. במה מועילה הקביעות? היחס לדין שומע כעונה. הדין בימינו. ישיבה סביב שולחן אחד. כשהמברך אכל דברים שונים מהשומע. חציו באמירה וחציו בשמיעה. ברך מספק - האם יצא בשמיעה? חיוב או רשות? כמה חשוב 'רוב עם'? עניית אמן. ברכה אחרונה. ב. צריך שיאכל עימם יחד. ג. צריך שישמעו מתחילה ועד סוף. אם לא נתכוונו לצאת ולהוציא.

סימן רי"ד - שיהיה שם ומלכות בברכה..... 510

הזכרת שם ומלכות. הזכרת שם ה' בחתימה. שם ומלכות בברכות שונות.

סימן רט"ו - עניית אמן אחר הברכות..... 513

א. עניית אמן אחר ברכות שמברך בעצמו. ב. חיוב עניית אמן אחר המברך. אימתי חייב לענות אמן? שמע הברכה מרמקול או טלפון. עניית אמן אחר ברכת גוי. אמן על ברכת מי שאינו שומר תו"מ. ג. עניית אמן אחר קטנים. הזכרת ה' תוך כדי

הלימוד. ד. ברכה לבטלה. גרימת ברכה שאינה צריכה. גרימת ברכה שאינה צריכה בשבת. ספק ספיקא בברכות. עניית אמן אחר ברכה שהשומע אינו נוהג לברך.

סימן רט"ז - דיני ברכת הריח 528

א. חיוב ברכה על הנאת הריח. ברכה אחרונה על הריח. הריח בלא ברכה האם יברך לאחר מכן. האם ברכת שהכל פוטרת ברכת הריח. ברכת שהחיינו על הריח. ברכה על שמיעת קול ערב. ב. ברכת בורא עצי בשמים ועשבי בשמים. טעה והחליף ברכות הריח זו בזו. ברכת בורא מיני בשמים - מושק. ברכת הריח על דבר האסור באכילה. ברכת הנענע. ברכת הגותן ריח טוב בפירות. ברכת הריח על פרי שריחו רק בקליפתו. מה הדין כשמסופק מה לברך. ברכה על אגוז מוסקט, קנמון וציפורן. ברכה על ריח טוב של תבלינים. ברכת הריח על הקפה. ג. ברכת הורד והקנמון. ברכת מי הורד. ברכה על בושם סינטטי. ד. ברכת שמן אפרסמון. ה - ו. ברכת הריח על שמן זית ושאר שמנים. ברכה על טבק וסיגריות. ז. סימלק וחילפי דימא. הגדרת עץ ועשב. ריחאן תימני. ח. ברכת הסיגלי. ט. נרגיס - חבצלת. י. היו לפניו עצי, עשבי ומיני בשמים. סדר קדימה בברכות הריח. יא. הביאו לפניו הדס ושמן. יב. מברכין על המוגמר משיעלה עשנו. יג. ברכת המוגמר. ברכה על מוגמר שעיקרו כלה. יד. הרחת הדס ואתרוג של מצוה. ברכה על פת שריחה טוב.

סימן רי"ז - ברכת הבשמים והמוגמר 553

א. הנכנס לחנותו של בשם. הסברא ב'נכנס ויוצא'. הנכנס לגן פרחים או פרדס. גדר היסח הדעת בברכות הריח. ב. בשמים שניתנו להעביר ריח רע. ג. מוגמר שמגמרין בו הכלים. ריח שאין לו עיקר. ד. בשמים של ערוה. ה-ו. בשמים של עכו"ם ומסיבת עכו"ם. ז. היה הולך חוץ לכרך. ח. ערבוב ריחות.

סימן רי"ח - ברכות על הניסים 563

א. הרואה מקום שנעשו בו ניסים לישראל. היכן יעמוד בשעת הברכה. ב. נס שנעשה לקצת ישראל. ג. הרואה מקום הנס פעם בשלושים יום. ד. הרואה מקום שנעשה לו נס. ברכה על נס של אבותיו. ה. מי שנעשו לו הרבה ניסים. ו. ברכה על נס של רבו. רואה אדם שנעשה לו נס. ז. נס של אדם מסויים. ח. הרואה אשתו של לוט. ט. על איזה סוג נס מברכים? ניצול בפיגועים וכיוצ"ב.

סימן רי"ט - ברכת הגומל 573

א. ארבעה צריכים להודות. ב. טופס הברכה. ג. בפני כמה צריך לברך. ד. האם יוצא בהודאת חברו. יציאה י"ח בשמיעה. ה. יציאה בברכת אחר. ו. עד מתי יכול

לברך. ז. ברכת הגומל על הליכה מעיר לעיר. דין אדם החונה באמצע דרכו. ברכה על טיסה. ח. על איזה חולי מברכים. ט. מי צריך לברך.

סימן ר"כ - הטבת חלום ותעניתו 586

א. הרואה חלום ונפשו עגומה. ב. תענית לחלום.

סימן רכ"א - ברכה על הגשמים 588

א. ברכת הגשמים. ב. איזו ברכה מברך.

סימן רכ"ב - ברכת הודאת הטוב והרע 592

א. שהחיינו על שמועות טובות. ב. דיין האמת על שמועות רעות. ג. ברכה על הרעה. ד. ברכת הטוב והמטיב על הטובה.

סימן רכ"ג - ילדה אשתו, מת מורישו, בנה בית וקנה כלים חדשים 595

א. ברכת הטוב והמטיב על הולדת בן ונכד. ברכה על לידת בת. הטוב והמטיב כשמתה אשתו. ב. דיין האמת. ג. קנה כלים חדשים. על איזה בגדים מברך. ברכה על ספרים. ברכה על תפילין ושאר מצוות. חינוך בית כנסת ועלה לגדולה. ד. אימתי מברך על כלים חדשים. ברכת מלביש ערומים. ה. קנה כלים לו ולבני ביתו. הטוב והמטיב על קבלת מתנה. ו. כלים שאינם חשובים כ"כ. תבלה ותתחדש.

סימן רכ"ד - דיני ברכות פרטיות 606

א. הרואה עבודה זרה. ב. הרואה מקום שנעקרה ממנו ע"ז. ג-ד. הרואה בבל הרשעה. ה. הרואה שישים ריבוא מ ישראל. ו. הרואה חכמי ישראל. ז. הרואה חכמי אומות העולם. ח. ברכה על מלכי ישראל ומלכי אוה"ע. רואה את פמליית המלך בלבד, והרואה דרך חוצץ. ט. מצוה להשתדל לראות מלכים. י. הרואה בתי ישראל בשובן ובחורבנן. יא. הרואה בתי גויים בחורבנן ושובן. יב. הרואה קברי ישראל. יג. הפסקה בין ברכה לברכה.

סימן רכ"ה - ברכת שהחיינו, וברכה על בריות מיוחדות 619

א. הרואה את חברו לאחר זמן ממושך. קיבל מכתבים מחברו תוך כדי זמן זה. ב. לא ראה את חברו אך שלח לו כתבים. ברכת ברוך שפטרני. ג. הרואה פרי חדש. ברכה על פירות אילן המורכבים. ד. האוכל שני זנים שונים של אותו פרי. הובאו לפניו כמה מיני פירות. ה. בירך על ענבים ושותה יין. ו. פרי שאינו מתחדש משנה לשנה. ז. ברכת שהחיינו על הבוסר. ח. 'משנה הבריות' על בני אדם משונים. ט. 'משנה הבריות' ו'דיין האמת' על בעלי מומים. י. ברכה על בריות טובות.

סימן רכ"ו - ברכת האילנות..... 634

היוצא בימי ניסן. 'יומי ניסן' דווקא? ומקום הברכה. ברכה על אילן סרק, ערלה ומורכב. מספר האילנות ואופיין. ברכת האילנות בשבת. דינים נוספים בברכת האילנות.

סימן רכ"ז - ברכת הזיקין, רעידת אדמה, ברקים, רעמים ורוחות..... 639

א. ברכה על כוכבא דשביט. ברכה על הזוועות. ברכה על רעמים וברקים. ברכה על רוחות סערה. ברכת 'עושה מעשה בראשית' על כל אלו. ב. מה מהווה הפסק בין הרעמים/ברקים. ג. היה בבית הכסא ושמע רעם או ראה ברק.

סימן רכ"ח - ברכה על הרים וגבעות..... 647

א. ברכת ימים, נהרות, הרים, גבעות ומדברות. הרואה את הים הגדול. ברכה על ים המלח והכנרת. ב. על איזה נהרות מברך. ג. על איזה הרים וגבעות מברך.

סימן רכ"ט - ברכת הקשת והחמה בתקופתה..... 651

א. הרואה את הקשת. ב. הרואה חמה בתקופתה. ברכה מיד בנץ או לאחר התפילה. עד כמה שעות ביום יכול לברך. ברכה ביום המעונן. חיוב סומא וגשמים.

סימן ר"ל - דין קצת ברכות פרטיות..... 657

א. המתפלל על העבר. תפילה לנכנס לכרך. ב. הנכנס למוד גורנו. ג. הנכנס למרחץ. ד. הנכנס להקיז דם. ה. 'הכל לטובה'!

סימן רל"א - שכל כוונותיו יהיו לשם שמים..... 662

שינה ביום.

שאלות ותשובות ממבחני הרה"ר..... 663

סימן פ"ט - זמן תפילה והנהגה קודם התפילה

ובו ח' סעיפים

סעיף א':

★ חובת התפילה מדאורייתא או מדרבנן

בספרי (דברים פסקא מא) וב**מדרש רבי אליעזר הגדול** (פרשה יב) מפורש שיש מצוה מהתורה להתפלל שהרי נאמר "ולעבדו" - זו תפילה. אולם בבבלי (ברכות כא.) מובא שחיוב תפילה הוא רק מדרבנן. ונחלקו הרמב"ם והרמב"ן בזה.

כתב **הרמב"ם** (ספר המצוות עשה ה) "...שצונו לעבדו יתעלה. ואף על פי שזה הצווי הוא גם כן מן הציוויים הכוללים, הנה יש בו יחוד שהוא צוה בתפילה". לדעת הרמב"ם העיקר הוא דברי הספרי והמדרש, ואת דברי הגמ' יש להעמיד דוקא לגבי פרטי התפילה, וכ"כ בהלכותיו (א, א) "מצות עשה להתפלל בכל יום שנאמר ועבדתם את ה' אלהיכם, מפי השמועה למדו שעבודה זו היא תפלה שנאמר ולעבדו בכל לבבכם 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". עוד כתב (פ"א ה"ב) "ולפיכך נשים ועבדים חייבין בתפלה לפי שהיא מצות עשה שלא הזמן גרמא אלא חיוב מצוה זו כך הוא שיהא אדם מתחנן ומתפלל בכל יום ומגיד שבחו של הקדוש ברוך הוא ואחר כך שואל צרכיו שהוא צריך להם בבקשה ובתחנה ואחר כך נותן שבח והודיה לה' על הטובה שהשפיע לו כל אחד לפי כחו". ומשמע שסדר התפילה של שבח בקשה והודאה הוא מהתורה.

אך הרמב"ן (השגות שם) כתב שהעיקר כדברי הגמ', ומשמע שבעל קרי אינו מתפלל אפילו כמה ימים עד שיטבול. ועוד, שמי שנאנס ולא התפלל בשחרית, ובמנחה נסתפק בעצמו ספק התפלל ספק לא התפלל, לדעת הרמב"ם חייב להתפלל, אך להלכה בכל ספק בתפילה אינו חוזר ומתפלל מכיון שהיא מדרבנן. לדבריו עיקר הכתוב "ולעבדו בכל לבבכם" היא מצות עשה שתהיה כל עבודתנו לאל יתברך בכל לבנו, כלומר בכוונה רצויה שלימה לשמו ובאין הרהור רע, לא שנעשה המצות בלא כונה או על הספק אולי יש בהם תועלת. לדעתו לא שייך לומר על התפילה 'חובה' שאינה אלא חסד מאיתו יתברך ששומע תפילתנו בקראנו אליו. וביאר את דברי הספרי שאינן אלא אסמכתא בעלמא, או שבעת הצרות יש ללמוד תורה ולהתפלל (וכ"כ הסמ"ק שמצוה להתפלל בעת צרה). או שיש ציווי להאמין שהקב"ה שומע תפילה.

הגר"ח הלוי (תפילה פ"ד ה"א) כתב, שאפילו החולקים על הרמב"ם וסוברים שחיוב התפילה הוא מדרבנן, היינו רק בחיובה, אבל קיומה וענינה הוי לכו"ע מדין תורה. ועיין בשו"ת **יביע אומר** (ח"ג סימן ח אות ב) שכתב להוכיח מדברי הרמב"ן וכמה אחרונים דלא ס"ל כגר"ח, אלא כל ענין התפילה וקיומה הוי מדרבנן.

ס זמן תפילת שחרית

שנינו בברכות (כו.).

"משנה: תפלת השחר עד חצות, רבי יהודה אומר: עד ארבע שעות. גמרא: ורמינהו: מצותה עם הנץ החמה, כדי שיסמוך גאולה לתפלה ונמצא מתפלל ביום! - כי תניא ההיא - לותיקין, דאמר רבי יוחנן: ותיקין היו גומרים אותה עם הנץ החמה"

פרש"י: לותיקין - המקדימין למצוות ומחזרים לעשות דבר בזמנו ומצותו, מקדימים לאחר הנץ החמה להתפלל, וכי תנן במתניתין - למאחרים, שלא יאחר יותר מחצות, שמשם ואילך עבר הזמן.

כתב **הרמב"ם** (פ"ג ה"א, ז) "תפלת השחר מצותה שיתחיל להתפלל עם הנץ החמה... המתפלל תפלה קודם זמנה לא יצא ידי חובתו וחוזר ומתפלל אותה בזמנה, ואם התפלל תפלת שחרית בשעת הדחק אחר שעלה עמוד השחר יצא". לדעת הרמב"ם זמן תפילת שחרית הוא מהנץ, ורק בדיעבד אם התפלל מעמוד השחר יצא. וכן משמע מהרי"ף (ה) ומהרמב"ן (מלחמות ב.).

הרא"ש (פ"ד סימן א) כתב "ותחלת זמנה יראה משעלה ברק השחר והאיר פני המזרח מידי דהוה אתמיד של שחר (יומא כח.). אף על גב דעיקר מצותה עם הנץ החמה כדכתיב ייראוך עם שמש, מכל מקום אם התפלל בזו השעה יצא, והתנא לא חש לפרשו דמילתא דפשיטא היא כיון דזמן המאוחר - שלה הוא בזמן התמיד, הוא הדין לכל זמן המוקדם". הרא"ש כותב שזמן תפילה מתחיל משיאיר פני המזרח, ולא כתב שהוא מנץ החמה. וכ"נ שהבין הב"י בדעת הרא"ש שזמן תפילת שחרית מתחיל מעלות השחר. וכ"כ התוספות (ל. ד"ה אבוה) בשם ר"ח "ועדיין אינו עיקר זמן תפלה". גם הראב"ד (השגות על בעה"מ ב:) סובר שתפילה לפני נץ החמה אינה נחשבת לדיעבד.

המאירי (ד"ה והמשנה) חילק בין זמן התפילה לכל אדם שהוא מתחיל מהנץ החמה, לבין המשכים שזמן התפילה לגביהם הוא משיעלה עמוד השחר.

רש"י (ל. ד"ה הווי מקדמי) והראב"ד (רי"ף ב:) מפרשים שאבוה דשמואל ולוי, שרצו לצאת לדרך היו מקדימים ומתפללים. והיינו קודם עלות השחר, ויצאו ידי חובת תפילת שחרית.

רבינו ירוחם (נ"ג ח"ג כד:) כתב זמן תפילה משיכיר את חבירו ברחוק ד' אמות ומצוה מן המוכח שיתפלל אחר הנץ החמה מיד. הב"י התקשה בהבנת דבריו, ע"ש.

◀ כתב **השו"ע:** זמן תפלת השחר, מצוותה שיתחיל עם הנץ החמה, כדכתיב: ייראוך עם שמש (תהילים עב, ה) ואם התפלל משעלה עמוד השחר והאיר פני המזרח, יצא.

■ הקדמת התפילה בימי הסליחות:

המג"א (סק"א) כתב בשם **רש"ל** שבימי הסליחות ראוי לזהר בזה שרגילין להקדים קודם הנץ החמה ואינו נכון, וכתב **המגן אברהם** דאפשר שסמכו על שטורח ציבור הוא שילכו לביתם ויקבצו שנית, ומ"מ יראה לכתחילה שלא להשכים כ"כ. אך **האליה רבה** (סק"ב) ו**דרך החיים** (זמן תפלה ס"א) סוברים שגם בימי הסליחות ראוי לזהר בזה. **הפרי מגדים** (סי' תצד א"א ריש הסימן) כתב שבשבועות שהציבור ער כל הלילה, מותר להתפלל קודם הנץ, דכשילכו לביתם בהשכמה טורח הוא להתקבץ שנית. והעיר **המ"ב** (סק"א) שמ"מ יזהרו שלא לקרוא ק"ש קודם שיעור משיראה את חברו.

■ תפילה בדיעבד מעלות השחר:

הדברי חמודות (פ"ד אות א), אליה רבה (סק"ב) ומגן גיבורים (אלף המגן סק"ג) כתבו שאם התפלל מעלות השחר יצא בדיעבד, גם אם לא היה שעת הדחק. ובשעת הדחק (משכים לצאת לדרך וכד') יכול להתפלל אז אף לכתחילה. והפרי חדש סובר דמשהאיר מזרח הוא לכתחילה, ורק לותיקין הוא קודם הנץ. הבאור הלכה (ד"ה יצא) העיר שלרוב אין נ"מ כ"כ למעשה, שהרי יש לסמוך גאולה לתפילה, ובזמן זה עדיין לא יכול לקרות ק"ש.

★ תפילה בציבור או בנץ החמה ביחיד

בשו"ת האלף לך שלמה (או"ח סימן מז) כתב שתפילה בציבור עדיפה על תפילה ביחיד בשעת הנץ החמה. וכן יש שדקדקו מדברי הגר"א (מעשה רב הל' ק"ש ותפלה אות כ"ה) שכתב "להתפלל שחרית כותיקין ובלבד עם מנין עשרה דוקא". ומשמע דס"ל דתפלה בציבור עדיפה מתפלת ותיקין ביחיד.

מנגד, הבאור הלכה (ס' נח ד"ה ומצוה) כתב שהזהירים לקרות ק"ש כותיקין, מותר לקרות ולהתפלל ביחידי אם אין להם מנין. הגרי"ש אלישיב (קובץ תשובות ח"א סימן טו. וספר שיח תפילה עמ' תקעא) כתב שלא דוקא אם מתפלל ותיקין בקביעות, אלא אפילו אם רוצה להתפלל פעם אחת בנץ כדי לעשות את המצוה כתיקונה, רשאי להתפלל ביחידות. גם בשו"ת פרחי כהונה (סימן א) כתב שודאי עדיף להתפלל ביחידות בנץ החמה מאשר בציבור לאחר הנץ החמה. וכ"פ בשו"ת פקודת אלעזר (סימו נח). ובשו"ת איש מצליח (ח"ב כרך ג סימן א) ג"כ פסק שתפילה ביחיד בנץ החמה עדיפה על תפילה בציבור לאחר מכן, והאריך שם לבאר את תוקף חיוב תפילה בציבור, ע"ש.

דעת הגרשז"א (תפלה כהלכתה פ"ג הע' לה) שדין זה הוא דוקא במי שרגיל להתפלל בנץ, שנחשב קצת שקיבל עליו בנדר, ולפ"ז כתב שהנוהג בכל ר"ח להתפלל בנץ, יכול להתפלל ביחידות כשאין לו מנין. גם בשו"ת אור לציון (ח"ב פ"ז אות ה) סובר שרק אם רגיל להתפלל בנץ בכל יום רשאי להתפלל ביחידות כשאין מנין המתפללים בנץ. וכ"כ בשו"ת ציץ אליעזר (יד. ה. וכן טז, ג) בדעת הביה"ל. וכתב שבנה יסוד זה עפ"ד הרי"א ז"ל (שלטי הגבורים ברכות פ"ג אות י), וסברתו היא שהו"ל כאילו קבל עליהו. ולדעתו יש לחלק בין מי שקורא ק"ש עם הנץ כדי לקיים את שיטת הרמב"ם שזוהי עיקר המצוה ממש, שאדם כזה יתכן ויש עליו חיוב להתפלל בנץ ביחידות. ומי שרגיל להתפלל בנץ כדי לקיים מצוה מן המובחר, אזי הדבר שקול אם תפילה בנץ עדיפה או תפילה בציבור, ורשאי להתפלל ביחידות. אך למי שמזדמן לו באקראי להתפלל בביהכ"נ עם הנה"ח, נראה דבכה"ג תפלה בציבור עדיפה, ואין לו להקדים תפלתו לתפלת הציבור.

ביביע אומר (ח"א סימן ד אות ט) והלכה ברורה (אות ו) כתבו שרק אם יודע בעצמו שיכול לכוין בתפילתו כראוי, עדיף שיתפלל ביחידות בנץ החמה, ואם לאו עדיף שיתפלל בציבור לאחר הנץ. ומ"מ ראוי לבוא לבית הכנסת בשעה שהציבור מתפללים כדי שיענה לדברים שבקדושה. אך הגר"ח פ"ש שיינברג (תפלה כהלכתה, תשובות שבסוף הספר אות ח) סובר דכיון שמותרים להתפלל ביחידות, אין עליהם חובה לשמוע אח"כ דבר שבקדושה, אך משום הידור טוב שישמעו.

■ המתפלל עם הציבור ורואה שהם מאחרים את זמן הנץ:

דעת הגר"ש אלישיב (תפלה כהלכתה שם הע' לז) שלא יקדים תפילתו לפני הציבור, אלא יאמר ק"ש לפני הנץ וימתין לציבור, ולא יצא חוץ לבית הכנסת כדי להתפלל עם הנץ, מפני שעיקר התפילה כותיקין היא אמירת ק"ש לפני הנץ. אך דעת הגרש"ז אורבך (תפלה כהלכתה שם) שיצא מבית הכנסת ויתפלל בנץ, אך לא בבית הכנסת.

✎ תפילה מעמוד השחר או מזמן 'האיר המזרח'

הרמב"ם (פיה"מ ברכות פ"א מ"א) כתב שעלות השחר הוא האור הנוצץ בפאת המזרח קודם עלות השמש שעה וחומש שעה. וביאר המגן אברהם (סק"ב) שלדבריו הוא שיעור ד' מילין, אך התקשה שהרי התוס' יו"ט כתב בשמו (פסחים פ"ג מ"ב) ששיעור מיל הוא ב' חומשין ושעה, ונשאר בצ"ע.

✎ כתב השו"ע: ואם התפלל משעלה עמוד השחר והאיר פני המזרח, יצא.

המגן אברהם (סק"ג) סובר שא"צ שיאיר פני המזרח אחר עלות השחר, אלא כל שעלה עמוד השחר די בזה שאם התפלל אז יצא. וכ"ד הפרי חדש.

אך **המ"ב** (סק"ב) כתב שמשמע מדברי השו"ע שקודם שיעור 'האיר מזרח' אף בדיעבד לא יצא. ובבאור הלכה (ד"ה ואם) כתב שהאליה רבה (סק"ב), **מטה יהודה** (סק"א) ו**הגר"א** (שנות אליהו פ"א מ"א ד"ה ר"ג) הסכימו ש'עד שיאיר המזרח' אפילו בדיעבד אינו יוצא, מטעם שעדיין הוא בכלל לילה, וכל הפוסקים שכתבו 'משעלה עמוד השחר' היינו האיר מזרח. **הבאור הלכה** (ד"ה ואם) כתב שלדינא ודאי יש לחוש לכל הני רבוותא בכל דבר שמצותו ביום, שאם עשהו קודם שהאיר המזרח יחזור לעשותו לאחר שהאיר, אמנם בתפלה אפשר דיש לחלק בזה, דשלא בשעת הדחק יש להחמיר אף בדיעבד, ובשעת הדחק אם התפלל קודם שהאיר המזרח אפשר דיש לסמוך בזה בדיעבד, וצ"ע. ונ"ל להביא ראיה מלקמן סעיף ח' שמרן התיר להתפלל מעה"ש דוקא ליוצא לדרך, ומשמע שכאן התיר רק משהאיר מזרח, דאל"ה מה ההבדל ביניהם!?

האליה רבה (סק"א) ו**דרך החיים** (שם) ושאר אחרונים סוברים שלא די בכך שהבריך השחר כנקודה בלבד, אלא בעינן שיראה פני כל המזרח. **רעק"א** כתב שאע"פ שהכוכבים עדיין נראים, יום הוא.

■ תפילה קודם נץ החמה:

כתב בשו"ת יחווה דעת (ב, ח) שפועלים הממהרים לעבודתם, לא יתפללו קודם עלות השחר, אלא יתחילו את תפילתם קודם עלות השחר ללא טלית ותפילין ורק לאחר מכן יניחו, וימשיכו להתפלל, כך שיתפללו תפילת י"ח לאחר עלות השחר.

כתב בהלכה ברורה (אות ה) שמי שאין לו במקום מגוריו מנין בנץ החמה או לאחר מכן, אלא רק קודם הנץ החמה, ראוי לו שיתפלל ביחיד בנץ או לאחר מכן, ממה שיתפלל בציבור קודם הנץ, מפני שתפילה בציבור אינה אלא למצוה מן המובחר, ואילו תפילה קודם הנץ היא בדיעבד. ומ"מ ראוי לבוא לבית הכנסת בשעה שהציבור מתפללים, כדי שיענה קדיש וקדושה עם הציבור. וכ"פ בשו"ת יביע אומר (ח"ט סימן קח אות מה) ובשו"ת ישכיל עבדי (ח"ז עמוד של אות ג. דלא כמ"ש בח"ה ס"י אות ד, דחזר בו). אך בשו"ת אור

לציון (ח"ב עמ' סא פ"ז אות ד) כתב שעדיף להתפלל בציבור קודם הנץ מאשר ביחיד בנץ. וכ"פ בשו"ת פרי יצחק (ח"א סימן ב), ובשו"ת מנחת יצחק (ח"ט סימן ט-י) כתב שיכול להתפלל עמהם רק אם מתפללים לאחר הזמן של 'משיכיר'. גם בשו"ת אגרות משה (ח"ד סימן ו ד"ה אם כן) פסק שיכולים להתפלל עם הציבור, כיון שאין להם מנין אחר.

סוף זמן תפילה

המשנה (כו.) מביאה מחלוקת לגבי סוף זמן תפילת שחרית. לדעת ר' יהודה אפשר להתפלל עד סוף השעה הרביעית, ולדעת רבנן מתפלל עד חצות. ונפסקה הלכה בגמ' כר' יהודה. הרי"ף (יח.) כתב שאע"פ שאין הלכה כרבנן, אם טעה והתפלל לאחר ארבע שעות "שכר תפלה יהבו ליה, שכר תפלה בזמנה לא יהבו ליה". וכ"כ הרא"ש (פ"ד סי' א) והרמב"ם (ג, א). הב"י ביאר חידוש זה בשני אופנים: א. לאחר ארבע שעות אפשר להתפלל מדין תפילת תשלומין, שכמו שאפשר להשלים תפילה שהחסיר אפילו אם כבר עבר היום כולו, כך אפשר להשלים תפילה לאחר שעבר זמנה. ב. דעת הרי"ף שרבנן ור' יהודה נחלקו רק לגבי תפילה בזמנה, אך מודה ר' יהודה שגם אם מתפלל עד חצות חשיב לתפילה בזמנה. ג. הב"ח (ד"ה ומ"ש) הסביר שהרי"ף מדייק מהגמ' שניתן להתפלל תפילה עד זמנה של התפילה הבאה. אך המג"א (סק"ה) כתב עליו שאין דבריו מכוונים.

◀ כתב השו"ע: ונמשך זמנה עד סוף ד' שעות שהוא שליש היום. ואם טעה, או עבר, והתפלל אחר ד' שעות עד חצות, אף על פי שאין לו שכר כתפלה בזמנה, שכר תפלה מיהא איכא. והוסיף הרמ"א: ואחר חצות אסור להתפלל תפלת שחרית (ב"י בשם הרשב"א) וע"ל ריש סי' ק"ח.

המגן אברהם (סק"ד) כתב שאת חישוב 'שליש היום' יש לחשב בדיוק לפי שעות זמניות, ולכן אם אורך היום הוא י"ח שעות יש להתפלל עד שעה שישית. וביאר המ"ב (סק"ה) שענין השליש הוא, שתפלת השחר הוא נגד קרבן תמיד ולעולם לא איחרו אותו מלהקריב לאחר שליש היום. דעת המגן אברהם (סק"ד) שצריך לגמור את תפלת י"ח בתוך שליש היום קודם שיעבור זמן תפילה. וכ"כ כה"ח (סק"ט), רב פעלים (ח"א סימן ה) ועוד רבים. בהלכה ברורה (אות ח) פסק דמ"מ אם התעכב מלהתפלל עד סמוך לסוף זמן תפילה ולא היה הדבר במזיד, רשאי להתפלל כל עוד מתחיל קודם סוף זמן תפילה. אפילו שלא יסיים תפילתו אלא אחר שיעבור הזמן.

תפילה לאחר ד' שעות

נחלקו הפוסקים מה דינו של הזמן בין סוף ד' שעות לחצות, האם המתפלל בזמן זה דינו כמתפלל תפילת נדבה, או שהוא עדיין זמן תפילת שחרית (ונ"מ לשבת שאין מתפללים תפילת נדבה, האם יכול בזמן זה להתפלל עדיין שחרית). ובאמת שזהו ההבדל בין שני פירושי הב"י, שלפירוש א' תפילה לאחר ד' שעות חשובה לתפילת נדבה, ולפירוש ב' תפילה לאחר ד' שעות אינה לכתחילה, אך בדיעבד ודאי שאפשר להתפלל אז. ומרן השו"ע הביא להלכה את לשון הרמב"ם, ומשמע דס"ל שאפילו הזיד ולא התפלל עד ד' שעות מתפלל לכתחילה עד חצות. ונחלקו בזה הראשונים והאחרונים. הראשון לציון (ברכות כח. ד"ה ושל מוספין),

ערך השולחן (סק"ב) ועוד, פרשו שבכל עניין אם לא התפלל עד ד' שעות לא יתפלל אח"כ, שהרי כתב השו"ע 'ואם טעה או עבר', היינו שרק בדיעבד אם התפלל יצא אך לא לכתחילה. מנגד, כתב **הפרי מגדים** (מש"ז סק"א) שגם לכתחילה אם לא התפלל מקודם צריך להתפלל אחר ד' שעות עד חצות, רק שאין לו שכר כתפלה בזמנה. וטוב שיתפלל אז בתורת נדבה כי יש פוסקים שסוברים דבהזיד עד ד' שעות שוב לא מצי להתפלל כלל ע"כ יתפלל ויתנה שאם מצד הדין הוא פטור, תפילה זו היא בתורת נדבה. וכ"כ **המ"ב** (סק"ו). וכ"נ דעת **הגרע"י** (הליכות עולם ח"א עמ' קעג). ובהלכה **ברורה** (אות ט) כתב שאם לא התפלל במזיד, יתפלל לאחר ד' שעות בתנאי של נדבה. ובשבת ויו"ט שאין מתפללים תפילת נדבה, אינו רשאי להתפלל לאחר ד' שעות.

הב"ח והט"ז (סק"א) סוברים שאפשר להתפלל בחצי שעה שלאחר חצות קודם זמן מנחה. אך **מהרמ"א** עולה שמיד לאחר חצות אסור להתפלל שחרית עד שיתפלל מנחה. וכן משמע **מהפרי מגדים** (א"א סק"ה). גם **הגר"א** סובר כך, והוסיף שמעיקר הדין זמן מנחה מתחיל מיד בחצות, ורק מפני שאין אנו בקיאים ושמא יבואו לטעות אסרו חז"ל. ומי שהתפלל בדיעבד בחצי שעה זו, כתב **דרך החיים** (זמן תפלה ס"ג) שיצא. והצל"ח (ברכות כו. ד"ה עולי יומא) כתב שיתפלל בחצי שעה זו על תנאי, שאם הגיע זמן מנחה הרי היא מנחה והתפילה הבאה תעלה לשחרית, ואם לא הגיע זמן מנחה, תפילה זו תהיה לשחרית והבאה למנחה. בהלכה **ברורה** (אות י) פסק שאין להקל בזה כלל.

סעיף ב':

קדמת שלום קודם התפילה

שנינו בברכות (יד).

"אמר רב: כל הנותן שלום לחבירו קודם שיתפלל - כאילו עשאו במה, שנאמר: חדלו לכם מן האדם אשר נשמה באפו כי במה נחשב הוא, אל תקרי במה אלא במה. ושמואל אמר: במה חשבתו לזה ולא לאלוה. מתיב רב ששת: בפרקים - שואל מפני הכבוד ומשיב! תרגמה רבי אבא: במשכים לפתחו. אמר רבי יונה אמר רבי זירא: כל העושה חפציו קודם שיתפלל - כאלו בנה במה. אמרו לו: במה אמרת? אמר להו: לא, אסור קא אמינא"

הראשונים נחלקו בגדרי איסור אמירת שלום קודם התפילה:

א. תלמידי ה"ר יונה (ח. ד"ה ודוקא) כתבו בשם רבני **פרובינציא** שאפילו במשכים לפתחו אינו אסור אלא כשאומר לו לשון 'שלום' שהוא שמו של הקב"ה, אבל מותר לומר לו 'צפרא דמרי טב' כיון שאינו מזכיר לו שלום. נראה שלדעתם האיסור הוא לעשות את חברו במה.

ב. **מהרי"ף** (י:ו) ו**הרמב"ם** (ו, ד) משמע שאוסרים כל שאלה בשלום חברו. נ"ל שלדעתם האיסור הוא להקדים את כבוד העבד לכבוד רבו, ולכן אין זה משנה כ"כ באיזו לשון מקדים.

ג. דעת **רבנו יונה** שעקרונית אמירת 'צפרא דמרי טב' מותרת, אך בתנאי שהוצרך ללכת לראות לעסק מעסקיו או לשום ענין, אבל אם הולך להקביל פניו קודם התפילה אפילו זה הלשון אסור.

ד. רבינו ירוחם (נ"ג ח"ג כד ע"ג) סובר שאיסור אמירת שלום קודם התפילה אינו שאלת שלום בפה, שמותרת גם אם משכים לפתחו, אלא האיסור הוא כריעה, והיא אסורה רק אם משכים לפתחו. אבל אם פגע בו בשום מקום או בבית הכנסת מותר. לדעתו אמירת שלום אין בה בכדי לפגוע בכבודו של הקב"ה, משום שאינה מעשה של כבוד אלא של נימוס. גם **הארחות חיים** (הל' תפילה סי' יד) הביא בשם תשובות לקמאי את החילוק בין כריעה לאמירת שלום, אך משמע מדבריו שכריעה אסורה גם כשאינו משכים לפתחו, ואם משכים לפתחו אסור גם ללא כריעה. ומוסיף שאם אמר ברכות השחר מותר לכרוע אם פוגש את חברו בדרך.

ה. הרשב"א (ד"ה אמר) ביאר את המשך הגמ', שאפילו מוצא את חברו בשוק אין ליתן לו שלום, כדי שלא יפנה לבו לשום דבר עד שיתפלל. לדעתו ישנו איסור נוסף כשאומר לחברו שלום אפילו בדרך, משום שמתעכב לתפילתו. והביא בשם **הראב"ד** שהאיסור הוא גם על אמירת 'צפרא דמרי טב', כדי שיתן לב שהוא אסור להתעכב כלל בדברים אחרים עד שיתפלל, ומפני שהוא משנה בלשון - יזכור. היינו, ע"י ששואל שלא כדרך הרגילה מותר (בשונה מתלמידי רבנו יונה שבארו שכשמשנה בלשונו מותר משום שאינו שמו של הקב"ה).

← **לסיכום: א.** תלמידי רבנו יונה: רק 'שלום' אסור, 'צפרא דמרי טב' מותר. **ב.** רי"ף ורמב"ם: כל שאלה בשלום אסורה. **ג.** רבנו יונה: כשהולך במיוחד אסור גם לומר 'צפרא דמרי טב'. **ד.** רבנו יונה: האיסור הוא כריעה לפניו, אך שאילת שלום תמיד מותרת. **ה.** רשב"א: האיסור משום שמתעכב לתפילתו.

✦ **כתב השו"ע:** כיון שהגיע זמן תפלה, אסור לאדם להקדים לפתח חבירו ליתן לו שלום, משום דשמו של הקדוש ברוך הוא שלום, אבל מותר לומר לו צפרא דמרי טב; ואפילו זה אינו מותר אלא כשהוצרך ללכת לראות איזה עסק, אבל אם אינו הולך אלא להקביל פניו קודם תפלה, אפילו זה הלשון אסור. וכן אסור לכרוע לו כשמשכים לפתחו (רבנו ירוחם), וי"א (אורחות חיים) דכריעה אסורה אפי' בלא משכים לפתחו. ואם התחיל לברך הברכות (הגה: אח"כ), אין לחוש כל כך. ואם אינו משכים לפתחו, אלא שפגע בו בדרך, מותר ליתן לו שלום. וי"א (ראב"ד ורשב"א) שאפילו במוצא חבירו בשוק לא יאמר לו אלא צפרא דמרי טב, כדי שיתן לב שהוא אסור להתעכב בדברים אחרים כלל, עד שיתפלל.

כתב בדרך החיים (שם) שכל האמור אינו אלא לפתוח לומר לחברו שלום, אך כשחברו שואל בשלומו מותר להשיב בכל עניין. וכ"כ **המ"ב** (ס"ק טז), **הלכה ברורה** (אות יא) ועוד.

כתב המגן אברהם (סק"ו) שזמן תפילה לעניין איסור זה היינו מעלות השחר. וכ"כ **המ"ב** (סק"ח), **כה"ח** (ס"ק יב) ועוד. אך **הט"ז** (סק"ג. ע"פ שעה"צ יד) סובר שלעניין זה זמן תפילה הוא מנץ החמה.

הפרי מגדים (א"א סק"ז) ו**דרך החיים** (דברים האסורים קודם התפילה ס"א) כתבו שאיסור הקדימה לפתח חברו אינו רק אם הולך לביתו, אלא ה"ה אם הולך בבית הכנסת מהמקום הקבוע לו למקום חברו לתן לו שלום. וכ"פ **המ"ב** (סק"ט), **כה"ח** (ס"ק טו) ועוד.

כתב **המגן אברהם** (סק"ז) שאמירת 'צפרא דמרי טב' מותרת רק כאשר הולך לאיזה עסק ואגב זה הולך לפתח חברו לומר לו צפרא דמרי טב, אך ליתן לו שלום אפילו בכה"ג אסור. וכתב **המ"ב** (סק"י) שבאדם אלים יש להקל לומר לו אפילו שלום, אם פגעו בדרך.

הפרי מגדים (א"א סק"ז) כתב שאם משכים לפתח חברו לראות שם איזה עסק ואגב זה נותן לו שלום, שרי. אך **מהב"ח** והגר"א משמע שאף בכה"ג אסור.

הט"ז (סק"ב) סובר שהקולא שאם התחיל לברך הברכות אין לחוש כ"כ, היא דוקא לגבי כריעה בלא נתינת שלום. אך לעניין נתינת שלום לא מהני מקצת ברכות. **הפרי מגדים** ביאר את דבריו, שכריעה לחוד או אמירת שלום לחוד מותרת, ואם כורע ואומר שלום אסור עד שיתפלל תפילת י"ח. **בהלכה ברורה** (אות יח) פסק שאין להקל לומר שלום או לכרוע, כל עוד לא התפלל תפילת י"ח.

סעיף ג':

התעסקות בצרכיו קודם התפילה

שנינו בברכות (יד).

"אמר רב אידי בר אבין אמר רב יצחק בר אשיאן: אסור לו לאדם לעשות חפציו קודם שיתפלל,

שנאמר: צדק לפניו יהלך וישם לדרך פעמיו"

בהבנת האיסור לעשות צרכיו קודם התפילה אפשר לומר שכשמקדים את צרכיו לתפילה הרי הוא מבזה את הקב"ה. או שאפשר לומר שזוהי הוראה חינוכית, שהדבר הראשון שהאדם צריך לעשות כשקם משנתו הוא להתפלל, ולכן לקמן נראה שיש הסוברים שאפילו ללמוד תורה אסור קודם שיתפלל, אע"פ שאין בלימוד התורה משום ביזוי לקב"ה.

כתוב **בתרומת הדשן** (סי' יח) שרבים מהמדקקים היו אומרים שירות ותשבחות ולאחר מכן הולכים לעשות צרכיהם אף קודם שהתפללו תפילת י"ח, וכתב שמפשט הגמ' משמע שעיקר הקפידא היא על תפילת י"ח, ולא שפיר קא עבדי.

◀ **כתב השו"ע:** אסור לו להתעסק בצרכיו... עד שיתפלל תפילת י"ח. והרמ"א כתב: ויש מקילין, לאחר שאמרו מקצת ברכות, קודם שאמרו ברוך שאמר, וטוב להחמיר בזה.

כתבו **השל"ה** (מסכת תמיד נר מצוה יח) ו**החכמת שלמה** (ה: ד"ה אלא) שקודם אור הבוקר מותר לעשות מלאכה. וכתב **האליה רבה** (סק"ח) שמ"מ אין לעשות שום עניין עד שיברך סדר הברכות. וביאר **המ"ב** (סק"ז) שפשוט שכוונתו היא בחצי שעה הסמוכה לאור הבוקר.

הגרש"ז אירבך (תפילה כהלכתה פ"ו הע' לו) פוסק שמותר להכניס כביסה ממוינת למכונת כביסה, ומותר לפנות את האשפה מהפח שבבית לפני התפילה. ומשמע שכל דבר שאין בו טרחה והוא מעשה שגרת מותר. בדומה לכך התיר (שם סי"ה) לקנות מצרכי מזון לצורך קטנים היוצאים ללימודם, וכ"פ **הגרי"ש אלישיב** (שם).

❧ יציאה לדרך קודם התפילה

שנינו בברכות (יד).

"ואמר רב אידי בר אבין אמר רב יצחק בר אשיאן, כל המתפלל ואחר כך יוצא לדרך, הקב"ה עושה לו חפציו, שנאמר צדק לפניו יהלך, וישם לדרך פעמיו"

מדברי הגמ' אין ראיה לאיסור מסויים ביציאה לדרך קודם התפילה, אלא מעלה יש בזה. אכן מצאנו גירסה אחרת בגמ' והביאה הרי"ף (ח). "אמר ר' יצחק בר אשיאן אסור לאדם לצאת לדרך קודם שיתפלל..". וכ"כ הרמב"ם (ו, ד) "ולא יצא בדרך קודם שיתפלל". וכ"כ הטור.

מהר"י אבוהב העיר שדברי הטור אינם מדוקדקים, משום שלדבריו האיסור לצאת לדרך קודם התפילה תלוי במח' לקמן האם עדיף להתפלל כשהוא בדרך בזמן, או להתפלל בבית שלא בזמן. וכאן כתב כסברת הרא"ש (פ"ד ס"ז כ) שאומר שתפילת הבית עדיפה. אך **הב"י** כתב דלא דמי, דלקמן אינו יכול לעצור בדרך מפני שהוא הולך בשיירא, אך כאן רצונו להקדים התפילה הוא רק משום שרוצה למהר דרכו ולילך קודם שיתפלל, וקאמר שאסור לו לילך קודם שיתפלל לפי שסובר שהוא בכלל האיסור לעשות חפציו קודם שיתפלל. היוצא מדבריו שאיסור יציאה לדרך הוא סניף מאיסור עשיית צרכיו קודם התפילה, והוא איסור עצמי גם אם יגיע למקומו קודם סו"ז תפילה ויוכל להתפלל שם.

❧ כתב **השו"ע**: אסור... לילך לדרך, עד שיתפלל תפלת י"ח. (רמ"א: ויש מקילין, לאחר שאמרו מקצת ברכות, קודם שאמרו ברוך שאמר, וטוב להחמיר בזה. תרומת הדשן).

המגן אברהם (סק"י) כתב שאם אין השיירא ממתנת לו מותר לו לילך לדרך. **הפרי מגדים** כתב שהדבר תלוי במחלוקת הגירסאות האם איסור הליכה קודם התפילה הוא בכלל איסור עשיית חפציו קודם התפילה, או עניין אחר.

להלן (צ, יז) הביא השו"ע בשם האגודה שלא ישכים לילך מעיר שמתפללים בה במניין, אם יוכל להגיע למקום חפצו בעוד היום גדול. מרן לא הזכיר כלל את האיסור של יציאה לדרך קודם התפילה. **הגר"ז** (שם סי"ז. הביאו **המ"ב** ס"ק נג) כתב שהאיסור כאן הוא רק אם הולך לדבר הרשות. וכתב **האליה רבה** (שם סק"כ) כגון שנוסע לטיול. אך אם נוסע לצורך פרנסתו, כתב **הערוך השולחן** (שם ס"כ) שנחשב כהולך לדבר מצוה, דהרי מצוה לפרנס את אשתו וזרעו. ע"כ. דברי אחרונים אלו קצת קשים, משום שהיוצא מדבריהם הוא שכל איסור היציאה לדרך קודם התפילה הוא דוקא לטיול, וכי על מקרה כזה דיברה הגמ'!?

בשו"ת **דברי יציב** (או"ח סימן נח) כתב שיש להחמיר ביציאה לדרך יותר מאשר בעשיית חפציו, משום שהדרך טורדתו, ולפי טעם זה אין להקל בדבר כלל.

האור לציון (ח"ב פ"ז תשובה ו) סובר שהאיסור הוא לצאת לדרך ארוכה, ולכל הפחות דרך האורכת 72 דקות, אך פחות מזמן זה אינו חשוב ל'יוצא לדרך'.

כשיש שעה מסוימת שהאוטובוס או הרכבת נוסעים ובמקומו אין מנין עד אותו זמן, כתב **בלקט הקמח** (החדש ס"ק לז) שמותר. ובשו"ת **שבט הלוי** (ח, יט) כתב שאדם החושש שאם ימתין עד לאחר התפילה יהיו

עיכובים בדרכו, יכול לצאת לדרכו קודם התפילה, ויתפלל במנין כשיגיע למחוז חפצו (אולם שם האפשרות השניה היא להתפלל ביחידות בביתו, וצ"ע מה דעתו אם יכול להתפלל במניין קודם צאתו אך בשעה מאוחרת יותר). וכשנוסע למקום מיוחד כדי להתפלל שם, כגון לכותל המערבי, כתב בשו"ת **אור לציון** (שם) שמותר משום שכל נסיעתו היא לצורך התפילה, ולא חשיב עוסק בצרכיו קודם התפילה. וכ"כ הגר"ח קנייבסקי (נקיות וכבוד בתפילה תשובה קו בסוף הספר).

אכילה קודם התפילה

שנינו בברכות (י:)

"אמר רבי יוסי ברבי חנינא משום רבי אליעזר בן יעקב: מאי דכתיב: לא תאכלו על הדם, - לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם. אמר רבי יצחק אמר רבי יוחנן אמר רבי יוסי ברבי חנינא משום רבי אליעזר בן יעקב: כל האוכל ושותה ואחר כך מתפלל - עליו הכתוב אומר: ואותי השלכת אחרי גויך, אל תקרי גויך אלא גאיך. אמר הקדוש ברוך הוא: לאחר שנתגאה זה - קבל עליו מלכות שמים"

בדומה לעשיית צרכיו קודם התפילה, גם כאן אפשר להבין את טעם איסור אכילה לפני התפילה בשני אופנים: א. יש חשש שיגרר אחר אכילתו וישכח להתפלל, כמו בשאר התפילות. ב. אדם הקם בבוקר צריך קודם כל לשפוך שיחו לפני ה' יתברך, כשמקדים את צרכיו או את אכילתו לתפילה, הרי הוא מראה בכך את הזלזול בתפילה ובבורא. ואת הקדימות שנותן לאכילה ע"פ התפילה.

לגבי תוקף האיסור. הרא"ה (ד"ה אמר ר' יוסי) והחינוך (מצוה רמח) סוברים שהוא מדאורייתא, שהרי הגמ' למדה מפסוק את איסור האכילה. אך לעומתם דעת רוב הראשונים שהאיסור מדרבנן בלבד, והפסוק אינו אלא אסמכתא בעלמא.

יש לדקדק שישנו הבדל עקרוני בין שתי הדרשות. בדרשא מהפסוק 'לא תאכלו על הדם' דורשים חז"ל שאין לאכול קודם התפילה. אך מהפסוק 'ואותי השלכת אחרי גויך' דורשים חז"ל שהפסול הוא שמקבל עליו מלכות שמים לאחר האכילה. ובאמת הכלבו (סימן י) מביא את האיסור בהל' ק"ש, ולפיו האיסור לאכול הוא קודם קבלת עומ"ש ולא קודם התפילה בדוקא.

הרמב"ם (ו, ד) פוסק שקודם תפילת שחרית אין לטעום כלום. ונראה שטעמו הוא מפני הלימוד מהפסוקים שגם בטעימה בעלמא ישנו איסור.

הראב"ה (סימן ל) סובר שישנו גם איסור שתיה לפני התפילה, אך רק במידי דמשכר, אבל לא במים. משום שבמים לא שייך גאווה. **הרא"ש** (א, י) מביא את דברי הראב"ה שלפיו מותר לשתות מים קודם התפילה. וכ"כ **המרדכי** (סי' כג) ו**הגה"מ** (תפלה פ"ו אות ד) וכתבו עוד (שם) בשם **ספר המצוות** שאם הוא צמא הרבה, טוב יותר שישתה מים משיצטער בתפילתו. **מגד**, הכל בו (סימן י) הביא בשם **רבנו פרץ** שגם שתיית מים אסורה, ומפורש בדבריו שגם במים יש גאווה.

הב"י כתב בשם **מהר"י אבוהב** שמותר לאכול ולשתות אוכלים ומשקים לרפואה לפני התפילה. הסיבה לכך פשוטה, אדם חולה האוכל לפני התפילה אינו עושה זאת מפני גאותו אלא משום צרכיו הגופניים.

אך הרמב"ם (ה, ה) כותב שצמא ורעב הם בכלל חולים, ואם אין להם יכולת לכיין דעתם בתפילה, יכולים לאכול ולשתות. משמע מדבריו שאין 'היתר' אכילה לצמא ורעב, אלא הם מותרים לאכול כעין 'צורך שעה' בשביל שיוכלו לכיין דעתם.

רבינו טוביה סובר שדוקא בחול מותר לשתות קודם התפילה אבל בשבת ויום טוב שצריך לברך על הכוס על שולחנו קודם אכילה אסור לשתות. וכ"כ בארחות חיים (סי' טו) בשם הר"מ (תשב"ץ קטן סי' רג). **אך הב"י** כתב שהעיקר שגם בשבת ויו"ט מותר לשתות מים קודם התפילה, משום דכל שלא התפלל אכתי לא מטי זמן קידוש. וכ"ש שיש פוסקים שמתירים לשתות מים קודם הקידוש.

◀ **כתב השו"ע:** אסור... עד שיתפלל תפלת י"ח. ולא לאכול ולא לשתות, אבל מים מותר לשתות קודם תפלה, בין בחול ובין בשבת וי"ט. וכן אוכלים ומשקין לרפואה, מותר.

המגן אברהם (ס"ק יב) ביאר שאם הוא לרפואה מותר לו לאכול ולשתות אפילו דבר שיש בו גאווה, אע"פ שאינו חולה. מכיין שלא עושה זאת משום גאווה אלא לרפואה בלבד.

הפרי חדש פוסק שאסור לתת סוכר בתוך המים, ומותר לשתות קפה ותה ללא סוכר. וכ"פ **המ"ב** (ס"ק כב), שו"ת **אור לציון** (ח"ב פ"ז ס"ז) ועוד אחרונים, וגם משום שע"י ששותים קפה עם חברים נוספים יכולים לימשך בשיחה, ועי"ז יעבור זמן תפילה (וכ"כ **כה"ח** ס"ק לא. ובשו"ת יביע אומר ח"ד סימן יב הביא בשם שו"ת **ויען אברהם** סימן יא שאם לומדים שיעור תורה יחד מותר להביא תה או קפה, אך המחלק יקפיד שלא לומר 'בכבוד' כי אין להקדים כבוד בשר ודם לכבוד המקום קודם התפילה). והוסיף שגם מי שיש לו חלישות הלב טוב שיאמר מתחילה עכ"פ פרשת 'שמע ישראל'. **אמנם בהליכות עולם** (ח"א עמ' קנג) פסק שמותר לשתות קפה או תה עם סוכר קודם התפילה, ושכ"פ אחרונים רבים.

הגרש"ז אוירבך (הליכות שלמה תפילה פ"ב ה"ב) מתיר למי שזקוק לשתיה לפני התפילה, לשתות קפה עם חלב וסוכר. כיוון שדרכנו בכך, אין כאן גאווה. וכ"כ **הערוך השולחן** (סכ"ג) שהעולם נהגו להקל בחלב משום שבא רק להטעים את המים. וכ"כ **הגר"ש אלישיב** (הע' עמ"ס ברכות י:). ובהליכות **עולם** (ח"א עמ' קנד) פסק שאדם חלש שרגיל לשתות קפה בכל בוקר, רשאי לשתות קודם התפילה, וטוב שיאמר לפני כן ברכות השחר וסדר הקורבנות. וכ"פ בשו"ת **יביע אומר** (ח"ד סימן יב אות יד).

הבאור הלכה (ד"ה וכן) כתב שאיש חלש שאינו יכול להעמיד על נפשו עד עת שגומרים הצבור תפלתם בבהכ"נ, טוב יותר להתיר לו שיתפלל לעצמו בביתו בבוקר ויאכל מעט ואח"כ ילך לבהכ"נ לשמוע קדיש וברכו ושאר דברי קדושה, משיאכל קודם התפלה וילך לבהכ"נ להתפלל עם הצבור. גם בלקט **הקמח** (הביאו הבאר היטב יא) כתב שאדם חלש שאינו יכול להמתין מלאכול בשבת ויו"ט עד שיסיימו התפילה בבית הכנסת, עדיף שיתפלל בביתו בנחת ויקדש ויאכל, ולאחר מכן ילך לבית הכנסת וכיין לבו עם הציבור בתפילת שחרית ולאחר מכן יתפלל עמהם מוסף. וכ"פ **בהלכה ברורה** (אות לא).

הערוך השולחן (סכ"ד) כתב שמותר לקחת לפני התפילה ויטמינים כדי לחזק את הגוף.

ממתי חל איסור זה? **הרמב"ם** (ו, ד) כתב במפורש שאיסור זה הוא משיעלה עמוד השחר. וכ"כ **המ"ב** (ס"ק כז), והוסיף שאם אוכל אכילת קבע דהיינו פת, או פה"ב יותר מכביצה, אסור לאכול כבר מחצי שעה

קודם עלות השחר, מכיון שמזמן עלוה"ש חלה מצות ק"ש, וחצי שעה קודם זמן המצוה יש להחמיר בסעודת קבע.

אך דעת הזוהר הקדוש (ויקהל רטו) להחמיר בזה, שכל שהלך לישון על מיטתו וקם לאחר מכן, אסור לאכול עד שיתפלל שחרית. וכ"כ **החיד"א** (שיר"ב א) ועוד. גם המג"א (ס"ק יד) הביא בשם ר' חיים ויטאל שגם אם קם משנתו בחצות אסור לו לטעום קודם שמתפלל, וכן משמע בזוהר. ובתשובת **שב יעקב** (סימן ה) כתב בשם סידור האר"י, שר' חיים ויטאל בעצמו כשהיה לבו חלש אכל או שתה איזה דבר לחזק את גופו, ולא אסר כי אם לאכול למלאות תאוותו. גם **החיי אדם** (כלל טז ס"א) כתב שהקם קודם אור היום ולבו חלש ועי"ז מתבטל מלימודו, מותר לאכול. ובשו"ת **יביע אומר** (ה, כב) העלה שאע"פ שנכון לחוש לדברי המקובלים להחמיר בזה, מ"מ אין למחות ביד המקלים, שיש להם ע"מ שיסמוכו, כיון שמדברי הגמ' (תענית יב.) מוכח שהדבר מותר.

סעיף ד':

✎ דין הצמא והרעב

כתב **הרמב"ם** (ה, ב) "הצמא והרעב הרי הן בכלל חולים אם יש בו יכולת לכוין את דעתו יתפלל ואם לאו אל יתפלל עד שיאכל וישתה". כפי שביארנו לעיל, הרמב"ם לא 'מתיר' לאכול לפני התפילה, אלא הם מותרים לאכול כעין 'צורך שעה' בשביל שיוכלו לכוין דעתם.

הב"י העיר, שלפי מ"ש לקמן (סימן צח) שכיום אין אנו מכוונים כל כך בתפילה, אפשר דהני נמי יתפללו ואח"כ יאכלו וישתו. אך הוסיף שאם רצו הצמא והרעב לסמוך על הרמב"ם הרשות בידם.

✎ כתב **השו"ע**: הצמא והרעב, הרי הם בכלל החולים, אם יש בו יכולת לכוין דעתו, יתפלל; ואם לאו, אם רצה אל יתפלל עד שיאכל וישתה.

סעיף ה':

✎ התחיל לאכול קודם עלות השחר

אדם שהתחיל לאכול לפני עלות השחר, נחלקו הראשונים האם צריך להפסיק אכילתו כשמגיע זמן תפילה. **הרשב"א** (ד"ה כל האוכל) סובר שאין צריך להפסיק. ונראה להסביר שרק כשאדם מעדיף את אכילתו ע"פ התפילה, יש בכך זלזול בבורא, אך אם התחיל לפני כן לאכול, אין בהמשך האכילה מעשה המראה זלזול.

אך תלמידי רבינו יונה (ה, ד"ה כל) סוברים שמפסיק. ואע"פ שבמנחה א"צ להפסיק, שאני הכא דאסמכוה אקרא ואיכא לאו דלא תאכלו על הדם (ויקרא יט, כו).

✎ כתב **השו"ע**: ואם התחיל לאכול קודם עלות השחר, צריך להפסיק. ו"א שא"צ להפסיק.

כתב **המגן אברהם** (ס"ק יד) שאסור להתחיל לאכול בלילה אם יודע שתמשך הסעודה עד שיעלה עמוד השחר כגון בסעודה גדולה, אך העיר שאינו מוכרח כ"כ.

סעיף ו':**איסור לימוד תורה קודם התפילה**

שנינו בברכות (ה.)

"תניא, אבא בנימין אומר: על שני דברים הייתי מצטער כל ימי - על תפילתי שתהא לפני מטתי, ועל מטתי שתהא נתונה בין צפון לדרום... אלא אימא: סמוך למטתי"

א. פירש רש"י סמוך למטתי - כל ימי נזהרתי שלא לעשות מלאכה ושלא לעסוק בתורה כשעמדתי ממטתי עד שאקרא קריאת שמע ואתפלל.

הרא"ש (פ"א סימן ז) מפרש שלפי רש"י האיסור הוא שמא יהיה טרוד בלימוד וישכח להתפלל. לכן כתב שמדובר על אדם המתפלל בבית המדרש ואינו רגיל ללכת לבית הכנסת, ומשום כך יש חשש שישכח. אך משמע שאם רגיל להתפלל בבית כנסת, אין חשש שישכח, ולכן מותר לו ללמוד לפני התפילה.

תלמידי רבנו יונה (ג. ד"ה על) כתבו בדעת רש"י, שהאיסור הוא רק אם לומד לעצמו, אך אם מלמד לאחרים יכול ללמוד לפני התפילה, מפני שהזכות ללמד את הרבים דוחה את האיסור ללמוד לפני התפילה. העולה מדבריהם הוא שהלימוד בפנ"ע אסור ואנו זקוקים למתיר של 'זכות הרבים' כדי לדחות איסור זה. "ולא חיישינן שמא ישכח ויעבור השעה דכיון שהתפילה דרך הוא להתפלל אותה בכל יום יתן לבו לדבר ויזכור ויתפלל".

ב. התוספות (ד"ה אימא) דחו את דברי רש"י שאפילו ללמוד אסור קודם תפילה, שהרי לקמן (יד:) אמרינן דרב מקדים ומשי ידיה ומברך ומתני פרקיה וקרי ק"ש כי מטא זמן ק"ש וכו'. ומוכח שהיה לומד לפני תפילתו.

כתב השו"ע: אפילו ללמוד, אסור משיגיע זמן תפלה, והיינו מי שרגיל להתפלל בבית מדרשו ואינו רגיל לילך לבהכ"נ, דאיכא למיחש דלמא מטריד בגירסיה ויעבור זמן ק"ש ותפלה; אבל מי שרגיל לילך לבהכ"נ, מותר. ואם הוא מלמד לאחרים, אפילו אם אינו רגיל לילך לבית הכנסת, מותר כיון שהשעה עוברת, דזכות הרבים דבר גדול הוא ואם לא ילמדו עכשיו יתבטלו ולא יוכלו ללמוד (ע"ל סי' ק"ו).

התחיל ללמוד קודם עה"ש: כתב המ"ב (ס"ק לא) שאם התחיל ללמוד קודם עלות השחר שוב אינו צריך להפסיק. ולגבי הפסקה לק"ש, דעת האליה רבה (סימן ע ס"ב) שצריך להפסיק ולקרואה, כיון שהתחיל לאחר שהגיע זמנה. אך הלבוש (ס"ג) מקל בזה, אא"כ יעבור הזמן.

לימוד קודם הנץ, לאחר עה"ש: הישועות יעקב (ס"ק ה) ועוד סוברים שגם לאחר שעלה עמוד השחר מותר ללמוד, כל זמן שלא הגיע זמן סמוך לנץ החמה שראוי להתפלל בו לכתחילה. וכן הביא המ"ב (ס"ק לא). וביאר כה"ח (אות מז) שיחשב כמה זמן לוקח לו להתעטף בטלית ולהניח תפילין, ולהתפלל כל התפילה כסדרה, כך שיגיע לשמונה עשרה בזמן הנץ החמה.

לימוד קצוב: החיי אדם (כלל טז ס"ג) כתב שגם אם יש לו קצבה יומית ללמוד, וא"כ אין כ"כ חשש שימשך בלימודו, אפ"ה אסור. ולכן כתב **המ"ב** (ס"ק לג) שלכן מי שנמצא בדרך או גר בישוב, אע"פ שמצוה להתפלל בשעה שהציבור מתפללים, מ"מ כיון שאסור ללמוד קודם התפילה, מוטב שיתפלל תכף כדי שלא יתבטל מלימודו.

ביקש מחברו שיזכירנו: כתב הדרך החיים (דברים האסורים קודם התפילה ס"י) שאם אמר לחברו - שאינו לומד, שאם יטרד בגרסא יזכירנו שלא יעבור הזמן, מותר ללמוד. וכ"כ **המ"ב** (ס"ק לד).

מעלת לימוד זה: כה"ח (אות מז) כתב שאף שמדברי השו"ע נראה שאסור ללמוד משעלה עמוד השחר, מ"מ מאחר שיש מעלה גדולה בלימוד זה, יש לסמוך על המקלים בדבר. אך בהלכה ברורה (אות לג) כתב כדעת מרן שאסור ללמוד לאחר עלות השחר.

סעיף ז':

ספירות וכניסה למרחץ קודם התפילה

נקודה נוספת המבדילה בין איסור עשיית צרכיו קודם תפילת מנחה ובין איסור עשיית צרכיו קודם תפילת שחרית, היא תספורת וכניסה למרחץ, שאסורה לפני תפילת מנחה, אך לגבי תפילת שחרית כתב **הרמב"ם** (י, יז) שמוותר, "מפני שלא גזרו אלא סמוך למנחה שהוא דבר המצוי שרוב העם נכנסין שם ביום, אבל בשחר דבר שאינו מצוי לא גזרו בו".

◀ כתב השו"ע: מותר להסתפר וליכנס למרחץ סמוך לשחרית, שלא גזרו אלא סמוך למנחה שהוא דבר המצוי.

הפרי מגדים (א"א טו) סובר שדברי הרמב"ם מתייחסים לתספורת ומרחץ בלבד, אך דין ובורסקי אסורים סמוך לשחרית כשם שאסורים סמוך למנחה. וכ"כ **המ"ב** (ס"ק לו).

כתב **האליה רבה** (ס"ק יב) שכל אלו מותרים רק עד שיעלה עמוד השחר, אבל משעלה עמוד השחר גם זה אסור. וכתב **כה"ח** (ס"ק נג) שהמחמיר בזה גם סמוך לעלות השחר תע"ב.

■ רחיצה במקלחת קודם התפילה:

כתב בשו"ת **שבט הלוי** (ח"ט סימן א אות ב) שמוותר לרחוץ במקלחת כל שהיא דרך ארעי קודם תפילת שחרית, וכ"ש לטבול במקוה קודם התפילה. וכ"פ בהלכה ברורה (אות לו) משום שאינה דומה לרחיצה בבית המרחץ שהיא רחיצה של קבע.

אך הגר"ש אלישיב (לשכנו תדרשו ח"א קונטרס הל' תפלה עמ' רעה ס"ד) כתב שאין לרחוץ את כל הגוף לפני התפילה, אך אם רוחץ כל גופו בשביל הטבילה במקוה מותר אך רק ע"י מקלחת. והגר"מ אליהו (מאמ"ר ט, מז) סובר שאם הרחיצה היא כדי שיתפלל בגוף נקי הרי היא נחשבת כהכנה לתפילה ומותר. ודעת **הגרש"ז אורבך** (מאור השבת ח"ב עמ' תקפז) שאולי אפשר להקל במקלחת אף ללא טבילה, אך בלי סבון.

■ גילוח קודם התפילה:

בהלכה ברורה (אות לו) פסק שהרגיל לגלח שערות זקנו במכונת גילוח בכל יום, מותר לו לעשות כן קודם תפילת שחרית, ואפילו אחר הנץ החמה. ואינו דומה לתגלחת הראש. וזאת ע"פ דברי הפוסקים שהקלו בזה לפני תפילת מנחה. **אולם** בשו"ת **אור לציון** (ח"ב פ"ז ס"ט) אסר להתגלח לאחר שעלה עמוד השחר, שאף זה בכלל עשיית צרכיו (אך לפני עלות השחר אין להחמיר בזה).

סעיף ח':

תפילה בדיעבד מעלות השחר

שנינו בברכות (ל).

"אבוא דשמואל ולוי כי הוּו בעו למיפק לאורחא הוּו מקדמי ומצלי, וכי הוּו מטי זמן קריאת שמע קרו. כמאן; כי האי תנא - דתניא: השכים לצאת לדרך - מביאין לו שופר ותוקע, לולב ומנענע, מגילה וקורא בה, וכשיגיע זמן קריאת שמע קורא. השכים לישב בקרון או בספינה - מתפלל, וכשיגיע זמן קריאת שמע קורא; רבי שמעון בן אלעזר אומר: בין כך ובין כך קורא קריאת שמע ומתפלל, כדי שיסמוך גאולה לתפלה. במאי קמיפלגי? - מר סבר: תפלה מעומד עדיף; ומר סבר: מסמך גאולה לתפלה עדיף"

ופירש"י קורא ק"ש - ימתין עד שיגיע זמן ק"ש ויקרא, ואח"כ יתפלל. תפילה מעומד עדיף - שיכול לכוין לבו, לפיכך היו מקדימין להתפלל מעומד בביתם שלא יצטרכו להתפלל בדרך במהלך.

עוד פרש"י דהוּו מקדמי קודם עמוד השחר. אך כתבו **התוספות** (ד"ה אבוא) ו**הרא"ש** (סי' כ) שאם כדבריו, לא היו יוצאים כלל שהרי עדיין אינו יום. לכן פרשו **כר"ח** שהיו מקדימים קודם הנץ, ועדיין אינו עיקר זמן תפילה

כתב **הרשב"א** (ח: ד"ה ולענין) דהאי ברייתא ביוצא בשיירא, אי נמי במקום שאין שם גדודי חיות ולסטים, דאם לא כן ק"ש היה לו לקרות משעלה עמוד השחר. ומה דמשמע שמדובר על יו"ט שהרי קתני 'מביאין לו שופר ותוקע' והיאך אפשר לצאת לדרך? תירץ הרשב"א (ל. ד"ה הא) דבמשכים לצאת לדרך תוך התחום עסקינן, או חוץ לתחום ועל ידי בורגנין.

◀ **כתב השו"ע:** בשעת הדחק, כגון שצריך להשכים לדרך, יכול להתפלל משעלה עמוד השחר וימתין מלקרות ק"ש עד שיגיע זמנה. (אם אפשר לו לקרות ק"ש על הדרך, דהיינו שיתכוין בפסוק ראשון וכמו שנתבאר לעיל סי' נ"ח. ב"י בשם הרשב"א), ואף על פי שאינו סומך גאולה לתפלה, הכי עדיף טפי שיתפלל בביתו מעומד, ממה שיתפלל בזמנה והוא מהלך ויסמוך גאולה לתפלה.

המגן אברהם (ס"ק טז) כתב שאם הגיע הזמן הזה לכ"ע יקרא ק"ש ויתפלל בביתו כתקונה אף שעדיין לא הנץ החמה כיון שהוא שעת הדחק.

עוד כתב **המגן אברהם** (ס"ק טז-יז) שרוב העולם אין נזהרין בזה, ואפשר משום דנוהגים כאידך פוסקים דס"ל דמסמך גאולה לתפלה עדיף, ע"כ מתפללין בדרך עם סמיכת גאולה לתפלה. ואם הוא בדרך ומתיירא שיעבור זמן ק"ש, יקרא ק"ש בלי ברכות וכשיבוא למלון יקרא עוד הפעם ק"ש עם ברכותיה ויסמוך גאולה לתפלה. ואם הוא רואה שיעבור גם זמן תפלה ודאי יתפלל י"ח ג"כ בדרך מהלך או מיושב (פמ"ג א"א יז). וכ"כ **המ"ב** (ס"ק מב).

כתב **המ"ב** (ס"ק מב) שכשנוסע בלילה ויכול לבוא במלון להתפלל שם מעריב נכון להתאחר להתפלל עד בואו שם ולא יתפלל בעודו בדרך אם לא שהוא ישן על העגלה ויש לחוש שמא בתוך כך יעלה עמוד השחר, או שהוא ירא שמא לא יהיה לו שם מקום מנוחה להתפלל שיבלבלוהו שם בני הבית.

■ זמן תחילת תפילה ל'מניין פועלים':

מה הוא הזמן שמותר ממנו להתפלל כאשר ישנו דחק או אונס מסויים? **המ"ב** (ס"ק מ) ציין לדברי **הבאר הלכה** (ס"א, ד"ה ואם) שדווקא אחר שהאיר מזרח מותר להתפלל, אך קודם לזה אינו חשיב להגיע זמן תפילה. וכן מתבאר מדברי **האור לציון** (ח"ב פ"ז ס"ג). ולכן לדעתו פועלים הצריכים להגיע למקום עבודתם בשעות הבוקר המוקדמות, לא יתפללו בעלות השחר (שהוא 72 דקות לפני הנץ), אלא רק משיאיר המזרח (שהוא 50 דקות לפני הנץ). אולם בשו"ת **יחווה דעת** (ב, ח) מבואר שההיתר האמור כאן להקדים את התפילה מחמת דחק או אונס, הוא מעלות השחר ולא רק משיאיר המזרח.

סימן צ' - מקום המתפלל, דיני תפילה בציבור ובבית הכנסת

ובו כ"ז סעיפים

סעיפים א' - ב':

תפילה ע"ג מקום גבוה

שנינו בברכות (י:)

"ואמר רבי יוסי ברבי חנינא משום רבי אליעזר בן יעקב: אל יעמוד אדם במקום גבוה ויתפלל, אלא במקום נמוך ויתפלל, שנאמר: ממעמקים קראתיך ה'. תניא נמי הכי: לא יעמוד אדם לא על גבי כסא ולא על גבי שרפרף ולא במקום גבוה ויתפלל, אלא במקום נמוך ויתפלל, לפי שאין גבהות לפני המקום, שנאמר ממעמקים קראתיך ה', וכתוב: תפלה לעני כי יעטף"

הגמ' מביאה שני לימודים למקום התפילה. מהלימוד הראשון עולה הדרך החיובית, שיש להתפלל דוקא במקום נמוך, ונלמד מהפסוק 'ממעמקים קראתיך'. והלימוד השני הוא ע"ד השלילה, שאין להתפלל במקום גבוה לפי שאין גבהות לפני המקום.

ע"ג הגמ' הוסיף הרמב"ם (ה, ז) כמה הוספות "תקון המקום כיצד? ... לא יעמוד במקום גבוה שלשה טפחים או יותר ויתפלל, ולא על גבי מטה ולא על גבי ספסל ולא על גבי כסא, היה בנין גבוה אם יש בו ארבע אמות על ארבע אמות שהוא שיעור הבית הרי הוא כעליה ומותר להתפלל בו, וכן אם היה מוקף מחיצות מכל רוחותיו אף על פי שאין בו ארבע אמות על ארבע אמות מותר להתפלל בו מפני שאין גבהו ניכר שהרי חלק רשות לעצמו".

מהר"י אבוהב הסביר שאם עומד על מיטה, כסא או ספסל גם אם הם אינם גבוהים ג' אסור, לפי שיש לחוש לטירדא שהוא טרוד שמא יפול ולא יתכוין בתפלתו. אך יש להעיר שבדברי הרמב"ם לא מצויין בעמידה ע"ג הכלים דוקא אם הם בגובה ג', ואפשר שלשיטתו הדבר אסור בכל מקרה מכיון שעומד במקום המגביהו.

הארחות חיים (תפלה סי' נב) סובר שלא הקפידו אלא בגובה י' אבל בפחות מ' לית לן בה.

כתב ה"ר מנוח (ספר המנוחה תפלה פ"ה ה"ז) שאם כוונתו להשמיע לציבור, אפילו על גבי כסא וספסל מותר. וכ"כ בספר אהל מועד (תפלה דרך ג נתיב ו) ומהר"י אבוהב, והכל בו (סי' יא ח). בשם רב מתתיה, וכ"כ רבינו ירוחם (נ"ג ח"ד כה): בשם רב חנוך גאון ועוד.

כתב השו"ע: המתפלל, לא יעמוד על גבי מטה ולא על גבי כסא ולא על גבי ספסל (ואפילו אינן גבוהין שלושה, ב"י בשם מהר"א), ולא על גבי מקום גבוה, אלא א"כ היה זקן או חולה, או שהיה כוונתו להשמיע לצבור.

◀ **סעיף ב:** שיעור מקום גבוה שאמרו, ג' טפחים. היה גבוה ג' ויש בו ד' אמות על ד' אמות, הרי הוא כעלייה ומותר להתפלל בו. וכן אם היה מוקף מחיצות, אף על פי אין בו ד' על ד', מותר להתפלל בו, שאין גובהו ניכר, כיון שחלק רשות.

הטעם שאין להתפלל במקום גבוה הוא משום ביעתותא. אך א"כ יש לשאול מדוע התירו לזקן או חולה להתפלל במקום גבוה, וכי אין להם ביעתותא?! **המגן אברהם** (סק"א) תירץ שאפשר שבהם לא הטריחום רבנן, או שמדובר בכה"ג דליכא ביעתותא.

הב"ח והט"ז (סק"א) סוברים שמותר להתפלל ע"ג כלים הפחותים מג' טפחים. אך **האליה רבה** (סק"א) סובר כשו"ע. וכ"נ מדברי **כה"ח** (אות ג).

כתב **כה"ח** (ס"ק יב) שגובה המחיצות צריך להיות י' טפחים. והוסיף (ס"ק יג) דבעינן מחיצות מד' רוחות. ורק במקום אונס אפשר להקל בג' מחיצות. וכ"כ **הגרע"י** (מאור ישראל ברכות י: ד"ה לא יעמוד). אך **הבא"ח** (יתרו, ג) כתב דדי בג' מחיצות. **הערוך השולחן** (ס"ג) כתב דסגי בב' מחיצות.

סעיף ג':

תפילת האומנין בראש האילנות

שנינו בברכות (טז).

"משנה: האומנין קורין בראש האילן ובראש הנדבך, מה שאינן רשאים לעשות כן בתפלה. גמרא: תנו רבנן: האומנין קורין בראש האילן ובראש הנדבך, ומתפללין בראש הזית ובראש התאנה, ושאר כל האילנות - יורדים למטה ומתפללין. ובעל הבית - בין כך ובין כך יורד למטה ומתפלל, לפי שאין דעתו מיושבת עליו"

פירש"י מתפללין בראש הזית ובראש התאנה - בזמן שעוסקין בהם מפני שענפיהם מרובים ויכולים לעמוד שם שלא בדוחק ואין שם פחד ליפול לפיכך מתפללין בראשן אבל בשאר אילנות אין מתפללין: בין כך ובין כך - כלומר בין מתאנה בין משאר אילנות: יורד ומתפלל - דהא אינו משועבד למלאכה שהוא ברשות עצמו: לפי שאין דעתו מיושבת עליו - מבעתותו ואם הקלו אצל פועלים מפני ביטול מלאכה לא הקלו אצל בעל הבית.

הרא"ש (פ"ב סימן יג) ביאר שאין איסור להתפלל בראש התאנה, דמכיון שעולה באילן לעשות מלאכה חשוב כאדם שעולה לעליה שיכול להתפלל אלא שאין דעתו מיושבת עליו. מדבריו נראה שהאיסור להתפלל במקום גבוה הוא דוקא כשעולה למטרת תפילה, אך כשעולה למלאכתו מותר. היוצא מכך הוא שהאיסור להתפלל במקום גבוה אינו מפני שחייב להנמיך את עצמו, אלא מפני הגבהות לפני המקום, ואיסור זה הוא דוקא כשעולה במיוחד לתפילה ולא למלאכה.

דעת **ה"ר יונה** (ט. ד"ה ת"ר האומנין) שיכול להתפלל בראש הזית מפני שיש להם ענפים הרבה יותר משאר אילנות יש טורח גדול בעלייתן ובירידתן ויתבטלו ממלאכתן, ולפיכך אמרו שיתפללו שם, אבל בשאר אילנות דליכא ביטול ירדו.

✎ כתב השו"ע: האומנין שעושין מלאכה לבעל הבית יכולין להתפלל בראש הזית ובראש התאנה, ואין בזה משום לא יעמוד ע"ג מקום גבוה ויתפלל, דכיון שעלו לעשות מלאכתם הוי כמו שעלה לעלייה; ובשאר אילנות, צריכים לירד. והטעם שנשתנה הזית משאר אילנות, מפני שיש להם ענפים הרבה יותר משאר אילנות, ויש טורח גדול בעלייתם ובירידתם, ויתבטלו ממלאכתם ולפיכך אמרו שיתפללו שם, אבל שאר אילנות דליכא ביטול, ירדו. ובעל הבית, אפילו מראש הזית והתאנה צריך לירד להתפלל, דהא אינו משועבד למלאכה, שהוא ברשות עצמו ואם הקילו אצל פועלים מפני ביטול מלאכה, לא הקילו אצל בעל הבית.

סעיף ד':

תפילה בבית שיש בו חלונות

שנינו בברכות (לד):

"ואמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: אל יתפלל אדם אלא בבית שיש שם חלונות, שנאמר: וכוין פתיחן ליה בעליתה נגד ירושלם"

פירש"י חלונות - שגורמין לו שיוכין לבו, שהוא מסתכל כלפי שמים ולבו נכנע. ולפ"ז צריך שיהיו פתוחין לאותו הרוח שמתפלל. וכ"כ הרמב"ם (ה, ו) "וצריך לפתוח חלונות או פתחים כנגד ירושלים כדי להתפלל כנגדן". **תלמידי ה"ר יונה** (כד: ד"ה בבית) כתבו דאפשר לומר שהטעם הוא מפני שעל ידי ראיית האור תתישב דעתו יותר ויוכל לכוין כראוי, אי נמי רוצה לומר שיהיו פתוחים החלונות כנגד המזרח, כדאיתא בקרא (דניאל ו, יא) נגד ירושלם מפני שע"י ההבטה הזאת יכוין בתפילתו כנגד המקום יותר ותהיה תפילתו רצויה ומקובלת.

הרמב"ם (בתשובה סי' רטז) מבאר שפתיחת החלונות לכיוון ירושלים, עניינה לעורר את כוונת האדם ע"י שיחשוב שהוא כנגד ירושלים. ושם חידש שרק במקום תפילה ליחיד יש חיוב לפתוח החלונות, אך לא בבתי כנסיות או במקום תפילה של רבים.

לענין מספר החלונות שצריך להיות בבית הכנסת לא נתפרש בתלמוד ולא בדברי הפוסקים אבל **בזוהר הקדוש** כתב (פרשת אלה פקודי, רנא). שצריך להיות בו י"ב חלונות לסיבת סוד נכמס.

✎ כתב השו"ע: צריך לפתוח פתחים או חלונות כנגד ירושלים, כדי להתפלל כנגדן, וטוב שיהיו בבהכ"נ י"ב חלונות.

המגן אברהם (סק"ד) כתב שאע"פ שצריך שיתן עיניו למטה, מ"מ כשנתבטלה כוונתו ישא עיניו לשמים לעורר הכוונה. והמ"ב (סי' צ סק"ד) כתב בשם **הב"ח** שישתכל בשמים קודם התפילה. וכ"כ **כה"ח** (אות ח). המ"ב (סק"ח) למד מדברי **הפרי מגדים** (א"א סק"ד) שאפילו בבית הכנסת כשמתפלל עם הציבור נכון לזהר בזה. וכ"ש כשמתפלל בבית יחידי שצריך לזהר בזה לכתחילה. וכיוון החלונות יהיה להיכן שירצה, ובלבד

שיהיה גם בצד שמתפלל לירושלים. ואם מתפלל בירושלים, כתב **כה"ח** (ס"ק כא) שצריך לעשות את החלונות אל הצד שמתפלל כנגדו.

כתב בשו"ת **חתם סופר** (סימן כז ד"ה מ"מ) שיש נוהגים לעשות את החלונות שבבית הכנסת גבוהים למעלה מקומת אדם, כדי שלא יסיח דעתו בשעת תפילה. וכ"כ **כה"ח** (אות כה). **הערוך השולחן** (ס"ז) כתב שמדברי הזוהר משמע שהקפידא היא להתפלל בבית כנסת שיש בו חלונות, אע"פ שלא מסתכל בהם, ויתכן שלכן לא נהגו כיום להתפלל דוקא כנגד החלון. ומ"ש שישתכל בחלון לעורר הכוונה, יכול לעשות כך גם אם לא עומד ממש כנגד החלון.

סעיף ה':

תפילה במקום פתוח

שנינו בברכות (לד): "אמר רב כהנא: חציף עלי מאן דמצלי בבקתא".

ופירש"י דמצלי בבקתא - בבקעה, שכשהוא במקום צניעות חלה עליו אימת מלך, ולבו נשבר.

מהר"י אבוהב כתב שמאחר שהוא במקום מגולה ואינו נכנע לפני בוראו להסתתר במקום נסתר אף על פי שאין נעלם מנגד עיניו הרי זה עז פנים. **התוספות** (ד"ה חציף) כתבו שלכאורה קשה, הרי כתיב (בראשית כד, סג) 'ויצא יצחק לשוח בשדה!' ותרצו דהתם מיירי בהר המוריה, ומשום שזהו מקום קדוש הראוי לתפילה אין בכך בעיה. או שהבקעה שאין להתפלל בה היא כשרגילים בני אדם לעבור. ומשמע שטעם האיסור הוא שמא יפסיקוהו עוברי דרכים.

הב"י התקשה בתירוץ השני של התוס', דא"כ מדוע קראו חצוף?! ומטעם זה כתב בשו"ע טעם אחר. **הב"ח** וה"ט"ז (סק"ב) מפרשים שהאיסור להתפלל במקום שיש עוברי דרכים אינו משום שמא יפסיקוהו, אלא שהוא חוצפה להתפלל כשבני אדם עוברים, שהרי אינו מקום צניעות לתפילה. **המגן אברהם** (סק"ו) מפרש שבאמת האיסור הוא שמא יפסיקוהו עוברי דרכים, והחוצפה כאן היא מפני שמראה שעוברי דרכים אינם יכולים לבטל את כוונתו.

הרי"ף, **הרמב"ם** ו**הרא"ש** לא הביאו את דינו של רב כהנא, ויתכן שמסבירים שאין בכך איסור ממשי אלא עזות פנים, ולכן לא שייך לפסוק הלכה זו למעשה, שדין זה שייך למידותיו של האדם.

◀ כתב **השו"ע**: לא יתפלל במקום פרוץ, כמו בשדה, מפני שכשהוא במקום צניעות חלה עליו אימת מלך ולבו נשבר.

כתב **הפרי מגדים** (מש"ז סק"ב) שאם נזדמן לו בית שאין בו חלונות או בקעה, טוב יותר להתפלל בבית שאין בו חלונות. וכ"פ **המ"ב** (סק"י).

כתב **המ"ב** (ס"ק יא) בשם הפמ"ג והח"א שעוברי דרכים לכ"ע מותרים להתפלל בשדה, ומ"מ כשיש שם אילנות, טוב יותר שיעמוד ביניהם ויתפלל אם אין קשה עליו איחור דרכו, שע"ז חשיב קצת למקום צנוע, וכשהוא בביתו אין לסמוך ע"ז.

בספר **בתי כהונה** (ח"א סימן ט'. הביאו השע"ת ג) כתב דבמקום מוקף מחיצות אף שאינו מקורה שפיר דמי. וכ"כ **המ"ב** (ס"ק יב). וכתב **הברכי יוסף** (סק"ב) שכן המנהג פשוט בירושלים שהציבור מתפללין בבה"כ

במקום שאינה מקורה, ורבנן דמתיבתא מתפללין מנחה וערבית בחצירות בבתי מדרשות. וכן הסכים בספר **מזבח אדמה** (סימן ז). **אמנם בשולחן הטהור** (זר זהב סק"ג) כתב שע"פ הזוה"ק צריך בית ממש ולא סגי במחיצות, וכתב לחלק בין ירושלים לשאר מקומות, שבירושלים סמוך למקדש אף מחיצות א"צ, שלבו נכנע מפני קדושת המקום, ולכן נוהגים להתפלל בכותל המערבי אף שאין מחיצות וקרוי, וא"צ להדר ליכנס למקום המקורה.

סעיף ו':

תפילה בחורבה

שנינו בברכות (ג).

"תניא, אמר רבי יוסי: פעם אחת הייתי מהלך בדרך, ונכנסתי לחורבה אחת מחורבות ירושלים להתפלל. בא אליהו זכור לטוב ושמר לי על הפתח והמתין לי עד שסיימתי תפילתי. לאחר שסיימתי תפילתי אמר לי: שלום עליך, רבי! ואמרתי לו: שלום עליך, רבי ומורי! ואמר לי: בני, מפני מה נכנסת לחורבה זו? אמרתי לו: להתפלל. ואמר לי: היה לך להתפלל בדרך!... תנו רבנן, מפני שלשה דברים אין נכנסין לחורבה: מפני חשד, מפני המפולת ומפני המזיקין"

כתב **הרמב"ם** (ה, ו) "ואין מתפלל בחורבה". האחרונים (מחז"ב סק"א, שפת אמת ברכות ג. ד"ה תניא ועוד) התקשו מדוע הרמב"ם לא סייג את האיסור לפי האמור בגמ'! אלא ע"כ משמע שהאיסור הוא ברור ואינו משנה אם נכנס עם שנים נוספים וכו'.

◀ כתב השו"ע: ולא בחורבה, מפני חשד ומפני המפולת ומפני המזיקים.

המגן אברהם (סק"ח) סובר שבחורבה חזקה ליכא למיחש למפולת, ואם שנים נכנסין שם ליכא למיחש למזיקין, אא"כ ידוע שהמזיקים רגילים שם, ואבוקה כשנים וירח כשלשה. ומשמע לדעתו שבכל אלה יכול ליכנס ולהתפלל בחורבה. ולכן כתב **הפרי מגדים** שאם הם שנים מותר ליכנס בה אם היא בריאה וחזקה ועומדת בשדה. וכ"פ **המ"ב** (ס"ק יד).

סעיף ז':

תפילה אחורי בית הכנסת

שנינו בברכות (ו):

"אמר רב הונא: כל המתפלל אחורי בית הכנסת נקרא רשע, שנאמר: סביב רשעים יתהלכון. אמר אביי: לא אמרן אלא דלא מהדר אפיה לבי כנישתא, אבל מהדר אפיה לבי כנישתא - לית לן בה. ההוא גברא דקא מצלי אחורי בי כנישתא ולא מהדר אפיה לבי כנישתא. חלף אליהו, חזייה, אידמי ליה כטייעא. אמר ליה: כדו בר קיימת קמי מר? שלף ספסרא וקטליה"

פרש"י אחורי בית הכנסת - כל פתחי בית הכנסת היו במזרח והכי תניא בתוספתא דמגילה (פרק ג') מעין מקדש ומשכן, פניהם למערב ואחוריהם למזרח, והמתפלל אחורי בית הכנסת ואינו מחזיר פניו לבית

הכנסת נראה ככופר במי שהצבור מתפלל לפניו, והא דרב הונא מוקי לה לאביי בדלא מהדר אפיה לבי כנישתא.

מרש"י עולה שהאיסור הוא מפני שמפנה גבו לבית הכנסת, וגם מתפלל לכיוון האחר שכל הציבור מתפלל. **רבנו יונה** (ג: ד"ה ור' יצחק) כתב שישנם ג' טעמים מדוע המתפלל אחורי בית הכנסת נקרא רשע: א. מפני שכולם בפנים והוא בחוץ, אך אם פניו לבית הכנסת אין איסור. ב. אותם שבבית הכנסת מתפלל כלפי מזרח והוא מתפלל ופניו כלפי המערב. ג. אחוריו כלפי בית הכנסת. ולכן גם כשעומד בבית הכנסת אין לו להתפלל למערב, אך אם עושה כן אינו נקרא רשע כיון שעומד בבית הכנסת ומשתתף עם הציבור. ואם היה עומד בחוץ ומתפלל לכיוון שהציבור מתפללים אינו נקרא רשע.

רבנו יונה כתב שלפי פירוש ג' אין בעיה בכך שכולם מתפללים לכיוון אחד והוא מתפלל לכיוון אחר, והביאו ראיה לזה מדתניא (ברכות ל.) שהעומד אחורי הכפורת יראה עצמו כאילו עומד לפני הכפורת, כלומר יחזיר פניו לקיר מערבי ששם הכפורת ויראה בלבו כאילו היה בפנים עם ישראל ועומד לפני הכפורת עצמו.

תוספות (ו. ד"ה אחורי) מביאים פירוש אחר בדעת רש"י, לפי פירושם אחורי בית הכנסת הוא הצד של ארון הקודש. וכשמתפלל אחורי בית הכנסת עומד ליד הקיר של ארון הקודש, וכשמפנה גבו לבית הכנסת נמצא מתפלל לכיוון התפילה של כל המתפללים. אך תוס' דוחים פירוש זה, ולדעתם אדם זה נקרא רשע שהרי הוא מתפלל לכיוון ההפוך של התפילה משאר המתפללים.

הרמב"ם (ה, ו) כתב "אין מתפלל בחורבה ולא אחורי בית הכנסת אלא אם כן החזיר פניו לבית הכנסת". בדבריו לא מבואר מהו אחורי בית הכנסת, אך בתשובה (שו"ת פאר הדור סי' קנ, מהד' פריימן סי' יט. מהד' בלאו סימן רצ) נראה שגם אם מתפלל ליד ארון הקודש, חייב להפנות פניו לכיוון בית הכנסת. ולכאורה אין זה משנה באיזה צד של בית הכנסת הוא נמצא, העיקר שיכוין לכיוון בית הכנסת. לפירוש זה עיקר הקפידא היא שאינו חלק מהציבור.

ההגה"מ (פ"ה דפוס קושטא תפלה ה"ו) כתבו דמשום שהפירושים הפוכים יש להחמיר כדברי שניהם, וא"כ העומד חוץ לבית הכנסת למזרח או למערב אל יהפוך פניו למזרח או למערב דאם כן הוי 'כדו בר' לאחד מן הפירושים אלא יהפוך פניו לצפון או לדרום.

◀ **כתב השו"ע:** ולא אחורי בהכ"נ, אם אינו מחזיר פניו לבהכ"נ; ואחורי ב"ה הוא הצד שהפתח פתוח בו והוא הפך הצד שפונים אליו הקהל כשמתפללים. וי"מ בהפך וראוי לחוש לדברי שניהם. וגם כשמתפלל בשאר צדדים, חוץ לבהכ"נ, יש להחמיר שיחזיר פניו לב"ה. וכל זה כשניכר שמחזיר אחוריו לב"ה, אבל אם הוא מתפלל בבית הסמוך לב"ה, פניו כנגד א"י כראוי ואחוריו לכותל ביתו שהוא כותל ב"ה, מותר, שאינו ניכר שמחזיר פניו מבהכ"נ.

הפרי מגדים (א"א יא) מפרש שפסק השו"ע נאמר כשאי אפשר להפנות פניו לכיוון שהציבור מתפלל אליו, אך כשאפשר עדיף להתפלל לכיוון שהציבור מתפלל אליו. וכ"פ **המ"ב** (ס"ק ט).

■ **הדין בשעה שאין הציבור מתפלל:**

בשור"ת יד אליהו מלובלין (סימן ז) כתב שאיסור תפילה אחורי בית הכנסת הוא דוקא בזמן שהציבור מתפללים תפילת שמונה עשרה והוא ג"כ מתפלל שמונה עשרה. וכ"פ בהלכה ברורה (אות טו) משום שכ"ד הרשב"ץ (ברכות ו:). אמנם המאמר מרדכי (סק"ה) וכה"ח (סק"ה) מחמירים אפילו שלא בשעה שהציבור מתפללים שמונה עשרה.

סעיף ח':

מעבר מאחורי בית הכנסת בשעת התפילה

שנינו בברכות (ח: סא).

"ואל תעברו אחורי בית הכנסת בשעה שהציבור מתפלל - מסייע ליה לרבי יהושע בן לוי, דאמר רבי יהושע בן לוי: אסור לו לאדם שיעבור אחורי בית הכנסת בשעה שהציבור מתפלל. אמר אביי: ולא אמרן אלא דליכא פתחא אחרינא, אבל איכא פתחא אחרינא - לית לן בה. ולא אמרן אלא דליכא בי כנישתא אחרינא, אבל איכא בי כנישתא אחרינא - לית לן בה. ולא אמרן אלא דלא דרי טונא ולא רהיט, ולא מנח תפילין, אבל איכא חד מהנך - לית לן בה"

הגמ' בברכות (סא). מביאה שגם ההולך רכוב אין בו חשש, שנראה שמפני שהוא טרוד בשמירת בהמתו אינו נכנס ולא מיחזי ככופר.

כתב ה"ר יונה (ג: ד"ה אמר רבי יהושע) דלדברי הכל 'אחורי בית הכנסת' היינו הצד שבו הפתח, דכיון שעובר על הפתח ואינו נכנס נראה כפורק מעליו עול התפלה דאילו כשעובר מהצד שאין בו פתח ליכא למיחשדיה.

✦ כתב השו"ע: אסור לעבור חוץ לבהכ"נ בצד שהפתח פתוח בו, בשעה שהציבור מתפללים, מפני שנראה ככופר, כיון שאינו נכנס להתפלל; ואם נושא משאוי או שלבוש תפילין או שיש ב"ה אחר בעיר או שיש לב"ה זה פתח אחר (רמ"א: או שרוכב על הבהמה), מותר.

בפרי מגדים (א"א יד) כתב שאינו יודע מה הגדר בשעה שהציבור 'מתפלל' האם דווקא תפילת י"ח או אפילו פסוקי דזמרה וק"ש, לכן כתב שיש להחמיר בכל. וכ"כ המ"ב (ס"ק כג).

המ"ב (ס"ק כה) כתב שכשעושים בבית הכנסת הזה עוד מניינים, מותר משום שלא יבואו לחושדו.

הערוך השולחן (סי"ב) כתב שגם אם מחזיק בידו שקית של טלית ותפילין יכול לעבור כנגד פתח בית הכנסת משום שעול מלכותו עליו ולא יבואו לחושדו.

סעיף ט':

★ תוקף חיוב תפילה בציבור

כתב הרמב"ם (ח, א) "תפלת הציבור נשמעת תמיד ואפילו היו בהן חוטאים אין הקדוש ברוך הוא מואס בתפלתן של רבים, לפיכך צריך אדם לשתף עצמו עם הציבור, ולא יתפלל ביחיד כל זמן שיכול להתפלל עם הציבור". משמע מדברי הרמב"ם שיש חובה להתפלל עם הציבור כאשר ישנה אפשרות כזו. והגר"ז

(סי"ז) כתב "תפילת הציבור, אף על פי שהוא מצוה מדבריהם, גדולה היא ממצות עשה של תורה, הואיל ומקדשים בה ה' ברבים, שהרי מותר לעבור על מ"ע של תורה ולשחרר עבדו כדי להשלימו לעשרה".

המבי"ט (ספר בית אלוקים, שער היסודות פרק לח) כתב שמזמן משה רבנו עד אנשי כנסת הגדולה כל אחד היה מתפלל ביחידות בביתו, ולא היו ישראל נאספים להתפלל בציבור במקום מיוחד.

בשור"ת איש מצליח (גר"ג ח"ב סימן א) האריך בענין אם תפילה בציבור היא חיוב מן הדין, והביא בשם ספר **יריעות האהל** (ע"ס אוהל מועד דף כט:) שאפילו מדרבנן לא מצינו חיוב להתפלל בציבור, הגם כי מעלת תפילה בציבור גדולה מאוד, מ"מ אינה מהמצוות המחייבות אל האדם. ובשור"ת **כרך של רומי** (סימן ז) כתב שענין תפילה בציבור אין לה זכר ורושם בין המצוות אפילו מדרבנן, ואין ריח מצוה בדבר. והרב **איש מצליח** דחה דבריהם וכתב שיש מצוה מדרבנן בתפילה בציבור.

אך בשור"ת **אגרות משה** (או"ח ח"ב סימן כז) כתב שתפילה בציבור היא חיוב גמור מן הדין. וכ"כ **התורת חיים סופר** (סימן צ). ובשור"ע **הגר"ז** (סי' צ סי"ז) כתב שתפילה בציבור היא מצוה מדרבנן.

גם בספר **שולחן הטהור** (כאן) כתב "תפלת הציבור חביב מאד ואף אם קראוהו למול בן חבירו לא ילך ויתפלל אח"כ ביחידות, אלא יתפלל אדם עם הציבור והוא חשוב יותר ממאה סנדקאות". והפלא **יועץ** (בספרו בית תפילה) כתב "ומאחר שבדור יתום זה כמעט מן הנמנע לכוין בכל התפלה ואפילו למי שתורתו אומנתו ועוסק ביראת שמים כל היום, וכל שכן לשאר עמא דארעא, שאנחנו כשיכורים ולא מיין, אין לנו על מה לישען אלא על תפלת הציבור, הנה כי כן ראוי לאדם למסור נפשו להתפלל בציבור". ובספר שאילתות מהגר"ח **מוולזין** (אות טו. הובא בתשובות והנהגות ח"א סימן צח) הביא "מיום עמדו על דעתו לא התפלל אלא בציבור, ופ"א היה במלון, ושלח עגלות לכפרים הסמוכים כדי שיבואו להתפלל מנחה בציבור", והאדר"ת (ס' נפש דוד עמ' כ"א) כתב "כמה פעמים היו לי יגיעות רבות ועמל רב עד שקבצתי עשרה, ומעודי נדמה לי באם אתפלל לעצמי כאילו לא התפללתי כלל, ומי זוטר, מש"כ בזוה"ק עה"פ פנה אל תפלת הערער שזה עולה על המתפלל ביחידות ומה שפירשו על המשנה אל תהי רשע בפני עצמך דקאי על תפלת היחיד". וע"ע בכל זה מ"ש בפסק"ת (אות ח).

תפילה בבית הכנסת ובציבור

שנינו בברכות (ו. ז. ח. ע"פ גי' הרי"ף והרא"ש)

"אבא בנימין אומר אין תפלתו של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת שנא' לשמוע אל הרנה ואל התפלה במקום רנה שם תהא תפלה. א"ל רבי יצחק לרב נחמן מאי טעמא לא אתי מר לבי כנישתא לצלווי אמר ליה לא יכלנא. ולימא ליה מר לשלוחא דציבורא בעידנא דמצלי ציבורא ליתי ולודעיה למר אמר ליה מאי כולי האי אמר ליה דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי מאי דכתיב 'ואני תפלתי לך יי' עת רצון' אימתי עת רצון בשעה שהציבור מתפללין. ואמר ר' יוחנן משום רבי יוסי בן זמרא אין תפלתו של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת שנאמר ואני תפלתי לך ה' עת רצון אימתי עת רצון בשעה שהציבור מתפללין רבי יוסי בר חנינא אמר מהכא בעת רצון עניתך רב נחמן אמר מהכא הן אל כביר ולא ימאס"

הטור למד שאין התפילה נשמעת אלא ב'בית הכנסת' היינו עם הציבור. וכתב הב"י שמשמע מדבריו שאם אינו מתפלל עם הציבור לא שאני לן בין מתפלל בבית הכנסת למתפלל בבית אחר. אבל ה"ר יונה (ד. ד"ה אימתי) כתב בשם הגאונים שאפילו כשאין הציבור מתפלל יש לאדם להתפלל בבית הכנסת מפני שהוא קבוע ומיוחד לתפילת ציבור.

◀ כתב השו"ע: ישתדל אדם להתפלל בב"ה עם הציבור, ואם הוא אנוס שאינו יכול לבוא לב"ה, יכוין להתפלל בשעה שהציבור מתפללים, (והוא הדין בני אדם הדרים ביישובים ואין להם מנין, מ"מ יתפללו שחרית וערבית בזמן שהציבור מתפללים, סמ"ג). וכן אם נאנס ולא התפלל בשעה שהתפללו הציבור והוא מתפלל ביחיד, אעפ"כ יתפלל בבית הכנסת.

כתב המגן אברהם (ס"ק טו) שאע"פ שיכול להתפלל בביתו בעשרה, מ"מ ברוב עם הדרת מלך. ומשום דין 'ברוב עם' כתב המ"ב (ס"ק כח) שאם יש לו שני בתי כנסיות ואחד יש בו 'ברב עם' מצוה להתפלל בו יותר. אך אם יש בבית הכנסת של 'רב עם' בלבד, ואין אדם שומע את התפילה וקריאת התורה, מוטב להתפלל בביתו בעשרה (כ"כ השלמי ציבור בשם הרדב"ז ח"ד סימן אלף צב. הובא בשע"ת יא).

המגן אברהם (ס"ק טז) פירש שאנוס הכוונה שתש כוחו (כרש"י) אך לא שהיה חולה ממש, דא"כ מדוע שאלו למה לא הגיע לבית המדרש, אלא ע"כ שלא היה חולה ממש. המ"ב (ס"ק כט) כתב שאם הוא אנוס ממון, שמחמת השתדלותו להתפלל עם הציבור יבוא לידי הפסד יכול להתפלל בביתו ביחיד או בבהכ"נ בלא צבור, אבל משום מניעת ריוח לא ימנע מלהתפלל עם הציבור.

■ הגדרת 'תפילה בציבור':

כתב החיי אדם (כלל יט ס"א) שעיקר התפילה בצבור הוא תפילת י"ח, דהיינו שיתפללו עשרה אנשים שהם גדולים ביחד, ולא כמו שחושבין ההמון שעיקר להתפלל בעשרה הוא רק לשמוע קדיש וקדושה וברכו ולכן אינם מקפידין רק שיהיו י' בבהכ"נ וזהו טעות, ולכן חובה על האדם למהר לבוא לבהכ"נ כדי שיגיע להתפלל י"ח בצבור. וכ"כ המ"ב (ס"ק כח). בשו"ת אגרות משה (א, כח) הוכיח מדברי המ"ב שתפילה בציבור היינו עשרה שמתפללים יחד, אבל אם רק רוב אנשי המנין מתפללים והשאר אינם מתפללים (כגון שיש שם ארבעה שכבר התפללו), אין תפילתם נחשבת לתפילה בציבור. אמנם בשו"ת יחיה דעת (ה, ז) כתב שאף באופן זה נחשבת תפילתם תפילה בציבור. כיון שרוב המנין נידון ככולו, והרי הם נחשבים כציבור גמור לכל דבר וענין.

וכשמתפלל עם הש"ץ בשווה, כתב בשו"ת אגרות משה (ג, ט) שאינו נחשב לתפילה בציבור, רק שמעלתו גדולה יותר מהמתפלל ביחידות משום שהציבור עסוקים בתפילה. אך הגרש"ז אוירבך (הליכות שלמה תפילה פ"ח סמ"א) כתב שנחשב לתפילה בציבור, אך אין מעלתה כתפילה עם הציבור ממש. ובשו"ת חתם סופר (החדש, סימן ד ובאגרות סופרים סי' יד) כתב שזו תפילה בציבור ממש. גם האשל אברהם (מבטשאטש סי' נב) סובר שתפילה כזו נחשבת כתפילה במנין. וכך משמע מהחזו"א (או"ח סי' יט, ז). וכ"כ כה"ח (אות סג) שתפילתו נחשבת לתפילה בציבור, כיון שתפילת החזרה נאמרת בעבור כל הציבור, וכ"כ בשו"ת יביע אומר (ח"ב סימן ז אותיות ד-ה. ושו"ת יחיה דעת ח"ה סימן ז), ובשו"ת מקור נאמן (סימן קצד) הוסיף, שאף אם הוא

אינו אומר את כל הברכות מילה במילה עם הש"ץ, נחשב כמתפלל עם הציבור. אמנם, מדברי האור לציון (ח"ב פמ"ה אות כא) מבואר שאינה נחשבת כתפילה בציבור.

כתב היד אליהו (סימן מב. הובא בשע"ת יא) מי שהולך בשבת ויו"ט בהשכמה להתפלל במנין עשרה כי רוב צבור מאחרים תפלתם ובאותו מנין מתפללים גם תפלת מוסף תיכף אחר תפלת שחרית ויש זמן אח"כ לילך לבהכ"נ, יותר טוב לילך להתפלל מוסף עם הצבור בבהכ"נ דברוב עם הדרת מלך. והוסיף המגן גיבורים (אלף המגן ס"ק יב) שדוקא אם המקום המיוחד לתפלתו הוא בבהכ"נ, אבל אם אין מקומו מיוחד להתפלל בבהכ"נ טוב יותר שיתפלל כל התפלה במקום אחד. וכ"כ המ"ב (ס"ק כח).

כתב הרדב"ז (ח"ד סימן אלף פז. וכ"כ המ"ב ס"ק כח) מי שהיה חבוש בבית האסורים ולא היה יכול להתפלל בעשרה והתחנן לפני השר ולא אבה לתת לו רק יום אחד ולא יותר, איזה יום יבחר? וכתב שלא יחמיץ המצוה ותיכף יתפלל בעשרה, ולא ימתין ליום כפור, או פורים. והחכם צבי (סימן קו) הקשה עליו ע"ש. ובשו"ת יביע אומר (ח"י סימן נה ח"ב אות ל) כתב שדברי הרדב"ז נאמרו רק כלפי יחיד, שכן אין אדם יודע אם ימות ושמא יפסיד שתי המצוות, אבל בציבור יש להעדיף את המצוה החשובה המאוחרת, שהרי אין לחוש למיתת הציבור. והוסיף, שדברי הרדב"ז אמורים רק אם ההמתנה עבור המצוה המאוחרת מרובה, אבל אם ההמתנה מועטת, יש להעדיף את המצוה החשובה יותר. ובשו"ת רב פעלים (ב, נד) כתב שבאופן שידוע לנו בכירור שהמצוה המאוחרת עדיפה יותר, יש להעדיף את המצוה המאוחרת.

המגן אברהם (ס"ק יח) כתב שבימות הקיץ שהצבור מאחרים תפלת שחרית והדר ביישוב אסור אפילו ללמוד, מוטב שיתפלל תכף בהנץ החמה. וכ"כ המ"ב (ס"ק לא).

השו"ע כתב שאם נאנס ולא התפלל עם הציבור יבוא להתפלל אח"כ בבית הכנסת. וכתב המ"ב (ס"ק לג) שפשוט דאם הוא ת"ח ויש חשש חילול ה' כשיבוא אחר התפלה בבהכ"נ, יתפלל בביתו.

השו"ע כתב שאם הוא 'אנוס' יתפלל בשעה שהציבור מתפללים. מה הגדר בזה? המגן אברהם (ס"ק טז) כתב שתש כוחו אף שאינו חולה. וכ"כ המ"ב (ס"ק כט), ואם הוא אנוס ממון, שמחמת השתדלותו להתפלל עם הציבור יבוא לידי הפסד, יכול להתפלל בביתו ביחיד. אבל משום מניעת רווח לא ימנע מלהתפלל עם הציבור.

סעיף י':

קדמת תפילתו לתפילת הציבור

שנינו בברכות (כח):

"דאמר רבי יוחנן: אסור לו לאדם שיקדים תפלתו לתפלת הציבור? - אמר ליה: לאו אתמר עלה:

אמר רבי אבא: בצבור שנו?"

ה"ר יונה (יט. ד"ה ובציבור) סובר שאדם העומד בבית הכנסת אין לו להקדים ולהתפלל קודם הציבור, אלא ימתין כדי שיתפלל עם הציבור שתפילת הרבים היא רצויה יותר לפני המקום, אלא אם רואה שהשעה עוברת ואין הציבור מתפלל, מתפלל הוא בפני עצמו. גם הכל בו (סי' יא) כתב שכדי להתפלל תפילה בעונתה מותר להקדים את תפילתו לציבור.

מה"ר יונה עולה שטעם האיסור בזה הוא מפני שתפילת הרבים רצויה יותר לפני המקום, ונ"ל דמכיון שנמצא כבר בבית הכנסת ואינו מתפלל עמהם על אף שתפילת הציבור רצויה יותר, עבד בזה איסור. וכ"כ הריטב"א ועוד. והאורחות חיים (הל' תפילה ס' סט) כתב בשם הר"ש שכשמתפלל בבית הכנסת שלא עם הציבור הרי הוא מבזה את הציבור. ולדעתם אם מתפלל חוץ לבית הכנסת אין בכך איסור.

✦ כתב השו"ע: כשעומד עם הצבור אסור לו להקדים תפלתו לתפלת ציבור, אלא אם כן השעה עוברת ואין הציבור מתפלל לפי שמאריכים בפיוטים או לסבה אחרת, (אבל בלא שעה עוברת, יתפלל הפיוטים והתחינות עם הציבור ולא יפרש מן הציבור אפילו לעסוק בדברי תורה וע"ל סימן מ"ח).

כתב המגן אברהם (סק"כ) שאפילו רוצה לצאת חוץ לבית הכנסת לא יתפלל קודם הציבור, אע"פ שאין השינוי נראה לכל (פמ"ג). ושכ"כ הריב"ש. אך המאמר מרדכי (ס"ק יד) כתב דאין מדברי הריב"ש ראייה, ומסיק דאין בו איסור דמקדים תפלתו אלא דלאו שפיר עבד דמפסיד מיהא תפלת הצבור. ולכאורה מחלוקתם תלויה במח' הראשונים שהבאנו לעיל, וכתב בהלכה ברורה (אות ל) שיש להחמיר בזה אפילו אם מתפלל בחוץ, ואם יודע שאינו יכול להתפלל עם הציבור טוב יותר שיתפלל בביתו.

הב"ח כתב ש'שעה עוברת' היינו שהזמן קצר כ"כ עד שבעוד שיהלך לביתו יעבור זמן תפילה. אבל אם יש זמן ילך לביתו ויתפלל ביחיד. אך המגן אברהם (ס"ק כא) כתב שמלשון תר"י לא משמע כן, אלא אפילו בבית הכנסת מותר. וכ"פ המ"ב (ס"ק לו) וכה"ח (אות עג).

המ"ב (ס"ק לד) כתב בשם האורחות חיים שכתב הטעם מפני שהוא כמבזה את הצבור. ומשמע בגמרא דאפילו הוא רוצה לעשות זה בשביל לימוד התורה כגון שיש לו שיעור קבוע ללמוד תורה אצל אחד.

כתב הב"ח דאם צריך הוא למהר תפלתו כגון שיוצא לדרך, יצא מבהכ"נ ויתפלל בביתו ואפשר דבשביל לימוד התורה ג"כ מותר לעשות כן. וכן משמע בספר מאמר מרדכי (ס"ק יד), אך העיר המ"ב (שם) דשם איירי לענין תפילת מוסף ואפשר דה"ה לענין שחרית.

■ להקדים תפילתו כדי להספיק קדושה:

בשו"ת יביע אומר (ב, ז. וע"ע ילקו"י תפילה ס"כ) דן האם מותר להקדים מעט את תפילתו לתפילת הציבור כדי שיספיק לומר איתם קדושה. והסיק שרשאי להקדים את הצבור, ולעמוד בתפלה באמצע ברכת אמת ויציב, ולהשיג לענות קדושה. וזה יותר נכון ממה שימחר בתפלתו, דאתו למטרד, ויש בזה עירבוב הכוונה. ואפשר ג"כ שיבוא לבלע את הקודש בהבלעת תיבות ואותיות. ומ"מ אין זה הכרח, ואם ירצה יתחיל להתפלל עם הצבור, ואם יפסיד עניית קדושה אין בכך כלום. וביאר, שהקדמת שתיים או שלוש ברכות קודם הציבור אינה בכלל האיסור להקדים תפילתו לציבור, מאחר שרוב תפילתו היא עם הציבור. וכ"פ בשו"ת ישכיל עבדי (א, ג. ד, ח) ועוד. אכן, דעת האור לציון (ח"ב פמ"ה סכ"א) שאין להקדים את תפילתו לתפילת הציבור כדי שיוכל להספיק לומר עמהם קדושה.

■ האם בעיני דווקא עשרה שיתחילו ביחד תפילת עמידה כדי שתחשב תפילה בציבור?

כתב הרמב"ם (ח, ד) "וכיצד תפלת הציבור וכו' ואפילו היו מקצתן שכבר התפללו ויצאו ידי חובתן משלימים להם לעשרה, והוא שיהיו רוב העשרה שלא התפללו". המ"ב (סימן סט סק"ח) כתב "כשיש רוב מנין הם כמו ציבור גמור", וכ"כ מה"ח (שם אות א), שו"ת יחוה דעת (ה, ז) ועוד. והיינו שלכל הפוסקים הנ"ל הגדרת מניין אינה עשרה דווקא, אלא מספיק שישה. וכתב בפסק"ת (אות יב) "ויש לדעת כי הדברים פשוטים וברורים... שאין צריך שיהיו דווקא עשרה שמתחילים שמו"ע יחד, אלא כל שיש עשרה אנשים בביהכ"נ, אף על פי שרק ששה מהם מתפללים שמו"ע יחד הוי ליה תפילה בציבור לכל דבר וענין". והביא שם פוסקים רבות העומדים בדעה זו. אמנם בחידושי הגר"ח מבריסק (סימן רטו) סובר שדברי הרמב"ם לעיל אמורים דווקא כשגם הארבעה לא התפללו ועונים עתה אחריו קדושה ואמן, אבל כיצד יצטרפו לתפילת לחש אם הם אינם מתפללים כלל. וכ"כ בשו"ת אגרות משה (א, כח) ועוד.

■ **ציבור המתפללים יחד שמונה עשרה, עד מתי אפשר להצטרף עמהם לתפילה ותחשב התפילה כתפילה בציבור?**

הבאור הלכה (סימן קט ד"ה הנכנס) הסתפק האם אדם המאריך בתפילתו יכול להצטרף לציבור העומד בתפילה, משום שאינו יכול לסיים עד הקדושה. ומשמע מדבריו שצריך להתחיל עם הציבור ממש כדי שיחשב לתפילה בציבור. וכ"כ המ"ב (סימן סו ס"ק לה) בשם האליה רבה "לכתחילה נכון להתחיל בשוה עם הציבור", וכ"פ בשו"ת אור לציון (ח"ב מה, לה). ובשו"ת בצל החכמה (ד, ג) כתב דמסתבר דכל זמן שהציבור בברכה ראשונה שפיר דמי לכתחילה, ואפשר דאפילו עד סוף ברכת אתה קדוש. אמנם בשו"ת יביע אומר (ח"ב סימן ז אות ה ד"ה ומעתה) כתב שכל עוד הציבור עוסקים בתפילה, המתחיל להתפלל עמהם, נחשבת תפילתו כתפילה בציבור. וכ"כ בשו"ת אגרות משה (ג, ד) "פשוט דנחשב כמתפלל עם הציבור, דהא אף כשהתחילו הציבור להתפלל בשוה נמי הא אין מתפללים תפלה אחת, אלא זה עומד באתה קדוש וזה ברפאנו וזה בעל הצדיקים, וגם אין גומרין כאחת... וא"כ מ"ש תחלת התפלה מאמצעה וסופה". וכ"ד הגרש"ז אורבך (הליכות שלמה פ"ח אות ז).

סעיף יא:

שכנות לבית הכנסת

שנינו בברכות (ח).

"אמר ריש לקיש: כל מי שיש לו בית הכנסת בעירו ואינו נכנס שם להתפלל - נקרא שכן רע, שנאמר: כה אמר ה' על כל שכני הרעים הנגעים בנחלה אשר הנחלתי את עמי את ישראל; ולא עוד אלא שגורם גלות לו ולבניו, שנאמר: הנני נתשם מעל אדמתם ואת בית יהודה אתוש מתוכם"

◀ **כתב השו"ע:** מי שיש לו בית הכנסת בעירו ואינו נכנס בו להתפלל נקרא שכן רע וגורם גלות לו ולבניו.

המ"ב (ס"ק לה) כתב בשם האחרונים שאפילו אין עשרה בבית הכנסת נקרא שכן רע, שהרי סתמא קתני. אך הפרי מגדים (א"א כג) הסתפק בזה.

כתב המחזיק ברכה (אות ד) בשם **המלכי בקודש** (דף קיב) שאם מתפלל בביתו בעשרה אינו נקרא שכן רע דכל בי עשרה שכינתא שריא, ומיהו עכ"פ ידי חובת בית הכנסת לא יצא אא"כ אותו מקום שמתפללים בו קבוע לקדושה. וכ"כ **המ"ב** (ס"ק לח).

כתב **המגן אברהם** (ס"ק כב) שאם יש שתי בתי כנסת, מצוה לילך להרחוקה דשכר פסיעות יש. וכ"כ **המ"ב** (ס"ק לז) **כה"ח** (ס"ק עז) ועוד.

■ דיני 'שכר פסיעות':

עיין בשו"ת **בצל החכמה** (ד, יט) שדן ביחס בין דין 'שכר פסיעות' ללכת להתפלל בבית הכנסת הרחוק כדאיתא בסוטה (כב.). ובין דין אין מעבירין על המצוות, דאיתא במנחות (סד:): שמצוה להביא העומר מהקרוב משום אין מעבירין על המצוות. גם בשו"ת **יחיה דעת** (ב, ט) דן בזה ומסקנתו שאין בזה משום אין מעבירין על המצוות, ואדרבה יש לו שכר פסיעות. ומ"מ כתב הגאון **רבי דוד פארו** (ספרי דבי רב פרשת ראה), שלא נאמרו דברים אלו אלא באדם רגיל, אבל תלמיד חכם השוקד על דלתות תורתנו הקדושה, נכון יותר שיתפלל בבית הכנסת הקרוב אליו כדי שלא יתבטל מלימודו, שזה יותר חשוב לאין ערוך לגבי שכר פסיעות. וכן הסכים הגאון **רבי חיים פלאג'י** (שו"ת לב חיים ח"ב סימן קנ). עוד כתב היחיה דעת שאם הולך לבית הכנסת הרחוק דרך רחובות קריה שמצויות שם נשים ההולכות בבגדי פריצות, יאחז צדיק דרכו ללכת לבית הכנסת הקרוב, וזה עדיף הרבה יותר משכר פסיעות, פן לא יוכל לכבוש עיניו ולהיות עוצם עיניו מראות ברע.

בשו"ת **תורה לשמה** (סימן מ) דן האם שכר פסיעות לבית הכנסת הוא דוקא כשמהלך ברגליו או שרכוב כמהלך לעניין זה. ומסקנתו דודאי יש להקפיד שההליכה תהיה ברגלים דוקא כל היכא שהוא יכול להלך ברגליו, ולא יחוש בזה על הכבוד לעיני הרואים אף על פי שהוא עשיר נכבד. וע"ע בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ב סי' יז אות ז) מ"ש להשיג על ראיות הרב תורה לשמה.

סעיף יב:

∞ ריצה לבית הכנסת

שנינו בברכות (ו:)

"אמר רבי חלבו אמר רב הונא: היוצא מבית הכנסת אל יפסיע פסיעה גסה. אמר אביי: לא אמרן אלא למיפק, אבל למיעל - מצוה למרהט, שנאמר נרדפה לדעת את ה'. אמר רבי זירא: מריש כי הוה חזינא להו לרבנן דקא רהטי לפרקא בשבתא, אמינא: קא מחליין רבנן שבתא. כיון דשמענא להא דרבי תנחום אמר רבי יהושע בן לוי: לעולם ירוץ אדם לדבר הלכה ואפילו בשבת, שנאמר אחרי ה' ילכו כאריה ישאג וגו' - אנא נמי רהיטנא"

◀ כתב **השו"ע**: מצוה לרוץ כשהולך לבית הכנסת וכן לכל דבר מצוה, אפילו בשבת שאסור לפסוע פסיעה גסה, אבל כשיוצא מבית הכנסת אסור לרוץ.

כתב **המגן אברהם** (ס"ק כד) שהמצוה לרוץ עד פתח בה"כ, ובבית הכנסת עצמה אסור לרוץ אלא ילך באימה וביראה. וכ"כ **המ"ב** (ס"ק מא).

דעת ר' **יאשיה פינטו** בפירושו לעין יעקב (ברכות ו:) שאם יוצא ע"מ לחזור מצוה לרוץ כדי שיחזור מהר. והלחם **חמודות** חוכך בזה מפני חשש הרואים. ודעת **המגן אברהם** (ס"ק לו) שאין כאן חשש דכל שלא יצאו הצבור מבית הכנסת מסתמא דעתו לחזור, ועוד דמוטב שיחשדוהו, מאשר שיבטל לשמוע קדושה או קדיש, וכ"כ **השל"ה** (שער האותיות, קדושה, ד"ה ברגלים) דהיוצא מבה"כ לבית המדרש ירוץ. וכ"פ **המ"ב** (ס"ק מג). ואף שהרואים אינם יודעים שהוא יוצא ע"מ לחזור או ללמוד תורה, ביאר **הגרע"י** (מאור ישראל ברכות ו: ד"ה א"ר) שאין חוששים בזה למראית עין, כיון שאפשר לדונו לכף זכות שהולך ללמוד תורה. כתב **המ"ב** (ס"ק מ) דמזה נלמוד דכ"ש שיש לזהר שלא לעמוד באמצע הדרך להסיח עם חברו באיזה חפצי עצמו כי עי"ז מצוי שבא אחר ברכו וקדושה. ועיין בפרישה (ס"ק טז) שכתב דעיקר הריצה יהיה כשבא סמוך לבהכ"נ דשם מינכר הוא שעושה לשם מצות בהכ"נ. אך **כה"ח** (אות פו) כתב שצריך לרוץ משעה שיוצא מפתח ביתו, שהמצוה לרוץ אינה מחמת הרואים אלא עבור האדם עצמו, לכן צריך מתחילת הדרך לרוץ. וכתב **הפמ"ג** (א"א כד) דבשחרית שהולך עם טלית ותפילין בידו תמיד מינכר הוא, ומ"מ ברחוב עכו"ם לא ירוץ.

סעיף יג:

לירוק בבית הכנסת

שנינו בברכות (סב:)

"ורקיקה מקל וחומר. אמר רב ביבי אמר רבי יהושע בן לוי: כל הרוקק בהר הבית בזמן הזה - כאילו רוקק בבת עינו, שנאמר והיו עיני ולבי שם כל הימים. אמר רבא: רקיקה בבית הכנסת - שריא, מידי דהוה אמנעל. מה מנעל, בהר הבית - אסור, בבית הכנסת - מותר, אף רקיקה - בהר הבית הוא דאסור, בבית הכנסת שרי... אלא אמר רבא: כי ביתו. מה ביתו, אקפנדריא - קפיד אינש, ארקיקה ומנעל - לא קפיד אינש, אף בית הכנסת: קפנדריא הוא דאסור, רקיקה ומנעל - שרי"

ה"ר יונה (טו: ד"ה ואי) והרא"ש הביאו **ירושלמי** (פ"ג ה"ה) "רבי יהושע בן לוי אמר הרוקק בבית הכנסת כרוקק בבת עינו, ר' יונתן רקק ושייף", וכתב **הרשב"א** (כד: ד"ה דאמר) שדברי ריב"ל דחויים שהרי מסקנת הבבלי שמותר, ומ"מ צריך לשפשף כרבי יונתן, שבזה הבבלי לא איירי כלל. עוד כתב ה"ר יונה (שם) שאם יש בבית הכנסת תבן או גמי רוקק עליו ואינו צריך לשפשף שהרי הרקיקה מכוסה בגמי, וכ"כ **הרשב"א** בשם **הראב"ד**.

◀ כתב **השו"ע**: מותר לרוק בבהכ"נ, ודורסו ברגליו או מכסהו בגמי.

הט"ז (ס"ג) העיר שכל ההיתר הוא דוקא שלא בשעת תפילת י"ח, אבל בתפילת י"ח אסור (כמבואר בסימן צ"ז). וכ"כ **המ"ב** (ס"ק מד).

כתב **בהלכה ברורה** (אות לח) שבזמן הזה שהקרקע מרוצפת ודרך כל אדם להקפיד שלא לירוק על הריצפה, יש להחמיר שלא לירוק על רצפת ביהכנ"ס.

סעיף יד:**להיות מעשרה ראשונים**

שנינו בברכות (מז: ח.).

[מז:] "ואמר רבי יהושע בן לוי: לעולם ישכים אדם לבית הכנסת כדי שיזכה וימנה עם עשרה הראשונים, שאפילו מאה באים אחריו - קבל עליו שכר כולם. שכר כולם - סלקא דעתך? אלא אימא: נותנין לו שכר כנגד כולם"

[ח.] "כדאמר רבי יהושע בן לוי לבניה: קדימו וחשיכו ועיילו לבי כנישתא, כי היכי דתורכו חיי. אמר רבי אחא ברבי חנינא: מאי קרא - אשרי אדם שמע לי לשקד על דלתתי יום יום לשמור מזוזת פתחי, וכתוב בתריה: כי מצאי מצא חיים"

◀ כתב השו"ע: ישכים אדם לבית הכנסת, כדי שימנה עם היו"ד הראשונים.

כתב מחצה"ש (סק"ח) בשם א"ר בשם מעדני יום טוב (פ"א דברכות ס"ז אות י) שמי מהעשרה ראשונים אלו אשר מקדים את חבריו, מעולה הוא בנטילת שכר גם כנגד חברי. ויש לציין עוד דברי העטרת זקנים (עה"ג השו"ע) בשם תוצאות חיים שאף מי שבא לאחר העשרה ראשונים כל המקדים הוא קרוב יותר אל שורש הקדושה (הובא בכה"ח אות צז).

כתב המגן אברהם (ס"ק כח) שמעלת העשרה ראשונים הוא דוקא שיתפלל שם עמהם. ובכה"ח (אות צח) מביא הדברים ממקורם בשער בכוונות ופע"ח כותב "אחרי שיבוא לביהכ"נ מעשרה ראשונים לא יצא משם עד שישלים תפלתו". האר"י לא היה אחד מן הראשונים כי הוצרך לפנות שהיה לו חולי וגם כדי שילך מעוטף בטלית ותפילין לבה"כ וזה א"א קודם היום. ובזוהר (נשא ח"ג קכו.) איתא שיתאספו עשרה ביחד ויבואו לבהכ"נ.

סעיף טו:**המתנה לחברו שיסיים תפילתו**

שנינו בברכות (ה:).

"תניא, אבא בנימין אומר: שנים שנכנסו להתפלל, וקדם אחד מהם להתפלל ולא המתין את חברו ויצא - טורפין לו תפלתו בפניו, שנאמר: טרף נפשו באפו הלמענך תעזב ארץ. ולא עוד אלא שגורם לשכינה שתסתלק מ ישראל, שנאמר: ויעתק צור ממקמו; ואין צור אלא הקדוש ברוך הוא, שנאמר: צור ילדך תשי. ואם המתין לו מה שכרו? אמר רבי יוסי ברבי חנינא: זוכה לברכות הללו, שנאמר: לוא הקשבת למצותי ויהי כנהר שלומך וצדקתך כגלי הים ויהי כחול זרעך וצאצאי מעיך וגו'"

כתב ה"ר יונה (ג. ד"ה שנים שנכנסו) דהוא הדין אם נכנסו הרבה בני אדם לבית הכנסת אע"פ שלא נכנסו ביחד שאותם שנשארו אחרונים יש לאחד להמתין לחבירו, מיהו אם נכנס יחידי בשעה שלא יוכל לסיים עמהם תפילתו אין חבירו חייב להמתין לו דכיון שרואה שלא יוכל לסיים עמהם ונכנס איגלאי מילתא

דאדעתא דהכי נכנס ואינו מפחד אם ישאר יחידי. וכתב עוד (שם) וכי אמרינן שחבירו חייב להמתין דוקא כשאנו מאריך בדבר אחר אלא בתפילתו אבל אם הוא מאריך בבקשות ובדברים אחרים אין חבירו חייב להמתין בשום ענין.

דעת ר"ח (הביאו רבנו יונה שם ד"ה הא) שדין זה נהג דוקא בימיהם שבת כנסיות היו בשדות ושכיחי מזיקין. וכ"כ התוספות (ו. ד"ה המתפלל) בשם ר"ת. וכתב הטור שי"א דאף בבתי כנסיות שלנו בלילה צריך להמתין ור"י היה ממתין אף בשלנו ביום. וכתב הב"י דמשמע מדברי התוס' שעשה כן כחומרא בעלמא. אבל ה"ר יונה (ג. ד"ה הא) כתב דנראה שאפילו בבתי כנסיות שבעיר דין זה נוהג, שטבע האדם כשעומד יחידי בתפילה תפילתו מתבלבלת. הרי"ף (ג.) כתב הא פירשוה רבנן ואוקמוה בתפלת ערבית שאם הניחו יחידי ויצא חוששין שמא יבוא לידי סכנה.

✦ כתב השו"ע: אם נשאר אדם יחידי מתפלל בבהכ"נ שבשדות או אפי' בבית הכנסת שבעיר, אם היא תפלת ערבית (שמתפללים בלילה), חייב חבירו להמתין לו עד שיסיים תפלתו, כדי שלא יתבלבל בתפלתו. (ויש מחמירין אפילו ביום, ובב"ה שלנו שהם בעיר. ר"י). ואם מאריך בבקשות ותחנונים, אינו חייב להמתין לו.

הב"ח פסק בשם תר"י דאם נכנס יחידי בשעה שלא יוכל לסיים עמהם תפילתו אין חבירו חייב להמתין דמוכחא מילתא דאדעתא דהכי נכנס שאינו מפחד ע"כ. וכ"נ דעת הט"ז (סק"ד). וכ"כ המ"ב (ס"ק מח). והעיר המג"א (ס"ק כט) דמשמע שר"י היה ממתין גם בכה"ג.

סעיף טז:

☞ הליכה למקום רחוק כדי להתפלל בציבור

שנינו בפסחים (מו.) ובחולין (קכג.)

"אמר רבי אבהו אמר רבי שמעון בן לקיש: לגבל ולתפלה ולנטילת ידים - ארבעה מילין... אמר רבי יוסי ברבי חנינא: לא שנו אלא לפניו, אבל לאחריו - אפילו מיל אינו חוזר. אמר רב אחא: ומינה, מיל הוא דאינו חוזר, הא פחות ממיל - חוזר"

✦ כתב השו"ע: ההולך בדרך והגיע לעיר ורוצה ללון בה, אם לפניו עד ד' מילין מקום שמתפללים ב', צריך לילך שם; ולאחריו, צריך לחזור עד מיל, כדי להתפלל בעשרה.

כתב הפרי מגדים (א"א סק"ל) דה"ה בבוקר אם בדרך ההולכת לפניו בד' מילין יש מקום שמתפללין בעשרה ימתין עד שיגיע שם, והוא שעי"ז לא יעבור זמן ק"ש ותפלה. וכ"כ המ"ב (ס"ק מט). כתבו האליה רבה (ס"ק יט) והפרי מגדים (שם) שדוקא בדרך ההולכת לפניו שבלא"ה יצטרך לבסוף לילך שם, אבל בצדדין דינו כמלאחריו. וכ"פ המ"ב (סק"נ).

דעת החיי אדם (כלל מ ס"א) שהיושב בביתו דינו כמלאחריו. ולמד הגר"ז (סי"ז) שהדר בשוב תוך מיל למקום שמתפללין בעשרה צריך לילך בכל יום בבוקר להתפלל בעשרה. וכתב המ"ב (ס"ק נב) אבל לא

בערב כי א"צ לילך בלילה בדרך בשביל מנין (דלא כגר"ז המחמיר גם בערב). והוסיף דזה הסעיף הוא תוכחת מגולה לאותן האנשים שהם בעיר ומתעצלים לילך לבהכ"נ להתפלל מנחה ומעריב.

בשו"ת **משנה הלכות** (חט"ו סימן ע ד"ה והנלפענ"ד) כתב ששיעור חכמים הוא דוקא להולכים ברגל, אך הנוסע במכונית אין דינו כך אלא משערים לפי זמן הליכה רגלית של מיל. ובשו"ת **שבט הלוי** (ח, יט, ט, לו) כתב שמשערים לפי המרחק. **הגרי"ש אלישיב** (פניני תפלה עמ' קכ) הורה שעבור תפילה בציבור צריך ליסוע 18 דקות. וכ"נ דעת **הגר"מ מאזוז** (מקור נאמן סימן תתקנו).

בשו"ת **תשובות והנהגות** (א, צח) כתב שאע"פ שאינו מחויב להוציא ממון כדי להתפלל בתפילה בציבור, וכשנוסע ברכב הרי מוציא הוצאות על כך, מ"מ אלקים יראה ללבב שלצרכיו האישיים אפילו שאינם כ"כ נחוצים יסע ברכבו שיעור זמן 18 דקות, שההוצאה אינה מרובה כל כך, וכ"ש לצורך תפילה בציבור. בשו"ת **פרי השדה** (ח"א סימן קז ד"ה והנה) למד מדברי המ"ב (ס"ק נב) שתמיד מודדים את שיעור המיל מביתו, ואף אם בית הכנסת בעירו אינו חייב ללכת יותר משיעור זה. אך בשו"ת **בנין עולם** (או"ח סימן ג) כתב שלבית הכנסת בעירו חייב ללכת אף יותר ממיל. וכ"כ בשו"ת **בצל החכמה** (ד, כא) דעכ"פ נכון להחמיר בתוך העיר עד שיעור ד' מיל.

ומתוך כך יש לדון כמה זמן אדם מחויב להמתין להתפלל במניין אם כעת אין מניין, אך לאחר זמן מתקין מניין בציבור במקום בו נמצא או סמוך לביתו. בשו"ת **שלמת חיים** (סימן קכג) כתב שאם יושב במקומו, כגון בנמצא בביהכ"נ, ויודע שתוך זמן הליכת מיל הלוך וחזור (36 דקות) יתקיים שם מנין תפילה צריך להמתין להם. וכ"ד **הגרש"ז אורבך** (הליכות שלמה פ"ה אות יד).

סעיף יז:

השכמה להתפלל וללכת יחידי

כתב **השו"ע** ע"פ **האגודה** (חולין פ"ט סי' קמט): יש מי שאומר שמכ"ש שלא ישכים אדם לילך מעיר שמתפללים בה ב', אם יכול לבוא למחוז חפצו בעוד היום גדול ושלא יהא צריך ללכת יחידי אחר התפלה.

הגר"ז (סי"ז) כתב שהאיסור כאן הוא רק אם הולך לדבר הרשות. וכתב **האליה רבה** (סק"כ) כגון שנוסע לטיול. אך אם נוסע לצורך פרנסתו, כתב **הערוך השולחן** (ס"כ) שנחשב כהולך לדבר מצוה, דהרי מצוה לפרנס את אשתו וזרעו. ע"כ. דברי אחרונים אלו קצת קשים, משום שהיוצא מדבריהם הוא שכל איסור היציאה לדרך קודם התפילה הוא דוקא לטיול, וכי על מקרה כזה דיברה הגמ'!?

בשו"ת **שבט הלוי** (ו, כא) כתב אודות אותם אנשים הנוסעים לנופש למקום שאין שם מניין וטוענים שחובת התפילה במניין היא רק כאשר נמצא במקום שיש מניין, אך אם במקום שנמצא אין מניין, אין איסור ליסוע למקום זה. והקשה עליהם מעובדא דר' אליעזר (ברכות מז:) שלא מצא עשרה ושחרר עבדו, ולסברת אותם אנשים קשה, הרי עבר בעשה ששחרר עבדו! והוסיף "ובעיקר הדבר פשוט בעיני דאם נוסעים רק לתענוג בעלמא דאיסור קעבדי", והדבר שונה ממצאאות שאדם גר במקום שאין בו מניין לצורך פרנסתו וכד', אבל להכניס עצמו לזה אסור (והוסיף "והצדיקים שכתב כבודו, אולי היה להם איזה טעם הגון

ע"פ הלכה, או לרפואה וכו", ואם הוא באמת שלא לצורך כלל מצדיקים כאלה לא שמענו"). וכ"כ בשו"ת תשובות והנהגות (ב, סג), שו"ת שרגא המאיר (ז, מד), שבט הקהתי (ד, מד), הגרש"ז אורבך (הליכות שלמה פ"ה אות ד).

סעיף יח:

תפילה בבית המדרש

שנינו בברכות (ח).

"ואמר אביי: מריש הוה גריסנא בגו ביתא ומצלינא בבי כנישתא, כיון דשמענא להא דאמר רבי חייא בר אמי משמיה דעולא: מיום שחרב בית המקדש אין לו להקדוש ברוך הוא בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד - לא הוה מצלינא אלא היכא דגריסנא. רבי אמי ורבי אסי אף על גב דהוה להו תליסר בי כנישתא בטבריא לא מצלו אלא ביני עמודי, היכא דהוה גרסי"

כתב ה"ר יונה (ד, ד"ה אלא) בשם רבני צרפת שאפילו בלא עשרה היו עושין כן, מפני שיותר נכון להתפלל יחידי במקום ששם קביעות התורה יומם ולילה מלהתפלל בבית הכנסת עם הציבור.

אבל הרמב"ם (ח, ג) כתב שהיו מתפללים במקום שעוסקים בתורה בתנאי שיתפלל שם תפלת הציבור. והתקשה הב"י שאם מתפללים בציבור מה הרבותא? ותירץ ה"ר יונה שאע"פ שבבית הכנסת היו מתקבצים הרבה בני אדם וברוב עם הדרת מלך אפילו הכי היו רוצים יותר בעשרה בלבד בבית המדרש מלהתפלל בבית הכנסת ברוב עם. עוד כתב, שאפילו לדעת הרמב"ם אין צריך עשרה אלא למי שדרכו ללכת מביתו ללמוד במקום אחר, דכיון שדרכו להתבטל מלימודו בשעה שהולך ללמוד יש לו להתפלל בעשרה או ללכת לבית הכנסת, אבל מי שלומד בביתו כל היום במקום קבוע ותורתו אומנותו אין לו ללכת לבית הכנסת אם לא ימצא עשרה מפני שנמצא מתבטל מלימודו בשעת הילוכו וטוב לו שיתפלל יחידי משיתבטל כלל.

כתב הרא"ש בתשובה (כלל ד ס"י יא): טוב להתפלל עם הציבור בעשרה כי זמן תפלה לחוד וזמן תורה לחוד, וגם אין תורתנו כל כך אומנותנו ובהרבה שעות ביום אנו מתבטלים, נבטל תורתנו בשעת תפלה ונשלם אותה בשעות אחרות ונצא ידי חובותינו בתורה ובתפלה, וגם אם אין תלמיד חכם מתפלל עם הציבור ילמדו אחרים ק"ו ממנו ולא יחושו על התפלה כלל ונמצאו בתי כנסיות בטילות כי לא ידונו אותו לכף זכות שאינו בא בשביל למודו.

◀ כתב השו"ע: בית המדרש קבוע קדוש יותר מבהכ"נ, ומצוה להתפלל בו יותר מב"ה, והוא שיתפלל ב'.

◀ הרמ"א כתב: וי"א דאפילו בלא י' עדיף להתפלל בבה"מ הקבוע לו; ודוקא מי שתורתו אומנתו ואינו מתבטל בלאו הכי (הרי"ף פ"ק דברכות). ואפילו הכי לא ירגיל עצמו לעשות כן, שלא ילמדו עמי הארץ ממנו ויתבטלו מב"ה (רא"ש וטור). וכ"ש שלא יעסוק בתורה בב"ה בזמן שהציבור אומרים סליחות ותחינות (הגהות אלפסי החדשים).

הפרי מגדים (א"א ס"ק לב) כתב שדוקא למי שלומד בבית המדרש עדיף להתפלל בו מאשר ללכת לבית הכנסת ולהתפלל ברוב עם, כדי שלא יבטל מלימודו. הא בלא"ה רוב עם עדיף. והוסיף **המ"ב** (ס"ק נה) דנראה פשוט דזה דוקא בבה"מ שקבוע ליחיד ללימוד דלא קבוע קדושתו כ"כ, אבל בה"מ שקבוע לרבים ללימוד התורה בוודאי קדושתו חמורה יותר מבהכ"נ ומוטב להתפלל בו בעשרה יותר מבהכ"נ שיש בו רוב עם, אפילו מי שאינו לומד בו כלל. ושכן משמע **מרעק"א**, **חיי אדם** (כלל יז ס"א) ועוד.

בשו"ת **אגרות משה** (א, לא) כתב שמושג 'תורתו אומנתו' האמור כאן שונה מתורתו אומנתו המוזכר בשו"ע (קו, ב) לענין הפטור לגמרי מתפילה, דהתם הכוונה לאדם שהגיע לדרגת רשב"י וחבריו, וע"ז נאמר (שם בשו"ע) שלא נמצא כזה בזמננו, משא"כ הכא מדובר במי שאינו מבטל זמנו לדברים שאינם הכרחיים לצורכי גופו, ובזה רשאי להתפלל ביחיד ולא ללכת לבית הכנסת. ומ"מ כתב (ב, כז) שכיום יש לימנע כליל מלסמוך על היתר זה, כי מי יאמר זיכיתי לבבי שאינו מבטל זמנו לדברים שאינם הכרחיים, ועוד דתפילת יחיד צריכה כוונה זכה ביותר כדי שתעלה לרצון ומועטים המה האנשים שבאפשרותם להגיע לדרגה נעלית זו.

■ ביטול תורה בשביל תפילה בציבור:

במכתבי **החפץ חיים** מביא בנו על יגיעת אביו זצ"ל בחיבור המשנ"ב שהיה עוסק ברציפות כעשר שעות ויותר (!) ומנדד שינה ופעמים מדלג על אכילתו "וגם כמה פעמים לא הפסקנו אפילו לתפלת מנחה בציבור", ובס' הליכות שלמה (ה, טז) מביא בשם **הגרש"ז אורבך** זצ"ל "אין להפסיק חברותא עם חבריו או רבו עקב תפלה בציבור וכ"ש אם צריך להגיד שיעור תורה לרבים יתפלל ביחידות כדי שלא לבטל ת"ת דרבים".

סעיף יט':

קביעות מקום לתפילה

שנינו בברכות (ו):

"אמר רבי חלבו אמר רב הונא: כל הקובע מקום לתפלתו - אלהי אברהם בעזרו. וכשמת - אומרים לו: אי עניו, אי חסיד, מתלמידיו של אברהם אבינו! ואברהם אבינו מנא לן דקבע מקום? - דכתבי: וישכם אברהם בבקר אל המקום אשר עמד שם, ואין עמידה אלא תפלה, שנאמר: ויעמוד פינחס ויפלל"

כתב **הרא"ש** (סי' ז) שאין די בכך שיש לאדם בית כנסת קבוע שבו הוא מתפלל, אלא צריך שיהא לו מקום קבוע בבית הכנסת דאמרינן בירושלמי (ברכות פ"ד ה"ד) 'א"ר תנחום ב"ר חייא צריך אדם לייחד לו מקום בבית הכנסת שנאמר (שמ"ב טו, לב) ויהי דוד בא עד הראש אשר ישתחוה שם לאלהים, השתחוה לא נאמר אלא ישתחוה', דמשמע שתמיד משתחוה שם. וכ"כ **הגה"מ** (פ"ה מהל' תפלה אות י).

אך ה"ר יונה (ג: ד"ה כל הקובע) כתב שאין להקפיד על מקום ספציפי בבית הכנסת כיון שכולה מקום תפילה היא. ו'הקובע מקום לתפילתו' הכוונה שכשאנו יכול לילך לבית הכנסת ומתפלל בביתו, מיוחד מקום ידוע לכך.

◀ **כתב השו"ע:** יקבע מקום לתפלתו, שלא ישנהו אם לא לצורך. ואין די במה שיקבע לו בית הכנסת להתפלל, אלא גם בבית הכנסת שקבוע בה, צריך שיהיה לו מקום קבוע.

כתב **המגן אברהם** (ס"ק לג) שגם כשמתפלל בביתו יקבע מקום שלא יכלבלוהו בני הבית. וכ"כ **המ"ב** (ס"ק נט). ו**הבא"ח** (מקץ, ד) ו**תורת חיים סופר** (סקכ"ה) כתבו שיש להקפיד בזה אפילו אין לו הפרעות מבני הבית.

כתב **המגן אברהם** (ס"ק לד) דתוך ד"א חשיב מקום אחד, דא"א לצמצם. ומכך הוכיח **הפת"ש** (יו"ד סי' שצג סק"ז) שאכל הצריך לשנות מקומו עליו לעבור אל מחוץ לד' אמות של המקום שהיה רגיל לשבת.

אכל שצריך להיות ש"ץ ואין באפשרותו להתפלל כש"ץ בבית הכנסת הקבוע שלו, כתב **הגרי"ש אלישיב** (קובץ תשובות ח"ב סימן ט) דמשום כיבוד אב ואם יכול לשנות מקום תפילתו, שאין לך צורך גדול מזה. אך דעת **הגרש"ז אורבך** (הליכות שלמה תפלה פי"ח סכ"ד) שאינו צריך לשנות את מקומו, ורק ביארציט ישתדל להיות חזן גם במקום אחר, וכן הורה **הגר"נ קרליץ** (חוט שני פסח עמ' שי) שכיון שכל מצוה שהבן עושה יש בזה עילוי נשמה, גם בזה שקובע מקום לתפילתו גורם בכך לעילוי נשמה.

ומי שבא לבית הכנסת וראה שאדם אחר יושב במקומו הקבוע, כתב **הגר"מ אליהו** (מאמר"ר ט, יד) שעל אף המעלה הגדולה של קביעות מקום לתפילה, לא יריב עמו ולא יעורר מחלוקת עבור זה, אלא ישב באותה תפילה במקום אחר.

סעיף כ':

כניסה כשיעור שני פתחים

שנינו בברכות (ח).

"אמר רב חסדא: לעולם יכנס אדם שני פתחים בבית הכנסת. שני פתחים סלקא דעתך? - אלא,

אימא: שיעור שני פתחים, ואחר כך יתפלל"

פרש"י: שיעור של שני פתחים - רוחב, יכנס לפנים, שלא ישב סמוך לפתח, דנראה עליו כמשוי עיכוב בית הכנסת, ויהא מזומן סמוך לפתח לצאת. **הרא"ש** (סי' ז) כתב י"מ שלא ימהר ויתפלל מיד כשנכנס אלא ישהה שיעור שני פתחים, ואם יושב סמוך לפתח שפיר דמי. ובירושלמי (ברכות ה, א) גרסינן 'רב חסדא אמר זה שנכנס לבית הכנסת צריך ליכנס לפנים משני דלתות מאי טעמא אשרי אדם שומע לי לשקוד על דלתותי יום יום' (משלי ח, לד). ההגה"מ (פ"ח אות ג) כתב שכ"ד **הרמב"ם** (ח, ב).

ה"ר יונה (ד. ד"ה לעולם) מאמץ את פירוש רש"י, ועפ"ז כתב שדוקא בימיהם שלא היה מקום מיוחד לכל אחד בבית הכנסת, אבל עכשיו שכל אחד מכיר את מקומו, אם יש לו מקום מיוחד אצל הפתח אין בכך

כלום, שדבר ידוע הוא שאינו יושב שם אלא דרך קביעות. ולפ"ז יוצא שמי שאין לו מקום קבוע בפתח בית הכנסת אין לו לשבת שם.

הר"מ מרוטנבורג ג"כ מפרש כרש"י ולומד דה"מ בבתי כנסיות שלהן שהיו בשדה ופתחיהם סמוכים לדריכת הרבים וא"א לכיין, אבל בתי כנסיות שלנו אין לחוש שהרי יש בניין אחר לפניהם. והטור כתב שאין לחלק, שמהירושלמי עולה דלאו משום פתיחת הפתח הוא, ומשמע נמי כפשטיה שיכנס לפנים משני דלתות. **הב"י** ביאר שלדעת הר"מ שיעור שני פתחים הכוונה לרוחב (כרש"י) שבשיעור זה יכול להיות לו היסח הדעת מרה"ר, וסיים דלענין הלכה נכון לחוש לכל הפירושים.

הרמב"ם (ה, ב) כתב "וכשיכנס בבית הכנסת יכנס שיעור שני פתחים ואחר כך יתפלל לקיים מה שנאמר לשמור מזוזות פתחיו".

הב"ח מפרש ע"פ הירושלמי, שהאדם צריך להיכנס לפנים משני פתחים ממש. מדבריו עולה שבכניסה לכל בית כנסת יש לעשות שטח (מבואה) שהוא יהיה הכניסה כדי שכל המתפללים יכנסו שני פתחים לביהכ"ס, דוגמת האולם שהיה לפני ההיכל. והעניין בזה הוא, שדרך העולם כשאדם מבקש בקשה מהמלך אינו נכנס לטרקלין אלא עומד בחצר ומוסר את הבקשה לעבד המלך, והעבד נכנס לטרקלין ומוסר את הבקשה למלך. אך הקב"ה אוסר לשאול ע"י שום אמצעי. וכדי להורות על אמונה זו ועיקר זה, צריך האדם ליכנס שני פתחים, כדי שנרגיש שאנו נכנסים לטרקלין של מלך מלכי המלכים הקב"ה בעצמו ומבקשים ממנו את בקשתו שלא ע"י אמצעי.

כתוב בארחות חיים (ס"ו סח) יכנס שיעור שני פתחים שהם ח' טפחים דשיעור פתח אחד ד' טפחים.

◀ כתב השו"ע: יכנס שיעור שני פתחים ואח"כ יתפלל. ו"מ שיעור שני פתחים דהיינו ח' טפחים יכנס לפנים, שלא ישב אצל הפתח שנראה כמשאוי ישיבת ב"ה ולפ"ז אם יש לו מקום מיוחד אצל הפתח, אין בכך כלום (ה"ר יונה). ו"מ שהטעם מפני שמביט לחוץ ואינו יכול לכיין, ולפי זה אם אינו פתוח לרשות הרבים אין בכך כלום (מהר"ם). ו"מ שלא ימהר להתפלל מיד כשנכנס, אלא ישהא שיעור שני פתחים. ונכון לחוש לכל הפירושים (רא"ש).

כתב **המגן אברהם** (ס"ק לה) ע"פ הב"ח שלעולם יכנס לפנים משני דלתות, ולכן נהגו לעשות אכסדרה לפני בה"כ. והוסיף **המ"ב** (ס"ק סא) שטוב ליזהר שלא להתפלל באולם הכניסה אלא בבית הכנסת.

עוד כתב **המג"א** שמכבדין בפתח בה"כ שיכנס הגדול תחילה, הואיל וראוי למזוזה. וכ"פ **המ"ב** (ס"ק סב). לגבי כיבוד ביציאתו, כתב **הברכי יוסף** (יו"ד ס' רמב ס"ק כד) שגם בזה יש לכבדו. וכ"כ **כה"ח** (אות קכד). וכ"כ **האור שמח** ו**העמק ברכה** (דרך ארץ אות ב) שבספרי ובתוספתא ובמדרש רבה משמע שגם ביציאתו צריך לכבדו. אך **הרמב"ם** (ברכות ז, יב) כתב שרק בכניסתו צריך לכבדו, וכתב הכס"מ שכן משמע במס' דרך ארץ זוטא. גם ר' אליהו מאני בספרו **שיח יצחק** (שער היראה, דינים השייכים לכבוד ת"ח אות כ) כתב שמעיקר הדין אין מכבדים ביציאה. ורק אם נהגו כך העם צריך לעשות כן.

סעיפים כא' - כב':

תפילה סמוך לקיר

שנינו בברכות (ה:)

"תניא, אבא בנימין אומר: על שני דברים הייתי מצטער כל ימי - על תפילתי שתהא לפני מטתי... מאי לפני מטתי? אילימא לפני מטתי ממש - והאמר רב יהודה אמר רב ואיתימא רבי יהושע בן לוי: מנין למתפלל שלא יהא דבר חוצץ בינו לבין הקיר - שנאמר: ויסב חזקיהו פניו אל הקיר ויתפלל"

כתבו התוספות (ד"ה שלא) שדבר הקבוע כגון ארון ותיבה אין זה הפסק, אבל נראה שמטה אין זה קבוע. וכתב הב"י שדוקא מיטה שבזמן התלמוד שהיא לישיבה, אבל מיטה שלנו העשויה לשכיבה נחשבת לדבר הקבוע.

ה"ר דוד אבודרהם (עמ' צא) הביא הגדרה נוספת בשם חידושי דב"ש (בשולחן גבוה כתב שהוא ר"ת דבר ששת שהוא הריב"ש, ויש דפוסים 'רב"ש'). דוקא דבר שהוא חוצץ כגון הפסק מטה שהוא מקום חשוב שרחבה ארבעה וגבוהה עשרה, אבל דבר מועט אינו נקרא הפסק, שא"כ היאך מתפללים בבית הכנסת לפני הספסלים שיושבים בהן?! וכ"כ בארחות חיים (סי' ה) בשם הראב"ד.

הרמב"ם (מובא לקמן) אינו סובר שיש איסור עצמי בחציצה של דברים בינו ובין הקיר, אלא ההתקרבות לקיר מאפשרת להתייחד ביותר עם קונו ולכוון בתפילה.

הטור (סימן צח) הביא טעם נוסף לאיסור החציצה, שלא יחוץ דבר בינו ובין הקיר כמו הקרבן שחציצה פוסלת בינו לרצפה.

◀ כתב השו"ע: צריך שלא יהא דבר חוצץ בינו ובין הקיר. ודבר קבוע כגון ארון ותיבה אינם חוצצים,

◀ רמ"א: ולא חשיב מחיצה רק בדבר גדול שגבהו י' ורחבו ד' אבל דבר קטן לא חשיב הפסק. אבודרהם ואורחות חיים בשם הראב"ד.

הב"ח חולק על השו"ע וסובר שמטה אינה חשובה לקבועה, שלפעמים נוטל אותה ונותנה במקום אחר. אך המגן אברהם (ס"ק לו) כתב שאין דבריו מוכרחים. גם כה"ח (אות קכט) כתב שמטות שאין הדרך לטלטלן אלא לפעמים אינן חוצצות. ומ"מ כתב שלכתחילה ראוי להחמיר, אם אפשר, שלא יהיה שום דבר חוצץ בינו ובין הקיר.

דעת המגן אברהם (ס"ק לו) שאפילו אם הוא רחוק מן הקיר שעומד באמצע בהכ"נ ג"כ יש ליהזר שלא יחוץ בינו לקיר. והפמ"ג (מש"ז סק"ה) מצדד לומר דאם החציצה היא חוץ לד"א ממנו, רשות אחרת היא ושרי. וכ"פ המגן גבורים (שלטי גיבורים ס"ק יב), והבא"ח (עו"ח, יתרו ח).

■ תפילה לפני סטנדר:

כתב **המגן אברהם** (ס"ק לו) שצ"ע על מה שנהגו להתפלל לפני הסטנדר שמניחים עליו הסידורים והוא גבוה י' ורחב ד', ואין לומר שמותר משום שהוא צורך תפילה שהרי שולחן ותיבה ג"כ צורך תפילה ואפ"ה מותר רק בקבועים. וגם אין לומר שמותר משום שאינו רחב ד' מלמטה, שהרי גם מטה אינה רחבה.

אך הט"ז (ס"ה) סובר שכל דבר שהוא צורך תפילה לא שייך בו חציצה, ולכן נוהגים בבתי כנסיות שלפני כל מתפלל ישנו סטנדר. וגם שלחן שבבית לא חשיב הפסק וחציצה לתפלה, דהשלחן הוא צורך התפלה שמניח הספר עליו. והוסיף שגם הדברים החשובים לחציצה, אם אין אפשרות להתפלל אחרת, כגון שעשרה מתפללים בחדר אחד וא"א שכולם יעמדו בלא חציצה כנגד הקיר, בודאי אל יעכב התפלה בשביל זה, שאינו אלא למצוה מן המובחר. ומ"מ התקנה לזה שיעצים עיניו בשעת התפלה, או יתפלל מתוך הסידור ולא יביט לחוץ ולא יבוא לידי ביטול כוונה. וכ"כ **המ"ב** (ס"ק סג, סו). ומ"מ סובר **האור לציון** (ח"ב פ"ז ס"י) דמכיון שטעם ההיתר הוא מפני שזהו צורך תפילה, לכן אינו חוצץ רק במי שמשתמש בו כעת בשעת התפילה, וגם בדרך כלל רגיל להתפלל באופן זה.

תפילה מאחורי בעלי חיים ואדם

כתב **הטור** שבעלי חיים חשובים לחציצה בינו ובין הקיר. ו**המרדכי** (ברכות ס"ח) כתב שבעלי חיים אינם חוצצין כדאמרין (סוטה לח:): לענין ברכת כהנים 'פשיטא אריכי באפי גוצי לא מפסקי'. וכ"כ **מהר"י אבנהב** ודקדק כן מדאמרין (ברכות כז:): 'לא יתפלל אדם אחורי רבו' משמע דוקא אחורי רבו אבל אחורי אדם אחר לית לן בה. אבל בספר **הפליאה** כתב שצריך לזהר מלהתפלל אחרי שום אדם, וכתב הב"י שטוב לחוש לדבריו.

◀ כתב **השו"ע**: וכן בעלי חיים אינם חוצצים, אפילו אדם אינו חוצץ. [**רמ"א**: ול"נ דבעלי חיים חוצצים ואדם אינו חוצץ, וכן נראה סברת הפוסקים, ואפשר דנפל טעות בספרים (סכ"א)]. ויש מי שאומר שיש לזהר מלהתפלל אחורי שום אדם, וטוב לחוש לדבריו (סכ"ב).

הפרי חדש (אות כא. הובא בשע"ת כט) הוכיח שמותר להתפלל מאחורי אדם, ולכן הנזהר חשוב כפטור מהדבר ועושה ונקרא הדיוט. גם **המאמר מרדכי** (ס"ק כה) כתב שמתשובת הרמב"ם לא משמע כך. וכתב **המ"ב** (ס"ק סח) דמ"מ ספסלים שבבית הכנסת לכו"ע לא חשיב הפסק דקבועים הם.

כתב **המאמר מרדכי** (ס"ק כז) "לכאורה יש לדקדק בזה דא"א לזהר בזה דאין אפשר שיהיו כל העם העומדים בבהכ"נ נגד הכותל בלא הפסקת אדם לכן נראה דאף להי"א לא הוי הפסק גמור שיהא אסור לכל אדם אלא זהירות בעלמא שיש לזהר בדאפשר ובבה"כ וכיוצא בו דא"א בענין אחר פשיטא דמותר לכתחלה להתפלל אחורי אדם אלא שהמדקדק במעשיו יראה שיהיה לו מקום קבוע נגד הכותל". הביאו **המ"ב** (ס"ק סט).

סעיף כג':

תפילה מול ציור, תמונה או ראי

הרמב"ם (מהד' בלאוסימן רטו. מהד' פריימן ס"ח) נשאל האם כלי מילת שתולין אותן על כתלי הבית לנוי ובהם צורות שאינן בולטות, הם בכלל האיסור או לא. והשיב, שהטעם שהצריכו להתקרב אל הקיר בעת

התפילה הוא כדי שלא יהא לפניו דבר שיבטל כוונתו, והבגדים התלויים אינם אסורים, אבל אינו נכון שיבדיל בינו ובין הקיר ארון ושקים וכיוצא בהם מכלי הבית כי הדברים האלו מבלבלים הכוונה, והבגדים המצויירים אף על פי שאינם בולטות אין נכון להתפלל כנגדן מהטעם שאמרנו, כדי שלא יהא מביט בציורם ולא יכוין בתפילתו, ואנחנו רגילים להעלים עינינו בעת התפילה כשיזדמן להתפלל כנגד בגד או כותל מצוייר.

✦ כתב השו"ע: הבגדים המצויירים, אף על פי שאינם בולטות אין נכון להתפלל כנגדם, ואם יקרה לו להתפלל כנגד בגד או כותל מצויר, יעלים עיניו. והוסיף הרמ"א: ולכן אסור ג"כ לצייר ציורים בספרים שמתפללין בהן, שלא תתבטל הכוונה (מרדכי ריש פרק כל הצלמים). אבל בגדים שמצוייר עליהם דברי תפלות, אפילו לישב עליהם בבית הכנסת, אסור (תשובת הרא"ש סי' ב' כלל ה').

כתב המגן אברהם (ס"ק לז) שגם בכותל בית הכנסת אסור לצור ציורים נגד פניו של אדם אלא למעלה מקומת איש. ודעת הגרש"ז אורבך (משנ"ב ביצחק יקרא) שבזמנינו יש ליזהר לצייר אף למעלה מקומת איש, כיון שהדרך להסתכל גם למעלה.

ומטעם זה כתב הגר"מ אליהו (טו, כב-כג) שאין להתפלל כנגד מי שלובש חולצה שיש עליה ציורים או כיתובים שונים, ואם אינו יכול להתפלל במקום אחר, יעצום את עיניו. ומי שלובש חולצה כזו, יזהר ללבוש עליה חולצה אחרת לפני התפילה, כדי שלא יפריע לאלו המתפללים מאחוריו.

אלו סוגי ציור אסורים בבית הכנסת? הבא"ח (יתרו, יד) הבין שאם הציורים בולטים בכותל או בבגדים, אסור להתפלל כנגדם אפילו בעיניים עצומות. וכ"פ הגר"מ אליהו (מאמ"ר טו, כ). אך דעת הגרע"י (הליכות עולם ח"א עמוד קנ) שאין חילוק אם הציורים בולטים או לא. ולדעתו כך עולה מדברי השו"ע.

האם מותר לאדם להתפלל כנגד ציורים שרגיל בהם, כגון פרוכת מצויירת או תמונות שבכיתו? בשו"ת אור לציון (ח"ב פ"ז סי"ב) התיר, אפילו אם אינו עוצם עיניו, כיון שרגיל לראותם אין חשש שתבטל כוונתו. ובאמת שכן עולה מדברי הכנסת יחזקאל (או"ח סימן יג. הובא בפת"ש יו"ד סימן קמא סק"ו). אך בשו"ת יביע אומר (ח"ט סימן קח אות מח) אסר, ולדעתו אין הבדל בין ציורים שאדם רגיל בהם לציורים שאינו רגיל בהם, וכ"נ מדברי כה"ח (אות קלז).

הפסק"ת (אות כח) כתב שבכלל זה אסור להתפלל כנגד לוח מודעות, משום שמודעות חדשות מושכות את העין ומבטלות הכוונה, וכמו"כ נגד ארון ספרים כשיש שם ספרים שונים, ומושכים את עיניו, וכן כל כיוצא"ז.

■ תפילה כנגד מראה זכוכית:

כתב המ"ב (ס"ק עא) אסור להתפלל כנגד המראה דמיחזי כמשתחוה לבבואה שלו, והיינו אף בעינים סגורות, דבפתוחות בלא"ה אסור משום ביטול כונה (ומקורו בתשובת הרדב"ז ח"א סימן קו. הובא בבאה"ט). ובשו"ת שבט הלוי (ט, כא) לימד זכות על התפילה כנגד 'שויתי' שלפני החזן שנעשה כעין מראה, כי לא נעשה לשם מראה לראות צורתו, ובזה אין חשש שיחשדוהו שמתפלל לבבואה שלו. בשו"ת אור לציון

(ח"ב פ"ז שאלה יא) כתב שכנגד זכויות רגילה אפילו שצורתו נראית בה, מותר להתפלל אם עוצם את עיניו במשך התפילה, או שמטה את עצמו מעט מכנגד הזכויות. שהרי בכל דבר שאינו מראה ממש אין חשש שיחשדוהו, וכשעוצם עיניו אין כוונתו מתבטלת. וכ"כ בשם הגרע"י (ילקו"י סעיף מא).

★ ציור חיות על ארון הקודש ובבית הכנסת

האור זרוע (ע"ז סימן רג) כתב בשם רבנו אליקים שהורה להסיר האריות שציירו על חלונות בית הכנסת, משום * לא תעשה לך פסל וכל תמונה, ועוד ^ב שנראה כמשתחוה להם, ועוד ^ג שמבטל הכוונה. והתוספות (יומא נד. ד"ה כרובים) כתב שמבטל הכוונה, אבל אין בזה איסור של לא תעשה לך פסל.

מתשובת הרמב"ם (לעיל) מוכח שאין בזה משום ע"ז, והחשש היחיד הוא ביטול הכוונה. ולכן אם עוצם את עיניו יש להקל.

ובשו"ת אבקל ווכל (סימן סו) כתב שיש להקל לתת על ארון הקודש בגד משי שאורגים בו כל מיני ציורים, ואין לחוש בזה שנראה כמשתחוה לדמויות אלו.

בשו"ת פרי השדה (א, ס) כתב שאין לצייר תמונות של י"ב המזלות בבית הכנסת. וכ"פ אחרונים רבים לגבי כל ציור חיות ועופות על כותלי בית הכנסת. ומהם המבי"ט (א, ל), ברכי יוסף (יר"ד סימן קמא סק"ג), חכמת אדם (כלל פה סימן ז) ועוד רבים. וכ"פ בשו"ת יחיה דעת (ג, סב) ובהליכות עולם (ח"א עמ' קג) והוסיף שאם עוצם עיניו או מתפלל מתוך הסידור יש ע"מ לסמוך. גם הגר"מ אליהו (מאמ"ר טו, כא) אסר, וכ"ד האור לציון (ח"ב פ"ז סי"א).

אמנם בשו"ת אגרות משה (יר"ד ח"ב ס"ס נה) כתב שנוהגים לעשות צורות אריות וכדעת רוב הפוסקים שהתירו, ואין למחות.

כתב הערוך השולחן (אות כח) "ובכלל נכון לבטל כל הציורים של חיות ועופות וכ"ש ציורי אדם שעושים על כתלי ביהכ"נ ובכלל יש להתרחק מכל הציורים וכו' שהתפלה היותר נאותה שתהיה הכותל חלקה".

סעיפים כד' - כה':

✎ תפילה סמוך לרבו, ותפילת תלמיד חבר

שנינו בברכות (כז).

"אמר רב יהודה אמר רב: לעולם אל יתפלל אדם לא כנגד רבו ולא אחורי רבו. ותניא רבי אליעזר אומר: המתפלל אחורי רבו, והנותן שלום לרבו, והמחזיר שלום לרבו, והחולק על ישיבתו של רבו, והאומר דבר שלא שמע מפי רבו - גורם לשכינה שתסתלק מישראל! - שאני רבי ירמיה בר אבא, דתלמיד חבר הוה"

פירש רש"י כנגד רבו. אצל רבו ומראה כאילו הם שוים. ובאשר לתפילה אחורי רבו מצינו כמה פירושים לדבר: א. רש"י: יהיה הוא. ב. תוספות (ד"ה ולא): מפני שנראה כמשתחוה לרבו. ג. ה"ר יונה (יח: ד"ה אל): משמע בגמ' שהוא מפני ההפסקה, כי שמא יצטרך רבו לפסוע ג' פסיעות לאחוריו בעוד שהוא מתפלל ולא יוכל להפסיק. ד. מאירי: שלא יהא נראה כמדקדק בתפילת רבו. ה. רמב"ן: מפני אימת רבו אינו יכול לכין לבו בתפילתו.

כתב ה"ר יונה דכל שכן שלא יתפלל לפניו ואחוריו לרבו. וזהו דבר פשוט שזה יותר ביזוי. כתבו ה"ר יונה והרא"ש (סימן ה) שאם הרחיק ממנו ד' אמות מותר. וכתב הב"י דמשמע מדבריהם דלא מהני ריחוק ד' אמות אלא להתפלל אחורי רבו או כנגדו, אבל להתפלל ואחוריו לרבו אפילו רחוק, אסור. כתב המהר"י אבוהב בשם בעל המאורות דהא דאמרינן שלא יתפלל אחורי רבו דוקא כשהוא ביחיד, אבל בציבור אם הוא כך סידור ישיבתו, אין כאן חשש שמקבל אותו כאלוה. וכ"כ באהל מועד (תפלה דרך ג נתיב ז), וסיים בה ולמי שמפרש אחורי רבו לפי שמצער שחשש שיסיים אינו יכול לפסוע ג' פסיעות, אין הפרש בין ביחיד בין בבית הכנסת.

✦ כתב השו"ע: לא יתפלל בצד רבו ולא אחורי רבו ולא לפניו, (יש אומרים דכל זה לא מיירי אלא להתפלל ביחיד, אבל בצבור אם כך הוא סדר ישיבתו, אין לחוש אם מתפלל לפניו או אחוריו. ב"י בשם מהרי"א ואוהל מועד) (ואף על פי שטוב להחמיר המנהג להקל), אם הרחיק ד' אמות, מותר. (ועיין ביורה דעה סי' רמ"ב סעיף ט"ז). תלמיד חבר מותר להתפלל אחורי רבו.

הלחם חמודות (פ"ד אות יח) והפרי מגדים (א"א ס"ק לט) בארו דהיינו שרוב חכמתו הימנו או גדול הדור. כתב החיי אדם (כלל כב אות ו) שנ"ל דה"ה לאביו שכבוד זה שייך גם בו. וכ"פ המ"ב (ס"ק עג). כתב המגן אברהם (ס"ק לט) שדוקא אחורי רבו מותר, אך לפני רבו אסור. והמ"ב (ס"ק פא) כתב דה"ה בצדדי רבו דמותר.

סעיף כו':

✧ מקום הראוי לתפילה

כתב הרמב"ם (ד, ח) "כללו של דבר כל מקום שאין קורין בו קריאת שמע אין מתפללין בו, וכשם שמרחיקין מצוואה וממי רגלים וריח רע ומן המת ומראיית הערוה לקריאת שמע כך מרחיקין לתפלה". אם היה עומד בתפילה והשתין תינוק בבית הכנסת נראה שיוצא מבית הכנסת וגומר תפילתו ולא יפסיק וישתוק עד שיביאו מים ויטילו על המי רגלים דשמא ישהה כדי לגמור את כולה ויצטרך לחזור לראש. וכ"כ הרוקח (סימן שכ"ד).

✦ כתב השו"ע: כל מקום שאין קורין בו ק"ש, אין מתפללים בו. וכשם שמרחיקים מצוואה ומי רגלים וריח רע ומן המת ומראיית הערוה לק"ש, כך מרחיקים לתפלה.

סעיף כז':

✧ תפילה כנגד מי רגלי תינוק

כתוב בתרומת הדשן (סי' ו) שמי שהוא בדרך קרוב למלון אם יוכל להסתלק מן הדרך כל כך שקרוב הדבר לגמרי שלא יבואו עוברי דרכים ויפסיקוהו שפיר טפי להתפלל בדרך מלהתפלל במלון בעיר שכולה גוים, מפני שבעיר הרבה גילולים ובתי טומאה וכמעט אין מלון שלא תמצא בה הרבה צלמים,

אמנם אם אין ברור שלא יפסיקוהו עוברי דרכים בשדה גם שאפשר לו למצוא חדר או קרן זוית במלון שיוכל להתפלל שם בלב פנוי ולא יבלבלוהו בני הבית, אז שפיר טפי להתפלל במלון.

-
- ✦ כתב השו"ע: היה עומד בתפלה והשתין תינוק בבהכ"נ, ישתוק עד שיביאו מים להטיל על המי רגלים, או יהלך לפניו ד' אמות או לצדדיו או יצא מב"ה ויגמור תפלתו.
- ✦ כתב הרמ"א: ויותר טוב לילך למקום אחר ולא לשתוק, שמא ישהה כדי לגמור את כולה ויצטרך לחזור לראש (ב"י בשם רוקח סימן רכ"ד וע' לעיל סי' ע"ט).
-

כתב המ"ב (ס"ק פד) שאם יש בבכ"נ טינוף, אם אחרים עומדים שם ומתפללים ואינם יודעים מזה אם א"א להודיעם אלא בדבור, מותר להפסיק להצילם מאיסור דא' דמוטב שיעשה הוא איסור קל דהיינו איסור דרבנן להפסיק בתפלה משיעשו אחרים איסור דאורייתא להתפלל.

כתב המ"ב (ס"ק פה) אם מתירא שמא ישהה כדי לגמור את כולו וא"א לו להרחיק ד"א כגון שא"א לו לעבור נגד המתפלל יסמוך על הרשב"א דס"ל דמותר להתפלל כיון שכבר הוא עומד בתפלה ואיסור מי רגלים דרבנן.

סימן צ"א - תיקון הלבוש בשעת התפילה

ובו ו' סעיפים

סעיף א':

כיסוי ליבו וערותו

שנינו בברכות (כד):

"אמר רב הונא: היתה טליתו חגורה לו על מתניו - מותר לקרות קריאת שמע. תניא נמי הכי: היתה טליתו, של בגד ושל עור ושל שק, חגורה על מתניו - מותר לקרות קריאת שמע; אבל לתפלה - עד שיכסה את לבו"

פרש"י: היתה טליתו חגורה על מתניו - לכסותו ממתניו ולמטה, אף על פי שממתניו ולמעלה הוא ערום - קורא קריאת שמע. אבל לתפילה - צריך הוא להראות את עצמו כעומד לפני המלך ולעמוד באימה, אבל קריאת שמע אינו מדבר לפני המלך.

הרמב"ם (ד, ז) כתב "כיסוי הערוה כיצד אף על פי שכסה ערותו כדרך שמכסין לקריאת שמע לא יתפלל עד שיכסה את לבו, ואם לא כסה לבו או שנאנס ואין לו במה יכסה הואיל וכסה ערותו והתפלל יצא, ולכתחלה לא יעשה".

כתב השו"ע: היתה טלית חגורה על מתניו לכסותו ממתניו ולמטה, אסור להתפלל עד שיכסה לבו. ואם לא כסה את לבו, או שנאנס ואין לו במה יכסה, הואיל וכסה ערותו והתפלל, יצא.

הבאור הלכה (ד"ה הואיל) כתב שהמתפלל כשליבו רואה את הערוה צ"ע למעשה אם יחזור ויתפלל.

הב"ח סובר שלא רק את ליבו צריך לכסות בשעת התפילה, אלא כל גופו צריך להיות מכוסה כאילו עומד לפני המלך באימה, ולא נקט 'ליבו' אלא מכיון שלעניין ק"ש הזכיר שמותר לקרותה כנגד ליבו. וכ"פ המ"ב (סק"ב). ולכן גם מי שלובש מכנסיים קצרות, כתב הגרשז"א (הליכות שלמה תפילה, פ"ב הלכה טו) שלא יהיה ש"ץ, וגם מי שרגיל ללכת במכנסיים קצרות, ראוי שלא יתפלל כך. ובשו"ת ישכיל עבדי (ח"ז קו"א סימן א) כתב דה"ה שלכתחילה לא יתפלל כשלוש חולצה קצרה.

הבאור הלכה (ד"ה יצא) כתב שמדברי הרמב"ם 'ולכתחילה לא יעשה' נראה שמי שנאנס ואין לו במה לכסות, לכתחילה מוטב שלא יתפלל כלל, וכ"כ המאמר מרדכי (סק"א) והתבואות שור (סי' א ס"ק עא).

סעיף ב':**אזור בשעת התפילה**

שנינו בשבת (ט):

"אמר אביי הני חברין בבלי, למאן דאמר תפלת ערבית רשות, כיון דשרא ליה המייניה - לא מטרחנין ליה. מתקיף לה רב ששת: טריחותא למיסר המייניה? ועוד: ליקו הכי וליצלי! - משום שנאמר הכון לקראת אלהיך ישראל"

הר"ן (ד"ה ומהא) למד מהגמ', שאפילו מי שלובש מכנסים שאין לבו רואה את הערוה אסור להתפלל בלא חגורה משום 'הכון'. וחייב זה הוא דוקא לענין תפילת י"ח אבל שאר ברכות מותר לברך בלא חגורה, שהרי בבבלי היו מתירים החגורה ומברכים המוציא וברכת המזון. וכ"כ **הגה"מ** (פ"ה אות ח).

אבל התוספות (י. ד"ה טריחותא) כתבו מכאן שצריך לאזור חלציו כשמתפלל, ובמחזור ויטרי מפרש דהטעם דבעינן אזור הוא בשביל שלא יהא לבו רואה את הערוה ודוקא להן שלא היה להם מכנסים היו צריכים לאזור בשעת תפילה אבל לדידן שיש לנו אבנט של מכנסים אין אנו צריכין לאזור. ומ"מ כתב **הרא"ש** (סימן יט) שיש מצוה לאזור משום הכון לקראת אלהיך ישראל.

כתב **רבינו ירוחם** (נ"ג ח"ד כו ע"ד) שיש מי שכתב שהרגיל לחגור כל היום, אם התיר חגורתו קודם תפילה צריך לחזור ולחגור, אבל מי שהולך כל היום בלא חגורה אין צריך לחגור לתפילה. וכ"כ **המגן אברהם** (סק"א). והמגן **גיבורים** כתב שגם בכה"ג איכא מידת חסידות לחגור.

◀ **כתב השו"ע:** צריך לאזור אזור בשעת התפילה, אפילו יש לו אבנט שאין לבו רואה את הערוה, משום הכון, אבל שאר ברכות מותר לברך בלא חגורה, מאחר שיש לו מכנסים. **[רמ"א:** ואין לבו רואה את הערוה].

כתב **הב"ח** שבדיעבד אם התפלל בלא אזור יצא. וכ"כ **המ"ב** (סק"ד). ועיין **בבאור הלכה** (ד"ה צריך) שתמה על הב"ח, שמדבריו עולה דלפוסקים החולקים גם בדיעבד חוזר ומתפלל, וזה אינו! וכתב דאפשר שכוונתו שבדיעבד סומכים עליהם גם לענין לבו רואה את הערוה, דאינו חוזר ומתפלל.

ומה שרבים אינם נוהגים בזה בזמנינו, ביאר **הגרש"ז אוירבך** (הליכות שלמה תפילה פי"א אורחות הלכה הע' 45) שדוקא בזמניהם היה בכך משום מידת חסידות, כיון שכשרצו ללכת למקומות חשובים או לאנשים חשובים היו חוגרים אזור שהיה משלים את הבגד, ולכן בתפילה היה בכך משום הכון. משא"כ בזמנינו שאין נוהגים כך. ובשו"ת **אור לציון** (ח"ב פ"ז סי"ג) ביאר שבזמננו היו לובשים כעין חלוק שלא היה מהודק על הגוף, וההולך עמו ללא חגורה היה נראה מרושל, משא"כ בזמנינו שהבגדים שלנו מהודקים על הגוף גם בלא חגורה, א"צ לחגור אף ממידת חסידות. וכן ביאר בשו"ת **ישכיל עבדי** (ח"ח סימן כד אות ו).

סעיף ג':**★ חובת כיסוי הראש**

שנינו בקידושין (לא.) "אמר רבי יהושע בן לוי: אסור לאדם שיהלך ארבע אמות בקומה זקופה, שנא': מלא כל הארץ כבודו. רב הונא בריה דרב יהושע לא מסגי ארבע אמות בגילוי הראש, אמר: שכינה למעלה מראשי". משמע שעיקר האיסור הוא הליכה בקומה זקופה, ולכן גם ההולך בגילוי הראש אינו מראה על הכנעה כלפי קב"ה.

עוד שנינו בקידושין (ח.) "כי הא דרב כהנא שקיל סודרא מבי פדיון הבן, אמר ליה: לדידי חזי לי חמש סלעים. אמר רב אשי: לא אמרן אלא כגון רב כהנא, דגברא רבה הוא ומבעי ליה סודרא ארישיה, אבל כולי עלמא לא". ופרש"י: שאינו הולך בגילוי הראש, ולכן צריך בגד כזה. מכאן עולה שרק אדם חשוב נוהג לכסות את ראשו.

ובקידושין (כט:) איתא "משתבח ליה רב חסדא לרב הונא בדרב המנונא דאדם גדול הוא, א"ל: כשיבא לידך הביאהו לידי. כי אתא, חזייה דלא פריס סודרא, א"ל: מאי טעמא לא פריסת סודרא? א"ל: דלא נסיבנא". מכאן שמנהגם היה שאדם שאינו נשוי, גם אם הוא גדול בתורה לא היה מכסה את ראשו.

ובהמשך (לג.) שנינו "רבינא הוה יתיב קמיה דר' ירמיה מדיפתי, חלף ההוא גברא קמיה ולא מיכסי רישא, אמר: כמה חציף הא גברא! א"ל: דלמא ממתא מחסיא ניהו, דגסי בה רבנן". גם ממקור זה רואים שאין חובה לכסות את הראש, ורק מטעם כבוד חכמים היה ראוי לכסות.

ובשבת (קנו:) לגבי אין מזל לישראל מביאה הגמ': "דאימיה דרב נחמן בר יצחק אמרי לה כלדאי: בריך גנבא הוה. לא שבקתיה גלויי רישיה. אמרה ליה: כסי רישך, כי היכי דתיהוי עלך אימתא דשמיא, ובעי רחמי. לא הוה ידע אמאי קאמרה ליה. יומא חד יתיב קא גריס תותי דיקלא, נפל גלימא מעילויה רישיה דלי עיניה חזא לדיקלא, אלמיה יצריה, סליק פסקיה לקיבורא בשיניה". ממקור זה למדים שלכיסוי הראש יש תפקיד של יראת שמים, אך לא כולם היו נוהגים בכך.

בשבת (קח:) איתא "אמר רב הונא בריה דרב יהושע: תיתי לי דלא סגינא אמות בגילוי הראש". וכתב הכל בו בשם הר"מ שדברי רב הונא אינם אלא ממידת חסידות, אבל אין איסור ללכת בגילוי הראש. ולכן אמר 'תיתי לי' על מנהג חסידות זה.

השו"ע (ב.ו.) כתב "אסור לילך בקומה זקופה, ולא ילך ד' אמות בגילוי הראש". וכתב **המ"ב** (ס"ק יא): יש שמצדדין לומר דאפילו ד"א אינו אסור מדינא רק להצנועין במעשיהן. **הברכי יוסף** (אות ב) דייק מדברי השו"ע, שאיסור הליכה בגילוי הראש הוא לא איסור מוחלט, שהרי לגבי איסור הליכה בקומה זקופה כתב 'אסור', ולגבי הליכה בגילוי הראש כתב רק 'לא ילך'. גם מדברי **המנהיג** (סימן מה) עולה שאין איסור מדינא ללכת בגילוי הראש, אלא רק מנהג חסידות בלבד.

המהרש"ל (שו"ת סימן עב) סובר שאין איסור לברך בגילוי הראש, וכתב שאם היה גדול להישען עליו היה מקל גם לברך ולקרוא ק"ש בגילוי הראש. עוד כתב לגבי המנהג שלא ללכת בגילוי הראש שלא ידע מאין זה, הרי רק לגבי אישה מצינו איסור ללכת בגילוי הראש. ועוד, דמשמע מדברי הגמ' שהאיסור הוא ללכת בקומה זקופה, וכיום יש ההולכים בכיסוי הראש ובקומה זקופה, ונמצא שעקרו את עיקר ההלכה! עוד

כתב, שמ"מ רק מי שהולך באויר השמים צריך לכסות ראשו, ששם יש לו לזכור ולהתעורר. ומ"מ הוסיף שאף שאין איסור בדבר ואף לא מידת חסידות כשאנו מזכיר השם מ"מ לת"ח יש לו להזהר מאחר שהעם תופסים בה לקלות ולפריצות כאלו עובר על דת יהודית ואפילו לומד בחדרו אין לסמוך על זה שמא העם הארץ יראה ויקל בו. ואם נמצא במקום שאין לו במה לכסות את ראשו, יכול להניח את ידו על ראשו ודי בכך. גם הגר"א כתב (סימן ח ס"ב) שאין איסור כלל בראש מגולה לעולם, רק לפני הגדולים. וכן בעת התפילה אז נכון הדבר מצד המוסר, ושאר היום לקדושים שעומדים לפני ה' תמיד.

אך בשו"ת שבות יעקב (ג, ה) דחה ראיותיו של המהרש"ל. גם המהר"י ברונא (סימן לד) כתב שבזמן חז"ל דרך הת"ח היה לתת כיסוי נוסף מעל הכיסוי שהיה עליהם תמיד, והט"ז (סימן ח סק"ג) סובר שבזמננו איסור גמור מדינא להיות בגילוי הראש ואפילו יושב בביתו, מכיון שדרך הגויים כשיושבים להוריד מעליהם את כיסוי הראש, וא"כ נכלל ב'חוקותיהם לא תלכו', כ"ש בזה שהכיסוי מורה על יראת שמים. (בשו"ת אגרות משה (י"ד ח"ד סימן יא אות ג) דחה את דברי הט"ז, שבכל דבר שכל הגויים נוהגים לעשותו אין בו משום חוקות הגויים, וכיום אנו רואים שכל הגויים הולכים בגילוי הראש, גם אותם שאינם מאמינים, וזאת משום הנוחות שבדבר ולא בגלל אמונה כזו או אחרת). וכתב המגן אברהם (סי' ב סק"ו) שאפילו קטנים נכון להרגילים בכיסוי הראש כי היכי דליהוי להו אימתא דשמיא.

האור לציון (ח"ב פ"ז תשובה יג) כתב שכיום חובה לכסות הראש אף שלא בזמן תפילה וברכות, שכיון שכיום כל שומרי המצוות מכסים ראשם, א"כ יש איסור לגלות הראש מדין 'דברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור אי אתה רשאי להתירן בפניהם'. גם בשו"ת יביע אומר (ט, א) כתב "ונראה שבזמננו שדרך החפשים ללכת בגילוי הראש, דרך פריקת עול תורה ומצות, בודאי שכל מי שהוא ירא שמים צריך להזהר לכסות ראשו, כשהולך ברה"ר, שיהיה היכר בין עובד אלקים לאשר לא עבדו, ויש בזה יותר ממדת חסידות, והכיפה שעל ראשו של אדם דתי, היא לסמל ולמופת, שהוא שייך למחנה הדתי, ומורא שמים עליו. ומי שהולך בגילוי הראש, אדרבה יש בו משום מראית העין, שיחשדוהו שהוא אדם חפשי פורק עול מלכות שמים מעליו, וכבר נאמר בתורה, והייתם נקיים מה' ומישראל".

הזכרת שם ה' בגילוי הראש

במסכת סופרים (יד, יב) מובא:

"פוחח, הנראין כרעיו, או בגדיו פרומים, או מי שראשו מגולה, פורס על שמע, ויש אומרים בכרעיו

נראין, או בגדיו פרומים, פורס על שמע, אבל בראשו מגולה אינו רשאי להוציא הזכרה מפיו"

רבנו פרץ כתב שיש למחות שלא ליכנס לבית הכנסת בגילוי הראש. ורבנו ירוחם כתב שאין לברך בגילוי הראש. ובתרומות הדשן (סימן י) מובא שהטעם משום קלות ראש כלפי שמיא שמזכיר שם המקום ברוך הוא שלא באימה ויראה.

כתב הב"י דמכיון שנראה שיש מחלוקת אם מותר לברך בגילוי הראש או שאסור, וכיון דרבנו ירוחם פסק שאסור, הכי נקטינן.

✦ כתב השו"ע: יש אומרים שאסור להוציא אזכרה מפיו בראש מגולה, וי"א שיש למחות שלא ליכנס בבהכ"נ בגלוי הראש.

דעת הגרע"י (שו"ת יביע אומר ח"ו סימן טו אות יא) שגם נערות רווקות ישימו כיסוי על ראשן בעת תפילת שמונה עשרה כדי לחוש לדעת המחמירים בדבר. ולדעת האור לציון (ח"ב פ"ז סי"ד) אף שמעיקר הדין יש להם לכסות את ראשן בשעת התפילה, מ"מ הנהגות להתפלל כשראשן מגולה, יש להם על מה לסמוך, ורשאייות להמשיך במנהגן. ודעת הגר"מ אליהו (מאמ"ר טו, יט) שרווקות אינן חייבות לכסות את ראשן בעת התפילה.

סעיף ד'

✧ הנחת היד על הראש

כתוב בתרומת הדשן (סימן י) שכובעים הקלועים מקש חשיבי כיסוי לראש להתפלל בהם, אבל הנחת היד על הראש לא חשיב כיסוי. וטעם הדבר משום שהראש והיד הם גוף אחד, ואין הגוף יכול לכסות את עצמו. ודייק הב"י מדבריו שאם אחר מניח ידו על ראשו של זה חשיב שפיר כיסוי.

✦ כתב השו"ע: כובעים הקלועים מקש, חשיבא כסוי, אבל הנחת יד על הראש לא חשיבא כסוי; ואם אחר מניח ידו על ראשו של זה, משמע דחשיבא כסוי.

הב"ח כתב שנוהגים להמשיך את שרוול הבגד על היד ומכסה בו ראשו ושפיר הוי כיסוי מבית היד כמו משאר בגד כשאין הגוף לבוש בו. וכ"כ המ"ב (סק"י).
המהרש"ל (שם) סובר שמועיל לתת את היד על ראשו. אך המגן אברהם (סק"ד) הביא דבריו וכתב שאין לסמוך עליו.

סעיף ה'

✧ עמידה באפונדתו, ברגלים מגולות ובראש מגולה

כתב הרמב"ם (ה, ה):

"ולא יעמוד בתפלה באפונדתו ולא בראש מגולה ולא ברגלים מגולות אם דרך אנשי המקום שלא יעמדו בפני הגדולים אלא בבתי הרגלים"

הב"י הבין מדברי הרמב"ם שאם דרך אנשי המקום לעמוד יחפים בפני הגדולים כמו בארץ ערב, מותר להתפלל יחף. אבל בהגהות מיימוניות (שם אות ט) כתוב אסור להתפלל בלא מנעלים דאמרינן בחגיגה (יג:) לאו אורח ארעא לגלויי כרעיה קמיה מריה. ולא חילק בין מקום למקום, אך כתב הב"י שיתכן שבמקום שנהגו לעמוד יחפים בפני הגדולים אינו בכלל זה, שהרי דרכם לגלות רגליהם גם בפני הגדולים ולא אמרינן בהו דבטלה דעתן וכן נהגו העולם בכל ארץ הערב להתפלל יחפים.

התוספות (י. ד"ה רמי) כתבו שאין להתפלל יחפים אלא בתשעה באב ויו"כ, וכ"כ **המרדכי** (שבת סימן רכו). ולמד הב"ח מדבריהם שבסתמא אסור, ואפילו במקומות שנוהגים ללכת יחפים, בשעת התפילה צריכים לכסות רגליהם.

◀ **כתב השו"ע:** לא יעמוד באפונדתו ולא בראש מגולה ולא ברגלים מגולים, אם דרך אנשי המקום שלא יעמדו לפני הגדולים אלא בבתי רגלים.

מהר"ם מינץ (סימן לח) תיקן שלא ליכנס לבית הכנסת במנעלים ארוכים, היינו מגפיים. וכתב **הפרי מגדים** שאם הדרך לעמוד כך בפני גדולים, מותר.

החיי אדם (כלל כב ס"ח) כתב שאין נכון להתפלל בחלוק בית או חלוק שינה. וכן כשנמצא בים, דעת **הגרשז"א** (הליכות שלמה תפילה, פ"ב הע' 73) שאין להתפלל או אפילו לברך בבגד ים, אא"כ לבש עליו חלוק. וכ"כ בשו"ת **אור לציון** (ח"ב פ"ג תשובה ג) לענין ברכת המזון, שאין ראוי לברך כשהוא לבוש בפיג'מה או בבגד ים.

עוד כתב **החיי אדם** (שם) שבזמנינו צריך לשים בעת התפלה כובע בראשו כדרך שהולך ברחוב ולא בכובע הקטן שתחת הכובע כי אין דרך לעמוד כן לפני אנשים חשובים¹, וכ"כ **המ"ב** (ס"ק יב). אולם משמע מדבריו שמי שאינו רגיל ללכת ברחוב עם כובע אלא בכיפה, וכך עומד לפני אנשים חשובים, אינו צריך גם לחבוש כובע בעת התפילה, וכן הורו **הגרע"י** (ילקו"י תפילה סעיף כח) ו**הגר"מ אליהו** (מאמ"ר טו, יח), וכ"נ מדברי **האור לציון** (ח"ב פ"ז סי"ג).

כתב בשו"ת **יחזקאל דעת** (ד, ח) "הלובש חולצה בשרוולים קצרים, המכסים את הזרוע עד המרפק, מותר לו להיות שליח צבור להוציא את הצבור ידי חובתם, אבל אם השרוולים קצרים ביותר, עד שחלק מהזרוע העליון, שבין המרפק לכתף, מגולה, אינו רשאי לשמש שליח צבור, שאין זה כבוד הצבור, אבל יחיד המתפלל לעצמו, מותר לו מן הדין להתפלל בשרוולים קצרים. וההולך במכנסים קצרות, כמו שנוהגים בקיבוצים, לא ישמש כשליח צבור, אבל יחיד המתפלל לעצמו מותר, ובלבד שיטול ידיו לפני התפלה, ויזהר שלא יגע ברגליו בשעת התפלה".

סעיף ו':

עטיפה בשעת התפילה

כתב **הרמב"ם** (שם) "דרך כל החכמים ותלמידיהם שלא יתפללו אלא כשהן עטופים".

◀ **כתב השו"ע:** דרך החכמים ותלמידיהם שלא יתפללו אלא כשהם עטופים.

◀ **והרמ"א** כתב: ובעת זעם יש לחבק הידים בשעת התפלה כעבדא קמיה מאריה, ובעת שלום יש להתקטט בבגדים נאים להתפלל (טור).

¹ ומי שרגיל להתפלל עם כובע וחליפה והזדמן לבית הכנסת ללא כובע וחליפה, דעת **הגרשז"א** **אוריבך** (הליכות שלמה תפילה פ"ב סט"ו) שלא יתפלל בלעדיהם אא"כ יפסיד תפילה בציבור. ודעת **הגר"ח קנייבסקי** (שאלת רב עמ' קצד) שגם אם יפסיד תפילה בציבור לא יתפלל ללא כובע וחליפה.

סימן צ"ב - הכנת הגוף לתפילה

ובו י' סעיפים

סעיף א':

הנצרך לנקביו לא יתפלל

שנינו בברכות (כג.)

"תנו רבנן: הנצרך לנקביו - אל יתפלל, ואם התפלל - תפלתו תועבה. אמר רב זביד ואיתימא רב יהודה: לא שנו אלא שאינו יכול לשהות בעצמו, אבל אם יכול לשהות בעצמו - תפלתו תפלה. ועד כמה? - אמר רב ששת: עד פרסה. איכא דמתני לה אמתניתא: במה דברים אמורים - כשאינן יכול לעמוד על עצמו, אבל אם יכול לעמוד על עצמו - תפלתו תפלה. ועד כמה? אמר רב זביד: עד פרסה. אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: הנצרך לנקביו הרי זה לא יתפלל, משום שנאמר: הכון לקראת אלהיך ישראל"

כתב הרמב"ם (ד, י) "וכל הצריך לנקביו והתפלל תפלתו תועבה וחוזר ומתפלל אחר שיעשה צרכיו". נחלקו הראשונים בגירסת הגמ' ומתוך כך בדין המתפלל כשצריך לנקביו. הרי"ף (יד.) גורס 'אבל יכול לעמוד על עצמו מותר'. אך ה"ר יונה (ד"ה אבל) כתב שדברי הרי"ף אינם נכונים, שודאי גם אם יכול לעמוד על עצמו, כיון שנצרך לנקביו אינו מותר לכתחלה, כדאמרינן 'הוצרך לנקביו לא יתפלל' ומשמע אף על פי שיכול לעמוד על עצמו, ולכן גורס 'אבל יכול לעמוד על עצמו אם התפלל תפילתו תפילה', והיינו שרק בדיעבד אם התפלל כך תפילתו תפילה, אך ודאי שלא לכתחילה. וכ"כ הרמב"ם (ד, י) וכן הסכים הרא"ש (פ"ג סי' כד.).

כתב השו"ע: היה צריך לנקביו, אל יתפלל, ואם התפלל תפלתו תועבה וצריך לחזור ולהתפלל; וה"מ שאינו יכול לעמוד עצמו שיעור הילוך פרסה, אבל אם יכול להעמיד עצמו שיעור פרסה יצא בדיעבד, אבל לכתחלה לא יתפלל עד שיבדוק עצמו תחלה יפה.

כתב הרמ"א: וכל הנצרך לנקביו אסור אפילו בדברי תורה, כל זמן שגופו משוקץ מן הנקבים (הגהות מיימוני פ"ד מהל' תפלה).

הטעם שנתנו חכמים שיעור פרסה:

כתב הב"ח (ס"ב) שמצא כתוב לפי שהגמ' (לב:) אומרת ששוהין בתפילה שיעור הילוך פרסה. וכ"כ הפרישה (ס"ב). החיי אדם (ג, ה) כתב טעם אחר, שבשיעור זה ודאי נהפך המאכל בקרבו לצואה, וכתוב 'וכל קרבי את שם קדשו', ולכן צריך לחזור ולהתפלל. אך הבאור הלכה (ד"ה שיעור) כתב שלדבריו לא מובן מדוע הרשב"א סובר שגם בקטנים צריך לחזור. ועוד, דא"כ אם שיער שיכול לעמוד שיעור פרסה, ולאחר שהתפלל הלך ועשה צרכיו, וכי צריך לחזור ולהתפלל בשביל זה!?

■ **'הילוך' פרסה הוא שיעור זמן או מהלך ממש?**

רעק"א הביא בשם הגינת ורדים (גן המלך סימן מח) שהטעם שלא נקטו בהדיא שיעור שעה וחומש, הוא משום שבא להורות שגם אם ע"י שיושב במקום אחד יכול להעמיד עצמו מעט יותר, מ"מ משערינן כאילו הוא מהלך, שאין יכול להעמיד עצמו ולילך עד פרסה. וכן הביאו הבאור הלכה (ד"ה שיעור), בא"ח (משפטים, ב), כה"ח (סק"ה) ועוד. אולם בסידור בית עובד (הל' תפילת י"ח אות לה) כתב לדחות, שדרך הש"ס לנקוט השיעורים בכדי הילוך כך וכך, וכ"פ בהליכות עולם (ח"א עמ' קסו) שהוא שיעור הזמן ולא דוקא מהלך ממש, ולכן אם יודע שכשישב יוכל להעמיד עצמו, יצא י"ח.

■ **'גדולים' או אפילו 'קטנים':**

כתב המגן אברהם (סק"א) שמשמע מהגמ' והרא"ש (פ"ג סימן כג) שדוקא אם התפלל בעודו נצרך לגדולים צריך אח"כ לחזור ולהתפלל, אבל לקטנים א"צ לחזור. וכ"ד החיי אדם (כלל ג ס"ה), בא"ח (משפטים, ב) והגרע"י (הליכות עולם שם). אך האליה רבה (סק"ב) ודרך החיים (דיני תפילת שמו"ע סט"ו) חולקים, ולדעתם גם בקטנים צריך לחזור ולהתפלל.

כתב הבאור הלכה (ד"ה וצריך) שאין בידינו להכריע ביניהם. ובהלכה ברורה (אות ו) פסק שיחזור ויתפלל בתנאי של נדבה. וכן הורה האור לציון (ח"ב פ"ז סט"ז).

בבאור המחלוקת, כתב האור לציון (שם) שנחלקו האם טעם האיסור להתפלל כשנצרך לנקביו הוא מפני שהדבר טורדו (כמשמעות הרמב"ם ד, י), או מפני שגופו משוקץ ודומה למתפלל כנגד צואה (כמובא בהגה"מ שם אות ח). שלטעם הראשון אין לחלק בין גדולים לקטנים, אולם לפי הטעם השני י"ל שדוקא בגדולים שהתפילה כנגדם אסורה מהתורה, כשנצרך לנקביו תפילתו תועבה, אבל בקטנים שהתפילה כנגדם אינה אסורה אלא מדרבנן, אין תפילתו תועבה.

■ **יעבור זמן תפילה, כיצד ינהג?**

כתב הב"ח אע"פ שבעוד שיפנה יעבור זמן התפלה אסור להתפלל עד שיפנה, ואפילו יכול לעמוד עד פרסה. וכ"ד הבא"ח (משפטים, ב). אך המגן אברהם (שם) כתב דאפשר דבזה יש לסמוך על הרי"ף שמתיר לכתחילה ביכול לעמוד עד פרסה. וכ"כ המ"ב (סק"ה), כה"ח (אות ו), הגרע"י (הליכו"ע שם).

■ **ביטול תפילה בציבור עבור נקיות:**

כתבו האליה רבה (סק"ג) ודרך החיים (שם) שגם אם ע"י זה שינקה את עצמו לא יהיה יוכל להתפלל עם הציבור, אפילו הכי טוב יותר להתפלל ביחידי בגוף נקי. וכן הורה הגרע"י (יבי"א ח"ט סימן קח אות נא) והאור לציון (ח"ב פט"ז סט"ז). אולם כה"ח (אות ו) הביא בשם החיד"א (קשר גודל סימן ז אות לג) שלא יבטל תפילה בציבור אם יכול לעמוד עד פרסה.

■ **ק"ש וקריאה בתורה כשהוא משוקץ:**

המ"ב (סק"ו) כתב שבדיעבד כאשר אומר ק"ש ושאר ברכות כשהוא משוקץ, משמע מהפרי מגדים (מש"ז ריש הסימן) שא"צ לחזור. ולכן כתב הבאור הלכה (ד"ה היה) שאם נזדמן לקורא בתורה שצריך לנקביו לאחר שעלה לבימה, פשוט שמותר לו לקרוא, וכ"ש אם כבר התחיל לקרוא ונתעורר לו תאוה דמותר לו לגמור את כל הקריאה.

מי שנצרך לנקביו ואינו יכול להעמיד עצמו כשיעור פרסה, מבואר מדברי הרמ"א שאסור בדברי תורה, גם אם אינו מתאוה כ"כ כשיעור שיש בו 'בל תשקצו' (מ"ב ז). ומבואר מדברי הבא"ח (ויצא, א) שאסור בד"ת וצריך ללכת להפנות. וכ"כ בה"ח (סימן ג אות מח) והגרע"י (הליכו"ע שם). אולם האור לציון (ח"ב פ"ז סט"ו) סובר שבאופן זה יכול להמשיך ללמוד תורה ורק אח"כ להפנות (לשיטתו, שהאיסור הוא משום שלא יטרד בתפילתו, משא"כ בלימוד תורה אין איסור ללמוד כשהוא טרוד).

■ שליח ציבור שצריך לנקביו:

הבאור הלכה (ד"ה היה) כתב דצ"ג כיצד ינהג ש"צ שצריך לנקביו קודם חזרת הש"צ, ואינו יכול להעמיד עצמו כשיעור פרסה (שאם יכול להעמיד עצמו פשוט שאפשר לסמוך על שיטת הרי"ף המקל בזה לכתחילה). שהרי כעת כשמתחיל להתפלל כבר יש לו תאוה, וע"ז אמרו חז"ל שתפילתו תועבה, וכל ברכותיו לבטלה ויש בהם איסור 'לא תשא', ואולי בזה אין להקל משום כבוד הבריות. ומאידך, אולי חז"ל סילקו האיסור בזה וממילא אין הברכה לבטלה.

סעיף ב':

✧ הנצרך לנקביו בתפילה

הרשב"א (ח"א סי' קלא) גורס כג' הרי"ף לעיל (שאם יכול לעמוד על עצמו, מותר), וכתב שאם לא היה צריך לנקביו כלל כשהתחיל להתפלל ושמר נקביו קודם לכן, ובאמצע תפילתו נתעורר לו תאוה לא יפסיק, ואם בשעת ק"ש וברכותיה נתעורר בין לקטנים בין לגדולים ויכול להעמיד על עצמו קורא כדרכו, ואם רצה להרחיק ולהטיל את המים אפשר לו לעשות כן.

✧ כתב השו"ע: אם באמצע תפלתו נתעורר לו תאוה יעמיד עצמו עד שיגמור, ולא יפסיק; ואם בשעת ק"ש וברכותיה נתעורר, בין לקטנים בין לגדולים, קורא כדרכו.

✧ **הרמ"א** כתב: ודוקא שאינו מתאוה כל כך דאית ביה משום בל תשקצו, אבל בלאו הכי, יותר טוב להפסיק (הרשב"א פסק דמותר, ותרומת הדשן פסק דאסור, וצריך לחלק כך), ואם רצה להרחיק ולהטיל מים, עושה.

המגן אברהם (סק"ב) כתב שיש לסמוך על הרשב"א, ובציבור גם תה"ד מודה משום 'גדול כבוד הבריות', וגם ביחיד יש לסמוך עליו שהרי כתב הסמ"ג שאסור להפסיק בתפילתו אם לא מפני חשש סכנת נפשות, ק"ו מפני איסור דרבנן דהם אמרו והם אמרו. ואפשר שאף תה"ד לא אסר אלא בעיטוש דשרו ליה רבנן, אבל בעשיית צרכיו מודה לרשב"א. וכ"כ החיי אדם (כלל כה ס"ב). ובדרך החיים (דיני תפילת שמו"ע סט"ז) כתב שאם יש בו איסור בל תשקצו יכול להפסיק. והעיר המ"ב (ס"ק יא) שעכ"פ גם לדידיה אין עליו חיוב להפסיק, כיון שיכול לעצור עצמו עד שיגמור התפילה.

■ נצרך לנקביו באמצע עמידה ואינו יכול להמתין:

הוסיף החיי אדם (שם) שאם נצרך לנקביו באמצע תפילת י"ח ואינו יכול לעמוד עד שיגמור התפילה, יצא באמצע אך לא יפסיק בדיבור. המ"ב (ס"ק יא) למד מכך שכשיחזור לתפילתו לא יצטרך לחזור לראש, כיון שנהג כדין כשהתחיל להתפלל. והוא שלא ישהה ביציאה כדי לגמור את כל התפילה (הבאור

הלכה לקמן (סי' קג ס"ב ד"ה ועיין) כתב שיש להחשיב רק את הזמן שהולך לבית הכסא ואת הזמן ששוהה בו, אך לכאורה אין להחשיב את הזמן שחוזר משם משום שכבר ראוי אז להתפלל). ועיין **בבאור הלכה** (ד"ה יותר) שפשוט שאם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש. וכ"פ **בהלכה ברורה** (אות ז).

■ היתר רק לסיים את העניין שנמצא בו:

הבאור הלכה (ד"ה יעמיד) כתב שכשמרגיש בעצמו שצריך לצרכיו מותר לו לסיים רק את העניין שנמצא בו, כגון שהוא בק"ש יכול לסיים את ק"ש אך אסור לו להמשיך ל'אמת ויציב', וכן אם נתעורר לו תאוה בסוף פסוקי דזמרה אסור לו לומר 'ברכו' שהוא עניין אחר (מ"ב סק"ט. הלכה ברורה ט). והוסיף **המ"ב** (סק"ח) שאם סיים תפילת י"ח ונצרך לנקביו, אסור לו להמשיך עד קדושה, שהוא עניין בפנ"ע.

■ התחיל קריאת התורה או לימוד תורה ונצרך לנקביו:

הבאור הלכה (ד"ה קורא) כתב שאם התחיל לשמוע קריאת התורה וקודם לזה לא היה צריך לנקביו ובאמצע נתעורר לו תאוה קצת באופן שאין בו משום בל תשקצו, מותר לו לשמוע כל קה"ת ולענות 'ברוך ה' המבורך' עד המפטיר שכבר נקרא ענין אחר. וה"ה באמצע הלל ומגילה וברכת המזון וכל כי האי גוונא מותר לו לגמור את הענין כדרכו כיון שאינו מתאוה כל כך שיהא בו משום בל תשקצו ונראה דהוא הדין בדברי תורה אם הוא לומד לעצמו וקודם הלימוד לא היה צריך לנקביו ובאמצע הענין נתעורר לו תאוה קצת אף שהוא משער בעצמו שאין יכול לעצור א"ע עד שיעור פרסה אפ"ה מותר לו לגמור את הענין.

כדברי הביה"ל שרשאי לסיים את העניין שאותו הוא לומד אם הוא התעוררות בעלמא, נקטו ג"כ **בהליכות עולם** (ויצא, א) ו**האור לציון** (ח"ב פ"ז סט"ו). **אולם הבא"ח** (ויצא, א) ו**כה"ח** (סימן ג אות מח) סוברים שבכל אופן לא יסיים את העניין שעוסק בו אלא יצא לנקביו מיד, שהלימוד באופן זה הוא בגדר 'מצוה הבאה בעבירה'.

סעיף ג':

✻ הסרת דבר הטורדו

◀ כתב השו"ע ע"פ הרמב"ם (ד, י): צריך קודם תפלה להסיר כיחו וניעו וכל דבר הטורדו.

לענ"ד נראה שב'כל דבר הטורדו' כלולים כל הדברים שהאדם עצמו יודע שמפריעים לו להתרכז, אע"פ שאינם מובאים בפרטי ההלכה של עמידה במקום גבוה, או החזקת חפצים בשעת התפילה וכד' (וה"ה לפלאפון וכו' המסיח דעתו, שפשוט מכאן שצריך להשתקו כדי שלא יפריע בתפילתו).

סעיף ד':

✻ רחיצת ידיו לתפילה

שנינו בברכות (טו).

"אמר ליה רבינא לרבא: חזי מר האי צורבא מרבנן דאתא ממערבא ואמר: מי שאין לו מים לרחוץ ידיו - מקנח ידיו בעפר ובצרור ובקסמית! אמר ליה: שפיר קאמר, מי כתיב, ארחץ במים? בנקיון כתיב - כל מידי דמנקי. דהא רב חסדא לייט אמאן דמהדר אמאי בעידן צלותא, והני מילי - לקריאת

שמע, אבל לתפלה - מהדר. ועד כמה? עד פרסה. והני מילי - לקמיה, אבל לאחריה - אפילו מיל אינו חוזר; [ומינה - מיל הוא דאינו חוזר, הא פחות ממיל - חוזר]"

כך היא גירסת הרי"ף (ח:) וכ"כ הרשב"א (טו. ד"ה והני מילי) בשם רבינו האי וכ"פ הרמב"ם (ד, ב) אלא שנראה שהיה גורס בלאחריו יותר ממיל אינו חוזר הא מיל חוזר.

רש"י פירש שההבדל בין ק"ש לתפילה הוא משום דק"ש זמנה קבוע שמא יעבור הזמן, אבל תפילה כל היום זמנה ולכן צריך לחזור אחר המים. והקשה עליו הרשב"א (שם), ופירש, דבק"ש שהיא דאורייתא לא החמירו עליו למיהדר אמיא כמו שהקלו בה לגבי בעל קרי לפי שאין דברי תורה מקבלין טומאה, אבל לתפילה החמירו עד פרסה. וכ"ד הרי"ף והרמב"ם, וכתב הב"י דהכי נקטינן.

אבל התוספות (ד"ה אמאן) לא גרסו את החילוק בין ק"ש לתפילה, ולדעתם בין לק"ש ובין לתפילה אין לחזור אחר מים, דמאי שנא ק"ש מתפילה? דאע"ג דק"ש דאורייתא ותפילה דרבנן עשו חכמים חיזוק לדבריהם כשל תורה. וכ"ד המרדכי (סי' מה) וה"ר יונה (ח. ד"ה לייט) והרא"ש (סי' יא) שאין חילוק בין ק"ש לתפילה בענין זה.

✦ כתב השו"ע: צריך לרחוץ ידיו במים, אם יש לו; ואם אין לו, צריך לחזור אחריהם עד פרסה. והני מילי כשהוא הולך בדרך והמים נמצאים לפניו, אבל אם צריך לחזור לאחריו למקום מים עד מיל, חוזר; יותר ממיל, אינו חוזר. ואם מתירא שיעבור זמן התפלה, ינקה ידיו בצרור או בעפר או בכל מידי דמנקי (ועיין לקמן סי' רל"ג).

המגן אברהם (סק"ג) ביאר שהנקיון במידי דמנקי הוא בין אם ידיו מלוכלכות ובין אם הסיח דעתו. וכתב שנראה שהצריכותא בנקיון הידיים בצרור כשהסיח דעתו, הוא שמא מודבק בו מעט זיעה או צואה ויתקנח.

הט"ז (סק"א) תמה, מדוע פסק השו"ע שאם מתיירא שיעבור זמן התפילה ינקה ידיו במידי דמנקי? הרי זו היא דעת התוס', אבל לדעת הרי"ף יש חומרא דאסור להתפלל עד שיהיו לו מים!

כתב הרמב"ם (ד, א) "חמשה דברים מעכבין את התפלה אף על פי שהגיע זמנה, טהרת ידיים...". וכתב הפרי מגדים (א"א סק"ג) שצ"ע לדינא מה יעשה בדיעבד. והבאור הלכה (ד"ה צריך) כתב שאפילו לדעת הרמב"ם אם היו ידיו מלוכלכות במלמולי זיעה ע"י שחיכך ראשו או נגיעה במקום הטינופת, שלא יחזור ויתפלל.

כתב המ"ב (ס"ק יח) שאם יושב בביתו ודאי חייב לחזור לכתחילה אחר מים, אם יודע שידיו מלוכלכות.

■ נטילת ידיו במקום תפילה בציבור:

אם הוא במקום שיש שם עשרה שמתפללים ואם יחזור אחר מים יעבור זמן תפלת הצבור, כתב הב"ח דאף שיש לו שהות א"צ לחזור אחר מים, אלא ינקה במידי דמנקי. וכ"פ המ"ב (סק"כ).

■ חזרה אחר מים בשביל ק"ש:

דעת תלמידי ר' יונה (ח. ד"ה לייט) והב"ח שדווקא לתפילה צריך לחזור אחר מים, אך לק"ש אם אין לו מים א"צ לחזור אחריהם, אלא ינקה ידיו במידי דמנקי. וכ"נ דעת המ"ב (ס"ק כא) וכה"ח (אות יט).

■ נטילה בכלי דווקא או די בשטיפת הידיים?

נחלקו הפוסקים אם הנטילת ידים לתפילה צריכה להיות ע"י כלי או שדי במים בלבד. הגר"א (מעשה רב סימן ג) כתב שיקפיד לכתחילה ליטול בכלי כמו לאכילה. וכ"כ הערוך השולחן (ס"ד אות ח). אולם בשו"ת תפילה למשה (ח"ו סימן ו) העלה שלפי מרן השו"ע די בנקיון במים בלבד, ואם אין לו מים ינקה ידיו בכל מידי דמנקי. והאור לציון (ח"ב פמ"ה סכ"ד) כתב שמעיקר הדין רחיצה זו אינה צריכה להיות מתוך כלי, אך אם יש לפניו כלי טוב שיטול ממנו, לחוש לדעת הרמב"ם.

סעיף ה':

נטל ידיו בשחרית והסיח דעתו

כתב **אבי העזרי** (ראבי"ה ברכות ס' נא) שמידי דמנקי מועילים דווקא דלא אסח דעתיה אלא שנתלכלכו בטיט. וכן הובא בשמו במרדכי (סימן מה) והגה"מ (פ"ד אות ב).

אך הר"ן (פסחים כה. ד"ה דילמא) כתב אהא דאמרינן (פסחים קטו): נטל ידיו בטיבול ראשון צריך שיטול ידיו בטיבול שני, ידיים של היסח דעת כשרות לברכה ולתפילה.

הרמב"ם (פ"ד מהל' תפילה ה"א) כתב שאחד מהדברים המעכבים את התפילה היא טהרת הידים ואח"כ (ה"ב - ג) כתב "טהרת הידים כיצד רוחץ ידיו במים עד הפרק ואח"כ יתפלל במה דברים אמורים שאינו מטוהר לתפילה אלא ידיו בלבד בשאר תפילות חוץ מתפילת שחרית אבל שחרית רוחץ פניו ידיו ורגליו ואח"כ יתפלל". ומשמע שבכל התפילות צריך לרוחץ הידים ללא כל קשר ללכלוך וכד', אלא זהו חלק מתהליך ההכנה לתפילה. גם הטור כתב בשם **הרא"ש** שהיה אומר שאין לחלק בין אם ידיו מלוכלכות או שהסיח דעתו, בכל מקרה צריך לנקות במידי במנקי.

◀ כתב **השו"ע**: רחץ ידיו שחרית והסיח דעתו, צריכים נטילה לתפלה, אם יש לו מים, אף על פי שאינו יודע להם שום לכלוך, ולא יברך; ואם אין לו מים מזומנים, אין צריך לחזור וליטול.

◀ הוסיף **הרמ"א**: ואפי' היו ידיו מלוכלכות ונטולן לתפלה, אינו מברך וכדלעיל ס' ז'.

כתב **המ"ב** (ס"ק כו) בשם האחרונים שגם אם אין לו מים מזומנים צריך עכ"פ לנקות אותן במידי דמנקי. ודוקא בסתם ידיו מקל השו"ע, אבל אם נגע במקום מטונף או עשה צרכיו, אף בתפילת מנחה צריך לחזור אחר מים. וכ"פ **בהלכה ברורה** (אות טז).

■ היסח דעת לברכות, ק"ש או לימוד תורה:

כתב **המגן אברהם** (סק"ה) שאין צריך ליטול ידיו לברכות, אלא רק אם נגע בידיו בדבר מטונף צריך ליטול ידיו. וכ"כ **החיי אדם** (ז, ג) לעניין דברי תורה וברכות. וכ"כ **המ"ב** (ס"ק כה), אך הביא את דברי **הפמ"ג** שלק"ש סתם ידים פסולות.

סעיף ו':**עומד בתפילה ונזכר שנגע במקום מטונף**

כתב **הרשב"א** (מיוחסות לרמב"ן סימן קצה) שמי שעומד בתפילה ונזכר שנגע במקום מטונף, די בנקיון עפר או צרורות או יחכך ידיו בכותל וא"צ לברך, וכל שנגע שלא במקום טינופת אינו צריך כלום.

◀ כתב **השו"ע**: העומד בתפילה ונזכר שנגע במקום מטונף, די בנקיון עפר או צרורות או מחכך ידיו בכותל.

הפרי מגדים (א"א סק"ג) כתב שדוקא בתפילה הדין כן, אבל אם עומד בק"ש או בפסוקי דזמרה צריך לילך וליטול ידיו. וכ"פ **המ"ב** (ס"ק כז) וכה"ח (אות לג).

סעיף ז':**מהו מקום מטונף**

כתוב בשו"ת **הרשב"א** (מיוחסות לרמב"ן סימן קצה) שאפילו אינו מקום הטינופת ממש אלא אפילו שוק וירך ומקומות המכוסים באדם חשובים למקום טינוף, לפי שיש מלמולי זיעה וכן מחכך בראשו. אבל מקומות מגולים בפניו ומקומות מגולים שבזרועותיו, אין זה מקום הטינופת שאין שם מלמולי זיעה וצואה. כתב הכל בו (הל' תפילה ס' יא) בשם **ה"ר יצחק** בשעת תפילה ובשעת תלמוד תורה יזהר שלא יגע בבשרו בידים כי אם עד הפרק העליון הנקרא קובדו, ובצוארו עד החזה.

◀ כתב **השו"ע**: מקום מטונף, היינו מקומות המכוסין באדם לפי שיש בהם מלמולי זיעה, וכן אם חיכך הראש.

◀ הוסיף **הרמ"א**: ולכן אסור ליגע במקומות אלו בשעה שעומדים בתפילה או עוסק בתורה (כל בו), וכן בצואת האוזן והאף כ"א ע"י בגד (מהרי"ל).

הבאור הלכה (ד"ה ולכן) כתב שאם נגע במקומות המכוסים, מותר בהרהור.

- **נגיעה במקומות המכוסים בזמן לימוד תורה:**

המגן אברהם (סק"ה) כתב שאם בשעה שלומד נגע במקומות הללו, לכו"ע מועיל נקיון בעלמא אע"פ שיש לו מים. **אולם כה"ח** (אות לו) סובר שמאחר שיש הסוברים שהנוגע במקומות המכוסים שבגופו שורה עליו רוח רעה וצריך ליטול ידיו במים כדי להעבירה, לכן מי שנגע במקומות אלו בעת הלימוד, ייש לו מים מזומנים, יחמיר ליטול את ידיו במים דוקא.

- **נגיעה בטיט ורפש:**

כתב **הפרי מגדים** (א"א סק"ג) דאפשר שאפילו לכתחילה שרי לעסוק כך בתורה. אבל לעיל (ס"ד) כתב הפמ"ג דצריך לנקות מתחלה אף לד"ת. וכתב **המ"ב** (ס"ק כט) שנראה להחמיר לכתחילה ברפש. וכ"פ **בהלכה ברורה** (אות כא).

- **נגיעה בצואת האוזן והאף:**

הרמ"א אסר לגעת בצואת האוזן והאף בעת התפילה או הלימוד. וכ"כ כה"ח (אות לז) והאור לציון (ח"ב פ"א סי"א). אולם הגר"א מקל בצואת האף והאוזן. וכ"כ השע"ת (סק"י) בשם המור וקציעה.

סעיף ח':

המשתין בתפילה

שנינו במגילה (כז:)

"המתפלל מרחיק ארבע אמות ומשתין, והמשתין מרחיק ארבע אמות ומתפלל. אמר ליה: בשלמא המשתין מרחיק ארבע אמות ומתפלל תנינא: כמה ירחיק מהן ומן הצואה - ארבע אמות, אלא המתפלל מרחיק ארבע אמות ומשתין למה ליה? אי הכי, קדשתינהו לכולהו שבילי דנהרדעא! תני: ישהה. בשלמא משתין ישהה כדי הילוך ארבע אמות - משום ניצוצות, אלא מתפלל ישהה כדי הילוך ארבע אמות למה ליה? אמר רב אשי: שכל ארבע אמות תפלתו סדורה בפיו ורחושי מרחשן שפוותיה"

✦ כתב השו"ע: המשתין, לא יתפלל עד שישהא כדי הלך ד"א, משום ניצוצות; והמתפלל לא ישתין עד שישהא כדי הילוך ד' אמות, שכל ד' אמות תפלתו שגורה בפיו ורחושי מרחשין שפוותיה.

האליה רבה (סק"י) ביאר שמדובר בכה"ג שהשתין לכלי וניטל הכלי, וכל כה"ג שאין אסור להתפלל מחמת המי רגלים גופא. וכ"כ המ"ב (ס"ק לא).
המגן אברהם (סק"ו) כתב שמותר להשתין במקום שהתפלל, ומ"מ מידת חסידות שלא להשתין בתוך ד"א של תפלה. וכ"פ המ"ב (ס"ק לג) ועוד.

סעיף ט':

רקיקה בתפילה

ה"ר יונה (יד. ד"ה אי) הביא בשם הירושלמי (מגילה פ"ג ה"א) גבי רקיקה הרוקק לא יתפלל וכו'. וכתב עוד ודוקא לרצונו אבל אם נזדמן לו רוק מותר.

✦ כתב השו"ע: הרוקק לא יתפלל עד שישהא ד"א; המתפלל לא ירוק עד שישהא ד"א. ודוקא לרצונו, אבל אם נזדמן לו רוק, מותר (וע"ל סי' צ"ז).

סעיף י':

צדקה קודם התפילה

שנינו בבבא בתרא (י.)

"רבי אלעזר יהיב פרוטה לעני והדר מצלי, אמר, דכתיב: אני בצדק אחזה פניך"

✦ כתב השו"ע: טוב ליתן צדקה קודם תפלה.

הפרי מגדים (א"א סק"ז) כתב שבחלק מהקהילות הקדושות ניתקן המנהג ליתן צדקה כשמגיע לפסוק והעושר וכו' ואתה מושל בכל. וכתב **המ"ב** (ס"ק לו) שיש מקומות שנוהגין לקבץ צדקה בעת קריאת התורה והוא שלא כהוגן דמבטלין עי"ז מלשמוע קה"ת ועניית ברכו את ד'.

■ צדקה קודם תפילת מנחה:

הבא"ח (ויקהל, ו) כתב שאף שנתנית הצדקה אינה מוכרחת קודם תפילת מנחה כמו בשחרית, מ"מ האר"י היה נוהג לתת צדקה גם לפני תפילת מנחה, וכן ראוי לכל אדם לעשות, וכ"נ מדברי **כה"ח** (נא, מד. רלב, ג).

■ צדקה קודם תפילת ערבית:

כה"ח (רלה, ד) כתב בשם האר"י שאין צריך לתת צדקה קודם תפילת ערבית, וכ"כ **הגר"מ אליהו** (מאמ"ד כה, ז). ובאמת שכן הוא **בשער הכוונות** (ריש דרוש א מדרושי הלילה) "ובענין הצדקה 'אין צורך' לתת צדקה קודם תפילת ערבית כמו בשחרית, יען שעתה הוא זמן דינים קשים". ומרן **החיד"א** (ברכ"י יו"ד סי' רמז סק"ב) כתב, רבינו האר"י היה נותן צדקה לגבאי בשחרית ובמנחה, אך לא בתפילת ערבית. וכן עולה מדברי הגרע"י בשו"ת **יביע אומר** (ח"ט יו"ד סימן טו). אולם הגר"ח פלאגי (כה"ח ב, ז) למד מדברי השו"ע (יו"ד רמט, יד) שכתב 'טוב ליתן פרוטה לעני קודם כל תפילה', שגם לפני תפילת ערבית טוב לתת צדקה.

■ גדר נתינת צדקה קודם התפילה:

כתב **הגרש"ז אוירבך** (הליכות שלמה תפלה פ"ב הע' 27) שהוא לאו דוקא נתינה לעני, אלא ה"ה הלוואת מעות לחברו או כל מעשה חסד (אך יש להעיר מדברי השו"ע ביו"ד שהבאנו לעיל, שכתב 'פרוטה לעני'. ולאחר זמן ראיתי בספר **בני ציון** ליכטמן אות יא שג"כ כתב שכשיש עני השואל צדקה צריך לתת לו קודם התפילה, ואם אין שם עני נותן לקופה של צדקה). אולם בשו"ת גינת ורדים (יו"ד כלל ג סימן א) כתב "נמצאת למד שנתנית צדקה זו צריכה להיות לעניים ביחוד לא לשם מצוה אחרת משום דע"י צדקה זו זוכה להקביל פני שכינה וכיון ששכינה שרויה אצלו מקבל את תפלתו, גם צריך שתהיה הצדקה לעניים מרודים שמקבלים פרוטה".

סימן צ"ג - הכנה לתפילה בכוונה

ובו ד' סעיפים

סעיף א':

שהיה קודם שמונה עשרה

שנינו בברכות (ל): "חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת ומתפללין, כדי שיכוונו לבם לאביהם שבשמים".

רבנו יונה (כא. ד"ה כדי) מחדש שההכנה המובאת כאן היא נחלתם של החסידים הראשונים: "כדי שיכוונו שיהיה לבם שלם בעבודת המקום ויבטלו מלבם תענוגי העולם הזה והנאותיהם, כי כשיטהרו לבם מהבלי העולם הזה ויהיה כוונתם ברוממות השם תהיה תפלתם רצויה ומקובלת לפני המקום". והרמב"ם (שם) פירש "וענין שוהין, ממתנינים, כלומר שהיו ממתינים לפני התפלה שעה ובה מפסיקים השיחה והמחשבות ואז מתחילים להתפלל".

כתב השו"ע: ישה שעה אחת קודם שיקום להתפלל, כדי שיכוין לבו למקום; ושעה אחת אחר התפלה, שלא תהא נראית עליו כמשאוי שממהר לצאת ממנה.

שעה זמנית או רגילה:

כתבו תלמידי רבנו יונה (ד"ה חסידים) דאע"ג שבכל מקום פירוש 'שעה' היינו שעה מועטת, כאן הכוונה לשעה אחת מתוך י"ב ביום. אך כתב המגן אברהם (סק"א) ומיהו זה לחסידים, אבל לשאר העם די בשעה מועטת. שהוא כדי הילוך שמונה טפחים. וכ"כ כה"ח (אות א), אלא שכתב דמכיון שיש שהבינו בדברי השו"ע שהוא שעה ממש, מי שיש בידו אפשרות ראוי שיחמיר בדבר (והוסיף בשם הראשון לציון שענין זה הוא דווקא בתפילת מנחה וערבית, אך בשחרית שוהים באמירת הקורבנות, פסוקי דזמרה וק"ש כמעט שעה קודם התפילה, וכן אומרים אשרי וכו' לאחר התפילה).

תפילה מתוך הסידור:

בשער הכוונות (סוף ענין בית הכנסת) מובא שהאר"י היה מתפלל תוך הספר כדי שיכוון מאוד. וכתב המגן אברהם (סק"ב) שהכל לפי מה שהאדם מרגיש בנפשו. וביארו הבא"ח (עו"ח וארא כ, ד"ה וכן נודע) וכה"ח (מט, ט ועוד) דלא נהג כן האר"י אלא בעת אמירת הקורבנות וק"ש וברכותיה, אך בתפילת העמידה היה עוצם את עיניו ומתפלל בעל פה.

סעיף ב':**תפילה מתוך שמחה**

שנינו בברכות (ל: לא. לב.)

"משנה: אין עומדין להתפלל אלא מתוך כבוד ראש. חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת ומתפללין, כדי שיכוונו לבם לאביהם שבשמים. **גמרא:** תנו רבנן: אין עומדין להתפלל לא מתוך עצבות, ולא מתוך עצלות, ולא מתוך שחוק, ולא מתוך שיחה, ולא מתוך קלות ראש, ולא מתוך דברים בטלים אלא מתוך שמחה של מצוה"

בפירוש 'כובד ראש' מצאנו כמה פירושים בראשונים: **א. רש"י** פירש שכובד ראש זוהי הכנעה, וכ"כ **הרא"ה** (ד"ה אין) **הריטב"א** ועוד שיכנע לשמים. **ב. הרמב"ם** (פיה"מ פ"ה מ"א) כתב "ענין כובד ראש, הרצינות וההתכוננות, כאמרו 'עבדו את ה' ביראה'". **ג. הערוך** (ערך כבד) כתב בשם **ר"ח** שהוא כפשוטו, דמתוך שראשו כפוף נראה כמכביד ראשו. **המאירי** (ד"ה והמשנה הראשונה) כתב "כלומר מתוך הכנעת הלב ושחיית הקומה לא בקומה זקופה ובעזות מצח". ונראה מדבריו שמשלב את שני הפירושים יחד.

הפני יהושע (ד"ה במשנה) דקדק שהיה ראוי יותר לכתוב 'אין עומדין להתפלל אלא בכובד ראש' ומדוע כתבו 'מתוך'? וביאר שהכנעה היינו שיעבוד המוח שהוא בראש לה' לבדו ולהסיר כל המחשבות הזרות שהם מהעניינים הגשמיים, וכוונה כזאת ראוי לעשות קודם התפילה, שבשעת התפילה צריך לכוון פירוש המילים. ולכן כתבו 'מתוך' היינו שעושה כן לפני התפילה ומתוך כך מגיע לתפילה.

מהתוספות (ד"ה רבנן) עולה שעמידה לתפילה מתוך שמחה של מצוה קשורה למשנה האוסרת להתפלל מתוך עצבות, עצלות וכו'. האדם צריך להגיע לכובד ראש, וכדי להגיע לכך יש לעסוק בשמחה של מצוה. רב אשי נהג כברייתא לעמוד בתפילה מתוך הלכה פסוקה, אך הלכה כרבנן שדי לעמוד מתוך כובד ראש הבא ע"י שמחה של מצוה. **אך הרי"ף** סובר שהחובה לעמוד לתפילה מתוך שמחה של מצוה חולקת על המשנה. תלמידי רבנו יונה (ד"ה ורבנן) מפרשים את דבריו, שהברייתא מוסיפה הכנה לתפילה שתכליתה "שבעוד שיהיה עצב או עצל אינו יכול לכוין כראוי". **הרא"ה** (ד"ה רבנן, ורב שימי בר אשי) מפרש לפי גרסת הרי"ף, שהמשנה מחייבת להתפלל מתוך יראה, שהרי הוא כמדבר עם מלך מלכי המלכים הקב"ה וראוי לו לעמוד ביראה וברתת וזיע. והברייתא מצריכה להתפלל מתוך שמחה, שכן "מתוך השמחה שכלו של אדם גובר". לדבריו נראה שהצורך לעמוד בתפילה מתוך הלכה פסוקה הוא רק לאלו הלומדים קודם התפילה, כדי שדעתם תתישב עליהם, וכ"כ **המאירי** (ד"ה אלו דברים).

התוספות (ד"ה רבנן) כתבו שיש להתפלל מתוך כובד ראש ושמחה של מצוה, כגון שעסק בדברי תורה ולכן נהגו לומר פסוקי דזמרה ואשרי קודם תפלה. וכ"כ **הרא"ש** (סי' ב) ו**המרדכי** (סי' ק).

◀ **כתב השו"ע:** לא יעמוד להתפלל אלא באימה והכנעה, לא מתוך שחוק וקלות ראש ודברים בטלים ולא מתוך כעס, אלא מתוך שמחה כגון: דברי תנחומין של תורה סמוך לגאולת מצרים או סמוך לתהלה לדוד שכתוב בו: רצון יראיו יעשה, שומר ה' את כל אוהביו (תהילים קמה יט - כ).

המ"ב (סק"ד) ביאר ע"פ הב"ח שמצוה מן המובחר לעמוד מתוך אימה והכנעה, אך מכיון שלא כל אחד יכול לזוהר להכניס בליבו הכנעה ואימה, עכ"פ לא יתפלל מתוך שחוק אלא מתוך שמחה של מצוה. והוסיף כה"ח (אות ז-ח) בשם האר"י שיש לכל אחד להתפלל בשמחה גדולה ככל האפשר, ועיקר המעלה והשלמות של האדם והשגת רוח הקודש תלויים בדבר זה, והמתפלל בעצבות אינו יכול למשוך עליו את האור שיש בשעת התפילה.

סעיף ג':

תפילה מתוך הלכה פסוקה

עוד שנינו שם (לא). "אין עומדין להתפלל לא מתוך דין ולא מתוך דבר הלכה אלא מתוך הלכה פסוקה". ופירש רש"י הלכה פסוקה שאינה צריכה עיון שלא יהא מהרהר בה בתפילתו. לעיל בררנו האם הצורך לעמוד מתוך הלכה פסוקה הוא על כל אדם או רק על הלומדים תורה לפני התפילה, שלא יגיעו לתפילה מתוך התעסקות בהלכה שאיננה פסוקה, אלא יש להם ליישב דעתם קודם התפילה. עוד בארנו, האם הדרישה להלכה פסוקה היא חלק מעמידה מתוך שמחה או עניין בפני עצמו.

✦ כתב השו"ע: אין עומדים להתפלל מתוך דין, ולא מתוך הלכה שלא יהא לבו טרוד בה, אלא מתוך הלכה פסוקה.

✦ הוסיף הרמ"א: והיינו נמי כמו מתוך שמחה, כי פקודי ה' ישרים משמחי לב (תהילים יט, ט) (טור).

כתב **המגן אברהם** (סק"ג) שהכוונה היא שלא יעסוק בפלפול קודם התפילה, אבל אם עסק בפלפול והתחילו הצבור להתפלל יתפלל עמהם, ובפרט האידנא שאין מכווין כ"כ, ולא הזהירו אלא לכתחילה. וכ"פ **המ"ב** (סק"ה).

סעיף ד':

העומד להתפלל מתוך צרכי ציבור

איתא בירושלמי (פ"ה ה"א) "רבי ירמיה אמר העוסק בצרכי ציבור כעוסק בדברי תורה". וביאר הטור שגם זו שמחה היא לו שעוסק בצרכי ציבור. והביא שיש מפרשים אותו לענין שאין צריך לפסוק כדי להתפלל, כמו שא"צ לפסוק מת"ת להתפלל למי שתורתו אומנותו. וכתב הב"י שכ"נ מדברי **הרמב"ם** (ו, ח) וה**סמ"ג** (סימן י"ט עשין קא ע"ד).

✦ כתב השו"ע: העוסק בצרכי צבור כעוסק בתורה דמי, פירוש: לענין לעמוד מתוכו להתפלל, שגם זו שמחה היא לו שעוסק בצרכי צבור. וי"מ דהיינו לענין דאינו צריך לפסוק להתפלל.

כתב **המגן אברהם** (סק"ד) שצרכי ציבור מקבילים ללימוד התורה, וכמו שלימוד התורה הוא שמחה, אך אין לעמוד אלא מתוך הלכה פסוקה, כך גם לגבי צרכי ציבור, דוקא דבר שאין בו טרדא חשוב לשמחה.

אך כתב הפרי מגדים שמ"מ אין לבטל תפילת הציבור משום זה, וכ"ש אם מתירא שיעבור הזמן שרשאי להתפלל.

המגן אברהם (סק"ה) סובר שאם היה טרוד בצרכי ציבור, א"צ להשלים את התפילה לאחר מכן. וכ"כ **המ"ב** (סק"ח), **כה"ח** (אות טו) ועוד. **הגרע"י** (ילקו"י הל' תפילה, סב) סובר דמכיון שיש מחלוקת בדבר, יתנה שאם הוא פטור, תהיה תפילתו נדבה. **אך הט"ז** (סי' קח סק"א) סובר שצריך להשלים את התפילה לאחר מכן, ורק בשעה שהיה טרוד לא הייתה עליו חובה להתפלל. **הקהילות יעקב** (ברכות סימן טו) ביאר שהמג"א סובר שהעוסק במצוה פטור מן המצוה הוא בגדר פטור ממש, וכמו אונן. אבל הט"ז סובר שהוא מטעם אנוס בעסק הראשון, ואדם אנוס חייב בתשלומים.

הגרש"ז אירבך (נשמת אברהם סימן לח סק"ו) כתב שרופא או אחות העסוקים בטיפול בחולים, אם זקוקים כעת לטיפולם לא יפסיקו את הטיפול, דהרי פטורים מק"ש ותפילה. אך כשאין הטיפול נחוץ ברגע זה, ויכולים להפסיק בלא טרחה, יפסיקו כדי לקרוא ק"ש ולהתפלל.

סימן צ"ד - לאיזה צד יכוון פניו בתפילה, ודין תפילה מעומד

ובו ט' סעיפים

סעיף א':

החזרת פניו לא"י, ירושלים, ק"ק, כפורת

שנינו בברכות (ל.)

"תנו רבנן: סומא ומי שאינו יכול לכוין את הרוחות - יכוין לבו כנגד אביו שבשמים, שנאמר והתפללו אל ה'; היה עומד בחוץ לארץ - יכוין את לבו כנגד ארץ ישראל שנאמר: והתפללו אליך דרך ארצם; היה עומד בארץ ישראל - יכוין את לבו כנגד ירושלים, שנאמר: והתפללו אל ה' דרך העיר אשר בחרת; היה עומד בירושלים - יכוין את לבו כנגד בית המקדש, שנאמר: והתפללו אל ה' הזה; היה עומד בבית המקדש - יכוין את לבו כנגד בית קדשי הקדשים, שנאמר: והתפללו אל המקום הזה; היה עומד בבית קדשי הקדשים - יכוין את לבו כנגד בית הכפורת; היה עומד אחורי בית הכפורת - יראה עצמו כאילו לפני הכפורת; נמצא: עומד במזרח - מחזיר פניו למערב, במערב - מחזיר פניו למזרח, בדרום - מחזיר פניו לצפון, בצפון - מחזיר פניו לדרום; נמצא כל ישראל מכוונים את לבם למקום אחד. אמר רבי אבין ואיתימא רבי אבינא: מאי קראה - כמגדל דויד צוארך בנוי לתלפיות, תל שכל פיות פונים בו"

הרי"ף כתב כגירסא שלפנינו שצריך לכוון 'ליבו'. אך התוספות ישנים גרסו שיש לכוון 'פניו'.

נראה לבאר שהגמ' האריכה מאוד בפירוט כל המקומות כדי להשמיענו שגם אם נמצא בחו"ל ומכוון לא"י, צריך שליבו יהא מכוון גם לירושלים, מקום המקדש וק"ק, שהרי הפסוקים המובאים בגמ' שייכים בכל אדם ואדם המתפלל, ובאים ללמדנו שהם חלק מכוונת המתפלל בכל מקום ומקום שנמצא. וכ"כ הב"י בשם ה"ר יונה (כ: ד"ה היה). וכן ביאר הערוך השולחן (ס"ב) שאת פניו די להחזיר לא"י, אך ליבו צריך להיות גם כנגד שאר המקומות המקודשים.

כתב השו"ע: בקומו להתפלל, אם היה עומד בחו"ל, יחזיר פניו כנגד ארץ ישראל ויכוין גם לירושלים ולמקדש ולבית קדשי הקדשים; היה עומד בא"י, יחזיר פניו כנגד ירושלים ויכוין גם למקדש ולבית קה"ק; היה עומד בירושלים, יחזיר פניו למקדש ויכוין ג"כ לבית קדשי הקדשים; היה עומד אחורי הכפורת, מחזיר פניו לכפורת.

הגרש"ז אורבך (שיח הלכה סימן כה אות פ) עורר על כך שב'מודים' יש הרבה שלא מקפידים להשתחוות לצד מזרח, ואף שהשתחויה זו היא מדינא דגמרא, ומסתבר שצריכה להיות לכיוון בית המקדש.

סעיף ב':

המתפלל לשאר הרוחות יצדד פניו למקום התפילה

שנינו בבבא בתרא (כה.).

"דתנא דבי רבי ישמעאל: מנין ששכינה בכל מקום? שנאמר: הנה המלאך הדובר בי יוצא ומלאך אחר יוצא לקראתו, אחריו לא נאמר אלא לקראתו, מלמד ששכינה בכל מקום. ואף רב ששת סבר: שכינה בכל מקום, דא"ל רב ששת לשמיעה: לכל רוחתא אוקמן לבר ממזרח, ולא משום דלית ביה שכינה, אלא משום דמורו בה מיני. ורבי אבהו אמר: שכינה במערב, דא"ר אבהו: מאי אוריה? אור יה.... והא רבי יהושע בן לוי אמר: שכינה במערב! דמצדד אצדודי. אמר ליה רבי חנינא לרב אשי: כגון אתון דיתביתו בצפונה דא"י - אדרימו אדרומי"

רש"י (ד"ה דמצדד) ביאר שמתפלל למזרח ופונה מעט לצד דרום. **אך הסמ"ג** (עשין יט) ביאר שמתפלל לדרום ופונה לצד מזרח.

התוספות (ברכות ל. ד"ה לתפילות) ו**הרא"ש** (סימן יט) סוברים שהסוגיא בברכות חולקת על הסוגיא בב"ב, והלכה כסוגיא בברכות. גם **הרמב"ם** השמיט את הסוגיא בב"ב ומשמע דס"ל שנדחתה מהלכה. **מהר"י אבוהב** תמה על המנהג שאנו נוהגים להתפלל לצפון ולדרום, שלא היה לנו להתפלל אלא למזרח! וכתב דנראה שיש לנו להחזיר הפנים בצד המזרח כשאנו מתפללין לצפון ולדרום.

◀ **כתב השו"ע:** אם מתפלל לרוח משאר רוחות, יצדד פניו לצד א"י אם הוא בח"ל; ולירושלים, אם הוא בא"י; ולמקדש, אם הוא בירושלים. כתב **הרמ"א:** ואנו שמחזירין פנינו למזרח, מפני שאנו יושבים במערבה של א"י, ונמצא פנינו לא"י (טור וסמ"ג).

■ התפלל בטעות לצד מערב:

כתב **הט"ז** (סק"א) שמי ששכח ומתפלל לרוח אחרת, אם הוא בצפון או בדרום יהפוך פניו לצד המזרח, אבל אם שכח והתפלל למערב נראה דלא יהפוך פניו לצד, דא"כ יהיה פניו נגד צפון או דרום. ומ"מ נראה דא"צ להפסיק ולעקור רגליו כדי להתפלל למזרח, שהרי איכא מאן דס"ל דשכינה בכל מקום, ובדיעבד יש לו לסמוך ע"ז. וכ"פ **החיי אדם** (כב, י), **המ"ב** (סק"י) **הגרע"י** (הליכו"ע יתרו, א) ועוד. **אולם המאמר מרדכי** (אות ב) כתב שדינו של הט"ז אינו מוכרע, ושפיר י"ל דכל שאפשר לתקן מתקנינן, וצריך שיהפוך עצמו ויעקור רגליו קצת. וכ"כ **כה"ח** (אות ז) שכן ע"פ הזוהר כל מי שנמצא במערבה של א"י, אסור לו להתפלל לצד מערב, וכ"כ **האור לציון** (ח"ב פמ"ה סכ"ב).

■ התפלל בטעות לצד אחר, ונמצאים עמו עוד מתפללים:

כתב **השלחן שלמה** (ס"א) שאפילו אם מתפלל עם אחרים שפניהם למזרח, אסור לו לעקור רגליו. **אולם הבא"ח** (יתרו, א) פסק שרק אם מתפלל לבדו לא יעקור רגליו להפוך למזרח, אבל אם הוא מתפלל עם אחרים שפניהם למזרח, צריך שיעקור רגליו ויפנה למזרח, כדי שלא יהא נראה שמתפלל לרשות אחרת ח"ו.

■ טעה והתפלל בבית הכנסת לכיוון אחר:

אם מתפלל בבה"כ דאושא מילתא, מצדד בפמ"ג (מש"ז סק"א) לומר דיהפוך את עצמו לצד הקהל. וכ"כ בהליכות עולם (יתרו, א) ומשמע שהוא רק כאשר יש שם ציבור שמתפללים לצד הנכון, שבאופן זה הוא 'אושא מילתא'. אך דעת הבא"ח (יתרו, א) שצריך לעקור רגליו גם אם הוא מתפלל לבד בבית הכנסת, שכן בבית הכנסת ניכר הצד הנכון של התפילה ע"י עמידת ארון הקודש וההיכל והבימה, ולכן אין להמשיך שם בתפילה כשהוא פונה לכיוון אחר.

∞ קביעת מקום ההיכל

✦ כתב הרמ"א: אין עושין מקום הארון וצד התפלה נגד זריחת השמש ממש, כי זהו דרך המינים, רק מכוונים נגד אמצע היום (הגהות אלפסי החדשים). ומי שרוצה לקיים אמרם: הרוצה להעשיר יצפין או להחכים ידרים, מכל מקום יצדד פניו למזרח.

הלבוש (הביאו הביה"ל ד"ה אין עושין) כתב שכל הארצות האלו אשר אנו שוכנים בהם כולם הם כנגד מערבית צפונית של א"י ואינם מכוונים במערכה של א"י ממש, לפיכך נ"ל שטוב ונכון הוא כשעושין בית הכנסת שיזהר שיעשו הכותל המזרחי שעושין שם הארון ומתפללין כנגדו שתהא נוטה קצת לצד מזרחית דרומית ואז נעמוד מכוון כנגד א"י וירושלים וב"ה וק"ק, וגם עי"ז לא נחזיק ידי המינים שיאמרו אנו מתפללין נגד השמש כמותם. ובאיזה אופן נעמידנה באלו הארצות? נ"ל שנעמידנה באופן שביום תקופת ניסן או תקופת תשרי או סמוך להן בו' או בז' ימים כשתזרח השמש בבוקר תהיה נכנסת בחלון שבאמצע כותל המזרח מן הבית כנסת ויכה הניצוץ כנגדה על הכותל המערבי נוטה הניצוץ מן האמצע כותל המערבי לצד דרום רחוק מן האמצע באופן שכמו חצי שעה או שעה אחר הזריחה תגיע אל אמצע הכותל ממש מול חלון המזרחי, ובהכנ"ס כזו ודאי היא עומדת ממש באלו הארצות נגד ירושלים ובהמ"ק, אבל אם נעמידנה באופן שכשחוזרת החמה בימים הנ"ל בחלון המזרחי יכה ניצוץ השמש בכותל המערבי ממש נגד החלון באמצעו מיד בעת הזריחה זהו ממש כנגד מזרח וזהו חוקם לעשות כן וגם לא נשתחוה נגד ירושלים ובהמ"ק רק בצד לפיכך לא נעמוד ב"ה באופן זה.

כתב המג"א (סק"ג) בשם הכנה"ג שאפילו קבעו הקהל את ההיכל של הס"ת שלא בכותל המזרח, צריך המתפלל להחזיר פניו למזרח. וכ"פ המ"ב (סק"ט-י). ובשו"ת שבט הלוי (י, כ) כתב שהעיקר כדברי המ"ב. וע"ע בבאור הלכה (סימן קנ, ס"ה ד"ה שהוא) שכתב שצ"ע במקומות שמפני הדחק אי אפשר להם בשום פנים להעמידו בכותל המזרח, ומוכרחים להעמידו בצפון או בדרום, לאיזה צד יתפללו הקהל, אם למזרח מפני שהוא נגד ירושלים, או מוטב שיתפללו כלפי הקודש דהוא הארון.

כתב הפרי המגדים (א"א סק"ג) שאם א"א לו לקבוע במזרח יקבע בדרום ועכ"פ לא למערב שיהיה אחורי העם להיכל.

סעיף ג':

יכוון לבו לאביו שבשמים

שנינו בברכות (ל) "תנו רבנן: סומא ומי שאינו יכול לכוין את הרוחות - יכוין לבו כנגד אביו שבשמים, שנאמר והתפללו אל ה'".

✎ כתב השו"ע: מי שאינו יכול לכוין הרוחות, יכוין לבו לאביו שבשמים.

כתב הבאור הלכה (ד"ה מי) בשם השולחן שלמה (ס"א) שטוב שיצדד פניו לאחד מצדדיו. וא"כ אם הוא עומד נגד מזרח ממילא הצידוד הוא לצפון או לדרום ואם הוא עומד נגד צפון, אם מצדד לימינו למזרח פשיטא דטוב, ואם לשמאלו שהוא מערב עכ"פ לא הפסיד וכן בדרום להיפך.

סעיף ד':

תפילה ברכיבה ובהליכה

שנינו בברכות (ל).

"תנו רבנן: היה רוכב על החמור והגיע זמן תפלה, אם יש לו מי שיאחז את חמורו - ירד למטה ויתפלל, ואם לאו - ישב במקומו ויתפלל; רבי אומר: בין כך ובין כך - ישב במקומו ויתפלל, לפי שאין דעתו מיושבת עליו. אמר רבא ואיתימא רבי יהושע בן לוי: הלכה כרבי"

רש"י פירש שהכוונה ב'אין דעתו מיושבת עליו' היינו שקשה עליו עיכוב הדרך (ב"י: לפ"ז אם הוא מקדים את השיירה אם יש לו מי שיאחז בהמתו ירד, שהרי אין כאן עיכוב בדרך). תלמידי רבנו יונה (כ: ד"ה גמ' בין כך) ביארו שבירידה ובעליה תתבלבל מחשבתו ולא יוכל לכוין (ב"י: לפי טעם זה אע"פ שהוא צריך להמתין לשיירה לא ירד). רבנו ירוחם (נתיב ב ח"ה כו ע"ג) כתב שהכל לפי הדרך ולפי המקום ולפי יראתו וישוב דעתו. וכתב הב"י "ודברים נכונים הם".

התוספות (ד"ה הלכה) כתבו שהלכה כרבי גם שלא במקום סכנה, ואפילו במהלך מתפלל ואינו צריך להחזיר פניו כנגד ירושלים. וכ"כ המרדכי (סי' צז) והרא"ש (סי' יט). אך ה"ר יוסף פירש דאיירי במקום סכנה.

תלמידי רבנו יונה (כ: ד"ה גמ' בין כך) ביארו שאין לו לרדת אך צריך לעכב הבהמה, משום שרכוב כמהלך דמי. ואם הוא רק רכוב ואינו הולך ברגליו, בדיעבד אם השיירה הולכת יתפלל בלא עיכוב הבהמה, ובלבד שיעכב אותה בברכת אבות שהכוונה בה מעכבת. דאזיל בתר סברא, שהתפילה תלויה בכוונה ובישיבת האיברים בנחת אין לדמות הליכה ברגליו שיש לו עמל בהליכתו ולא יוכל לכוין כלל, להליכה בבהמה שעומד עליה בנחת.

✎ כתב השו"ע: היה רוכב על החמור, אין צריך לירד ולהתפלל, אפילו אם יש לו מי שתופס חמורו, אלא מתפלל דרך הילוכו; וכן אם היה בספינה או ע"ג קרון, אם יוכל לעמוד, עומד; ואם לאו, יושב במקומו ומתפלל. או אם היה הולך ברגליו, מתפלל דרך הילוכו אף אם אין פניו כנגד ירושלים, אפילו שלא במקום סכנה, כי אם יעמוד ויתפלל יקשה בעיניו איחור

דרכו ויטרד לבו ולא יוכל לכוין והכל לפי הדרך ולפי המקום ולפי יראתו וישוב דעתו. ויש מחמירין לעמוד באבות, וראוי לחוש לדבריהם אם הוא שלא במקום סכנה.

הט"ז (סק"ד) התקשה, מה מועילה העמידה בקרון ובספינה, הרי הם מהלכות והוה ליה כמהלך בעצמו! וישוב, שלענין תפילה לא הצריכו להתפלל מעומד אלא כדי שתהיה אימת שכינה עליו, וזוה סגי גם עומד בקרון וספינה אף שלא מיקרי עומד מצד תנועת הקרון והספינה.

כתב **המגן אברהם** (סק"ז) שה"ש מחמירים' לעמוד באבות, סוברים שגם אם עומדת הבהמה והוא יושב עליה, מועיל. וא"צ לרדת מהבהמה. וכ"כ **המ"ב** (ס"ק יז).

■ תפילה בשעת נסיעה באוטובוס:

הגרי"ש אלישיב הורה (שיעורי הגרי"ש א ברכות ל.) שבנסיעה בתוך העיר חייב לרדת מהאוטובוס ולהתפלל, מפני שיכול למצוא בקלות אוטובוס אחר, אבל בדרך בין עירונית יכול להתפלל בדרך ובישיבה, שכן אם יעמוד יטרד דעתו. וכתב **הגר"ח קנייבסקי** (אשי ישראל פכ"ג הע' מג) שאם מתפלל באוטובוס וצריך לרדת בתחנה, רשאי לרדת אף באמצע תפילתו, שהרי התירו לו להתפלל אפילו בהליכתו שמא יטרד ולא יוכל לכוין, וא"כ ה"ה בזה. ובשו"ת **יביע אומר** (ג, ט) כתב שאם בדרך כלל מכוון בתפילתו, ויודע בעצמו שאם ימתין עד הגיעו למחוז חפצו יוכל לכוין בתפילתו, רשאי למנוע עצמו מלהתפלל, ובבואו לביתו יתפלל תשלומין בכוונה כאשר היתה באמנה אתו. אך אם יכול להתפלל מיושב בכוונה יעשה כך. וודאי שתפילה בישיבה בכוונה עדיפה על תפילה בעמידה בלי כוונה. ומדברי **הגר"מ אליהו** (טו, מ) מבואר שאם אינו יכול לעמוד בתפילתו מותר לו להתפלל בישיבה דווקא אם חושש שעד שיגיע למחוז חפצו יעבור זמן תפילה, אולם אם ברור לו שלא יעבור, לא יתפלל בדרך כשהוא יושב, אלא ימתין שיגיע למחוז חפצו ויתפלל בעמידה כראוי.

סעיף ה':

✎ היושב בספינה ובעגלה לגבי כריעות

שנינו בברכות (ל.)

"השכים לישב בקרון או בספינה - מתפלל, וכשיגיע זמן קריאת שמע קורא; רבי שמעון בן אלעזר אומר: בין כך ובין כך קורא קריאת שמע ומתפלל, כדי שישמוך גאולה לתפלה. במאי קמיפלגי? - מר סבר: תפלה מעומד עדיף; ומר סבר: מסמך גאולה לתפלה עדיף"

פרש"י: בקרון ובספינה - איכא בעתותא דמיא. ביאר הב"י שא"א לעמוד מפני שמתנועע לכאן ולכאן. כתב הארחות חיים (סי' מד) בשם **ה"ר יצחק אבן גיאת** אם יכול לעמוד בהגיעו למקום הכריעות עומד, כדי שיהא כורע מעומד ומפסיע שלש פסיעות, ואף על פי שיושב בכל התפילה שפיר דמי ואם אי אפשר מתפלל כל תפילתו בשבתו.

✎ כתב **השו"ע**: היה יושב בספינה או בעגלה, אם יכול לעמוד במקום הכריעות, עומד כדי שיהיה כורע מעומד, ופוסע ג' פסיעות. והרמ"א כתב: אף על פי שיושב בכל התפלה, מ"מ

אם אפשר לו לעמוד, יעמוד, כדי לקיים הכריעות והפסיעות כדרך. (ב"י בשם א"ח) ואם א"א לו, כגון שרוכב על הבהמה, יחזיר הבהמה שלשה פסיעות לאחריה, ועולה לו כאלו פוסע בעצמו (הג' אלפסי החדשים ס"פ תפלת השחר).

מ"ב (ס"ק יח): ה"ה כשמהלך ברגליו יראה לעמוד קצת בשעת הכריעות ויפסע לאחוריו ג' פסיעות.

סעיף ו':

❧ כיצד יתפלל החולה

כתב הרמב"ם (ה, ב) "היה יושב בספינה או בעגלה אם יכול לעמוד יעמוד, ואם לאו ישב במקומו ויתפלל, חולה מתפלל אפילו שוכב על צדו והוא שיכול לכוין את דעתו".

בהגה"מ (החדשות, אות ב) כתוב **שרש"י** היה נוהג שלא להתפלל בשעת חליו אלא קרא ק"ש בלבד. וכ"כ בכל בו (סי' יא ה"ע ג').

בשו"ת **תרומת הדשן** (ח"ב סימן נ"ז) ביאר שודאי אין חולק על כך שאנוס יכול להתפלל מיושב, אלא רש"י היה חולה כ"כ שלא היה יכול לכוין בתפילתו, ובק"ש שא"צ לכוין אלא בפסוק ראשון היה יכול לכוין. והרמב"ם איירי שאינו חולה כ"כ.

כתוב **בארחות חיים** בשם פסיקתא (דרכ כהנא פ' כ"ה קנח. ובמדרש שוחר טוב תהלים ד) אם אין אתה יכול התפלל על מטתך אם אין אתה יכול ואתה אנוס מחולי או מדבר אחר אמור בלבבך שנאמר (תהלים ד, ה) אמרו בלבבכם.

❧ כתב השו"ע: חולה, מתפלל אפילו שוכב על צידו, והוא שיכול לכוין דעתו.

❧ הרמ"א כתב: ואם א"א לו להתפלל, מ"מ ירהר בלבו שנאמר: אמרו בלבבכם על משכבכם. (ב"י בשם א"ח ופסיקתא).

הכסף משנה (ה, ב) כתב שזקן שאינו יכול לעמוד ישב במקומו ויתפלל. ואם יכול לעמוד במקום הכריעות כדי שיהיה כורע מעומד, יעמוד שם. וכ"כ **המ"ב** (סק"כ).

כתב **המ"ב** (ס"ק כא) שאפשר שע"י ההרהור בליבו יוצא בדיעבד וא"צ לחזור ולהתפלל אפילו אם הבריא בזמן תפלה, מאחר שעתה הוא אנוס. וכ"כ **כה"ח** (אות כח) שאינו חוזר ומתפלל, שבאופן זה שהיה אנוס אנו פוסקים שהרהור נחשב לדיבור. ובשו"ת **יביע אומר** (ח"ד סימן ג אות כא) כתב שכיון שיש מחלוקת אם יצא י"ח בהרהור, לכן כשיסתלק האנוס יחזור ויתפלל, ויתנה שאם אינו חייב תחשב תפלתו כנדבה.

סעיף ז':

❧ המתירא מאנסים שיפסיקוהו

❧ כתב השו"ע ע"פ הארחות חיים (סי' מה) בשם **רש"י**, ושבלי הלקט (תפלה סי' יח) בשם רבינו האי: מי שהיו לו אנסים מכאן ומכאן, ומתירא שמא יפסיקוהו תפלתו או יפסידו מקחו,

ישב במקומו ויתפלל, לפי שאין דעתו מיושבת עליו; ואף על פי שצריך לעשות שלשה פסיעות בסוף התפלה, יושב ומתפלל וכורע.

סעיף ח':

סמיכה בשעת התפילה

⤵ כתב השו"ע ע"פ הגה"מ (פ"ה אות ז): יש לזהר שלא לסמוך עצמו לעמוד או לחבירו, בשעת תפלה.

בטעם האיסור (הובא במג"א סק"י) כתב הב"י שלא חשיב עמידה כשסומך עצמו, ובהגה"מ (שם) מפרש הטעם דצריך לעמוד ביראה.

המחצה"ש כתב שלפירוש הב"י, סמיכה קצת דהיינו שסומך במקצת שאם ינטל אותו דבר לא יפול, שרי. אך לפירוש ההגה"מ אסור בכל גווני. וכתב המ"ב (ס"ק כב) שבמקום הדחק מקלים כטעם הא'.

תפילה ע"י סמיכה עדיפה על תפילה בישיבה, ולכן כתב הברכ"י (סק"ד) בשם מהר"י מולכו, שזקן או חולה שאינם יכולים להתפלל בעמידה, אך יכולים להתפלל ע"י שיסמוכו, יתפללו ע"י סמיכה. וכ"כ המ"ב (ס"ק כד), כה"ח (אות לא) ועוד.

ובתפילות שמתפללים אותם בישיבה, כתב הבא"ח (יתרו, ט) וכה"ח (אות לב) שלא יסמוך את עצמו לאחריו, ולא יהיה מוטע לצדדים, ולא ישפוט את רגליו ולא ירכיבם זו על זו, שכל אלו הם דרך גאווה, אלא ישב באימה וראשו כפוף.

סעיף ט':

המוכרח להתפלל מיושב יחזור ויתפלל מעומד

שנינו בברכות (ל).

"אבוא דשמואל ולוי כי הוּו בעו למיפק לאורחא הוּו מקדמי ומצלי, וכי הוּו מטי זמן קריאת שמע קרו... רב אשי מצלי בהדי צבורא ביחיד מיושב, כי הוּו אתי לביתיה הדר ומצלי מעומד. אמרי ליה רבנן: ולעביד מר כמרימר ומר זוטרא! - אמר להו: טריחא לי מלתא. - ולעביד מר כאבוא דשמואל ולוי! - אמר להו: לא חזינא להו לרבנן קשישי מינן דעבדי הכי"

רש"י פירש "בשבת הרגל היו העם הולכים לבית המדרש, וכשמגיע זמן ק"ש קורין, והדרשן דורש, והעם נשמטין ומתפללין איש איש לבדו, ורב אשי היה ראש ישיבה במתא מחסיא ודרש והוא לא היה מתפלל קודם בית המדרש אלא כשמגיע זמן ק"ש לוחש הרבה יחד למתורגמן העומד לפניו, ובעוד שהמתורגמן משמיע לרבים הוא קורא את שמע וסומך גאולה לתפילה ומתפלל מיושב, שלא היה רוצה לצאת שלא להטריח את הציבור לעמוד מפניו". הב"י למד מדבריו שמי שהיה מוכרח להתפלל מיושב, כשיוכל יחזור

להתפלל מעומד. אך סייג דאפשר שדווקא רב אשי שהיה מכוון בתפילתו היה חוזר, אבל אנו שאין מכוונים בתפילתנו לא יחזור להתפלל.

אולם מהתוספות (ד"ה מסמך) כפי שהביאו בשם הר"מ עולה שמי שמתפלל מיושב מדינא חייב לחזור ולהתפלל מעומד.

הב"י למד מהא דרב אשי שמי שהתפלל מיושב כשחוזר להתפלל מעומד א"צ לחדש בתפילתו, דהא סתמא קאמר 'הדר ומצלי מעומד' משמע דמצלי תפילה הנהוגה בלי תוספת ומגרעת.

הרא"ש (סימן כ) מפרש שאבוה דשמואל ולוי פוסקים שעדיף שלא לסמוך גאולה לתפילה מלהתפלל כשהוא מהלך. רב אשי סובר שעדיף לסמוך גאולה לתפילה ולהתפלל מיושב מאשר להתפלל מעומד. שהרי המהלך אינו יכול לכוון כראוי, ולכן עדיף להתפלל מעומד בביתו בכוונה מאשר להתפלל בדרך ללא כוונה. וכשהוא יושב יכול לכוון כראוי, ולכן עדיף לסמוך גאולה לתפילה ולהתפלל מיושב מאשר מעומד ולא לסמוך גאולה לתפילה.

הרא"ה (ד"ה ואהדר להו לא חזינן) ו**הריטב"א** (ד"ה לא חזינא) מפרשים שאבוה דשמואל ולוי היו טרודים בדרך ולא היתה להם אפשרות לחזור ולהתפלל מעומד. לכן העדיפו להתפלל מעומד. ורב אשי לא היה טרוד בדרך לכן יכל להתפלל מיושב ולאחר מכן בביתו לחזור ולהתפלל מעומד. לדעתם עדיף להתפלל מעומד מאשר לסמוך גאולה לתפילה, אך יותר טוב לסמוך גאולה לתפילה במיושב, או להתפלל בהילוך ולחזור להתפלל בעמידה.

◀ **כתב השו"ע:** מי שהוכרח להתפלל מיושב, כשיוכל צריך לחזור ולהתפלל מעומד, ואינו צריך להוסיף בה דבר. ו**הרמ"א** כתב: ומי שבא בדרך והוא סמוך למלון, אם יכול להסתלק מן הדרך במקום שלא יפסיקוהו עוברי דרכים, יסתלק שם ולא יתפלל במלון של עובדי כוכבים, שלא יבלבלוהו בני הבית; אבל אם א"א לו להסתלק מן הדרך במקום שלא יפסיקוהו, יתפלל במלון באיזה קרן זווית (תרומת הדשן סימן ו').

הט"ז (סק"ה) הוכיח שרוב ככל הראשונים אינם סוברים כר"מ, ויש לנו לחוש לספק ברכה לבטלה אם יתפלל שנית, ומעולם לא ראינו מגדולים שהתפללו בדרך מיושב על העגלה שהתפללו שנית בבואם למלון או לביתם, לכן פסק שנראה דגם כאן לא יתפלל שנית אלא אם הוא בטוח שיוכל לכוין בתפלתו. וכ"כ **המ"ב** (סק"ז) שהיום המנהג שאין עוברי דרכים שהתפללו מיושב חוזרים ומתפללים שנית.

הרמ"ע מפאנו (סימן יט. הביאו המג"א יא) כתב שרב אשי היה מתפלל דוקא בתורת נדבה. ומרש"י משמע שלא היה יכול לכוון בפעם הראשונה. וכתב **המגן אברהם** שאפשר שע"ז נהגו עוברי דרכים שאין מתפללים שנית.

המגן גיבורים (אלף המגן סק"י) כתב שאם ירצה יוכל להתפלל שנית בתורת נדבה, אם הוא בטוח שיכוון ליבו בתפילתו, וא"צ לחדש בה דבר. וכ"פ **בהלכה ברורה** (אות טז. וכתב שכ"ד הגרע"י, וחזר מו מ"ש ביבי"א ח"ג סימן ט בסוף התשובה, דמשמע שדעתו שלא יחזור להתפלל בנדבה). גם **האור לציון** (ח"ב פמ"ה סכ"ו) כתב שיזכרו ויתפלל, ויתנה שאם אינו חייב תחשב כתפילת נדבה. אך **הפרי מגדים** (א"א ס"ק יא) כתב שאין ראוי

להתפלל היום תפילת נדבה. וכן מבואר בכה"ח (אות לד) דכיון שצריך לכוין בתפילת נדבה מתחילה ועד סוף, וקרוב הדבר שלא יכוין כך, לכן מי שהתפלל בישיבה לא יחזור להתפלל נדבה.

המגן אברהם (ס"ק יד) כתב שאדם שיש בפניו שתי אפשרויות, להתפלל מעומד בלא כוונה, או בדרך ובכוונה. עדיף להתפלל בדרך, שהרי רש"י כתב שעדיף להתפלל מעומד מחמת שכך יכול לכוון יותר, ומשמע שהעיקר היא הכוונה. וכ"כ **המ"ב** (סק"ל).

סימן צ"ה - כיוון אברי הגוף בשעת התפילה

ובו ד' סעיפים

סעיף א':

כיוון הרגלים בשעת התפילה

שנינו בברכות (י:)

"אמר רבי יוסי ברבי חנינא משום רבי אליעזר בן יעקב: המתפלל צריך שיכוין את רגליו, שנאמר: ורגליהם רגל ישרה"

א"ה"י כתב שהטעם שצריך לכוין את רגליו, הוא משום שעומד לדבר עם השכינה, ולכן צריך לסלק כל מחשבות הגוף מלבו ולדמות כאילו הוא מלאך משרת. ^בומהר"י אבוהב כתב שהוא רמז שנסתלק ממנו התנועה לברוח ולא להשיג שום חפץ מבלעדי ה'.

ופרש"י: יכוין את רגליו - זו אצל זו. ורגליהם רגל ישרה - נראין כרגל אחד. וכתב ה"ר יונה (ה: ד"ה המתפלל) כלומר צריך שיחבר אותם זה אצל זה בכיוון כאילו אינם אלא אחד. ואיתא בירושלמי (א, א):

"זהו שעומד ומתפלל צריך להשוות את רגליו. תרין אמורין רבי לוי ורבי סימון חד אמר כמלאכים וחד אמר ככהנים. מאן דאמר ככהנים [שמות כ, כג] לא תעלה במעלות על מזבחי שהיו מהלכים עקב בצד גודל וגודל אצל עקב. ומאן דאמר כמלאכים [יחזקאל א, ז] ורגליהם רגל ישרה"

ה"ר יונה (ד"ה המתפלל) כתב שהתלמוד שלנו סובר כמאן דאמר כמלאכים. ולכן צריך שיכוין את רגליו זה כנגד זה כדי שידמו כרגל אחד. אך הטור הביא ירושלמי זה, אע"פ שלכאורה אינו להלכה. וכתב ה"י דמשמע מדבריו שסובר כמ"ד 'ככהנים', שהרי לקמן (סימן צח) כתב שהשוואת הרגלים ככהנים. ודחק ה"י דאפשר שהטור רק רצה לומר שצריך לכוין הרגלים כדי להידמות לכהנים בשעת עבודה.

עוד כתב ה"ר יונה (שם) שיש הנוהגים לתת ריוח למעלה אצל האצבעות משום דכתיב (יחזקאל א, ז) 'כף רגליהם ככף רגל עגל'. אך דחה מנהג זה, שאין זה כלום, שהרי בתלמוד לא הזכירו אלא שיכוין אותם ויסמכם בענין שידמו אחד.

◀ כתב השו"ע: יכוין רגליו זה אצל זה בכיוון, כאלו אינם אלא א', להדמות למלאכים דכתיב בהן: ורגליהם רגל ישרה (יחזקאל א, ז) כלומר: רגליהם נראים כרגל אחד.

הב"ח סובר שאם לא כיון רגליו לא יצא. אך הפרי מגדים (משב"ז סק"א) סובר שיצא בדיעבד. וכ"כ המ"ב (סק"א).

עוד כתב הפרי מגדים (שם) שאפילו אם הוא יושב בעגלה יכוין רגליו. וכ"כ המ"ב (סק"ב).

✿ עמידה קודם התפילה

כתב מהרי"ל (הל' תפלה ס' א) שהיה נוהג לעמוד בשחרית לתפילת שמונה עשרה מתי שהתחיל שליח ציבור תהלות לאל עליון. ובמנחה כשירד שליח ציבור לפני התיבה. ובערבית כשהתחיל שליח ציבור קדיש. וכתב הדרכי משה שכן הוא המנהג. וכ"כ המ"ב (סק"ג), וכתב כה"ח (אות ה) שאינו תלוי באמירת השליח ציבור אלא באמירתו.

כתב הרוקח (סי' שכב) וכשיחפוץ להתפלל ילך לפניו ג' פסיעות דכתיב ג' הגשות לתפילה (בראשית יח, כג) ויגש אברהם (בראשית מד, יח) ויגש יהודה (מלכים א יח, לו) ויגש אליהו.

✦ כתב הרמ"א: וי"א כשעומד להתפלל ילך לפניו ג' פסיעות, דרך קרוב והגשה לדבר שצריך לעשות.

הערור השולחן (סימן צט אות ה) ביאר שפסיעת ג' פסיעות לאחוריו קודם התפילה הוא משום הכנה קודם שאנו נכנסים לפלטין של מלך.

סעיף ב':

✿ כפיפת ראשו ומבט עיניו

שנינו ביבמות (קה:)

"ר' חייא ור' שמעון בר רבי הוו יתבי, פתח חד מינייהו ואמר: המתפלל צריך שיתן עיניו למטה, שנאמר: והיו עיני ולבי שם כל הימים, וחד אמר: עיני למעלה, שנאמר: נשא לבבנו אל כפים. אדהכי אתא ר' ישמעאל בר' יוסי לגבייהו, אמר להו: במאי עסקיתו? אמרו ליה: בתפלה; אמר להו, כך אמר אבא: המתפלל צריך שיתן עיניו למטה ולבו למעלה, כדי שיתקיימו שני מקראות הללו"

רבנו יונה (כב: ד"ה צריך) פירש שיחשוב בלבו כאילו עומד בשמים ויסיר מלבו כל תענוגי העולם הזה וכל הנאות הגוף כענין שאמרו הקדמונים כשתרצה לכוין פשוט גופך מעל נשמתך, ולאחר שיגיע לזו המחשבה יחשוב ג"כ כאילו הוא עומד בבהמ"ק שהוא למטה מפני שעל ידי זה תהיה תפלתו רצויה יותר לפני המקום. **והרמב"ם** (ה, ד) כתב "ונותן עיניו למטה כאילו הוא מביט לארץ, ויהיה לבו פנוי למעלה כאילו הוא עומד בשמים".

כתב **הב"י** שמה שכתב שיסתכל כלפי שמים אינו רוצה לומר שיהיו עיניו תלויות למעלה כל זמן התפילה אלא שעל דרך העברה אם יסתכל כלפי שמים יכנע לבבו.

✦ כתב **השו"ע**: צריך שיכוף ראשו מעט, שיהיו עיניו למטה לארץ, ויחשוב כאילו עומד בבית המקדש, ובלבו יכוין למעלה לשמים.

כתב **בספר חסידים** (ס"ס יח. הביאו המג"א א) שאותן המגביהים ראשיהם ועיניהם למעלה כמביטים על הגג, המלאכים מלעיגים עליהם. וכתב **הפרי מגדים** (א"א סק"א) שאין לעשות תנועה משונה, וביחיד רשות ולא בצבור, ובפרט להרים קול וכדומה. וכ"כ **המ"ב** (סק"ה).

★ **עצימת העינים בשעת התפילה**

איתא **בזוהר** (ואתחנן רס, ב) שמי שפוקח עיניו בשעת התפילה אינו זוכה לראות פני שכינה בצאת נפשו. וכתב **בשיירי כנה"ג** (הגה"ט אות ב) שמזמן ששמע מאמר זה מנהגו לעצום עיניו. וכתב **החיד"א** (מחז"ב אות ג) שאם מתפלל מתוך סידור ועיניו פקוחות לראות בספר לית לן בה. אך **המאמר מרדכי** (סק"ב) כתב שמדין התלמוד אין אסור בעיניו פתוחות ובלבד שיהיו עיניו למטה כלפי הארץ. אך לפמ"ש בשם הזוהר, נראה שחולק על תלמוד דידן. והחיי **אדם** (כלל כב דין יא) כתב שגם לפי הזוהר עיקר האיסור הוא דוקא כשמסתכל בעיניו הפתוחות אז בשאר דברים. וכן מבואר ב**כה"ח** (אות י). וכתב **הבאור הלכה** (ד"ה צריך) שמ"מ לכתחילה נכון להחמיר לעצום עיניו שלא יסתכל בדבר אחר.

סעיף ג':**הנחת ידיו**

שנינו בשבת (י).

"רבא שדי גלימיה ופכר ידיה, ומצלי. אמר: כעבדא קמיה מריה. אמר רב אשי: חזינא ליה לרב כהנא, כי איכא צערא בעלמא - שדי גלימיה ופכר ידיה ומצלי, אמר: כעבדא קמי מריה. כי איכא שלמא - לביש ומתכסי ומתעטף ומצלי, אמר: הכון לקראת אלהיך ישראל"

פרש"י: ופכר ידיה - חובק ידיו באצבעותיו, כאדם המצטער מאימת רבו. **המאירי** (ד"ה המתפלל) ביאר ש'פכר ידיה' הוא הפלגה בהכנעה הרבה כמי שמכיר בעצמו שהוא נזוף. והמיוחס לר"ן (ד"ה ופכר) הביא בשם ר"ח שנותן ידיו לאחוריו כעבד נפיק בקולר.

כתב **הרמב"ם** (ה, ד) "ומניח ידיו על לבו כפותין הימנית על השמאלית ועומד כעבד לפני רבו באימה ביראה ופחד ולא יניח ידיו על חלציו".

הב"י כתב שאפשר שנתנית היד הימנית על השמאלית הוא רמז להכנעת יצר הרע שהוא נרמז בצד שמאל (וכ"כ כה"ח אות יג). והדרכי **משה** כתב שעל דרך האמת הוא רמז להגביר מידת הרחמים על מידת הדין.

כתב **מהר"י אבוהב** שהכל כמנהג המקום שיש מקומות שחובקין היד והזרוע ימין תחת אציל שמאל ושמאל תחת אציל ימין כשמדברים עם המלך וזהו מנהג ארץ אדום. ויש מקומות שחובקין ידיהן באצבעותיהן ויש מקומות משימים ידיהם לאחוריהם וכן מנהג ארץ ישמעאל. ומכוונים לרמוז כאילו אין להם ידים כלומר שאין להם יכולת זולתו.

◀ כתב **השו"ע**: מניח ידו על לבו כפותין, (פירוש כקשורין) הימנית על השמאלית, ועומד כעבד לפני רבו, באימה, ביראה ובפחד, ולא יניח ידיו על חלציו, מפני שהוא דרך יוהרא (וע"ל ריש סי' צ"ז).

בספר עשרה מאמרות (מאמר אם כל חי ח"א סי' לג) כתב **שהרמ"ק** אומר לכוף האגודל בתוך פיסת ידו. כתב **הפרי חדש** בשם כמה פוסקים שיש להתנועע בשעת התפילה משום 'כל עצמתי תאמרנה ה' מי כמוך'. וכן הסכים **המגן גיבורים** (אלף המגן סק"ה). וכ"כ **המ"ב** (סק"ז). וע"ע בסימן מח.

סעיף ד':**כיוון רגליו בשעת קדושה**

כתב בתרומת הדשן (סי' כח) שטוב לכוין רגליו בשעה שאומר קדושה עם השליח ציבור, דכיון דאמרינן נקדש את שמך כשם שמקדישין אותו בשמי מרום ובשמים מקדישים ברגל ישרה, יש לנו להתדמות להם בכל היכולת. ואין בזה משום יוהרא והדיוטות אלא במדה ישרה.

✦ כתב השו"ע: טוב לכוין רגליו גם בשעה שאומר קדושה עם ש"צ.

האליה רבה (סק"ז), ערוך השולחן (ס"ה) וכה"ח (ס"ק טז) כתבו שיעמוד כך עד סיום ברכת האל הקדוש. וכ"פ בשו"ת יחוה דעת (ה, יא). וכן סבר הגרש"ז אורבך (הליכות שלמה תפלה פ"ח דבר הלכה אות ס) שיש לחוש לדעה זו, חוץ מר"ה ויו"כ שמאריכים הרבה בברכה שלישית, שבהם מספיק לעמוד עד סיום הקדושה. אך הגר"מ מאזוז (מקור נאמן סימן תקכד) סובר שאף בימים נוראים שברכת 'אתה קדוש' מתארכת, יש להשאיר עם הרגלים צמודות עד חתימת הברכה. והאור לציון (ח"ב מ"ה סל"ח) כתב שאף שיש לנהוג לכתחילה להישאר עומד עד סוף האל הקדוש, מ"מ מי שהולך או יושב מיד לאחר שענה 'מלוך', יש לו על מה לסמוך, שכן יש חולקים וסוברים שהקדושה מסתיימת ב'מלוך'.

סימן צ"ו - אחיזת דברים בידו בשעת התפילה

ובו ב' סעיפים

סעיף א':

אחיזת תפילין, ספר, קערה, סכין, מעות, כיכר ולולב

שנינו בברכות (כג:) ובסוכה (מא:)

"תנו רבנן: לא יאחז אדם תפילין בידו וספר תורה בזרועו ויתפלל. אמר שמואל: סכין, ומעות, וקערה, וככר הרי אלו כיוצא בהן"

ופרש"י: שאין דעתו מיושבת עליו בתפלה, שהרי לבו תמיד עליהן שלא יפלו מידו. הרי אלו כיוצא בהן - לענין תפלה, שדואג עליהן שלא תפול הסכין ותזיקנו, והקערה תשפך, והמעות יאבדו, והככר יטנף. ובסוכה (מא:) שנינו:

"אמר ליה מר בר אמימר לרב אשי: אבא צלויי קא מצלי ביה... התם לאו מצוה נינהו וטריד בהו, הכא - מצוה נינהו ולא טריד בהו"

ופרש"י: לאו מצוה נינהו - לאוחזן, והויין עליו למשא, לפיכך טרוד במשאם, וכבד עליו משאם ושמירתם. הכא - נטילתה ולקחתה מצוה היא, ומתוך שחביבה מצוה עליו אין משאה ושימורה כבד עליו, ולא טריד. מדברי רש"י עולה ששאר דברים שאין בהם הפסד אם יפלו מידו מותר להתפלל בעודן בידו. וכן משמע מלשון הרמב"ם (ה, ה) ועוד.

ה"ר יונה כתב (ברכות יד: ד"ה סכין) שיש המפרשים שסכין וקערה וכו' הם רק אורחא דמילתא, וה"ה שאין לו ליטול בידו שום דבר בשעת התפילה, ורק לולב משום חבובי מצוה לא ימעט בזה כוונת התפילה.

כתב השו"ע: כשהוא מתפלל, לא יאחוז בידו תפילין ולא ספר מכתבי הקודש ולא קערה מלאה ולא סכין ומעות וככר, מפני שלבו עליהם שלא יפלו ויטרד ותבטל כוונתו. ולולב בזמנו, מותר לאחוז בידו, כיון שהאחיזה בידו היא מצוה אינו נטרד בשבילו.

אחיזת שאר דברים בתפילה:

המגן אברהם (סק"א) פירש את דברי השו"ע, שדוקא דברים אלו אסור להחזיק, שאם יפלו יש בהם הפסד או זיקוק, אבל שאר דברים מותר לאחוז. וכ"ד המאמר מרדכי (סק"ב). וכ"נ מהבא"ח (יתרו, יב). אך הט"ז (סק"ב) מצדד שאין ליטול שום דבר בידו בשעת התפילה. וכן נקט כה"ח (אות א).

עבר ואחז חפצים בתפילה, האם חוזר ומתפלל?

הב"ח כתב שאם עבר ותפס ס"ת או תפילין בידו, צריך לחזור ולהתפלל. אך הט"ז (סק"א) סובר שפשוט הוא שכל דין זה אינו אלא לכתחילה, אבל בדיעבד א"צ לחזור ולהתפלל. וכ"כ המ"ב (סק"ב), אא"כ יודע שלא כיון באבות. והעיר בשער הציון (אות ב) שבאופן זה יחזור גם בזמנינו, שאם לא יאחזם יכוין.

■ הושבת תינוק על ברכיו בתפילה:

הברכי יוסף (סק"א) כתב דה"ה שאסור להושיב תינוק לפניו בשעת התפילה. וכ"כ **המ"ב** (סק"ד) ובהלכה **ברורה** (אות ה). והוסיף **הגר"מ אליהו** (מאמ"ר טו, פז) שכ"ש שלא ירים אותו. והאור **לציון** (ח"ב פמ"ה סכ"ז) כתב שכשהתינוק בוכה באופן שהדבר טורדו, רשאי להרימו באמצע התפילה.

■ אחיזת חפץ בתפילה כשירא שיגנבוהו:

הפרי מגדים (משב"ז סק"ג) נסתפק האם מותר לאחוז בידו ס"ת או תפילין או מעות כשאין לו מי שישמרם, ומתירא שמא יגנבו אותם בשעה שמתפלל. ר' **חיים פלאגי** (רוח חיים סק"א) כתב להקל בזה. וכ"כ **פתח הדביר** (סק"ד) ו**כה"ח** (אות ז).

■ ספר שנפל על הארץ וטורדו בתפילה:

כתב **בספר חסידים** (סימן תשעז) אם נפל ספר על הארץ ואינו יכול לכוון מותר להגביהו כשיסיים הברכה שעומד בה, וכ"כ **המגן אברהם** (סק"ג), **מ"ב** (סק"ז), **כה"ח** (סק"י) ועוד. (והאור **לציון** מה, כז כתב שכיום נטרדים בזה מאוד ומותר להפסיק אף באמצע הברכה), אך אם אינו טורדו לא יפסיק בתפילתו. ולצורך זה כתב **הגר"מ אליהו** (טו, פח) שיכול גם לעקור ממקומו (וכן עולה מדברי **המ"ב** סימן קד סק"א).

■ הבאת סידור באמצע התפילה כשנתבלבל:

כתב **החיי אדם** (כב, ז) אם התחיל להתפלל תפילת עמידה ונתבלבל, מותר לו ללכת לקחת סידור. וכ"כ **המ"ב** (סק"ז).

כתב בשו"ת **להורות נתן** (יא, ט) שמכל הלכות אלו נלמד, עד כמה חמור להחזיק בבגדיו טלפון בשעת התפילה העלול לצלצל בקול ולהטריד גם את שאר המתפללים שגרע טפי מכל שאר ההלכות שכתוב בגמרא ושו"ע על הזהירות שלא להפריע לכוונת המתפללים (וכגון איסור הליכה בתוך ד' אמות של המתפלל, וכיוצא"ז), וגם עושה בכך שחוק והיתול מקדושת ביהמ"ד, ואפילו עשאו על מצב של 'רוטט' שרק הוא מרגיש בדבר, אם עלול לקבל שיחה תוך כדי תפלתו הרי זה בכלל ההלכה הנלמדת הכא שאסור להחזיק אצלו שום דבר שעלול לבטל כוונתו, וכאמור במשנ"ב (סק"א) שגם בק"ש ופסוקי דזמרה ובשאר חלקי התפילה אסור הדבר.

סעיף ב':

אחיזת סידור תפילה בשעה שמתפלל

כתוב בתרומת הדשן (סימן יז) שלא רק ס"ת אסור לאחוז בשעת התפילה, אלא ה"ה לכל כתבי הקודש ואפילו מחזורים ותפילות. אך מ"מ התיר לאחוז מחזור או סידור בידו להתפלל בהם, דכיון שאינו אוזח אותם אלא כדי להתפלל בדיוק, ליכא למימר שלבו טרוד עליו כמו גבי אוזח תפילין בידו או ס"ת בזרועו דהתם אינו תופסו רק לשמירה ולא לעשות בהם מצוה עכשיו. אבל הני הואיל ותופסם לשם תפילה עצמה כדי להתפלל בעיון ובדיוק יפה אין משאם כבד עליו ולא טריד דדמי ללולב משום דלקיחתו מצוה. וכ"ד ה"ר **יונה** (טו: ד"ה ואסור) שמותר לאחוז סידור בידו בשעה שמתפלל, ואפילו ליטלו אחר שהתחיל להתפלל התיר.

✦ כתב השו"ע: מותר לאחוז מחזור תפלות בידו בשעה שמתפלל, הואיל ותופס לצורך תפלה עצמה לא טריד, דומיא דלולב דמשום דלקיחתו מצוה לא טריד. והרמ"א כתב: ומ"מ אם לא היה בידו קודם שהתחיל, לא יחזיר אחריו בתפלה ליטלו, אלא אם כן היה במקום מיוחד שהוא מוכן, אז מותר ליטלו אפילו בתוך התפלה, כדי להתפלל מתוכו (הר"י פרק מי שמתו).

הט"ז (סק"ג) כתב שע"פ טעמו של הרמ"א, יש לזהר ג"כ למי שמתפלל מתוך הסידור שירשום תחלה כל המקומות שצריך להתפלל באותה תפלה ולא יחפש אחריהם בשעה שמתפלל, כי יפסיק ע"י זה ולא יכוין יפה. וכ"כ הברכ"י (סק"ח) לגבי תפילת עננו, תודיענו וכו'. הביאם המ"ב (סק"ח).

כתב השל"ה (נר מצהו סימן נד) שגם בעת חזרת התפילה נכון שהסידור יהיה פתוח לפניו ויקשיב לחזרת השליח ציבור. וכן הביא המ"ב (סק"ט).

סימן צ"ז - גיהוק ופיהוק ויריקה בשעת התפילה

ובו ה' סעיפים

סעיף א':

גיהוק ופיהוק בשעת התפילה

שנינו בברכות (כד):

"מגהק ומפהק - הרי זה מגסי הרוח. וכשהוא מפהק - היה מניח ידו על סנטרו. בשלמא מגהק ומפהק לא קשיא: כאן - לאונסו, כאן - לרצונו"

פרש"י: שגיהק - פעמים שאדם מוציא מגופו לפיו נפיחה מתוך שובעו וריחה המאכל שאכל. פיהק - חיך מלקוחיו פותח להוציא רוח הפה מלא, כאדם שרוצה לישון או שעמד משינה. ויש שדורשין גיהק נוטריקון גו הקים פיהק פה הקים. על סנטרו - שלא תראה פתיחת פיו.

הרא"ש (פ"ג ס' לט) כתב שהרי"ף (טו:) גורס לא היה מניח ידו על סנטרו בשעת תפילה מפני שנראה כגסי הרוח. אולם בסמוך כתב שאם צריך לפהק יניח ידו על פיו, כג' רש"י. ולכאורה מזכה שטרא לבי תרי! ותירץ הב"י שצידד כג' הרי"ף, אך מ"מ צריך להניח ידו על פיו כשמפהק מפני דברי הירושלמי (פ"ג ה"ה) "א"ר חנינא אני ראיתי את רבי מפהק ומעטש ונותן ידיו על פיו". וביאר הב"י שלפי הרי"ף סנטרו אינו סנטרו אלא הוא הלחי התחתון. ולפי פירוש זה לא יניח ידיו על לחיו משום שהוא דרך גסי הרוח.

כתב השו"ע: לא יגהק (מוציא מגופו לפיו נפיחה מתוך שובעו רייט"ר בלע"ז), ולא יפהק (פותח פיו להוציא רוח הפה); ואם צריך לפהק מתוך אונס, יניח ידו על פיו, שלא תראה פתיחתו. והוסיף הרמ"א: ויזהר שלא יניח ידו על סנטרו בשעת התפילה, דהוי דרך גסות הרוח (טור והרי"ף).

כתב התפארת שמואל (ברכות פ"ג אות לט) שאפילו הוא מתפלל בביתו ואין איש רואה אותו, יניח ידו על פיו בשעה שמפהק. וכ"פ הבא"ח (יתרו, טז) וכה"ח (סק"ג).

סעיף ב':

יריקה בשעת התפילה

עוד שנינו בברכות (שם):

"הרק בתפלתו - כאילו רק בפני המלך! רק ארק קשיא! - רק ארק נמי לא קשיא: אפשר כדרב יהודה; דאמר רב יהודה: היה עומד בתפלה ונזדמן לו רוק - מבליעו בטליתו, ואם טלית נאה הוא - מבליעו באפרקסותו. רבינא הוה קאי אחורי דרב אשי, נזדמן לו רוק, פתקיה לאחוריה. אמר ליה: לא סבר לה מר להא דרב יהודה מבליעו באפרקסותו? - אמר ליה: אנא אנינא דעתאי"

הרמב"ם כתב (פ"ד מהל' תפלה ה"א) זורקו בידו לאחוריו. וביאר הב"י דאפשר דיידו לאו דוקא, דהוא הדין שהופך פניו לאחוריו ורוקק. ויותר נראה לומר דדוקא נקט זורקו בידו לאחוריו אבל לא יהפוך פניו

לאחוריו וירוק שכן דרך גסי הרוח. וכ"כ ה"ר מנוח (ספר המנוחה שם) שלדעת הרמב"ם לא יזרוק בפיו משום קלות ראש. אולם עדיין התקשה הב"י, הרי משמע שהאיסטניסיות שלו הוא שאין דעתו סובלת שיהא רוק מובלע בכסותו, וא"כ היאך אפשר שהוא מקפיד מלהבליע הרוק בכסותו ואינו מקפיד מליגע בו בידו?! וכתב דאפשר שזורקו בידו אין הכוונה שיגע בידו אלא ע"י סודר. אבל ה"ר יונה (שם) פירש שאין קפדנותו מפני שהרוק מובלע בכסותו, אלא על כך שאינו יכול לשהות עצמו עד שיבליענו בכסותו. ומפורש בירושלמי (שם) שהטעם שהתירו לו לרוק בתפילה הוא כדי שלא יצטער בתפילה ונמצא טרוד. עוד מובא בירושלמי (שם) שזורקו לאחוריו ולשמאלו אבל לא לפניו ולא לימינו. ומשמע לכאורה דלאחוריו ולשמאלו שוים הם. אבל מדברי ה"ר יונה (טו: ד"ה ואי) נראה דהיכא דאפשר לרוק לאחוריו אינו רוקק לשמאלו. עוד כתבו, ש'שמאלו' הכוונה לימין שהוא שמאלו של הקב"ה. ומהר"י אבוהב כתב שמדברי הטור משמע שימין ושמאל ידיה קאמר.

כתב הב"י בשם אביו מהר"ר אפרים קארו שהשכינה אינה כנגד המתפלל, שהרי מעולם לא ירדה שכינה למטה מעשרה (סוכה ה.), ולכן חלקו כבוד לימינו בשעת התפילה. אבל כשפוסע ג' פסיעות, האדם מרחיק עצמו ממקום תפילתו והוא כנגד השכינה ולפיכך נותן שלום לשמאלו תחלה שאז הוא כנגד ימינו של הקדוש ברוך הוא.

◀ כתב השו"ע: אסור לו לרוק; ואם א"א לו שלא לרוק, מבליעו בכסותו בענין שלא יהא נראה; ואם הוא אסטניס, (פי' שאינו יכול לראות דבר מאוס), ואינו יכול להבליעו בכסותו, זורקו לאחוריו. והרמ"א כתב: ואם א"א לזורקו לאחוריו, זורקו לשמאלו, אבל לא לימינו; וכל שכן לפניו, דאסור, (הר"י פ' מי שמתו). והא דלקמן בריש סי' קכ"ג שהופך פניו לצד שמאל תחלה, שהוא ימין של הקדוש ברוך הוא, י"ל דהטעם כיון שמעולם לא ירדה השכינה למטה מעשרה, א"כ אין השכינה כנגד המתפלל, ולפיכך חלקו כבוד לימין ידיה ברקיקה שהיא בשעת תפלה. אבל כשפוסע שלשה פסיעות, האדם מרחיק עצמו ממקום תפלתו והוא כנגד השכינה, ולפיכך נותן שלום לשמאלו שאז הוא כנגד ימינו של הקדוש ברוך הוא (ב"י בשם אביו).

הט"ז (סק"ב) כתב שהחילוק בין ימין ושמאל כשפוסע או כשזורק הוא פשוט, שבשעת רקיקתו מסלק ממנו כבוד השכינה, לכן אזלינן בתר ימין ושמאל של האדם. משא"כ בג' פסיעות שהרי משתחוה לשכינה, לכן אזלינן בתר ימין דשכינה. וכ"כ המ"ב (סק"ט).

כתב המגן אברהם (סק"ב) שגם בתחנונים שלאחר התפילה אסור, שכל זמן שלא פסע הו"ל כעומד לפני המלך. וכ"כ המ"ב (סק"ג).

כתב המ"ב (סק"ד) שלאחר שרוקק ימתין כדי הילוך ד' אמות. ובטעם הדבר כתב הערוך השולחן (סי' צב אות יג) שהוא כדי שלא יראה כזורק על מה שיאמר אחר כך. והכה"ח (שם ס"ק מא) כתב שהטעם שימתין כי שמא נשאר מעט רוק בפיו.

סעיף ג':

כינה עוקצתו באמצע התפילה

שנינו בברכות (כד.)

"ואמר רבי חנינא: אני ראיתי את רבי שגיהק ופיהק, ונתעטש, וממשמש בבגדו, אבל לא היה מתעטף"

פירש"י: וממשמש בבגדו - להעביר הכינה העוקצתו. אבל לא היה מתעטף - אם נפלה טליתו כשהוא מתפלל - לא היה נוטלה ומתעטף, שלא להפסיק. לדעתו משמוש בבגדו והתעטפות הם שני דברים שונים שלא קשורים זה לזה.

אך התוספות (שם: ד"ה וממשמש) ה"ר יונה (שם ד"ה ואסור) והרא"ש (סי' לט) הביאו בשם ר"ח שפירש שהכל חדא מילתא, והיינו אם היה ממשמש בבגדו ומתקנו שלא יפול מעל ראשו, אבל אם נפל לגמרי לא היה מתעטף בו דחשיב ליה הפסקה אם מתעטף כיון שנפל לגמרי, אבל לתקן קצת שלא יפול לא הוי הפסקה. וכ"נ שמפרש הרי"ף (טו:).

שנינו בנזיר (נט.)

"בעא מיניה רב מרבי חייא: מהו לחוך? אמר ליה: אסור. בבגדו, מהו? א"ל: מותר. איכא דאמרי, בעא מיניה: בתפלה בבגדו, מאי? א"ל: אסור. ולית הילכתא כוותיה"

פרש"י מהו לחוך בבגדו כדי שיפלו כינים ממנו, ולית הלכתא כוותיה דכיון דאינו נוגע בבשרו מותר.

◀ **כתב השו"ע:** אם כינה עוקצתו, ימשמש בבגדו להסירו שלא תתבטל כוונתו, אבל לא יסירנה בידו. והוסיף הרמ"א: ודוקא בשעת התפלה, אבל שלא בשעת התפלה יכול ליטול כינה ולזורקו בבהכ"נ (א"ז), (וע"ל סי' ד' סעיף י"ח).

המגן אברהם (סק"ז) העיר שיכול ליטול הכינה, ולגבי הנטילה די בנקיון עפר, או שיטלנה ע"י בגד.

סעיף ד':

נפלה טליתו באמצע התפילה

שנינו בברכות (כד.) "ואמר רבי חנינא: אני ראיתי את רבי... אבל לא היה מתעטף". לפי פירוש **רש"י** אם נפלה טליתו בעודו מתפלל, לא יתעטף בה משום הפסק. **אך** לפי ר"ח רק אם נפלה הטלית לגמרי לא יפסיק, דחשיב הפסקה. אבל אם נפלה מקצתה יכול להחזירה למקומה. אולם לא מוכרח שיש מחלוקת בין רש"י לר"ח בזה, ויש המפרשים שגם רש"י מודה שרק בנפלה כולה לא יפסיק.

◀ **כתב השו"ע:** אם נשטט טליתו ממקומו יכול למשמש בו ולהחזירו, אבל אם נפל כולו אינו יכול לחזור ולהתעטף בו, דהוי הפסק.

המגן אברהם (סק"ח) העיר שאפילו נפל רובו יכול להחזירו. ואם נפל כולו, אפילו נשאר עדיין בידו, כתב **המ"ב** (ס"ק יד) שהעטיפה הוי הפסק, אבל עטיפה ע"י אדם אחר, מבואר בדברי **כה"ח** (אות כז) שאינה הפסק, ולכן אדם אחר שאינו מתפלל יכול להרים את הטלית ולתת אותה על ראשו וגופו של המתפלל. **הגר"ז** (ס"ד) כתב שאם הוא טרוד משום שנפלה טליתו ואינו יכול לכוין, ילבשנה בסיום הברכה. וכ"פ **המ"ב** (ס"ק טז). **והאור לציון** (מה, כז) כתב שכיום נטרדים בזה מאוד, ולכן ילבשה אף באמצע הברכה.

סעיף ה':

הנושא משוי והגיע זמן התפילה

שנינו בבבא מציעא (קה:)

"הנושא משאוי על כתיפו והגיע זמן תפלה, פחות מארבעה קבין - מפשילין לאחוריו [שאין כובדן מונע מלכוין לבו] ומתפלל, ארבעה קבין - מניח על גבי קרקע ומתפלל"

הרי"ף (ברכות יד:) **והרא"ש** (שם סימן ל) הביאו דברי הגמ' הנ"ל כגירסא זו. **אך הרמב"ם** (ה, ה) גורס 'על ראשו'. ולפי גירסא זו נראה דלא אמרו להפשיל לאחוריו אלא במשאוי שעל ראשו אבל לא במשאוי שעל כתפו.

◀ **כתב השו"ע:** הנושא משאוי על כתפיו והגיע זמן תפלה, פחות מד' קבין מפשילו לאחוריו ומתפלל; ד' קבין, מניחם על גבי קרקע, ומתפלל.

מה הוא שיעור ד' קבין? שיעור קב כתבו **הבא"ח** (נצבים ג) **והגרע"י** (יביע אומר ח"ט סימן פח אות ג) שהוא ארבע מאות שלושים ושנים דרהם. ושיעור דרהם במידת זמנינו, לדעת האור לציון (ח"ב במובא לדרכי ההוראה ענף א אות ט) הוא שלושה גרם וחומש, ולדעת הגרע"י (יבי"א ח"ט סימן קב אות ה) הוא 3 גרם (דלא כמ"ש ביחוד דעת א, טז), נמצא ששיעור ד' קבין במידות זמנינו הוא בין חמישה לחמישה וחצי ק"ג.

סימן צ"ח - צריך שיהיה לו כונה בתפילתו

ובו ה' סעיפים

סעיף א':

כוונת המילים בתפילה

שנינו בברכות (לא).

"המתפלל צריך שיכוין את לבו לשמים. אבא שאול אומר, סימן לדבר: תכין לבם תקשיב אזנך"

פרש"י: אם תכין לבם - אז תקשיב אזנך. והיינו, דביד הקב"ה להכין לבבנו שנכוון בתפילה, ואלמלא הקב"ה עוזרו לא היה יכול לכוין את לבו. ולכן צריך האדם לכוון ליבו כי אז ודאי הקב"ה עוזרו (ע"פ הב"ח).

כתב השו"ע: המתפלל צריך שיכוין בלבו פירוש המלות שמוציא בשפתיו; ויחשוב כאלו שכינה כנגדו; ויסיר כל המחשבות הטורדות אותו עד שתשאר מחשבתו וכוונתו זכה בתפלתו; ויחשוב כאלו היה מדבר לפני מלך בשר ודם היה מסדר דבריו ומכוין בהם יפה לבל ישל, קל וחומר לפני ממ"ה הקב"ה שהוא חוקר כל המחשבות. וכך היו עושים חסידים ואנשי מעשה, שהיו מתבודדים ומכוונו בתפלתם עד שהיו מגיעים להתפשטות הגשמות ולהתגברות כח השכלי, עד שהיו מגיעים קרוב למעלת הנבואה. ואם תבא לו מחשבה אחרת בתוך התפלה, ישתוק עד שתתבטל המחשבה (טור). וצריך שיחשוב בדברים המכניעים הלב ומכוונים אותו לאביו שבשמים, ולא יחשוב בדברים שיש בהם קלות ראש (אורחות חיים). והוסיף הרמ"א: ויחשוב קודם התפלה מרוממות האל יתעלה ובשפלות האדם, ויסיר כל תענוגי האדם מלבו (ר").

כתב הפני יהושע (ל: ד"ה במשנה. הביאו המ"ב סק"א) שכל הכוונות המובאות כאן בשו"ע, א"א לכוונת תוך התפילה, אלא רק קודם, ובתפילה צריך לכוון פרוש המילים². אמנם את הכוונה שיחשוב כאילו שכינה כנגדו, מבואר בדברי הגרע"י (יבי"א ח"ג סימן ח אות א) שצריכה להיות בשעת התפילה עצמה.

ר' חיים הלוי (ריש פ"ד) סובר שהכוונה לפנות את ליבו מכל מחשבות ויראה עצמו כאילו עומד לפני השכינה, היא אינה מדין כוונה אלא הוא מעצם מעשה התפילה. ואם אין לבו פנוי ואינו רואה את עצמו שעומד לפני ה' ומתפלל אין זה מעשה תפילה, והרי הוא בכלל מתעסק שאין בו דין מעשה. וכוונה זו מעכבת בכל התפילה (עיין בדברי הגרע"י לעיל, שגם כוונה זו מעכבת רק בברכת אבות), ואם לא כיוון כוונה זו,

² עיין במשל נפלא המובא בספר 'תורת משה' (הפטרות שופטים) לבעל החתם סופר, הממחיש את הצורך הגדול לכוון קודם התפילה כדי שיוכל להסיר מעליו כל מפריע.

תפילתו אינה תפילה. וכוונה שניה היא לפירוש המילים המעכבת בברכת אבות בלבד. ואם לא כיון בה, צריך לחזור כדי לקיים תקנת חכמים.

הגרש"ז אורבך (מנחת שלמה ח"א סימן א אות ב) כתב שצ"ע בענין המתפלל וליבו בל עמו, וטרוד במחשבתו ואינו מרגיש כלל ששפתיו נעות והפה ממשיך בתפילה, כי לכאורה נראה שהמתעסק גרוע יותר מחסרון כוונה במצוה, ויש לחושבו באותה שעה כאילו הגיע לשכרותו של לוט, הואיל ולא ידע כלל שהוא מדבר.

★ נישוק בבית הכנסת

כתב בשו"ת **בנימין זאב** (סימן קסג. ד"ה מצאתי) "ולא ינשק אדם לבניו בבית הכנסת להודיע שאין אהבה כאהבת הקדוש ברוך הוא". וכ"כ בשם האגודה (אך באגודה שלפנינו ליתא). ובספר **חסידיים** (סימן רנה) כתב "לא ינשק אדם בבית הכנסת את בנו ולא בביתו לפני רבו". מדבריו נראה שיש דימוי בין האיסור להראות חיבה בבית הכנסת ובין להראות חיבה לפני רבו, ועיין לקמן.

◀ כתב הרמ"א: "ואסור לאדם לנשק בניו הקטנים בבהכ"נ, כדי לקבוע בלבו שאין אהבה כאהבת המקום".

מקור דברי הרמ"א הם בשו"ת בנימין זאב שאסר נישוק לבניו סתם ומשמע בין קטנים ובין גדולים (אולם גם מדבריו יתכן שיש לדייק שהאיסור הוא רק לבניו ולא לאנשים זרים). אך הרמ"א הוסיף בניו 'הקטנים', ולכאורה בדווקא שינה שרק את בניו הקטנים יש איסור לנשק, אך לא את בניו הגדולים. וכן נראה גם מדיוק לשון ה**לבוש** שכתב (סי' צו ס"ב): "לא ינשק אדם בניו הקטנים בבית הכנסת, כדי לקבוע בלבו שאין אהבה כאהבת המקום ברוך הוא, ואהבת בניו אינו נחשבת כלום כנגד אהבתו, כמו שעשה אברהם ע"ה בעקידת יצחק".

לענ"ד אפשר להסביר את טעם האיסור בשתי פנים. א. האיסור הוא כלפי בניו, היינו אדם צריך לחנך את בניו לאהוב את הקב"ה, בית הכנסת הוא המקום בו האדם מתחבר לקדושה ובו מתבטאת האהבה כלפי הבורא במיוחד בעת התפילה, כשאדם מנשק את בניו הקטנים בבית הכנסת הוא כביכול מראה להם שיש עוד אהבות חוץ מאהבת הקב"ה, דבר זה פוגע בחינוך הילדים הקטנים. אך את בניו הגדולים או סתם אדם אחר אין איסור לנשק כיון שבהם אין דין 'חינוך', במיוחד כשהנישוק נעשה בצורה מכובדת ולא כבוד. ב. האיסור הוא כלפי האדם, כשאדם מנשק את בנו או אפילו את חברו בבית הכנסת, הוא בעצם מראה לעצמו שיש אהבות נוספות, כדי שהאדם יחנך את עצמו ויבוא לידי כבוד לבורא הוא צריך בעת השהות בבית הכנסת להחזיר לעצמו רק את אהבת הקב"ה. ובנוסף לכך יש להימנע מזה משום מורא שכינה שבמקדש מעט. לפי הסבר זה האיסור יהיה על כל בניו וכן על כל האנשים ללא יוצאי דופן.

בשו"ת **אורח משפט** (סימן כב) נקט כהסבר השני: לדעתו הרמ"א נקט 'בניו הקטנים' בלאו דווקא, דאורחא דמילתא הוא, שהרי במקורות הראשונים (בנימין זאב וספר חסידיים) כתבו סתם 'לא ינשק אדם בבהכ"נ את בנו', ונראה דלא חלקו בין גדול וקטן והכל בכלל האיסור, וכ"נ מדמסיים שם בספר חסידיים 'ולא בביתו לפני רבו', נראה דחוץ מהענין שלא להראות אהבה אחרת חוץ מאהבת השי"ת יש בזה משום נגד אימת וכבוד הרב, ובזה אין חילוק כנראה בין גדול לקטן. ואולי גם מה שכתב 'בנו' ג"כ אורחא דמילתא נקט

וה"ה דלאחרים ג"כ אסור לנשק בפני רבו, וה"ה בביהכ"נ. ועכ"פ נראה שאין לחלק למעשה בזה להתיר לנשק בנים גדולים בביהכ"נ. וכ"כ באורח נאמן (סק"ה) שאסור לנשק גם את בניו הגדולים, ונקט קטנים דדרך האבות להראות להם חיבה יתירה. וכ"כ במפורש בשו"ת יחיה דעת (ד, יב) "ואין מקום לחלק בזה בין לנשק בניו קטנים, או לנשק קרוב או ידיד שהוא גדול בשנים, שעל כל פנים משום אהבת המקום ומורא שכינה שבמקדש מעט צריך להימנע מזה לגמרי". והוסיף שיש לבטל את המנהג להתנשק עם העולה לספר תורה לאחר שסיים קריאתו בתורה וכ"כ בהליכות עולם (ח"א עמ' ער). וכן עולה מדברי הבא"ח (ויקרא, יא) שאסור לנשק אפילו ידי קרוביו שאינו חייב לכבדם מן הדין (ויש שדייקו מהבא"ח ההפוך).

אולם הגר"ח קנייבסקי (אשי ישראל פי"א הע' סד) צידד כהסבר הראשון: לדעתו אסור לנשק דוקא את בניו הקטנים. והוסיף שאף שלא בשעת התפילה אסור לנשקם בבית הכנסת. ובשו"ת אור לציון (ח"ב פמ"ה אות נה) פסק שהנוהגים לנשק זה את זה בבית הכנסת אין צריך למחות בידם, שיש להם על מה לסמוך. משום שעושים כך דרך כבוד בעלמא ולא כמנשק בניו מתוך אהבה.

גם בשו"ת שמש ומגן (ח"א סימן לט) הקל בנישוק בבית הכנסת, ודייק בלשון הרמ"א שכתב דוקא קטנים שיש אהבה רבה עליהם, ובודאי שאין ראוי להראות אהבה בבית הכנסת זולתי אהבת ה'. אבל חוץ מזה הכל דרישת שלום והוראת חיבה וידידות ואין בזה מיעוט אהבה לשי"ת ח"ו. וכן הבינו מדיוק לשון הרמ"א גם בשו"ת דברות אליהו (אבירזל, ח"ו סי' טז), שו"ת מקוה המים (ח"ה סי' לה), שו"ת חמדת יוסף (פלבני, ח"ד או"ח סי' ע), שו"ת לב דוד (קדוש, או"ח סי' טו), שו"ת אורחותין למדני (ח"ב סימן י). ועפ"ד אפשר לומר גם בדברי ספר חסידים שהאיסור הוא רק בבניו ואפילו הגדולים משום שמנשקם מתוך חיבה, משא"כ בשאר אינשי שהנישוק הוא מתוך כבוד בעלמא.

ובספר אריג פז (ארכיב, פ"ו עמ' מד) העיד אשר "פניתי לכבוד כו' הגר"מ מאזוז שליט"א בדין זה, לברר מהו המנהג ליוצאי תונס לוב וגלילותיה, דהרי עינינו רואות שאכן אין קפידא בעדה זו ומנשקים זה את זה לאחר עליה לתורה כו' והשיב לי הגר"מ בהאי לישראל: "אפשר לסמוך על המקילים", עכ"ל. ובספר הנ"ל (עמ' מה) הביא ג"כ אשר דעת "הראש"ל הגר"מ אליהו זצ"ל (הובאו דבריו בקול צופיך גליון 336) דבמקומות שנוהגים לחבק ולנשק את העולה לתורה, מותר לעשות כן בבית הכנסת. שכל ההיתר למנהגים האמורים הוא מפני שמדובר בנשיקה של כבוד ולא בנשיקה של גילוי אהבה.

בספר ברכת חנוך (בסופו, תשובה ג. הובא בפסק"ת הע' 73) כתב בשם הגר"מ פיינשטיין, לדייק ממה שסידר השו"ע הלכה זו בהלכות תפילה, ולא בהלכות קדושת בית הכנסת (סי' קנא), כי האיסור הוא דוקא בשעת התפילה, וכפי המבואר שסיבת האיסור הוא כדי שיקבע בלבו אהבתו לה' ולא עוד אהבה זרה. אך נישוק חברים שלא בשעת התפילה ליכא איסור כלל. והוא דבר חדש שלא הוזכר בדברי שאר פוסקים. ובספר ממגד גבעות עולם (ח"א עמ' צב) העיד שכן נהג הרב פיינשטיין למעשה, וז"ל: "הגר"מ זצ"ל היה מנשק את נכדיו בביהמ"ד דמתיבתא תפא"י, ושמעתי שסבר שדין זה שלא להראות חיבה בביהמ"ד הוא רק בעת התפילה, אבל שלא בזמן תפילה מותר, ואף אני בהיותי חתן קיבלני כנהוג ולא הקפיד על דין זה בביהמ"ד".

יש להוסיף גם ממ"ש הגר"א (אות ז) על דברי הרמ"א, וז"ל: "עיינן זוהר חלק א קלב ע"ב ותא חזי דהא אוקמוה לא יצלי כו' בגין כו' לא ישוי", והמשך דברי הזהר הם: "כמה דכתיב (דברים י, כ) את ה' אלוך תירא". יש שהבינו מדברי הגר"א הנ"ל שהאיסור הוא דווקא בשעת התפילה ולא מצד דיני בית הכנסת. אכן, צ"ע בסברת היתר זה, דסתמות לשון הראשונים והאחרונים שכתבו שבבית הכנסת אסור לנשק, משמע שאין זה שייך לדיני התפילה דוקא אלא לכללות קדושת בית הכנסת.

ולנשק ידי אביו או רבו שחייב בכבודם, כתב הב"ח (ויקרא, יא) שמותר, דגם זה בכלל מצוה. וה"ה לכל אדם שחייב בכבודו מן התורה. וכ"כ בהליכות עולם (ח"א עמ' ער) ובשו"ת יחווה דעת (ד, יב), ואף יש בזה מצוה, שזהו כבודו של הקב"ה. אך בשו"ת פני מביין (חיו"ד סי' קפו אות ב) אוסר גם לאביו ולרבו.

✎ הבאת ילדים קטנים לבית הכנסת

השל"ה (נר מצוה סימן עו) קורא תגר על המביאים ילדים לבית הכנסת, והיינו קטנים שעדיין לא הגיעו לחינוך, מטעם כי הילדים משחקים ומרקדים בבהכ"נ ומחללים קדושת בהכ"נ וגם מבלבלים דעת המתפללים, ועוד גם כי יזקינו לא יסורו ממנהגם הרע אשר נתחנכו בילדותם להשתגע ולבזות קדושת בהכ"נ, אבל כשהגיעו לחינוך אדרבה יביאנו אתו לבהכ"נ וילמדוהו אורחות חיים לישב באימה וביראה ולא יניחנו לזוז ממקומו ויזוזהו לענות אמן וקדיש וקדושה. הביאו המ"ב (סק"ג).

מי שאינו יכול להשאיר את ילדיו בביתו, כתב האור לציון (ח"ב פמ"ה סל"א) שעדיף להתפלל ביחיד מלהביא תינוק או ילד קטן לבית הכנסת המפריעים למתפללים.

סעיף ב':

✎ תפילה במקום ובזמן שא"א לכוין

שנינו בעירובין (סה).

"אמר רב חייא בר אשי אמר רב: כל שאין דעתו מיושבת עליו - אל יתפלל. משום שנאמר בצר אל יורה. רבי חנינא ביומא דרתח לא מצלי. אמר: בצר אל יורה כתיב... אבוה דשמואל, כי אתי באורחא לא מצלי תלתא יומי. שמואל לא מצלי בביתא דאית ביה שיכרא. רב פפא לא מצלי בביתא דאית ביה הרסנא"

כתב הרמב"ם (ד, טו) "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".

אך הר"מ מרוטנבורג כתב שכיום אין אנו נזהרים בכל זה משום שאין אנו מכוונים כ"כ בתפילה. וכ"כ הגה"מ (פ"ד מהל' תפילה אות כ) בשם התוספות.

✎ כתב השו"ע: לא יתפלל במקום שיש דבר שמבטל כוונתו, ולא בשעה המבטלת כוונתו, (טור בשם ר"מ מרוטנבורג והגה"מ). ועכשיו אין אנו נזהרין בכל זה, מפני שאין אנו מכוונים כ"כ בתפלה.

כתב המ"ב (סק"ה) עפ"ד הגמ' ששעה המבטלת הוא כגון שאין דעתו מיושבת עליו מאיזה צער או כעס או מטורח הדרך.

הפמ"ג (א"א סק"ג) כתב בשם הלבוש שאף על גב שאין אנו מכוונים, מ"מ מה דאפשר לעשות עושין, ע"כ אין להתפלל בבית שיש שם שכר חדש או מי דבש וכ"ש ריח רע מעופש קצת. וכ"כ המ"ב (סק"ז).

מי שבאפשרותו להתפלל במקום שיוכל לכוון בתפילה, אך יצטרך לצאת לפני סיום התפילה, או להתפלל במקום שלא יוכל לכוון, אך שם יתפלל את כל התפילה בשלמות, כתב הגרש"ז אורבך (תפילה כהלכתה פ"ה הע' כח) שעדיף שיתפלל בכוונה, שהרי התפילה היא עבודת הלב, והוסיף שראוי לעשות כן גם אם יפסיד קריאת התורה של שני וחמישי. אך צריך להשתדל שהציבור ידעו ויבינו למה עושה כן.

ע"ע בשו"ת אוצרות יוסף (ח"ה סימן ט. בסוף ספר 'הלכה ברורה') שהעלה שמי שיודע בעצמו שאינו יוכל לכוין בתפילתו כלל, ואפילו בברכת 'אבות', אינו רשאי להתפלל בלא כוונה. ומ"מ אם עבר זמן אותה תפילה וכעת יכול לכוין, יתפלל תפילת תשלומין במקום אותה תפילה שהחסיר. אך אם יוכל לכוין בברכת 'אבות', רשאי להתפלל לכתחילה. ומ"מ אם יודע בעצמו שלפני שיעבור זמן תפילה יוכל לכוין יותר, עדיף שימתין מעט ויתפלל ביתר כוונה.

סעיף ג':

תפילה דרך תחנונים

שנינו בברכות (כח; כט):

"רבי אליעזר אומר: העושה תפלתו קבע וכו' מאי קבע? אמר רבי יעקב בר אידי אמר רבי אושעיא:

כל שתפלתו דומה עליו כמשוי; ורבנן אמרי: כל מי שאינו אומרה בלשון תחנונים; רבה ורב יוסף

דאמרי תרוייהו: כל שאינו יכול לחדש בה דבר. אמר רבי זירא: אנה יכילנא לחדושי בה מילתא,

ומסתפינא דלמא מטרידנא"

פרש"י: כמשוי - והיינו לשון קבע, חוק קבוע הוא עלי להתפלל וצריך אני לצאת ידי חובתי. מי שאינו

יכול - לכוין לכו לשאול צרכיו. לחדש בה דבר - בבקשתו, והיינו לשון קבע - כיום כן אתמול כן מחר.

תוספות (ד"ה כל) כתבו בשם ר"ח שאם יכול לומר לשון תחנונים, אפילו עליו כמשא הוי תפלה מעליא

דלא בעינן אלא לשון תחנונים בלבד.

כתב ה"ר יונה (כ. ד"ה גמ') בשם רבינו האי דרבנן סברי שאע"פ שתפלתו דומה עליו כמשא ואינו מתפלל

כמי שצריך הדבר אלא כמי שמתפלל מפני החיוב בלבד, אפילו הכי כיון שאומרה בנחת כמי שמבקש

רחמים על עצמו הוא. ונראה דסבירא להו לרבנן שאע"פ שלא יתפלל כמי שדומה עליו כמשאוי אלא

שמתפלל כמי שצריך לו הדבר ביותר אם אינו אומרה בלשון תחנונים אין תפילתו תפילה ורבי הושעיא

סבירא ליה בהיפך.

דברים נפלאים כתב רבנו יונה (בביאורו למס' אבות פ"ב מ"ג): "שיאמר התפלה כעני השואל דבר שהוא

צריך, ולא כאדם השואל ואינו צריך בו שאינו מתחנן בלב נמוך ובשברון נפש, וכל איש צריך לבקש על

עצמו, כי אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא וכו', כי כל אדם צריך רחמים, ואם משחקת לו

השעה, השי"ת מאריך אפו, וצריך להתחנן לו פן ינחם ה', ושמא יגרום החטא, ולא כל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא".

✦ כתב השו"ע: יתפלל דרך תחנונים, כרש המבקש בפתח, ובנחת, ושלא תראה עליו כמשא ומבקש ליפטר ממנה.

הגרי"ד סולוביצ'יק (שיעורים לזכר אבא מרי ח"ב עמק מו) מבאר שיש חילוק מהותי בין מצות תפילה לשאר המצוות. בכל המצוות חלות המצווה נובעת מהחובל לקיימן, והכוונה במצוה היא ידיעת האדם שיש עליו חובה לקיים המצוה. משא"כ בתפילה שכוונה זו פסולה, ואין להתפלל כדי לקיים את המצוה, אלא כדי להתפלל ולהתחנן לפני ה' יתברך (יש להעיר שמדברי רב האי גאון עולה בדיוק ההיפך, שאין להתפלל כמי שצריך הדבר, אלא כמי שמתפלל מפני החובל בלבד).

המגן אברהם (סק"ד) ביאר שאע"פ שאומרה בלשון תחנונים, אם אינו מחשב כמו שצריך דבר ובא לבקש מלפני המלך אלא שמתפלל מפני החובל לצאת ידי חובתו, זה אינו נכון. ומ"מ בדיעבד, כתב **הפרי מגדים** שאפילו לא אמרה בלשון תחנונים לא יחזור ויתפלל. **הבאר הלכה** (ד"ה יתפלל) הביא שכמה פוסקים סוברים שצריך לחזור ולהתפלל מחמת זה, ואע"פ שלא פסק כמותם להלכה, כתב שיש לזהר בזה מאוד. וכ"כ **הבא"ח**, (עו"ח משפטים א), **כה"ח** (אות טז) ועוד.

ובאמת **הב"ח** סובר שאם לא אמרה בלשון תחנונים, אפילו בדיעבד לא היא תפילה וצריך לחזור ולהתפלל. וכ"פ **המאמר מרדכי** (סק"ב) שאע"פ שבזמננו אין חוזרים על תפילה שלא כיון בה, אם לא אמרה בלשון תחנונים חוזר, שהרי גם אנו מסוגלים להתפלל תפילת תחנונים. ובהלכה **ברורה** (אות י) פסק שאם לא התפלל כדרך תחנונים, וגם תפילתו היתה עליו כמשוי, יחזור ויתפלל בתנאי נדבה.

סעיף ד':

✧ התפילה כקרבן

✦ כתב **הטשו"ע**: התפלה היא במקום הקרבן, ולכך צריך לזהר שתהא דוגמת הקרבן בכוונה ולא יערב בה מחשבה אחרת, כמו מחשבה שפוסלת בקדשים; ומעומד, דומיא דעבודה; קביעות מקום כמו הקרבנות, שכל אחד קבוע מקומו לשחיטתו ומתן דמיו, ושלא יחוץ דבר בינו לקיר, דומיא דקרבן שהחציצה פוסלת בינו לכלי; וראוי שיהיו לו מלבושים נאים מיוחדים לתפלה, כגון בגדי כהונה, אלא שאין כל אדם יכול לבזבז על זה; ומ"מ טוב הוא שיהיו לו מכנסים מיוחדים לתפלה, משום נקיות.

סעיף ה':

✧ אל יחשוב שהוא ראוי שבקשותיו יעשו

שנינו בראש השנה (טז): "שלשה דברים מזכירין עונותיו של אדם, אלו הן: ...ועיון תפלה". פירשו **רש"י** ו**התוספות** (ד"ה ועיון) דהכי פירושו שמתאמץ לכיון לבו ובוטח שתהא תפילתו נשמעת וע"י כך מפשפשים במעשיו לומר בוטח הוא בזכותיו.

✦ כתב השו"ע: אל יחשוב: ראוי הוא שיעשה הקדוש ברוך הוא בקשתו כיון שכוונתי בתפילתי, כי אדרבה זה מזכיר עונותיו של אדם (שע"י כך מפשפשין במעשיו לומר בטוח הוא בזכיותו), אלא יחשוב שיעשה הקדוש ברוך הוא בחסדו. ויאמר בלבו: מי אני, דל ונבזה, בא לבקש מאת ממ"ה הקדוש ברוך הוא, אם לא מרוב חסדיו שהוא מתנהג בהם עם בריותיו.

כתב המבי"ט (בית אלוקים שער התפילה פ"ב) "כי תכלית התפילה אינו כדי שיענה, אלא להורות שאין בעולם למי שראוי להתפלל אלא לאל יתברך, ולהכיר שהוא חסר מכל וכל בזה העולם, ואין מי שימלא חסרונו אלא הוא יתברך, ומספר לפניו חסרונותיו להורות זה הענין וכו', אבל לא שתהיה התפלה לתכלית השגת המבוקש, שנראה שאם היה יודע שלא יהיה נענה באותה תפלה לא היה אומר אותה".

סימן צ"ט - דין שיכור ושתוי בתפילה

ובו ג' סעיפים

סעיף א':

טעם פסול שיכור ושתוי בתפילה

שנינו בעירובין (סד).

"אמר רבה בר רב הונא: שתוי אל יתפלל, ואם התפלל - תפלתו תפלה. שיכור אל יתפלל, ואם התפלל - תפלתו תועבה. היכי דמי שתוי והיכי דמי שיכור? שתוי - כל שיכול לדבר לפני המלך, שיכור - כל שאינו יכול לדבר לפני המלך"

הרמב"ם (ד, יז) ביאר שהטעם ששיכור לא יתפלל הוא משום שאין לו כוונה. אולם ההגהות מיימוניות כתב שאין אנו נזהרים בכל הדינים של תפילה בעייפות וכד' משום שבלא"ה אין אנו מכוונים כל כך בתפילה, אך לגבי שיכור שתפילתו תועבה צריך לזהר. ואם כדברי הרמב"ם ששיכור לא יתפלל משום שאין לו כוונה, בזמנינו היה יכול להתפלל משום שבכל מקרה אין אנו מכוונים. ובכל זאת כתב הגה"מ שגם כיום שיכור לא יתפלל. גם מדברי **התוספות** (ד"ה שיכור) משמע ששיכור לא יתפלל משום שאינו יכול לדבר לפני המלך. ובאמת כך נראה מפשט הגמ' שנתנה אומדן לשכרות האם יכול לדבר לפני מלך, ולא אומדן של כוונה. **העינים למשפט** (ברכות לא אות ט) כתב שמכך שכתב הרמב"ם 'ואם התפלל תפילתו תועבה' משמע דמלבד חסרון כוונה, הוי ג"כ תועבה.

הערוך השולחן (אות ב-ה) הקשה. שהגמ' נקטה לשון 'תפילתו תועבה', ואם הטעם ששיכור לא יתפלל הוא רק מפני כוונתו, מדוע תפילתו 'תועבה'? וביאר שלדעת השו"ע תפילת השיכור מאוסה כמו צואה. ובדעת הרמב"ם ביאר שדבר גדול השמיענו בענין התפילה. שסתם אדם שבאמצע תפילתו נתבלבלה כוונתו, לא ניתנה תורה למלאכי השרת ומה יוכל לעשות, ולכן אין אנו חוזרים בשביל חסרון כונה. אבל העומד עצמו מקודם להתפלל בלא כונה, אין לך העזה גדולה מזו, ואין משוקץ יותר מזה ליכנס לפלטין של מלך בבלבול הדעת, ולכן תפילתו תועבה וצריך לחזור ולהתפלל. ולכן אמרו (ברכות לא): כאלו עובד ע"ז, כלומר שמראה שעבודתו לפניו יתברך אינה חשובה בעיניו כלל. והוסיף הערוך"ש, שמכאן יצא לנו מוסר גדול לאותם אנשים הבאים מהרחוב לבית הכנסת בלי שום דר"א או הכנה קצת איזה רגעים, וחוטפים ומתפללים. וכל אדם חייב להתבונן איזה רגעים אחדים קודם התפילה.

שיכור ושתוי לענין תפילה

כתב **השו"ע**: שתה יין כדי רביעית, אל יתפלל עד שיסיר יינו; ואם שתה יותר, אם הוא יכול לדבר לפני המלך, אם התפלל תפלתו תפלה, ואם אינו יכול לדבר לפני המלך, אם התפלל תפלתו תועבה וצריך לחזור ולהתפלל כשיסיר יינו מעליו.

המגן אברהם (סק"א) הביא כמה דוגמאות לכך שגם אם שתה רביעית יין יכול להתפלל: א. דוקא כששתה בבת אחת אסור להתפלל. ב. יין שבתוך הסעודה אינו משכר. והעיר הפמ"ג שהכל לפי מה שמבין בדעתו.

וכן הסכימו המ"ב (סק"ב) וכה"ח (סק"ג). ג. יש אומרים שגם יין שלפני הסעודה אינו משכר. ד. הפרי מגדים (א"א סק"א) הוסיף שגם אם מזג את היין במים, מותר.

כתב הברכי יוסף (אות א. הובא בשע"ת) שאפילו הוא רגיל ביין, שאם שותה הרבה אינו שיכור, אלא יכול לדבר בפני המלך, ולא קרינן ביה אלא שתוי, עם כל זה אם שתה רביעית אל יתפלל לכתחילה. וכ"פ המ"ב (סק"ד).

המ"ב (סק"א) כתב שהאיסור להתפלל אחר שתיית משקה משכר אינו רק ביין, אלא ה"ה שאר משקאות, כדברי הט"ז (סימן קכח ס"ק לה) לענין נשיאת כפים. והוסיף שאפילו לדברי המג"א (שם ס"ק נה) שמקל לענין נשיאת כפים, מסתברא דתפילה חמורה ואסור כמו ביין. וכ"כ המגן גיבורים (שלטי גיבורים סק"ג), כה"ח (סק"ד) ועוד.

כתב המ"ב (סק"א) שלפי דעת הט"ז (שם) בשאר משקים לא בעינן שיעור רביעית. ולדעתו צריך עכ"פ שיהא בו כדי לשכר ברביעית יין. ומפני כך, כתב כה"ח (אות ד) שבשאר משקים המשכרים, צריך להזהר שלא לשתות מהם כלל לפני התפילה.

הפרי חדש (אות א ד"ה שתה) פוסק שאסור לשתוי להתפלל אפילו אם יעבור זמן תפילה. וכ"פ המ"ב (סק"ג). עוד כתב המ"ב שכיון שכיום אין אנו מכוונים כל כך, אין לשתוי להחמיר שלא להתפלל אם יש חשש שיעבור זמן תפילה.

❧ תשלומים לשיכור ושתוי שלא התפללו

כתב הב"י שנראה שיש ללמוד ששיכור חשוב כשוגג ולא כמזיד, מדאמרין בברכות (ט). "ההוא זוגא דרבנן דאשתכור בהילולא דבריה דרבי יהושע בן לוי אתו לקמיה דרבי יהושע בן לוי אמר כדאי הוא רבי שמעון בן יוחאי לסמוך עליו בשעת הדחק". כלומר, דאמר רשב"י שאחר שעלה עמוד השחר יוצא ידי חובת ק"ש של ערבית, והיכא דהזיד ולא קרא כתבו הפוסקים שאינו יוצא ידי חובתו אחר שיעלה עמוד השחר. וכדתנן (שם ב.) רבן גמליאל אומר עד שיעלה עמוד השחר אלמא שיכור כאנוס חשוב ולא כמזיד. אך הקשה ע"ז ממעשה ובאו בניו של רבן גמליאל מבית המשתה אמרו לו לא קרינו את שמע אמר להם אם לא עלה עמוד השחר חייבים אתם לקרות, ומשמע שאם עלה עמוד השחר אינם חייבים ואם קראו לא יצאו י"ח כאילו הזידו. ובאמת הרא"ש (סי' ט) כתב שבניו של ר"ג לא היו אנוסים אלא נמשך לבם אחר המשתה. וכ"כ הרשב"א (ח: ד"ה איכא). ומשמע ששכרותם של בני ר"ג היה במשתה השכרות ולכן אינם חשובים לאנוסים, משא"כ בשכרות הנהו זוגא דרבנן שהיו במשתה של מצוה (בהילולא דבריה דרבי יהושע בן לוי). וביאר שלדעת הטור החילוק ביניהם הוא, שבני ר"ג היו משתכרים כל הלילה (ובאו בניו מבית המשתה, ומשמע מיד) והיה להם להפסיק ולקרות ק"ש, ששיכורים מותרים בק"ש. והנהו זוגא דרבנן נרדמו מתוך המשתה, וכיון שחטפתם שינה הוו להו אנוסים, ולכן פסקו להם שיצאו י"ח בק"ש שאחר עלות השחר.

כתב השו"ע: ואפילו אם עבר זמן התפלה, משלים אותה בתפלה שאחריה, כדין שוגג.

המגן אברהם (סק"ג) התקשה, מדוע לא כתב השו"ע את כל החילוקים שהביא בב"י? לכן כתב שנראה שחזר בו, ודעתו שבניו של ר"ג לא היו שכורים כלל, אלא נמשך לבם אחר המשתה שהיו יושבים במשתה,

ולכן אינם אנוסים. אבל שכור חשוב אנוס שלא ידע להזהר ולקרות. גם ה"ט"ז (סק"א) תמה מדוע הב"י לא פירש כפשוטו שבני ר"ג כל הלילה לא היו שכורים אלא שביטלו מחמת תאות המשתה, משא"כ בזוגי דרבנן דריב"ל שהיו שכורים כל הלילה והיו אנוסים.

דעת המגן אברהם (סק"ג) שאפילו התחיל לשתות אחר שהגיע זמנה שהיה סבור שיהיה לו שהות להתפלל לאחר שיפוג מן היין המועט שהתחיל לשתות בדיעה מיושבת, ואח"כ נמשך לבו למשתה ושכח על התפלה ונשתכר כ"כ עד שלא נשאר לו שהות להפיג את יינו טרם עבור זמן התפלה, ג"כ שוגג מיקרי. וכ"פ המ"ב (סק"ו). וכ"כ בהליכות עולם (ח"א פ' משפטים אות יא. יבי"א ח"ג סימן ט אות ה) והוסיף, שממדת חסידות קודם שיחזור להתפלל תפילת תשלומים יעשה תנאי של נדבה. וכ"כ הבא"ח (משפטים, יד) וכה"ח (אות י) מחמת הספק האם דינו כשוגג או כמזיד.

כתבו הפרי חדש והפרי מגדים (א"א סק"ג) שאם הוא סמוך למנחה ויעבור הזמן ודאי אם ישתכר שלא יוכל להפיג את יינו בזמן קצר כזה, מזיד הוי לכו"ע ואין לו תשלומין. וכ"פ המ"ב (סק"ו). והלכה ברורה (אות ו).

❧ שיכור ושתוי לענין ק"ש, ברכות ושאר דברים שבקדושה³

עד עתה התעסקנו מה דינו של שיכור לענין תפילה. כעת יש לברר מה דין שיכור לענין ברכות. לכאורה החילוק בין תפילה לברכות ברור. בתפילה האדם עומד לפני המלך, ושיכור אינו ראוי לדבר לפני המלך. אך בברכות איננו מדברים לפני המלך ולכן יתכן ששיכור יכול לברך. בירושלמי (תרומות א, ד) מצאנו התייחסות לכך:

"רבי זעירא בעי קומי רבי איסי שיכור מהו שיברך? אמר ליה: 'ואכלת ושבעת וברכת' ואפילו מדומדם. מהו שיקרא שמע? אמר אבא בר אבין חד חסיד שאל לאליהו זכור לטוב ערום מהו שיקרא שמע? א"ל 'ולא יראה בך ערות דבר' ערות דיבור"

נחלקו הראשונים מה פירוש "מדומדם": התוספות (ברכות לא: ד"ה מכאן ששכור) כתבו שהוא אינו יכול לדבר כראוי, ואפ"ה מותר לו לברך. וכ"כ הרא"ש (סימן ט). וכן מפורש ברמב"ן (ליקוטים, ברכות כב: ד"ה אמר רבא).

כתב הרמ"א: ודין ק"ש כדין תפלה, אבל שאר ברכות יכול לברך אף על פי שהוא שכור (מרדכי הגה"מ). כתב הלבוש שיש מקלים בק"ש אפילו הוא שיכור, דשאני תפילה שהיא בקשת צרכיו. וכ"כ בליקוטי הרמב"ן (ברכות כב:). וכ"פ בהלכה ברורה (אות ז). אך הגר"א כתב שע"פ מסקנת הירושלמי שיכור אסור בק"ש, ולכן יש ליזהר לכתחילה שלא לבוא לידי כך. ולכן כתב המ"ב (סק"ח) שלכתחילה יש ליזהר שלא יבוא לידי כך, ובדיעבד אם נשתכר אין לפטור עצמו מק"ש.

המגן גיבורים (אלף המגן סק"ה) כתב שאין לצרף שיכור למנין עשרה (הבא"ח ויחי ו סובר שאינו מצטרף למנין כשהגיע לשכרות שאינו יכול לדבר בפני המלך, ואילו כה"ח אות טו סובר שרק אם הגיע לשכרותו של לוט אין מצרפים אותו,

³ עיין בסיכמונו לסימן קפה סעיפים ד-ה מ"ש לגבי דין שיכור בברכות.

משום שנחשב לשוטה, אך כשאנו יכול לדבר בפני מלך ודאי מצרפים אותו), וכתב **המ"ב** (ס"ק י) שלזימון בשלושה אפשר דשרי.

כתב **הפרי מגדים** (יו"ד סימן א משב"ז לה) שיש להחמיר לכתחילה בשיכור שאינו יכול לדבר לפני המלך אף בשאר ברכות. וכן משמע מהגר"א. והעירו הפמ"ג (א"א ג) והפר"ח שאם הגיע לשכרותו של לוט (והגדרתו עפ"י הרמב"ם (פרק כ"ט מהל' מכירה הי"ח) "והוא השיכור שעושה ואינו יודע מה עושה, ואין מעשיו כלום, והרי הוא כשוטה או כקטן פחות מבן שש") חשוב לשוטה לגמרי ופטור מכל המצוות, ואם קרא או בירך חייב לברך שוב לאחר שיפוג יינו, שהרי היה פטור באותה שעה (הביאם **המ"ב** ס"ק יא).

ואם הגיע לשכרותו של לוט, כתבו **הפרי חדש** ו**הפרי מגדים** (א"א ס"ק ג) שחשוב כשוטה לגמרי ופטור אז מכל המצוות, ולכן אפילו בדיעבד אם קרא אז ובירך לא מיפטר בכך שהרי פטור היה באותה שעה וחייב אח"כ לחזור ולקרות ולברך. וכ"כ **המ"ב** (ס"ק יא).

סעיף ב':

☞ הפגת השכרות

שנינו בעירובין (סד):

"אמר רמי בר אבא: דרך מיל, ושינה כל שהוא מפיגין את היין. אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוא: לא שנו אלא ששתה כדי רביעית, אבל שתה יותר מרביעית - כל שכן שדרך טורדתו ושינה משכרתו"

כתב **בה"ג** (ברכות פ"ה) שדוקא מהלך ברגליו ושתה יותר מרביעית, הדרך טורדתו. אבל רכוב ודאי דרך מפיג היין. וכ"כ **הסמ"ג** (עשין יט קא ע"ד).

כתב **השו"ע**: דרך מיל, ושינה כל שהוא, מפיגין את היין; וה"מ כששתה רביעית, אבל אם שתה יותר, כל שכן ששינה משכרתו ודרך טורדתו; וה"מ במהלך ברגליו, אבל רוכב, ודאי דרך מפיגה היין. **המגן אברהם** (ס"ד) כתב בשם הכס"מ שדוקא שינה מועטת משכרת, אבל שינה מרובה מפיגה את היין. וכ"כ **המ"ב** (ס"ק יג).

הט"ז (ס"ק ב) ו**המ"ב** (ס"ק טו) כתבו שהכל תלוי בכמות היין ששתה, ואם הרבה לשתות מאוד אין דרך ג' מילין מפיגתו.

סעיף ג':

☞ שיעור זמן הפגת השכרות ודין יינות שלנו

כתב **המרדכי** (עירובין ס' תקיב) שכיום איננו נזהרים בשתוי משום שבלאו הכי אין אנו מכוונים כל כך בתפילה בזמן הזה. וכ"כ **הגה"מ** (פ"ד מהל' תפילה אות כ) לגבי שתוי, אך לגבי שיכור כתב שצריך להיזהר משום שתפילתו תועבה.

בשו"ת **תרומת הדשן** (סימן מב) כתב לגבי הוראה כששתה יין, שמדברי הגמ' היה נראה לחלק בין יינות שלנו ליינות שלהם שהיו חזקים הרבה ומשכרים. אך התקשה דא"כ מדוע הפוסקים (סמ"ג, סמ"ק ואשירי) כתבו פסק זה בסתם ולא חילקו ביינות, וכי לא כתבוהו לצורך זמנינו וארצותינו שאין בהם יינות חזקים

כל כך?! וכתב דאפשר שמשום שלא ידעו שיעור בדבר ביינות שלנו לא כתבו בזה חילוק. אבל לעולם יש לומר דברביעית שהוא דבר מועט אין לאסור ביינות שלנו. הב"י למד מדבריו לעניין הוראה דה"ה לתפילה.

כתוב באהל מועד (תפלה דרך ג נתיב י) בשם הגאונים שכל אחד שהוא שתוי סגי ליה לפי מה שמרגיש בנפשו שיפוג יינו.

כתב השו"ע: כל אחד שהוא שתוי, סגי ליה לפי מה שמרגיש בנפשו שיפוג יינו. והוסיף הרמ"א: ולכן אין נזהרין ביינות שלנו, שאין חזקין, שמתפללין אף על פי ששתה רביעית ויותר; (ת"ה סימן מ"ב) וכל שכן אם מתפללים מתוך סידור שבידו, שאין חוששין לשכרות מעט, (כן נראה לי).

הט"ז (סק"ג) סייג, שדווקא לגבי שתוי שאין בו איסור אלא רק לכתחילה, אין אנו נזהרים. אבל בשכור שתפלתו תועבה ודאי יש ליזהר אפילו לדידן. וכ"פ המ"ב (ס"ק טז) וכה"ח (אות כג).

כה"ח (אות כא) הביא פוסקים שחלקו על הרמ"א, ולדעתם גם בשתיית רביעית יין שלנו אין להתפלל עד שיפוג יינו, ומשמע שכך נקט להלכה. וכן הורה האור לציון (מה, כח), וביאר שכשם שהיינות נחלשו כך גם הגופים נחלשו, ולכן אין להקל בדבר.

כתב בהלכה ברורה (אות ה) שאם שתה רביעית וידע בעצמו שאינו מושפע מיין זה כלל, ויכול להתפלל כדרכו בשאר הימים, יש להקל להתפלל אפילו לכתחילה. וכ"ש שיש להקל במקום שחושש שאם יחכה עד שיפוג יינו לגמרי יעבור זמן תפילה. ומהנכון שבכיוצ"ב יתפלל מתוך סידור.

סימן ק - הסדרת תפילת המועדים

ובו סעיף אחד

סדרת תפילת המועד ור"ח

שנינו בראש השנה (לה.)

"אמר רבי אלעזר: לעולם יסדיר אדם תפלתו ואחר כך יתפלל. אמר רבי אבא: מסתברא מילתיה דרבי אלעזר בברכות של ראש השנה ושל יום הכפורים ושל פרקים, אבל דכל השנה - לא. איני? והא רב יהודה מסדר צלותיה ומצלי! - שאני רב יהודה, כיון דמתלתין יומין לתלתין יומין הוה מצלי - כפרקים דמי"

הרמב"ם (ד, יט) סובר שגם את תפילת מוסף של ר"ח צריך להסדיר. ולשיטתו רב יהודה היה מתפלל ביום השלושים ליום שהתפלל, ולכן גם בר"ח נוהג דין זה.

אך הרי"ף (ברכות כג.) **והרא"ש** (שם פ"ה סי' ז) כתבו ו'כמה הוא של פרקים משלשים יום ולהלן', והבין **הטור** שהכוונה היא כדי שיעברו שלושים יום שלמים שלא התפלל אותה תפילה, ולפ"ז בר"ח א"צ להסדיר התפילה. אמנם **הב"י** סובר שאין הכרח לדיוקו של הטור, ואין הכרח שהרא"ש חולק על הרמב"ם.

כתב **השו"ע**: תפלות של מועדות ושל ר"ח, צריך להסדיר תפלתו קודם שיתפלל, כדי שתהא שגורה בפיו. **הפרי מגדים** (משב"ז סק"א. הביאו **המ"ב** סק"א) סובר שצריך להסדיר גם "יעלה ויבוא" של ראש חודש, וגם "על הנסים" של חנוכה ושל פורים, או להתפלל מתוך סידור.

ובשיירי כנסת הגדולה כתב דרובא דעלמא מתפללים תפלת ר"ח וכיוצא בעל פה, ואינו יודע על מה סומכים. **והברכי יוסף** (אות ג) כתב שהמנהג גם בחנוכה ופורים לאומרה בע"פ, וטוב לזהר להתפלל בחנוכה ופורים ומועדים תפלה ראשונה מתוך הספר (כ"כ **הפרי חדש**, הביאו **הפמ"ג** משב"ז א ו**מ"ב** סק"א).

הרשב"ש (סימן קצג. הביאו **הברכי"ש** שם) כתב ששמע מאביו (הרשב"ץ) שקיבל שלא נהגו להסדיר תפלת מועדים לפי שאין להסדיר רק כשהיא כולה תפלה מחודשת. וכתב **השערי תשובה** שנראה דלכך מכ"ש שלא חששו בחנוכה ופורים כיון דמלתא זוטרתא היא שגורה היא בפומי דרובא דאינשי ואף שעבר עליו שנה וזוכרים אותה היטב וא"צ סידור.

כתב **מחצית השקל** שלא כדין נוהגים העולם שאומרים ברכת הלבנה בעל פה ואינם מסדרים אותה מתחילה. הביאו **המ"ב** (סק"ב). **הבא"ח** (עו"ח יתרו ט) ו**כה"ח** (אות ד) יישבו דמכיון שהציבור אומרים את הברכה יחד בקול רם, הם מלמדים זה את זה לאומרה כראוי, ולכן אינן צריכים לסדרה מתחילה. והוסיף **הבא"ח** דה"ה אם רק הש"ץ אומר את הברכה בקול רם והציבור אומרים אותה יחד עמו בלחש, רק הוא צריך לסדרה ולא שאר הציבור.

כתב **הפלא יועץ** (הקדמת הספר ד"ה והנה) שגם הבא לומר דברי תורה ברכים, טוב שיסדיר את הדרשה בינו לבין עצמו פעמיים או שלוש, אפילו אם דורש מתוך הספר, כדי שיהיו דבריו ברורים ומתוקנים.

סדרת התפילה כשמתפלל מהכתוב

הראשונים נחלקו בטעם הדין להסדרת התפילה. הרמב"ם (שם) כתב שהוא משום שלא יכשל בה. והטור כתב כדי שתהא שגורה בפיו. יתכן והנ"מ בין שני ההסברים תהיה כשמתפלל מתוך סידור, לדעת הרמב"ם המתפלל מתוך סידור אינו טועה בתפילתו ולכן אין חובה להסדיר התפילה. אך לדעת הטור גם כשמתפלל מתוך הסידור צריך להסדיר תפילתו.

ה"ר מנוח (ספר המנוחה שם) סובר שדוקא כשקורא על פה צריך להסדיר תפילתו, אבל כשכתובה לפניו לא, וצ"ע. אך **הב"י** סובר שאפילו כשכתובה לפניו צריך להסדיר כדי שתהא שגורה בפיו בזריזות. והדרכי משה כתב שלא ראה בזה"ז לסדר התפילה תחילה, ולכן נראה שסמכו ע"ד רבנו מנוח, דמסתבר הוא.

כתב הרמ"א: וי"א דוקא כשמתפללים על פה, אבל כשמתפללין מתוך הסידור, מותר, דהא רואה מה שמתפלל וכן נוהגין.

הט"ז (סק"א) כתב שבתפלה שצריך להבין בפי' הדברים בפרט בפיוטים שחמור פירושם אם לא בנתינת דעה רבה עליהם, ודאי צריך להסדיר תחלה ולא מהני לו ספר בזה וזה פשוט. וכ"פ **המ"ב** (סק"ג).

לדעת השו"ע לא מועילה תפילה מתוך סידור לעניין זה, כמבואר בב"י וכן מורה סתימת לשונו בשו"ע. ואעפ"כ כתב **הברכי יוסף** (אות ב) שלא ראינו שגדולי ישראל מסדרים תפילותיהם במועדים ובראשי חודשים, לפי שסמכו על הראשונים הסוברים שהמתפלל מתוך סידור אינו צריך להסדיר תפילתו, וכן מבואר בדברי **הבא"ח** (עו"ח יתרו ט), **כה"ח** (אות ג) ו**ביע אומר** (ח"ה סימן יב אות ב) שתפילה מתוך סידור מועילה לעניין זה. ומ"מ כתב הבא"ח שירא שמים יחוש לדעת השו"ע ויסדר את תפילת המועדים אף כשהוא מתפלל מתוך סידור.

סימן ק"א - כוונה בתפילה, השמעה לאוזניו ותפילה בשפה אחרת

ובו ד' סעיפים

סעיף א':

כוונה בברכות

שנינו בברכות (ל; לד):

"[ל:] אמר רבי יוחנן: אני ראיתי את רבי ינאי דצלי והדר צלי. אמר ליה רבי ירמיה לרבי זירא: ודילמא מעיקרא לא כוון דעתיה, ולבסוף כוון דעתיה?... לעולם ימוד אדם את עצמו, אם יכול לכוין את לבו - יתפלל, ואם לאו - אל יתפלל! [לד:] המתפלל צריך שיכוין את לבו בכולן, ואם אינו יכול לכוין בכולן - יכוין את לבו באחת; אמר רבי חייא אמר רב ספרא משום חד דבי רבי: באבות"

במימרא דר' אלעזר לא מובא חילוק בין ברכת אבות לשאר ברכות. אך בהמשך הגמ' מובא חילוק בין כוונה באבות המעכבת, ובין כוונה בשאר התפילה שאינה מעכבת.

ובאמת **התוספות** (ד"ה יכוין) והרא"ש (סי' כד) כתבו שצריך לכוון ליבו באחת מהן, וכך יש לפרש את המימרא 'לעולם ימוד אדם דעתו וכו'' שהכוונה באחת מהן ובאבות. וכ"כ **סמ"ג** (עשין יט קא:).
הרא"ש (סי' כא) למד מדברי ר' יוחנן שמי שלא כיון דעתו לכל הפחות באבות צריך לחזור ולהתפלל. וגם **ה"ר יונה** (כ: ד"ה גמ') כתב גבי היה רוכב על בהמה שבאבות צריך כוונה אפילו בדיעבד, ואם לא כיון צריך לחזור ולהתפלל.

✦ כתב **השו"ע**: המתפלל צריך שיכוין בכל הברכות, ואם אינו יכול לכוין בכולם, לפחות יכוין באבות; אם לא כיון באבות, אף על פי שכיון בכל השאר, יחזור ויתפלל.

המ"ב (סק"א) כתב עפ"ד הטור שירגיל אדם עצמו לכוין עכ"פ בחתימה של כל ברכה. ובטעם הדבר כתב **כה"ח** (אות א) שחתימת הברכות היא סיפור שבחיו של הבורא, וראוי לאדם לכוין בהם יותר מאשר בבקשותיו, ועוד, שיש בהם הזכרת השם, וכל מי שאינו מכוין בהזכרת השם נענש.

החיי אדם (כלל כד דין ב) כתב ש'כוונה' הוא פירוש המילים. ולכן כתב **המ"ב** (סק"ב) שנכון מאוד ללמוד פירוש המילות של כל התפלה, ועכ"פ של ברכת אבות ומודים בודאי יש חיוב עליו לידע ביאורו. והוסיף (סק"ג) שהחמירו באבות משום שהוא סידור שבחיו של הקב"ה, ואינו בדין שיהא לבבו פונה לדברים אחרים.

הרשב"א (ברכות יג: ד"ה שמע) כתב שבברכה ראשונה של תפילה צריך כוונת הענין כלומר שלא יהרהר בדברים אחרים, ואין דבר זה תלוי בדין 'מצוות צריכות כוונה'. **הבאור הלכה** (ד"ה המתפלל) הביא דבריו

וכתב שאפילו אם בעת שיאמר אח"כ התבות של הברכה יחזור ויכוון אין זה משנה, שהעיקר הוא שלא יהא ליבו פונה באמצע הברכה לדברים אחרים. והוסיף שיש לעיין לענין דיעבד, ועכ"פ לכתחילה יש ליזהר בזה מאוד.

הבאור הלכה (ד"ה ואם אינו) כתב שנראה פשוט שאם אינו יכול לכוון בברכות, ויכול להמתין ולישב דעתו מטרדותיו ולא יעבור זמן ק"ש ותפילה עי"ז, צריך לישב דעתו. ובשו"ת **יביע אומר** (ח"ג סימן ט אות ה) העיר שאם הוא רגיל לכוין בתפילתו לכל הפחות בברכת אבות, ואירע שנמצא במקום שאינו יכול לכוין כלל אפילו באבות, וידע בעצמו שבתפילה הסמוכה יוכל לכוין לפחות באבות, עדיף שיחכה לתפילה הסמוכה ויתפלל תשלומין.

חזרה בשביל חסרון כוונה

◀ **כתב הרמ"א:** והאידנא אין חוזרין בשביל חסרון כוונה, שאף בחזרה קרוב הוא שלא יכוין, אם כן למה יחזור (טור).

■ עומד ב'אתה גיבור' ונזכר שלא כיון ב'אבות':

הבאור הלכה (ד"ה והאידנא) כתב שלכאורה משמע מדברי הרמ"א שרק אם סיים את התפילה אינו חוזר, אבל אם עומד ב'אתה גיבור' ונזכר שלא כיון באבות כיון דמצד הדין לא יצא בזה האיק נאמר לו שיברך עוד ברכות שלא יצא בהם אחרי דחסר לו ברכת אבות, וכי מפני שקרוב שלא יכוין נאמר לו שיברך עוד ברכות שבודאי לא יצא בהם⁴? **אולם** הביא בשם **החיי אדם** (שם) דמשמע ממנו שאינו חוזר אפילו עומד אצל אתה גיבור. וכ"כ **החסד לאלפים** (ס"א), וכ"נ מדברי **כה"ח** (אות ד) ועוד.

אך הביה"ל סובר שיותר נראה שלא ימשיך כעת בתפילה, אלא ימתין לש"ץ שיאמר ברכת אבות ויכוין לצאת, וכשיגיע הש"ץ לברכת אתה גיבור יתחיל בעצמו. וכ"כ **האור לציון** (ח"ב פ"ז סי"ט). **אכן הגרע"י** (יבי"א ח"ג סימן י אות א) פקפק בעצה זו, משום שקרוב לודאי שישעה כשיעור שיגמור את כל התפילה, ויצטרך לחזור לראש, ולכן הסיק שימשיך בתפילתו (ובילקו"י תפילה סעיף ל כתב בשמו שיהרהר את כל ברכת אבות בלבו בכוונה ואח"כ ימשיך 'אתה גיבור'. וכ"כ באורחות רבנו ח"א עמ' נ"ט בשם **החזון איש** זצ"ל. וכן **בהליכות שלמה** פ"ח אות ט', ובתשובות **והנהגות** ח"א סי' ע"ו דאף שכבר גמר כל שמו"ע יוכל להרהר שוב בלבו כל השמו"ע ויוצא ידי חובתו לדעת הרמב"ם פ"א ה"ז).

■ נזכר בסוף ברכת 'אבות' שלא כיון דעתו:

כתב **החיי אדם** (שם) נ"ל כיון דמצד הדין צריך לחזור ולהתפלל עכ"פ אם נזכר קודם שאמר בא"י בסוף ברכה יחזור לומר מאלקי אברהם וכו'. וכ"כ **בהלכה ברורה** (אות ד). **והגרע"י** (יבי"א ח"ג סימן י אות ה) ג"כ פסק שיחזור, אך לדעתו חוזק מ'אלוקי אבותינו'. **אך מכה"ח** (אות ד) נראה שחולק על החיי אדם, ולדעתו הנזכר לפני חתימת הברכה שלא כיון בה, אינו חוזר כלל. וטעמו עפ"ד פתח הדביר (סק"ב), שמה שאמר בלא כוונה בתחילה מפסיק בין תחילת הברכה לבין מה שחוזר ואומר בכוונה.

⁴ **הקהילות יעקב** (ברכות סימן כז) **והגרש"ז אורבך** (שיח הלכה סי' קא אות ד) ישבו, שצריך לומר שגם בלא כוונה אין זה ברכה לבטלה, שנקראת תפילה אלא שחסרה בה כוונה, ולכן גם כשא"א לכוון בשום אופן, מ"מ כשהתפלל קיים מצוה.

■ האם בזמן הזה מי שלא כיון ב'אבות' חוזר ומתפלל?

מדברי מרן השו"ע עולה שאדם שלא כיון בברכת אבות חייב לחזור ולהתפלל. אולם הברכי יוסף (סק"ב) כתב שלא נהגו כדבריו, ובזמן הזה אין לחזור מחמת שלא כיון בברכה אבות. וכ"פ המאמר מרדכי (ס"ס צח), פתח הדביר (סק"ב), בא"ח (בשלח, ה) ועוד. אלא שבשו"ת יביע אומר (ח"ג סימן ח אות יא) כתב שאע"פ שצדקו האחרונים בזה, מ"מ יש לומר שאם חוזר לשם נדבה יהיב דעתו טפי ומכוין כראוי. ובמיוחד אם רגיל לכיון באבות, וגם עתה בטוח שכשיחזור יתפלל כראוי, רשאי לחזור ולהתפלל בתנאי נדבה. גם האור לציון (ח"ב פ"ז סי"ט) הוסיף שגם בזה"ז ראוי לחוש לדברי השו"ע, ולכן כל שלא כיון ב'אבות' טוב שיחזור ויתפלל, רק שיתנה, שאם אינו חייב בתפילה תהיה תפילתו נדבה (ובשבת ויו"ט שאין מתפללים נדבה, טוב שיבקש מהש"ץ שיכוין להוציאו בתפילת החזרה).

סעיף ב':

✎ איסור השמעת קול בתפילה

שנינו בברכות (כד):

"המשמיע קולו בתפלתו הרי זה מקטני אמנה. אמר רב הונא: לא שנו אלא שיכול לכיון את לבו בלחש, אבל אין יכול לכיון את לבו בלחש - מותר; והני מילי - ביחיד, אבל בצבור - אתי למיטרד צבורא"

כתב הרשב"א (לא. ד"ה וקולה) שהאיסור הוא לומר בקול רם ואחרים שומעים אותו, אבל להשמיע לאזנו רשאי ומצוה לכתחילה, כדאמרינן בירושלמי (ברכות פ"ב ה"ד) שלכתחילה צריך להשמיע לאוזנו כדין ק"ש. אולם בתוספתא (ג, ט) משמע שאנו לומדים מחנה שאין להשמיע אפילו לאזניו. ומהזוהר (ויקהל רב). עולה שסובר שאין להשמיע לאוזניו, וכתב הב"י שראוי לחוש לו.

עוד שנינו בירושלמי (שם) "רבי יונה כד דהוה מצלי בבי כנישתא הוה מצלי בלחישא וכד הוה מצלי בביתיה הוה מצלי בקלא עד דילפין מיניה בני ביתיה צלותא". ומשמע שאם משמיע קולו כשמתפלל בביתו כדי שילמדו ממנו בני ביתו מותר.

✎ כתב השו"ע: לא יתפלל בלבו לבד, אלא מחתך הדברים בשפתיו ומשמיע לאזניו בלחש, ולא ישמיע קולו; ואם אינו יכול לכיון בלחש, מותר להגביה קולו; וה"מ בינו לבין עצמו, אבל בצבור, אסור, דאתי למטרד צבורא. והרמ"א כתב: ואם משמיע קולו בביתו כשמתפלל, כדי שילמדו ממנו בני ביתו, מותר (טור).

המגן אברהם (סק"ב) כתב דצ"ע אם התפלל בלבו אם יצא. דלכאורה משמע דיצא, שאת דין תפילה למדנו מדכתיב 'ולעבדו בכל לבבכם איזו עבודה שבלב זו תפילה', ומשמע שהעיקר תלוי בכוונת הלב, והקב"ה יודע מחשבות. אלא דא"כ מדוע לא תקנו לבעל קרי שיהרהר בלבו התפילה?! אלא ע"כ שלא יצא. הבאור הלכה (ד"ה בלבו) הביאו, וכתב שכ"כ בספר נפש החיים (סוף שער ג פ"ה). גם בשו"ת רב פעלים (א, א ד"ה ולא זו) פסק שאם התפלל בהרהור בלבד יחזור ויתפלל, ואם עבר זמן תפילה יתפלל תשלומין. וכ"פ בהלכה ברורה (אות ז) והוסיף שקודם שיתפלל יעשה תנאי של נדבה. וכ"פ הגרע"י (יבי"א ח"ד סימן ג אות כא) שאע"פ

שצריך לחזור ולהתפלל, חשש לסוכרים שיוצאים בהרהור, ולכן כתב שיעשה תנאי, שאם הוא פטור מהתפילה תהא זו תפילת נדבה.

כתב **המגן אברהם** (סק"ג) שמהזוהר אין ראייה לכך שלא ישמיע לאוזניו. די"ל שכוונת הזוהר היא שאיש אחר לא ישמע קולו. **הברכי יוסף** (סימן קמא אות ב) כתב שגם דברי הזוהר אינן אלא למישרים אורחותם, אמנם להמון מסתייע שלא ישמיע לאחר, והנח להם לישראל כי לא נאמרו השיעורים הללו אלא למצניעיהם. **הבא"ח** (עוד יוסף חי פ' משפטים אות ג. וע"ע בבא"ח משפטים, א) כתב שאם יודע בעצמו שיוכל לכוין היטב וגם לא יבלע מאותיות התפילה, לא ישמיע לאוזניו (וביאר הבא"ח משפטים א, שכשתפילת האדם נשמעת מתקנאים בה ה'חיצונים' מחמת גודל מעלותיה ומתערבים עמה, ואין היא יכולה לעלות למעלה, אולם כשהתפילה נאמרת בלחש ואינה נשמעת, היא פנימית ורוחנית יותר מטבע רוח האדם ואף יותר מה'חיצונים', ולכן אין הם רואים אותה ואינם מתערבים בה. ובחזרת הש"ץ מכיון שמעלתה גבוהה היא שייכת לעולמות עליונים שאין בהם כלל אחיזה לכוחות הטומאה, בא"ח תרומה ס, עו"ח תרומה א), אבל אם לא יוכל לכוין היטב או שחושש פן יבלע מאותיות התפילה אם לא ישמיע לאוזניו, צריך להשמיע לאוזניו, ושכן נהג מתחילה אביו זצ"ל. וכתב **השערי תשובה** (סק"ג) שהעיקר בזה שהכל לפי מה שהוא משער בנפשו. **הגר"ז** וה**חיי אדם** (כלל כב דין יא) כתבו שטוב יותר לכתחילה שישמיע לאוזניו. וכ"פ **בהליכות עולם** (ח"א משפטים א). וכתב **המ"ב** (סק"ה) שבדיעבד לכו"ע אם אמר בלחש כ"כ שאפילו לאוזניו לא השמיע, יצא, כיון שמ"מ הוציא בשפתיו.

הט"ז (סק"א) למד מדברי הרא"ש (פ"ג סימן מ) שכתב על ר' יונה שהיה מתפלל בקול בביתו, "כל כך היה מתפלל לעורר רוח הכוונה עד שבני ביתו היו שומעים ולומדים התפילה ממנו", ומשמע שאף אם יוכל לכוון בלחש, מ"מ אם אינו יכול לכוון כל כך כמו בקול, מיקרי אינו יכול לכוין ויכול להתפלל בקול ביחיד. **אך הבאור הלכה** (ד"ה ואם אינו) כתב שאין לסמוך על קולתו של הט"ז. וכ"כ **כה"ח** (אות יג).

אדם שאינו יכול לכוון כשמתפלל בלחש, כתב **הפרישה** (סק"ז) שיתפלל בביתו בקול. **אך** כתב **הפרי מגדים** (מש"ז א) שהאידנא אין לנו להורות היתר זה להתפלל ביחיד ולעורר הכוונה, שילמדו ממנו אחרים, אם לא גדול הדור ומפורסם שכל מעשיו לשם שמים. הביאו **הבאור הלכה** (ד"ה דאתי). ו**כה"ח** (אות יג) כתב שגם גדול הדור ומפורסם לא ינהג כך.

כתב **הברכי יוסף** (סק"ד) שמרן השו"ע לא ס"ל להלכה כטור שאפשר להגביה הקול כשמתפלל בביתו כדי ללמד את בני ביתו להתפלל כראוי. וכ"נ מדברי **כה"ח** (אות ד).

סעיף ג':

השמעת הקול בר"ה ויו"כ

בפסקי התוספות (ר"ה אות עב) מובא שבברכות דראש השנה מתוך שאין רגילים בהם משמיעים קולם וגם יש בהם ברכות ארוכות ומטעה אחד את חבריו, לפיכך שליח ציבור מוציא את הרבים ידי חובתם. והב"י הביא טעם נוסף, לפי שהם ימי תשובה משמיעים קולם כדי לכוין יותר, ואידי דחביבי להו יהבי דעתייהו ואינם מטעים זה את זה אף על פי שמשמיעים קולם.

והמרדכי (יומא ס' תשכה) כתב שבר"ה ויו"כ אומר בקול רם כדי שילמדו זה את זה ולהטעות לא חיישינן כיון שמצויים בידם מחזורים ותפילות. ואף את הוידוי היו אומרים בקול אע"פ שאמרינן (סוטה לב): שמתודה בלחש שלא לבייש עוברי עבירה, אנו בזמן הזה כולנו וידוי אחד מתודים ואין כאן בוש. א"כ מצאנו כמה טעמים מדוע בימים הנוראים נהגו להתפלל בקול בשונה משאר ימות החול: א. אין רגילות בהם. ב. יש בהם ברכות ארוכות ומטעות. ג. ההשמעה בקול מרבה את הכוונה בימי התשובה. ד. אין בעיה של הסחת הדעת כיון שמתפללים מתוך סידור.

◀ כתב השו"ע: י"א שבראש השנה ויו"כ מותר להשמיע קולם בתפלה, אפילו בצבור. והוסיף הרמ"א: וכן נוהגין, ומ"מ יזהרו שלא להגביה קולם יותר מדאי (דרשות מהרי"ו).

המגן אברהם (סק"ד) העיר שלפי טעמו של הזוהר הקדוש משמע שאסור. ולכן אם יכול לכוון בלחש, עדיף טפי. וכ"כ המ"ב (ס"ק יא), כה"ח (ס"ק טו) ועוד.

הט"ז (סק"ג) כתב שהחזנים המגביהים קולם כדי לעורר הכוונה ולהשמיע שפיר לבריות ודאי עושים כראוי, דעיקר תפלת הש"ץ ניתקנה דוקא בקול רם. אכן אותם שעושין כן להראות קולם, ודאי עושים שלא כהוגן. הביאו המ"ב (ס"ק יב).

סעיף ד':

תפילה בכל לשון

שנינו בסוטה (לב.) שתפילה נאמרת בכל לשון. וכתב הרי"ף (ברכות ז.) שדוקא בציבור נאמרת בכל לשון אבל לא ביחיד. דאמר רב יהודה אמר רב (שבת יב:) לעולם אל ישאל אדם צרכיו בלשון ארמי ואמר רבי יוחנן כל השואל צרכיו בלשון ארמי אין מלאכי השרת נזקקין לו לפי שאין מלאכי השרת מכירים בלשון ארמית. והציבור אינם זקוקים למליץ לפני הקב"ה, אבל היחיד צריך.

ה"ר יונה (שם ד"ה גמ') תמה על המנהג שהנשים מתפללות בשאר לשונות, דכיון שחייבות בתפילה לא היה להן להתפלל אלא בלשון הקודש! ורבני צרפת רוצים לחלק שאם יחיד מתפלל את התפילה שהציבור מתפללים, תפילתו חשובה כתפילת ציבור המותרת בכל לשון. ורק אם שואל צרכיו הפרטיים, כגון שמתפלל על חולה או צער שיש לו, חשוב כשואל צרכיו. ואם אינו יודע לשון הקודש יכול לצאת בכל לשון. **הרא"ש** (ברכות פ"ב ס' ב) כתב שדוקא בארמית לא ישאל לפי שהוא מגונה בעיני המלאכים, אבל בשאר לשונות יכול היחיד לשאול. **המאירי** (ברכות יג.) כתב שמעיקר הדין רשאי להתפלל בשאר לשונות אפילו ביחיד, ולא אמרו שביחיד אינו רשאי אלא לענין לכתחילה והידור מצוה בעלמא.

← **לסיכום**, מצאנו ד' שיטות בדין זה: א. רי"ף - דוקא בציבור יכול להתפלל בכל לשון, ולא ביחיד. ב. **רבני צרפת** - תפילה הקבועה לציבור אפילו יחיד יכול לאומרה בכל לשון. או כשאנו יודע לשה"ק יכול להתפלל בכל לשון ג. **רא"ש** - דוקא ארמית מגונה למלאכים, משא"כ בשאר לשונות. ד. **מאירי** - יחיד אינו רשאי, דוקא לכתחילה ולהידור מצוה בעלמא.

✦ כתב השו"ע: יכול להתפלל בכל לשון שירצה, וה"מ בצבור, אבל ביחיד לא יתפלל אלא בלשון הקודש; וי"א דה"מ כששואל צרכיו, כגון שהתפלל על חולה או על שום צער שיש לו בביתו, אבל תפלה הקבועה לצבור, אפילו יחיד יכול לאומרה בכל לשון; וי"א דאף יחיד כששואל צרכיו יכול לשאול בכל לשון שירצה, חוץ מלשון ארמי.

בספר **עשרה מאמרות** (מאמר אם כל חי ח"א סימן לא. הביאו המג"א סק"ה) כתב שמוטב להתפלל בלשון שמבין אם אינו מבין לשון הקודש. **הבאור הלכה** (ד"ה יכול) כתב שמספר חסידים מוכח שזהו דוקא אם הוא ירא שמים ורצונו הוא רק כדי שיתפלל בכונה, אך אם הוא אינו בכה"ג יתפלל בלשון הקודש. **בהלכה ברורה** (אות יד) כתב שרק אם אינו מבין לשון הקודש כלל, ואם לא יתפלל בלשון שמבין יתבטל ממצות תפילה לגמרי, רשאי להתפלל בלשון אחר. וכ"כ **הגרע"י** (יבי"א ח"ה סי' יב אות ה). וכ"פ **כה"ח** (ס"ק יט).

בשו"ת **חתם סופר** (או"ח ח"ו סימן פד - פו) כתב שההיתר להתפלל בכל לשון הוא דוקא באקראי, אבל לקבוע בקביעה תמידית ולהעמיד ש"צ ולהשכיח לשון הקודש לגמרי, זה א"א בשום אופן. וכתב **המ"ב** (ס"ק יג) בשם גדולי הדור שאיסור גמור הוא לעשות כן.

הפרי מגדים (מש"ז סק"ה) כתב שבצבור יכולים להגיד אף לשון ארמי, ולכן נהגו לומר בציבור 'ברוך שמי' ו'יקום פורקן'. וכתב **המ"ב** (ס"ק יט) שלפ"ז אם מתפלל בביתו אינו יכול לאומרם.

סימון ק"ב - ישיבה, עמידה ומעבר סמוך למתפלל

ובו ה' סעיפים

סעיף א':

איסור ישיבה בסמוך למתפלל

שנינו בברכות (לא:)

"אני האשה הנצבת עמכה בזה, - אמר רבי יהושע בן לוי: מכאן, שאסור לישב בתוך ארבע אמות של תפלה"

הראשונים הסבירו בכמה אופנים את לימוד הגמ' מחנה שאין לשבת בתוך ד' אמות של המתפלל: א. **רש"י**: הנצבת עמכה - משמע אף הוא עמה בעמידה. וכן למד **רבנו יונה** (כג. ד"ה אני) מ'נצבת' דמשמע שהיא עמדה, ומדקאמר 'עמכה' משמע שגם עלי היה עומד מפני שהיה בתוך ד' אמותיה. ב. **התוספות** (ד"ה עמכה) כתבו 'עמך' משמע בתוך ארבע אמות, ומשום דכתיב עמכה מלא בה"א דייק, כלומר שלא היה יושב בתוך ארבע אמות שלה כי אם בחמישית. וכתב **הב"י** שלפ"ז 'הנצבת' לאו ללמד על עלי אתא, שהרי עלי יושב היה, שמפני כך הוצרך להרחיק ד' אמות שאם היה עומד לא היה צריך, שלא אסרו אלא לישב אבל לעמוד ודאי שרי. ג. **הרא"ש** (סימן ח) למד מהנצבת עמך ב'זה', שהוא בגימטריא 12, מלמד שאין לשבת בשתיים עשרה אמות, שהם ד' אמות סביב המתפלל, היינו בצדדיו ומלפניו. ד. **הט"ז** (סק"א) ביאר את הפסוק כך: 'אני האשה' שהתפללתי בתוך ד' אמות שלך (של עלי) הוא מחמת שהייתי 'נצבת עמך' ואתה עמדת כמותי.

בטעם האיסור לשבת בד' אמות של המתפלל מצאנו כמה טעמים (בין הטעמים הנ"ל ישנם כמה נ"מ וכפי שנפרט להלן): א. **הטור** מפרש שהדבר נראה כאילו חברו מקבל עליו מלכות שמים והוא איננו מקבל. ב. **הרא"ה** (ד"ה ויען עלי) מפרש שכשאדם מתפלל השכינה נמצאת במקומו, ואסור לשבת במקומה של השכינה. וכ"כ **הט"ז** (סק"ג) שהמקום שהמתפלל עומד שם אדמת קודש הוא כל זמן שהוא מתפלל, ולכן צריך לאותו שהיה באותו מקום לנהוג בו כבוד. ג. **המאירי** (ד"ה אסור לאדם) כתב שהאיסור הוא מחשש שיתפלל על צרכיו האישיים, וחברו שומעו ומתבייש [אך לשיטתו צ"ב, מדוע רק הישיבה נאסרה, ואילו העמידה מותרת. הרי גם העומד שומע את המתפלל לידו!]. ד. עוד כתב **המאירי** (שם): "שאין הכונה אלא שלא יתן לב עליו ותתבלבל תפלתו". ה. בספר **המכתם** (ברכות לא:) כתב שהוא כדי שלא לבייש את המתפלל, משום שהיושב מסתכל על המתפלל שבוכה בתפילתו, ומתבייש המתפלל. ו. **הרא"ה** (ברכות כז.) הביא טעם נוסף, שהוא כדי שלא יראה כמשתחוה לו, ולכן פסק שהאיסור הוא כמלוא עיניו, וכדלהלן.

◀ כתב השו"ע: אסור לישב בתוך ד' אמות של מתפלל; בין מלפניו בין מן הצדדיו.

ראוי להביא כאן את דברי הגרש"ז אורבך (הליכות שלמה פ"ח הערה 129) שכיון שהלכה זו רופפת אין לחפש צדדי היתר, אלא אדרבה יש לחזק האיסור, ובפרט ליראי שמים ואנשי מעשה שמהם יראו וייראו מדברי חז"ל החמורים.

הפרי מגדים (א"א סק"ז) כתב שגם סמיכה אסורה. וכתב **המ"ב** (סק"א) שסמיכה במקצת שאם ינטל יוכל לעמוד, יש להקל במקום הדחק.

כתב **המ"ב** (סק"ג) שאפילו המתפלל עומד בתחנונים שלאחר התפילה, אין לשבת לפניו כל זמן שלא פסע. וכ"כ **כה"ח** (אות כא). והערוך השולחן (אות יג) כתב שלטעם משום בלבול תפילתו, ליכא בתחנונים, דהא יכול להפסיק מתי שירצה דכבר אמר יהיו לרצון הראשון.

איסור ישיבה מאחורי המתפלל

תוספות (ד"ה מכאן) כותבים שאסור לישב גם בד' אמות שמאחורי המתפלל. גם הרא"ש (סימן ח) כתב שאסור אפילו מאחוריו. אך **המהרש"ל** מוחק בדברי התוספות שהאיסור הוא גם מלאחוריו. גם הטור מתיר לשבת מאחורי המתפלל.

ננסה לנתח דין זה לפי טעם האיסור. הטור כתב שסיבת האיסור היא מפני שנראה כאילו אינו מקבל עליו מלכות שמים. לכאורה היה צ"ל שגם כשיושב מאחורי המתפלל נראה שאינו מקבל עליו מלכות שמים, ואעפ"כ כתב הטור שמותר לשבת מאחורי המתפלל. אולם אפשר להסביר שלאחוריו אינו שייך 'עמו' כ"כ עד שיחשב ככופר במלכות שמים שחברו מקבל. גם לפי שיטת הרא"ה יש להתלבט האם מקום השכינה הוא גם מאחורי המתפלל או רק מלפניו וצדדיו. ולפי טעמו של המאירי פשוט שגם מאחורי המתפלל אסור לשבת, שגם שם ישמע את בקשותיו הפרטיות, וכ"כ במפורש לאסור.

◀ כתב השו"ע: אסור לישב בתוך ד' אמות של מתפלל; בין מלפניו בין מן הצדדין (בין מלאחוריו. תוס' ומרדכי ואשרי) צריך להרחיק ד' אמות... ויש מי שאומר דה"מ מן הצד, אבל כנגדו אפילו כמלא עיניו⁵ אסור, אפילו עוסק בק"ש.

הב"ח כתב שלפירוש הרא"ש שלמד שיש איסור לשבת בתוך י"ב אמות של המתפלל, צ"ל שודאי חנה הקפידה להתפלל אצל הכותל ואין צריך לפניה הרחקה, אלא מצדדיה ולאחריה. והמגן אברהם (סק"א) כתב שצריך להתרחק ד' אמות לכל רוח בעיגול, וידוע דעיגול של ד' אמות מחזיק י"ב אמות. וכ"כ **הגינת ורדים** (כלל א סימן לט), **המ"ב** (סק"ב) ועוד. אולם הפרי חדש (אות א) כתב להחמיר דבעינן ד' אמות בריבוע, דהיינו שבאלכסון בעינן ה' אמות ושלוש חמישיות. וכ"פ בשו"ת **פרח שושן** (כלל א סימן יא).

הגינת ורדים (כלל א סימן לט) כתב שמרן סובר להקל בישיבה מאחורי המתפלל, וכן הסכים **הערוך השולחן** (ס"ב). אולם החס"ל (סק"א), **בא"ח** (יתרו, ו), **כה"ח** (סק"ד) ועוד כתבו להחמיר גם לאחוריו. וכתב **בהלכה ברורה** (אות א) שנכון להחמיר בזה.

⁵ כתב הש"ך (יו"ד רמד, ח) ששיעור כמלא עיניו לעניין קימה בפני ת"ח הוא רס"ו ושני שלישי אמה (כ-128 מטר).

הפרי חדש סובר בדעת מרן שמ"ש בשם יש מי שאומר דכנגדן אפילו כמלא עיניו אסור, אינן דברים של עיקר לסמוך עליהם אלא כל חוץ לד' אמות שרי. גם הבא"ח (יתרו, ו) כתב שהמנהג להקל.

סמל היושב ועוסק בתורה או בתפילה

התוספות (ד"ה מכאן) כתבו בשם הגאונים שהאיסור לשבת בתוך ד' אמות של המתפלל הוא דוקא אם יושב בטל, אבל אם היה עוסק בק"ש ובברכותיה וכיוצא בהם אפילו יושב שפיר דמי. וכ"כ הרא"ש (סי' ח) הרשב"א (שם ד"ה אני) והמרדכי (סי' קה).

לפי הסברו של הטור, ודאי שהאיסור תקף רק כשיושב בטל, אבל כשעוסק בתפילה או בק"ש אין חשש שיראה כאינו מקבל עומ"ש. לפי הסברו של הרא"ה (ד"ה ויען) אין חילוק אם יושב בטל או עוסק בתפילה, בכל מקרה אין לשבת במקום השכינה, וכ"כ במפורש. אך הריטב"א (ד"ה אני האשה) מפרש כרא"ה, ובכל זאת סובר שאם קורא ק"ש מותר לו לשבת תוך ד"א למתפלל, ואפשר להסביר שלשיטתו אם עוסק בתורה או בתפילה נראה כמכבד את השכינה, משא"כ ביושב בטל.

בגדר ההיתר של הישיבה תוך ד"א למתפלל. התוספות (שם) כתבו שאם עוסק בק"ש וברכותיה וכיוצ"ב מותר. ומשמע מדבריהם שגם אם עוסק בשאר חלקי התפילה, הישיבה מותרת. הריטב"א סובר שגם ללומד תורה מותר לשבת בתוך ד"א של המתפלל. וכ"כ הסמ"ג (עשין יט קב ע"ג) והסמ"ק (סימן יא הגהות אות קכ). ולמד מכך הב"י שלא הזכירו הגאונים ק"ש וכיוצ"ב אלא משום דאורחא דמילתא קתני וה"ה לעוסק בתורה. ובאמת שכ"ד תרומת הדשן.

הטור למד שדווקא למתפלל מותר לשבת, אך לא לעוסק בתורה. וכך למד מעלי שמסתמא לא היה עומד בטל מת"ת, ואפ"ה היה צריך לעמוד. הב"י כתב שיש לדחות דבריו, שלא אמרו אלא ביושב ודומם, אבל כשיושב וקורא בתורה הרי הוא כמקבל עליו עול מלכות שמים, שהרי מי שתורתו אומנתו אינו מפסיק לתפילה. וכתב שיתכן ועלי היה מהרהר ולא היה מוציא בשפתיו ומפני כך אסור לו לישב בתוך ד' אמות של מתפלל, אבל אם היה עוסק בתורה ומוציא הדברים בשפתיו היה מותר לו לישב.

כתב האהל מועד (תפלה דרך ג נתיב ז) שאם יושב כנגדו אפילו כמלא עיניו אסור ואפילו עוסק בק"ש. וכ"כ הרא"ה (ברכות כז). משום שנראה כמשתחוה לו.

◀ כתב השו"ע: ואם עוסק בדברים שהם מתקוני התפלות, ואפילו בפרק איזהו מקומן, אינו צריך להרחיק (תוספות ורא"ש); ויש מתיר בעוסק בתורה, אף על פי שאינו מתקוני התפלות (תה"ד); ויש מי שאומר דה"מ מן הצד, אבל כנגדו אפילו כמלא עיניו אסור, אפילו עוסק בק"ש (אוהל מועד, רא"ה).

מדברי הב"י מפורש שרק אם מוציא המילים מפיו חשוב לעוסק בתורה, אבל הרהור לא מהני. וכ"פ המגן אברהם (סק"ב), ט"ז (סק"ג), מ"ב (סק"ז). ולגבי השומע חזרת הש"ץ, מבואר במ"ב (סי' קכד סק"כ) שאסור לו לשבת בתוך ד' אמותיו של הש"ץ, אע"פ שהוא מהרהר בה, וכן הורה הגר"ע (יחזקאל דעת ה, יא בהערה). אך כה"ח (אות ט) כתב דמכיון שמחויב לשמוע את חזרת הש"ץ, שמיעתו נחשבת כאמירה, ולכן רשאי לשבת בתוך ד' אמות של הש"ץ. וכ"כ בתורת חיים סופר (סק"א) ועוד.

כתב המקור חיים (סוף ס"א) שאם לומד מתוך ספר, ואפילו אינו מוציא את המילים בשפתיו מותר, שבאופן זה אין חשד שלא מקבל עליו עול מלכות שמים.

כתב המ"ב (סק"ו) שאם יושב ועוסק בתורה מאחרי המתפלל, אין להחמיר בכל מקרה. והוסיף שטוב להחמיר כדעה הראשונה שרק לעוסק בענייני התפילה מותר לשבת כנגד המתפלל, אם לא במקום הדחק. מהו 'מקום דחק'? כתב כה"ח (אות ז) שהוא כגון שאין לו מקום לשבת מחוץ לד' אמות של מתפלל ואינו יכול לעמוד משום חולשתו, או שאינו רוצה שיחשדוהו ביוהרא, או שאינו רוצה לגרום למתפלל למהר בתפילתו מחמת זה שהוא עומד.

הפרי חדש פסק שאין חילוק בין יושב לפניו ולצדדיו. וכ"ד הבא"ח (יתרו, ו). החיי אדם (כלל כד דין א) וכה"ח (אות י) סוברים שטוב להחמיר כהיש מי שאומר. וכתב המ"ב (סק"ט) שבעמידה חוץ לד' אמות בודאי אין להחמיר, ואולי אף בתוך ד' אמות.

נמצא ברשות אחרת או מחיצה מפסיקה

הפרי מגדים (מש"ז סק"ב) כתב להקל לישב לפני המתפלל כל שהוא במקום גבוה ורשות אחרת, ושאפילו לטעמו של הט"ז שסביב המתפלל ארבע אמות אדמת קודש היא, שפיר דמי. גם החיי אדם (כו, ד) כתב שאם המתפלל עומד בצד דבר שהוא קבוע גבוה עשרה ורחב ארבעה, מותר לישב בצד השני, שהרי מפסיק רשות. אבל לגבי לעבור לפני המתפלל, אפשר שאם אינו גבוה כ"כ שלא יסתכל בצד השני אסור. הביא המ"ב (סק"ב). גם כה"ח (אות כד) כתב שאם המחיצה מגיעה כנגד ראשו של המתפלל, שאם יעבור שם לא יראהו, מותר לעבור לפניו.

סעיף ב':

אדם חלש או זקן

כתוב בארחות חיים (תפלה סי' נא) בשם הרב בעל התמיד שאם היושב בצד המתפלל חלש ואינו יכול לעמוד כל כך עד שיגמור האחר תפילתו, נראה שמותר לו לישב. וכתב עליו האורחות חיים שדבריו דברי תימה וצריך עיון. הב"י כתב שאין כאן תימה דחולשתו מוכחת עליו שמפני כך ישב. אם נתבונן בטעמים שהבאנו לעיל לאיסור ישיבה במקום התפילה, לפי טעמו של הטור צדקו דברי הב"י, שהרי ניכר לכל שהוא זקן או חלש ולכן אינו נראה כאדם שאינו מקבל עליו עומ"ש. אך לפי טעמו של הרא"ה אין כ"כ סיבה לומר שמותר לזקן או חלש לשבת במקומה של השכינה.

כתב השו"ע: יש מי שאומר שאם היושב בצד המתפלל חלש, מותר.

הט"ז (סק"ד) תמה על הוראה זו, שהרי מדוע לא יזוז אמה אחת? ועוד, הרי עלי היה זקן ומדוע היה צריך לעמוד תוך ד' אמות של חנה?! לכן כתב שצ"ע להקל בהוראה זו. אולם השע"ת (סק"ד) כתב שהאחרונים השיגו על הוראת הט"ז, שבזמן מעשה חנה עלי לא היה זקן כ"כ.

האליה רבה (סק"ה) סובר שההיתר לזקן וחלש הוא רק בצדדיו ולא לפניו. והפרי מגדים (מש"ז סק"ה) כתב שמסתמת הפוסקים לא משמע כן.

סעיף ג':**ישב קודם שעמד המתפלל**

כתב הטור בשם אביו הרא"ש שאם היושב ישב כבר ועמד זה בצדו אין צריך לקום שהרי זה בא בגבולו. וכתב הטור שכן משמע מלשון הגמ' 'אסור לישב' דמשמע שאם ישב כבר מותר, מדלא קאמר 'אסור להיות יושב'. ולפי טעמו של הטור בסיבת אסור הישיבה בד"א של המתפלל מובן, שרק כשעושה מעשה ויושב אצל המתפלל נראה כאינו מקבל עליו עומ"ש. ולפי הסברו של הרא"ה לכאורה אין חילוק, שתמיד אסור לשבת במקום השכינה.

כתב מהר"י אבוהב שעלי עמד אע"פ שהיה יושב מקודם וחנה באה בגבולו, מפני שלא רצה שיהיה צד של גנות למתפלל שלא עשה כשורה, וכן שלא יהא נראה בצד מה ככופר.

◀ כתב השו"ע: אם היושב ישב כבר, ועמד זה בצדו, אינו צריך לקום, שהרי זה בא בגבולו (רמ"א: ומ"מ מדת חסידות הוא לקום אפי' בכהאי גוונא. ב"י בשם מהר"א).

הב"ח (ד"ה ואם) כתב שדוקא בבית אפשר לומר שבא בגבולו. אבל בבית הכנסת שהוא מקום תפילה לכל, צריך לקום. וכ"פ **המגן אברהם** (סק"ד) ו**חיי אדם** (כד, ב). וכתב **היד אפרים** (הובא בשע"ת סק"ה) שאפילו אם המקומות קבועים לכל א' שקונים בדמים הדין כן, כיון שהם מיוחדים לתפילה לבד, ובבתי מדרשות י"ל דמותר. והוסיף **המ"ב** (ס"ק יג) שאם הרב יושב עם תלמידיו ולומדים, ובאו עשרה המתפללים אינם צריכים לעמוד, ואפילו מידת חסידות ליכא.

כה"ח (אות כ) העיר, שגם לסוברים שיש מידת חסידות לקום כאשר חברו בא בגבולו להתפלל, רשאי לכתחילה להישאר ולעסוק בתורה, כיון שיש המתירים לעוסק בתורה לשבת בתוך ד' אמות של המתפלל, באופן זה שכבר ישב, יש להקל לכתחילה.

סעיף ד':**לעבור ולעמוד כנגד המתפלל**

שנינו בברכות (כז).

"רב איקלע לבי גניבא וצלי של שבת בע"ש, והוה מצלי ר' ירמיה בר אבא לאחוריה דרב, וסיים רב ולא פסקיה לצלותיה דרבי ירמיה [כלומר לא הפסיק בין רבי ירמיה ולכותל לעבור לפניו ולילך ולישב במקומו אלא עמד על עמדו]. שמע מינה תלת: ... ש"מ אסור לעבור כנגד המתפלל. מסייע ליה לרבי יהושע בן לוי, דאמר רבי יהושע בן לוי: אסור לעבור כנגד המתפלל. - איני? והא רבי אמי ורבי אסי חלפי! - רבי אמי ורבי אסי חוץ לארבע אמות הוא דחלפי"

טעם האיסור לעבור כנגד המתפלל לא מפורש בגמ' ובראשונים. אמנם ראיתי בספר **תורת אמן** (סוגיא לו) שכתב שבפשוט נראה שהאיסור הוא מפני שמבלבל את המתפלל ומבטל כוונתו, ודקדק מכך שלגבי איסור ישיבה נאמר: "אסור לישב בתוך ד' אמות של תפילה" (ומשמע שעיקר העניין הוא ה'תפילה'). ובאיסור לעבור נאמר: "אסור לעבור כנגד המתפלל" (ומשמע שהעיקר הוא ה'מתפלל').

◀ כתב השו"ע עפ"ד ה"ר יונה (יח: ד"ה אסור): אסור לעבור כנגד המתפללים בתוך ד' אמות, ודווקא לפניהם, אבל בצדיהם מותר לעבור ולעמוד.

בזוהר (חיי שרה ח"א קלב, א) כתוב שלכל צד אסור. **הבא"ח** (יתרו ז) ו**כה"ח** (אות כז) כתבו שאם יכול יחמיר כזוהר שאף מאחורי המתפלל אסור לעבור, אולם בשעה"ד כגון שממהר לדבר מצוה רשאי להקל כדעת השו"ע, וכ"ד **האור לציון** (ח"ב ז, כא). **אך הגרע"י** (הליכות עולם יתרו, ג) הורה כדעת השו"ע.

החיי אדם (כלל כו ס"ג) כתב שאסור לעבור כנגד המתפלל, כיון שמפסיק בין המתפלל לשכינה. **אך המאמר מרדכי** (סק"ח) כתב שטעם האיסור מפני שמבטל כונת המתפלל.

לפי ביאורו, כתב **המאמר מרדכי** (שם) דנראה שאם המתפלל משלשל טליתו על פניו מותר לעבור, ומ"מ ראוי לחוש ולהחמיר. והוסיף **הבאור הלכה** (ד"ה אסור) שבפרט לחיי"א שטעם האיסור מפני שמפסיק בין המתפלל לשכינה, בודאי אין להקל. גם **הערוה"ש** (ס"ג) כתב שלא נהירא קולא זו כלל. **כה"ח** (אות כב) הביא טעמים נוספים מדוע אין להקל כשמשלשל טליתו על פניו: א. משום לא פלוג. ב. אף שמכסה פניו הוא מרגיש בצעדים של העובר לפניו. ג. לדעת הזוהר לא מועיל כיסוי פניו.

המ"ב (סק"ב) כתב שבשונה מההיתר לשבת כנגד המתפלל אם יש דבר החוצץ, אין לעבור כנגד המתפלל אפילו אם יש דבר המפסיק ביניהם, אא"כ הוא גבוה מספיק עד כדי שלא יוכל להסתכל בצד השני. וכן מצדד **הפרי מגדים** (סי' צ סק"ה).

כתב **המ"ב** (סק"ג) שאפילו המתפלל עומד בתחנונים שלאחר התפילה, אין לעבור לפניו כל זמן שלא פסע. אך לקמן מובא בשם הא"א והערוה"ש שמקלים בזה.

כתב **המ"ב** (ס"ק טו) שאפילו קורא ק"ש אסור לו לעבור כנגד המתפלל, מפני שמבטל כוונתו עי"ז. או מפני שמפסיק בין המתפלל לשכינה.

כתב **המ"ב** (ס"ק טז) שצדדים שלפניהם, לדעת **המגן אברהם** (סק"ו) אסור, שחשוב כלפניהם. וכ"כ **כה"ח** (אות כח). **אך** לדעת **האליה רבה** (סק"ג) מותר. וכתב **האור לציון** (ח"ב מה, ל) שכשיש צורך מיוחד אפשר להקל ולעבור כנגד המתפלל בצדדים שלפניו.

עוד נחלקו, שלדעת **האליה רבה** מותר לאדם לבוא ולעמוד לפני המתפלל בתוך ד' אמותיו ולהישאר לעמוד שם. כי רק כשהוא חוצה לפני המתפלל הוא מפריע לו בתפילתו. **אך** לדעת **המגן אברהם** אסור לאדם להיכנס לתוך ד' אמות שלפני המתפלל. וכתב **המ"ב** (ס"ק יח) דאפשר שיש להקל במקום הדחק. וכ"כ **כה"ח** (אות כט).

■ לימוד זכות על המקלים, והדין בזמנינו:

האשל אברהם (מבוטשאטש) כתב להליץ על אלו העוברים לפני המתפללים מכמה אנפי. א. אם המתפלל עומד לפני סטנדר מסתלק חשש בלבול הדעת ומותר לעבור בכה"ג לפי כל הטעמים. ב. לא מצינו שיהיה אסור לעבור לפני המתפלל כשעיניו עצומות ובדרכן הבא להחמיר עליו הראיה וכו', וכן מותר כשמעוטף בטליתו וכו'. ג. יש ללמוד זכות על סוגיא דעלמא דלית דחש ועוברים לפני העומדים בכיוון

רגלים, כי כיון דספקא דרבנן לקולא וזהו ספיקא דרבנן שאולי הוא בתחנונים שלאחר התפלה (והסכים לזה הערה"ש אות יג).

הגרע"י (שו"ת יבי"א ח"ט סימן קח אות נד) כתב שגם כיום שאין אנחנו מכוונים כ"כ, אין להקל בכך. שהרי כל האחרונים שעסקו בדין זה לא חילקו בין זמנינו לזמנם. ועוד, שלדעת החי"א אין כלל לחלק בזה. אולם בשו"ת **ציץ אליעזר** (ט, ח) רצה להקל מפני שבזה"ז רוב המתפללים אינם מכוונים, והביא כמה וכמה צדדי היתר לעבור כנגד המתפלל.

■ הפסק מחיצת זכוכית:

כתב **פתח הדביר** (סק"ג) שאף אם מחיצה של זכוכית מפסקת, אסור לעבור כנגד המתפלל מצד השני של הזכוכית, מפני שהכל תלוי בראיה, ולא בהפסקה. וכן פסק **הבן איש חי** (פרשת יתרו אות ז). וכ"נ דעת **הגרע"י** (לקמן). אך לגבי ישיבה כנגד המתפלל, כתב **כה"ח** (אות ה) שגם מחיצה של זכוכית מפסקת.

■ לעבור כנגד מתפלל הנמצא ברשות אחרת:

בשו"ת **אור לציון** (ח"ב פ"ז אות כב) כתב שאם המתפלל נמצא ברשות אחרת, כגון שמתפלל כנגד הפתח, מותר לעבור לפניו, וכשם שמצינו שאם צואה ברשות אחרת דחשיבא הפסק, כן הדין לענין העובר לפני המתפלל. אולם בשו"ת **יביע אומר** (ח"ט סימן קח אות נד) כתב דשאני הדין של צואה ברשות אחרת, דה"ט משום דבעינן והיה מחניך קדוש, והא איכא. אבל כאן שהטעם שאסור לעבור לפני המתפלל, הוא מפני שמבטל כוונתו, כל שרואה אותו עובר מתבטלת כוונתו מפניו, ואסור. ודימה דין זה למי שמתפלל לפני קיר זכוכית שאסור לעבור לפניו.

■ כהן שלצורך נטילת ידיו לברכת כהנים צריך לעבור כנגד המתפלל:

דעת **האור לציון** (ח"ב פ"ז תשובה כא) שאסור לו לעבור, ויסמוך על הנטילה שנטל בבוקר, אא"כ לא נטל ידיו בבוקר כראוי, כגון ביו"כ או ט' באב או שהסיח דעתו מהנטילה של הבוקר. וכ"נ דעת **הגרע"י** (הליכות עולם תצוה ג. יבי"א ח"ט סימן קח אות נג). גם בשו"ת **תפילה למשה** (ח"ו סימן ח) פסק שאסור לעבור כנגד פני המתפלל תוך ד"א לצורך זה, אך מותר לעבור בצידי המתפלל. אך דעת **הגרי"ש אלישיב** (ארבע אמות של תפילה עמ' שצט, שיעורי הגריש"א ברכות כז.) שמותר לו לעבור, שכן באיסור לעבור נאמרו ב' טעמים, או מטעם שמבטל כוונתו של המתפלל והיום אין אנו יודעים מה הוא לאסור משום כך, שהרי אין אנו מכוונים. או משום שמפסיק בין המתפלל לשכינה, ולטעם זה מותר לצורך מצוה. ובשו"ת **מנחת יצחק** (ח, י) כתב שאם א"א באופן אחר, יעבור בצידי המתפלל, שכיון שהוא לצורך מצוה חשוב לשעת הדחק, ואפשר לסמוך על הא"ר שמותר לעבור מהצדדים.

■ לעבור כנגד האומר קדיש או קדושה:

כתב **הגרש"ז אורבך** (הליכות שלמה תפילה פ"ו סי"ד) שאסור, וכמו העומד בתפילת שמונה עשרה, והוסיף שבקדיש אסור עד 'דאמירן בעלמא'. וכ"פ **בהלכה ברורה** (אות טו). ובשו"ת **תפילה למשה** (ח"ו סימן ז) כתב שאסור לעבור לפני האומר קדיש בתוך ד' אמותיו, אמנם לישב בצידי מותר.

סעיף ה':**לפסוע ג' פסיעות כשיש מתפלל מאחריו**

כתב מהר"י אבוהב שבארחות חיים (תפלה ס' ו) דקדק מעובדא דרב ירמיה בר אבא שאם השלים תפילתו והיה אדם אחר מתפלל אחרייו שאסור לפסוע שלש פסיעות עד שיגמור מי שאחריו את תפילתו, שאם יעשה זה הרי הוא כעובר כנגד המתפלל. וצריך לדקדק בזה אע"פ שהתחיל להתפלל אחר שכבר התחיל חברו.

הב"י כתב שכ"נ מהירושלמי (ר"ה ב, ה) "רבי חייא בר בא הוה קאים מצלי עאל רב כהנא וקם ליה מצלי מן אחוריו מן דחסל רבי חייא בר בא מן צלותיה יתיב ליה דלא מיעבור קומוי רב כהנא דמאריך בצלותיה מן דחסל רב כהנא א"ל הכי אתון נהיגין גביכון מצערין רבריבכון א"ל רבי אנא מדבית עלי וכתוב על דבית עלי (ש"א ג יד) אם יתכפר עון בית עלי בזבח ובמנחה עד עולם בזבח ובמנחה אין מתכפר לו אבל מתכפר לו בתפילה".

כתב השו"ע: אם השלים תפלתו והיה אדם אחר מתפלל אחרייו, אסור לפסוע ג' פסיעות עד שיגמור מי שאחריו את תפלתו, שאם יעשה זה הרי הוא כעובר כנגד המתפלל; וצריך לדקדק בזה, אפי' אם האחרון התחיל להתפלל אחרייו, מאחר שכבר התחיל.

כתב המ"ב (ס"ק יט) שאם אינו אחרייו ממש אלא מרוחק לצדדים, נראה שלדעת האליה רבה (שם) מותר. וכן נקט הגרע"י (הליכו"ע יתרו ג). אך לדעת המגן אברהם גם אם המתפלל אינו עומד ממש אחרייו, כל זמן שבפסיעותיו הוא פוסע לתוך הרדיוס של ד' אמות שלפניו, עליו להמתין עד שזה שאחריו יסיים את תפילתו. וכן נקט כה"ח (אות כח).

כתב העולת תמיד (ס"ק ו. הביאו המ"ב ס"ק כ) דמיירי שהוא בתוך ד' אמותיו, או שלאחר שיפסע ג' פסיעות יכנס לתוך ד' אמותיו. אך לדעת כה"ח (שם) אף אם הפסיעות לא יגיעו לד' אמותיו של המתפלל אסור, מכיון שנקט כזוהר שהאיסור לעבור לפניו הוא כמלא עיניו.

כתב הערוך השולחן (סי"ג) שאם יש לפני המתפלל דבר שגבוה י' טפחים ורוחב ד' הוי הפסק.

■ **נעמד לתפילת שמונה עשרה במקום המיועד למעבר הציבור:**

כתב הדעת תורה (ס"ד) שמותר להעבירו, שדומה הוא לקבר המזיק את הרבים שמותר לפנותו ואינו תופס מקומו. וכ"ד הגרש"ז אורבך (הליכו"ש תפלה ח, לו) שמותר להעביר את המתפלל ממקומו, והוסיף שמצד הדין אף מותר לעבור כנגדו, אך מ"מ לכתחילה ראוי להחמיר אם לא במקום הצורך.

■ **העומד מאחוריו לא פסע משום שמחכה למתפלל שמאחריו:**

דעת הגרש"ז אורבך (הליכות שלמה פ"ח סל"ד) שלצורך אמירת תחנון וכן לכל מצוה, מותר לפסוע, אבל ללא צורך הסתפק אם מותר, שהמנהג להקל אך לכתחילה נכון להחמיר. גם האור לציון (ח"ב פ"ז סכ"ג) שאם אינו פוסע מפני אדם שמתפלל אחרייו, מותר לעבור כנגדו, שכן עיקר טעם האיסור הוא משום ביטול הכוונה, וכשסיים את תפילתו לא שייך טעם זה. וכן הורה הגר"מ מאזוז (מקור נאמן סימן קעז). אך הגר"נ קרליץ (חוט שני שבת ח"ב עמ' רחצ) כתב שמותר לראשון לפסוע אף אם יכנס לד' אמות של השלישי

שעדיין מתפלל. ודעת הגרי"ש אלישיב (לשכנו תדרשו ח"א קונטרס הלכות תפילה מהר"י ישראלזון סמ"ה) שאם המתפלל השני גבוה עשרה טפחים ורחב ארבעה טפחים ואין הפסק בין רגליו, נחשב הוא למחיצה ויכול המתפלל הראשון לפסוע, אף שיכנס לתוך ד' אמות של המתפלל השלישי.

סימן ק"ג - דיני מי שהוצרך להפיח בתפילה

ובו ג' סעיפים

סעיף א':

כיצד ינהג כשהפיח באמצע התפילה

שנינו בברכות (כד):

"היה עומד בתפלה ונתעטש [מלמטה] - ממתין עד שיכלה הרוח [מגופו, שנודף מאותו רוח] וחוזר ומתפלל [למקום שפסק]"

המאירי (ד"ה המפהק) הביא שני ביאורים לגמ' זו: א. פוסק עד שיכלה הרוח. ב. עד שיכלה הריח.

כתב השו"ע: היה עומד בתפלה ויצא ממנו רוח מלמטה, ממתין עד שיכלה הריח וחוזר ומתפלל.

המגן אברהם (סק"א) ביאר שחוזר למקום שפסק, אפילו שהיה כדי לגמור כולה דהא אם היה רוצה היה מתפלל מיד, וא"כ לא היה כל ההפסק מחמת אונס. וכ"כ המ"ב (סק"ב). ועיין בלבושי שרד (סק"ב) שביאר ע"פ דברי מרן לקמן (קד, ה) שבמקום ששהה כדי לגמור את כולה חוזר לתחילת הברכה שפסק בה. שליח ציבור שהפיח באמצע חזרת הש"ץ, דעת הגרש"ז אורבך (הליכות שלמה פ"ח הע' 110) שמשום כבוד הבריות אינו צריך להפסיק ולהמתין עד שיכלה הריח (וכעולה מתה"ד לקמן).

סעיף ב':

הנצרך להפיח באמצע התפילה

שנינו בברכות (כד):

"היה עומד בתפלה ובקש להתעטש - מרחיק לאחוריו ארבע אמות ומתעטש, וממתין עד שיכלה הרוח, וחוזר ומתפלל; ואומר: רבנו של עולם, יצרתנו נקבים נקבים חלולים חלולים, גלוי וידוע לפניך חרפתנו וכלימתנו בחיינו, ובאחריתנו רמה ותולעה; ומתחיל ממקום שפסק"

ה"ר יונה (טו: ד"ה וכשיכלה) והרא"ש (סי' מא) כתבו בשם בעל הלכות גדולות (ברכות סוף פ"ג) שחוזר לתפילתו. וביאר הב"י שנראה שבא להשמיענו שחוזר למקום שפסק. וכ"כ התוספות (שם ד"ה ואומר). כתב הרמב"ם (ד, יב) "בקש להוציא רוח מלמטה ונצטער הרבה ואינו יכול להעמיד עצמו...". ומשמע מדבריו שרק אם אינו יכול יותר להעמיד עצמו מותר לו להוציא רוח.

מהר"י אבוהב כתב שחוזר למקומו שהרי צריך שיהיה לו מקום מיוחד לתפילה. והב"י כתב שאפילו לסוברים שא"צ מקום מיוחד להתפלל, שאני הכא שהתחיל כבר להתפלל וכבר קבעה השכינה מקום שם וכשבקש להתעטש נתרחק ממקום שכינה, ולכך צריך לחזור למקום שקבע לשכינה ולסיים שם תפילתו.

ה"ר יונה (שם ד"ה וכשיכלה) ביאר שהטעם שאומרים 'רבון העולמים' דווקא בהפחה ולא כשהיו מים שותתים על ברכיו לדוג', הוא משום שדווקא באונס תקנוה, והיינו דאמרינן ביה גלוי וידוע לפניך חרפתנו וכלימתנו, להודיע שאנוס היה ואינו יכול ליהרר ממנו.

בשו"ת **תרומת הדשן** (סימן טז) כתב שכיום לא ראינו מי שדקדק בזה, ואפשר שהוא משום שאפשר להעמיד עצמו עד סיום התפילה ואין בזה איסור 'בל תשקצו'. אך מי שאינו יכול להעמיד עצמו, לא ברור מדוע לא ירחיק ד' אמות, אלא אפשר שהוא מטעם שהיה מתבזה ומתבייש בדבר מפני הציבור שירגישו בדבר, וכ"ש אם הוא שליח ציבור שיתבזה ויתבייש ביותר אם ירגישו רבים שאין גופו נקי בעמדו לפני הקב"ה וגדול כבוד הבריות. ובכה"ג א"צ לומר 'רבון העולמים' שלא נתקן אלא כשמרחיק ד' אמות שאז מורגש ונראה בושתו וכלימתו. ומשמע שתיקן אמירת 'ריבון העולמים' נתקן דוקא ביחיד ולא למתפלל בציבור.

כתב השו"ע: בקש לצאת ממנו רוח מלמטה ונצטער הרבה ואינו יכול להעמיד עצמו, הולך אחוריו ארבע אמות ומוציא הרוח וממתין עד שיכלה הריח, ואומר: רבון העולמים, יצרתנו נקבים נקבים חלולים חלולים, גלוי וידוע לפניך חרפתנו וכלימתנו, חרפה וכלימה בחיינו רמה ותולעה במוותנו, וחוזר למקומו וחוזר למקום שפסק. והרמ"א כתב: וע"ל סי' פ"ה. י"א דכל זה מיירי כשמתפלל בביתו, אבל כשמתפלל בצבור דהוי ליה ביוש גדול, אין צריך להרחיק כלל לאחוריו וגם לא יאמר הרבון, רק ממתין עד שיכלה ממנו הריח, וכן נוהגין. (תרומת הדשן).

כתב **המ"ב** (סק"ג) שעכ"פ יראה להזיז התפילין ולנתקן שלא יהיו מונחים על מקומן, כי אסור להפיח בתפילין. גם **הערוך השולחן** (ס"ג) כתב שיחלוץ התפילין.

מדברי **כה"ח** (אות יג) עולה שאין לומר 'רבון העולמים' בפה כדי שלא להפסיק בתפילה, אלא יש להרהר אותו בלב בלבד. אך מדברי **הגרע"י** (יבי"א ח"ה סי' יג אות ג) מבואר שצריך לומר את הנוסח הזה בפה ממש, כפשט השו"ע, ואין בכך משום הפסק.

סעיף ג':

המתעטש בתפילתו למטה ולמעלה

שנינו בברכות (כד:)

המתעטש בתפלתו - סימן רע לו, ויש אומרים: ניכר שהוא מכוער.... כאן - מלמעלה, כאן - מלמטה; דאמר רב זירא: הא מילתא אבלעא לי בי רב המנונא, ותקילא לי כי כולי תלמודאי: המתעטש בתפלתו - סימן יפה לו, כשם שעושים לו נחת רוח מלמטה כך עושין לו נחת רוח מלמעלה"

ופרש"י: למטה - מפניו בקול. המעדני יו"ט (ברכות פ"ג סימן לט אות א) כתב שאם הוא הפחה בלא קול, לא. והמגן אברהם (סק"ו) סובר שאין חילוק, וגם בלא קול צריך להרחיק.

◀ כתב השו"ע: המתעטש בתפלתו מלמטה, סימן רע לו; מלמעלה, סימן יפה לו.

במור וקציעה כתב שבהפחה שאין בה ריח רע כלל אינו חוזר לאחוריו ואינו אומר 'רבון העולמים', וכ"כ בספר עוד יוסף חי (חיי שרה אות ד).

סימן ק"ד - דיני הפסקה בתפילה

ובו ח' סעיפים

סעיף א':

הפסקה בדיבור ובהליכה

שנינו בברכות (לב):

"אפילו המלך שואל בשלומו לא ישיבנו. אמר רב יוסף: לא שנו אלא למלכי ישראל אבל למלכי אומות העולם פוסק. מיתיבי: המתפלל וראה אנס בא כנגדו, ראה קרון בא כנגדו - לא יהא מפסיק אלא מקצר ועולה! - לא קשיא: הא - דאפשר לקצר והא דלא אפשר לקצר, אפשר לקצר מקצר ואי לא מפסיק. תנו רבנן: מעשה בחסיד אחד שהיה מתפלל בדרך, בא הגמון אחד ונתן לו שלום ולא החזיר לו שלום, המתין לו עד שסיים תפלתו. לאחר שסיים תפלתו אמר לו: ריקא, והלא כתוב בתורתכם רק השמר לך ושמור נפשך וכתוב ונשמרתם מאד לנפשתיכם, כשנתתי לך שלום למה לא החזרת לי שלום? אם הייתי חותך ראשך בסייף מי היה תובע את דמך מיד? אמר לו: המתן לי עד שאפייסך בדברים. אמר לו: אילו היית עומד לפני מלך בשר ודם ובא חברך ונתן לך שלום - היית מחזיר לו? - אמר לו: לאו. ואם היית מחזיר לו, מה היו עושים לך? - אמר לו: היו חותכים את ראשי בסייף. - אמר לו: והלא דברים קל וחומר; ומה אתה שהיית עומד לפני מלך בשר ודם שהיום כאן ומחר בקבר - כך, אני שהיית עומד לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא הוא חיי וקיים לעד ולעולמי עולמים - על אחת כמה וכמה! מיד נתפייס אותו הגמון, ונפטר אותו חסיד לביתו לשלום"

ה"ר יונה (כג. ד"ה לא) פירש ש'אפשר לו לקצר' הכוונה שיאמר תחילת הברכה וסופה. עוד הביא את דברי הירושלמי (ברכות פ"ה ה"א) "היה עומד ומתפלל בסרטיא ופלטיא הרי זה מעביר מפני החמור או מפני הקרון ובלבד שלא יפסיק את תפילתו", ופירש דמשמע דהיכא שיכול להנצל בשיתרחק לצד אחר אין לו להפסיק ולדבר, ומה שאמרו גבי מלכי אומות העולם פוסק, משום דכיון שיש לו להשיב שלום אי אפשר בלא דיבור, אבל אם מתחלה היה יכול להתרחק לצד אחר וינצל בזה יתרחק כדי שלא יצטרך להפסיק בדיבור. וכ"כ הרא"ש (סימן יב).

כתב השו"ע: לא יפסיק בתפלתו. ואפילו מלך ישראל שואל בשלומו, לא ישיבנו; אבל מלך עובדי כוכבים, אם אפשר לו לקצר דהיינו שיאמר תחלת הברכה וסופה קודם שיגיע אליו, יקצר; או אם אפשר לו שיטה מן הדרך, יטה ולא יפסיק בדיבור, ואם אי אפשר לו, יפסיק.

מין כתב שאדם שבא לפניו מלך ממלכי הגויים, יש לו שתי אפשרויות, או לקצר בתפילתו או לזוז מעט כדי שלא יפגוש את המלך בדרכו. אך הב"ח (ד"ה היה) והאליה רבה (סק"א) סוברים שעדיף לקצר בתפילתו

מאשר לעקור ממקומו. אבל **הפרי מגדים** (א"א סק"ב) כתב שיש להתיישב בזה, משום שהליכה לצורך התפילה לא הוי הפסק, וא"כ מדוע שיקצר?! וכן נקט **כה"ח** (אות י').

המגן אברהם (סק"א) העיר שמשום הפסד ממונו אין לו להפסיק. וכ"פ **המ"ב** (סק"ב).

כתב **החיי אדם** (כלל כ"ה ס"ט) העומד בתפלה ונסתפק באיזה דין איך יתפלל כגון ששכח איזה דבר בתפלה מותר לילך ממקומו למקום מיוחד ולעייין שם בספר, ואם מותר לשאול הדין צ"ע. וה**מ"ב** (סק"ב) כתב שנ"ל שמותר. אך לדעת **הגרע"י** (ילקו"י הל' תפילה סנ"ב) אסור להפסיק בדיבור כדי לשאול את הדין. ולאחר שעיין בספר, דעת **הגר"מ אליהו** (טז, טז) שאם המקום שבו עמד להתפלל בתחילה הוא מקומו הקבוע, יחזור לשם, ואם לאו, ישאר במקום שבו הוא נמצא עתה, ושם יגמור את תפילתו.

☞ השתקת ילדים קטנים בתפילה

כתב הברכ"י (אות א-ג) בשם **מהר"י מולכו** (שו"ת כת"י סימן ס) שאסור לדבר בפיו לתינוק השוחק אף שמטרידו בתפלתו, אבל מותר לרמוז בידיו כדי שישתוק התינוק, וכ"כ **מהר"ם בן חביב** (תשובת כת"י סימן ח). עוד כתב מהר"י מולכו, שאם כבר עשה אופן שישתוק התינוק ועודנו שוחק ומטרידו ירחיק עצמו ממנו ולא ידבר. וההיתר לרמוז כאן הוא משום שמחמת שמטרידו אינו יכול לכוון תפלתו כראוי, והו"ל צורך התפלה עצמה. ולמד מכך **השע"ת** שאדם נכבד שעומד בתפלה והש"ץ ממתין עליו באמירת קדיש והוא אינו מרוצה בכך שימתינו עליו מחמת טרחא דצבורא ומחשבה זו מטרידתו בתפלתו, מותר לו לרמוז לש"ץ שיתפלל כדרכו ולא ימתין עליו וכתינוק שוחק ומטרידו דמי. וכ"פ **המ"ב** (סק"א). ואם אינו טרוד מכך שהש"ץ ממתין לו, אלא שכוונתו למנוע טורח ציבור, דעת **הגרע"י** (ילקו"י הל' תפילה סכ"ג) שאינו רשאי לרמוז לש"ץ שיתחיל את התפילה.

אם אין אפשרות להתרחק מהילד המפריע, דעת **הגרש"ז אוירבך** (תפילה כהלכתה פי"ב הע' ר) שמותר אף לגשת אליו ולהשתיקו, אבל אין להפסיק לשם כך בדיבור, וכתב **כה"ח** (סק"ג) שמותר אף להשמיע קול כדי להשתיקו. ואם עושה כן כדי לחנך את הקטן ולא מפני שמפריע לתפילתו, דעת **האור לציון** (ח"ב פמ"ה אות לא) שאסור אפילו לרמוז לו.

ואם התינוק מפריע ליתר המתפללים, הורה **הגרי"ש אלישיב** (אליבא דהלכתא גליון 12 עמ' ג) שמותר לאב לצאת עמו החוצה.

סעיף ב':

☞ המתפלל ובאה בהמה כנגדו

שנינו בירושלמי (שם)

"תני: היה עומד ומתפלל באסרטיא או בפלטיא הרי זה מעביר מפני החמור ומפני הקרון, ובלבד שלא יפסיק את תפילתו"

הרא"ש (סימן ג) **וה"ר יונה** (כב: ד"ה מפני) הביאו את מנהגו של ר' עקיבא (ברכות לא.) שכשהיה מתפלל בינו לבין עצמו אדם מניחו בזוית זו והיה מוצאו בזוית אחרת מרוב כריעות והשתחויות, ולכאורה כיצד עקר ממקומו באמצע התפילה? לכן פירשו שהיה נוהג כך בתחנונים שלאחר התפילה. אך התוספות (לא. ד"ה ומוצאו) לא קיבלו תירוץ זה.

◀ **כתב השו"ע:** היה מתפלל בדרך ובאה בהמה או קרון כנגדו, יטה מן הדרך ולא יפסיק; אבל בענין אחר, אין לצאת ממקומו עד שיגמור תפלתו, אא"כ הוא בתחנונים שלאחר התפילה.

הט"ז (סק"א) **והגר"א** (אות ה) סוברים שהרא"ש חולק על דעת רבנו יונה לקמן הסובר שאין הליכה מהווה הפסק, שלדעת הרא"ש ההליכה חשובה להפסק. לכן פסק הט"ז שאין ללכת להשליך את הנחש כיון שאין סכנה, ותימה על הרמ"א שפסק לקמן (תרכא, ד) שאין לש"ץ לעקור בתפילה כשכורעים בסדר עבודה, וכאן פסק שמותר. אך מהב"י ומהב"ח משמע שאין ביניהם מחלוקת שההליכה אינה מהווה הפסק, אלא שלכתחילה אין לצאת ממקומו.

כתב העולת תמיד (סק"ב) לאחר שסיים התפילה קודם שאמר עושה שלום אין איסור אם עקר רגליו למצוה קצת כגון שכיבדו אותו לפתיחת ארון הקודש בעת שאומרים אבינו מלכנו, שהעולם חושבים זה קצת למצוה. אך כתב **המ"ב** (סק"ט) דמ"מ נראה דיש לומר קודם לכן יהיו לרצון וגו'.

כתבו **האליה רבה** (סק"ד) **והפרי מגדים** (מש"ז סק"א) שבדיעבד אם יצא ממקומו ולא שהה כדי לגמור את כולה, כל זמן שלא הפסיק בדיבור, יתחיל אח"כ מאותה התיבה ולא מתחילת הברכה.

סעיף ג':

נחש כרוך על עקבו

שנינו בברכות (לג.)

"אפילו נחש כרוך על עקבו לא יפסיק. אמר רב ששת: לא שנו אלא נחש, אבל עקרב - פוסק"

ואיתא בירושלמי (ה, א):

"אפילו נחש כרוך על עקבו לא יפסיק. רבי חונה בשם רבי יוסי: לא שנו אלא נחש אבל עקרב מפסיק, למה? דמחייא וחזרה ומחייא [מכה ונושך וחוזר ונושך, כלומר דרכו לנשוך תמיד]. רבי אילא אמר: לא אמרו אלא כרוך אבל אם היה מרתיע ובא כנגדו הרי זה מסתיר מלפניו, ובלבד שלא יפסיק [בפיו את תפילתו]. אמרין עליו על רבי חנינא בן דוסא שהיה עומד ומתפלל ובא חברבר [ערוד, והוא מסוכן מאוד והכישו ולא הפסיק את תפילתו], והלכו ומצאו אותו חברבר מת מוטל על פי חורו, אמרו אי לו לאדם שנשכו חברבר ואי לו לחברבר שנשך את רבי חנינא בן דוסא. מה עיסקיה דהדין חברבריא כד הוות נכית לבר נשא, אין בר נשא קדים למיא - חברברא מיית, ואין חברברא קדים למיא בר נשא מיית. - אמרו לו תלמידיו: רבי לא הרגשת אמר להן יבא עלי ממה שהיה לבי מתכוין בתפילה

אם הרגשתי. אמר רבי יצחק בר אלעזר ברא לו הקב"ה מעיין תחת כפות רגליו [שיקדים הוא למים] לקים מה שנאמר רצון יראיו יעשה ואת שועתם ישמע ויושיעם"

מהירושלמי עולה שאם יכול עדיף לעקור ממקומו ללא הפסקה בדיבור, מאשר שיפסיק בדיבור.

ה"ר יונה (כא. ד"ה ואפילו) הסיק שאע"פ שאין להפסיק בדיבור יכול ללכת כדי להשליך את הנחש מעליו, "שלא מצינו הליכה שנקראת הפסקה בשום מקום". **אמנם מהרמב"ם** (ו. ט) עולה כיוון אחר, לפיו רק אם ישנה סכנת נפשות ממש יכול להפסיק ולברוח, אך משמע שאם אין סכנת נפשות אסור לו להפסיק כלל, בשונה מרבנו יונה שכתב שלא מצינו הליכה החשובה להפסק. אפשר להסביר את דבריו, שהליכה ממקום התפילה תמיד מהווה את סיום התפילה לעניין השוכח לומר יעלה ויבוא וכד', ולכן אין לעקור ממקומו ללא צורך אמיתי.

התוספות (לג. ד"ה אבל), **ה"ר יונה** (כג. ד"ה לא שנו) ו**הרא"ש** (סי' יג) הביאו את דברי הירושלמי להלכה, שאם הנחש היה כעוס ומוכן להזיק, פוסק.

✦ **כתב השו"ע:** ואפילו נחש כרוך על עקבו, לא יפסיק, (רמ"א: אבל יכול לילך למקום אחר כדי שיפול הנחש מרגלו. הר"י ריש פרק אין עומדין); אבל עקרב, פוסק, לפי שהוא מועד יותר להזיק, ונחש נמי, אם ראה שהוא כעוס ומוכן להזיק, פוסק.

המ"ב (סק"י) ביאר שלא יפסיק הכוונה בדיבור, אבל ע"י הליכה מותר, שהליכה לא נקרא הפסק (וכן נקט **כה"ח** אות כא). והיינו כשיש צורך גדול (באור הלכה ד"ה לא יפסיק). וכ"פ **בהלכה ברורה** (אות ו).

סעיף ד':

✧ **ראה שור בא כנגדו**

שנינו בברכות (לג.).

"אמר רבי יצחק: ראה שוורים פוסק, דתני רב אושעיא: מרחיקין משור תם חמשים אמה, ומשור מועד - כמלא עיניו"

כתב **ה"ר יונה** (שם ע"ב ד"ה מרחיקין) ואפשר שזה היה בשוורים שלהם שהיו מזיקים אבל בשוורים שלנו המסורסים אין צריך לפסוק.

✦ **כתב השו"ע:** אם ראה שור בא כנגדו, פוסק, שמרחיקין משור תם (פי' תם שאינו רגיל להזיק) נ' אמות, וממועד (פי' שרגיל להזיק), מלא עיניו; ואם שוורים שבמקום ההוא מוחזקים שאינם מזיקים, אינו פוסק.

סעיף ה':

✧ **להיכן חוזר כשהפסיק בתפילה**

נחלקו הראשונים מה דינו של אדם שהפסיק בתפילתו, האם חוזר לראש, או לתחילת הברכה, או שמא יכול להמשיך ממקום שפסק?

א. **רשב"א** (ד"ה ירושלמי): מביא את דעת הרי"ף שאם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש, אך מביא שלדעת הראב"ד שתלה הדבר האם יש דיחוי, כאן חוזר למקום שפסק. ב. **ראב"ד** (שור"ת סי' מו): ב"י - חוזר לראש התפילה. ב"ח - רק אם שח במזיד, אבל בסתם הפסקה חוזר למקום שפסק אפילו אם שהה כדי לגמור את כולה. ג. **תוספות** (ד"ה אבל): חוזר לתחילת הברכה שפסק בה.

✦ **כתב השו"ע**: בכל מקום שפוסק, אם שהה כדי לגמור את כולה, חוזר לראש; ואם לאו, חוזר לתחלת הברכה שפסק בה; ואם פסק בג' ראשונות, חוזר לראש; ואם באחרונות, חוזר לרצה.

הפרי חדש סובר שאם לא חזר לראש, אלא למקום שפסק וגמר תפילתו, צריך לחזור לראש ולהתפלל כל התפילה. וכ"פ **בהליכות עולם** (משפטים ה) ו**בהלכה ברורה** (אות ח), והוסיף שטוב שיעשה תנאי של נדבה. **המגן גיבורים** (אלף המגן סק"י) סייג, שדווקא כשהיה אונס גמור, אבל אונס ליסטים וכה"ג יצא בדיעבד, דאולי הלכה כדעת האומרים שזה לא נקרא אונס.

כתב **המ"ב** (ס"ק יג) שאפילו שהה בשתיקה בלא דיבור דינא הכי. וכ"כ **בהליכות עולם** (משפטים ה). **אולם כה"ח** (אות כח) סובר שרק אם הפסיק בדיבור צריך לחזור לראש התפילה, אך הפסק בשתיקה בלבד, אפילו אם שהה כדי לגמור את כולה אינו חוזר לראש.

המ"ב (ס"ק טז) כתב שלפי דברי הרמ"א לעיל (סימן סה) לגבי ק"ש שאינו חוזר לראש אא"כ היתה השהיה מחמת אונס, ה"ה כאן לענין תפילה. אך י"א (פרישה, ט"ז, מג"א) שכאן ג"כ מיירי באונס, לגבי עקרב ובא שור כנגדו. וי"א (ב"ח, עול"ת ועוד) שזה אינו נקרא אונס, כי אם בשהיה ההפסק מחמת שהוא עצמו לא היה ראוי לתפילה, או שהמקום לא היה ראוי. והכריע **המגן אברהם** (סי' סה סק"ב) שבתפילה גם אונס אחר חשוב לאונס, שהרי יש מהראשונים הסוברים שבתפילה גם אם שהה שלא מחמת אונס חוזר לראש. ולענין הלכה נקטו **כה"ח** (אות כח) ו**הליכות עולם** (משפטים ה) שאף מי ששהה בתפילה כדי לגמור את כולה שלא מחמת אונס, חוזר לראש התפילה.

כתב **החיי אדם** (כלל כה דין יא) שבדיעבד אם לא חזר לתחלת הברכה כיון שהשלים הברכה אינו רשאי לחזור. ו**המגן גבורים** (שלטי גיבורים סק"ג) סובר שמעיקר הדין אם לא שהה לגמור את כולה לא חשיב הפסק ואינו חוזר רק למקום שפסק. וכן נקט **האור לציון** (מה, לא). **הגר"א** סובר דבכל גווני אינו חוזר רק לאותו המקום שפסק בלבד אם לא ששהה לגמור כולה ומחמת אונס דאז חוזר לראש התפילה.

כתבו **החיי אדם** (כה, יד) ו**המ"ב** (ס"ק כא) שאם פסק בג' ראשונות חוזר לראש, דוקא כשסיים הברכה, אך אם הפסיק באמצע ברכה חוזר לתחלת אותה הברכה, שבאמצע לא נקרא חזרה אלא תיקון לשון.

סעיף ו':

✧ המדבר באמצע התפילה

ה"ר דוד **אבודרהם** (עמ' קיט) הביא בשם ה"ר **גרשום ב"ר שלמה** שאם שח בתפילה צריך לחזור לראש משום שכל י"ח ברכות כברכה אחת דמו. וכ"כ בארחות חיים (תפלה סי' צב) בשם **הראב"ד**.

אך ה**ב"י** העיר שמדברי הראשונים לעיל לא משמע כך, ואע"פ שיש לחלק בין הפסקה במזיד להפסקה ברשות, נראה שאין לחייבו לחזור לראש. ולכן דין שח בתפילה לענין חזרה כדין שאר הפסקות. ה**ט"ז** (סק"ג) ביאר שספקו של ר' גרשום הוא האם אדם שהפסיק והמשיך תפילתו וסיימה, האם השיחה גורמת לכך שהתפילה תתבטל או לא. האם ההפסקה חשובה כמו שלא אמר יעלה ויבוא שצריך לחזור, או שמא הדין כאן קל יותר שהרי התפלל כל התפילה כתקנה ובשלמות, אלא שעשה הפסק. וע"ז השיב ר' גרשון שההפסק מבטל את אותה הברכה שהפסיק בה וחשוב הדבר כאילו אמר י"ז ברכות בלבד שצריך להתפלל שוב. ולדעת ה**ט"ז** אם שח בין ברכה לברכה, לא צריך תיקון אפילו מיד אחר הברכה, אלא גומר תפילתו. וכ"פ ה**מ"ב** (ס"ק כה).

✦ כתב ה**שו"ע**: הא דאמרין אם שהה כדי לגמור את כולה, בקורא משערין. אם שח בתפלה, דינו לענין חזרה כדין ההפסקות האמורות בסימן זה.

אדם ששח במזיד באמצע התפילה, ה**ב"ח**, **מגן אברהם** (סק"ו), **חיי אדם** סוברים שחוזר לראש. והעיר ה**באור הלכה** (ד"ה דינו) שלשיטתם חוזר לראש התפילה גם אם שח בין ברכה לברכה, אך ה**ט"ז** סובר שבכה"ג א"צ לחזור כלל. אך דעת ה**שו"ע**, **ט"ז** (סק"ג), **גר"א** שאין חילוק בין שוגג למזיד. ואם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש התפילה, ואם לא שהה הרבה, חוזר לראש אותה הברכה שהיה בה.

סעיף ז':

✧ הפסקה לקדיש ולקדושה

שנינו בברכות (כא):

"איבעיא לה: מהו להפסיק ליהא שמו הגדול מבורך? כי אתא רב דימי אמר.. לכל אין מפסיקין, חוץ מן יהא שמו הגדול מבורך, שאפילו עוסק במעשה מרכבה - פוסק. ולית הלכתא כותיה"

✦ כתב ה**שו"ע**: אינו פוסק לא לקדיש ולא לקדושה, אלא ישתוק ויכוין למה שאומר ש"צ, ויהא כעונה. וכתב ה**רמ"א**: היה עומד בתפלה וקראוהו לספר תורה, אינו פוסק (ת"ה סי' קפ"ה).

כתב ה**מגן אברהם** (סק"ח) שאם פסק לעלות לתורה, וה"ה לקדיש וקדושה, דינו כשח במזיד, ולדעת הפוסקים שחוזר לראש, ה"ה כאן. ואם סבר שמותר להפסיק, כתבו ה**אליה רבה** (סק"י) וה**פרי מגדים** (א"א סק"ח) שחשוב לשוגג ואינו חוזר לראש.

בשעת ברכת כהנים, כתב בשו"ת **אגרות משה** (ח"ד סימן כא סוף אות ב) וכן הורה ה**גרש"ז אירבח** (אשי ישראל פל"ב הע' נה) שצריך לשתוק ולהקשיב. **מאידך**, דעת ה**גרי"ש אלישיב** (אשרי האיש ח"א פכ"ג ס"ז) וה**גרצ"פ פראנק** (רבבות אפרים ח"ג סימן עג) שאין צריך להפסיק. וכ"פ בשו"ת **יביע אומר** (ז, יב) שרשאי להפסיק, אך אינו חייב. אולם אם הגיע לחתימת ברכת מודים יחד עם הש"ץ, לא ימשיך בתפילתו אלא ישתוק וישמע ברכת כהנים, ואף יענה אמן אחר ברכת המצוה ואחר כל אחד מפסוקי הברכה (ולדעת האול"צ ח, יא לא יענה אמן אחר ברכת המצוה).

ואם שומע הבדלה באמצע תפילת שמונה עשרה, כתב בשו"ת **הר צבי** (א, נט) שלכתחילה לא ישתוק באמצע התפילה כדי לשמוע ההבדלה, והגרש"ז **אורבך** (שש"כ פ"ס הע' מו) כתב שיתכן ורק בין ברכה לברכה יכול לשתוק ולהקשיב כדי לצאת י"ח, אבל לא באמצע ברכה, שיתכן שהפסק זה יותר חמור מכיון שחיוב ההבדלה חמור יותר מקדיש וקדושה.

סעיף ח':

עניית דברים שבקדושה קודם 'אלהי נצור'

◀ כתב השו"ע עפ"ד הטור (סימן קכב): אחר שסיים י"ח ברכות, קודם אלהי נצור, יכול לענות קדושה וקדיש וברכו (טור: שאלהי נצור אינו אלא מתחנונים שלאחר התפילה. וע"ל סימן קכב).

סימון ק"ה - דין המתפלל ב' תפילות

ובו סעיף אחד

המתנה בין התפילות

שנינו בברכות (ל):

"כמה ישהיה בין תפלה לתפלה? רב הונא ורב חסדא, חד אמר: כדי שתתחונן דעתו עליו; וחד אמר: כדי שתתחולל דעתו עליו. מאן דאמר כדי שתתחונן דעתו עליו - דכתיב: ואתחנן אל ה'; ומאן דאמר כדי שתתחולל דעתו עליו - דכתיב ויחל משה"

ופרש"י: שתתחונן - שתהא דעתו מיושבת לערוך דבריו בלשון תחנה. שתתחולל - לשון חילוי; והיא היא, אלא בלישנא בעלמא פליגי.

בירושלמי (פ"ד ה"ו) מובא שהמתפלל שחרית יכול להתפלל מוסף לאחר ששהה שיעור הליכת ארבע אמות. וכ"כ התוספות (ד"ה כדי) שצריך להמתין בין תפילה לתפילה כדי שיהלך ארבע אמות וכ"כ הר"ר יונה (כא: ד"ה כמה).

על פניו, מהבבלי נראה שצריך לשהות פרק זמן שהאדם יכול להתפלל שוב בתחינה 'כדי שתתחונן דעתו עליו'. ומהירושלמי עולה שמטרת ההפסק בין התפילות הוא כדי שלא יראו כתפילה אחת.

הרמב"ם (י, טו) לא מביא את שיעור ההפסק של ד' אמות כשאר הראשונים, אלא פוסק את דברי הבבלי כפשוטם: "כל המתפלל שתי תפלות אפילו שחרית ומוסף לא יתפלל זו אחר זו אלא ישהה בין תפלה לתפלה כדי שתתחונן דעתו". ונראה שבא לאפוקי מדברי הירושלמי הסובר שדי בין שחרית למוסף בהפסק של כדי הילוך ד"א.

כתב השו"ע: המתפלל שתי תפלות, זו אחר זו, צריך להמתין בין זו לזו כדי הילוך ד' אמות, כדי שתהא דעתו מיושבת להתפלל בלשון תחינה.

המגן אברהם (סק"ב. וכ"כ המ"ב ד) כתב שהמתנה בין תפילה לתפילה אינה נוגעת לדין חזרה למקום תפילתו, ולכן אפילו אינו רוצה לחזור למקומו אלא מתפלל במקום שעומד שם צריך להמתין.

המ"ב (סק"א) העיר שדין המתנה בין תפילה לתפילה יתכן רק כאשר שכח להתפלל מנחה ומתפלל ערבית פעמיים, שהרי אם מתפלל מנחה פעמיים הרי הוא אומר 'אשרי' בין תפילה לתפילה. כה"ח (אות ג) העיר שגם הש"ץ צריך להמתין שיעור זה בין תפילת הלחש שלו לחזרת הש"ץ.

כתבו הב"ח והפרי מגדים ששיעור זה צריך להיות אחר שעקר רגליו ואמר עושה שלום וגו'. וכ"פ המ"ב (סק"ב) וכה"ח (סק"ב). שיעור כדי הילוך ד' אמות, כתב הגר"מ אליהו (כא, ב) שהוא שתי שניות.

סימן ק"ו - החייבים והפטורים מן התפילה

ובו ג' סעיפים

סעיף א':

מי הם החייבים והפטורים מתפילה

שנינו בברכות (יז):

נושאי המטה וחלופיהן וחלופי חלופיהן, את שלפני המטה ואת שלאחר המטה; את שלפני המטה צורך בהם - פטורין, ואת שלאחר המטה צורך בהם - חייבין, ואלו ואלו פטורים מן התפילה"

ופירש רש"י: ואלו ואלו פטורין מן התפילה - דלאו דאורייתא היא, ורבותינו פירשו: לפי שיש להם עוד שהות, ולי נראה שאין זה לשון פטור.

ה"ר יונה (י: ד"ה אלו) כתב שהטעם היותר נכון הוא מפני שבתפילה צריך להתפלל מעומד ואינם יכולים לשהות כל כך, אבל ק"ש שיכולים לאמרה בעוד שמהלכין, די לעמוד בפסוק ראשון שלא יתעכבו בו אלא מעט, וחייבין.

כתב הרמב"ם (ו, י) "וכל המלוין את המת אף על פי שאין למטה צורך בהן פטורין מן התפילה". ובפיה"מ כתב שגם אם לא יהיה מן המזומנין לשאת המטה ולא מן העוזרים אבל בא ללוותם בלבד הוא חייב בק"ש, והכל פטורים מן התפילה והטעם מפני טרדת הלב. הב"ח ביאר את הרמב"ם ע"פ רבנו יונה בטעם הפטור מתפילה, שכולם פטורים משום שטרודים להתפלל מעומד כיון שבאו ללוות את המת.

כתב השו"ע ע"פ הרמב"ם: כל הפטורים מק"ש פטורים מתפילה, וכל שחייב בק"ש חייב בתפילה; חוץ מהמלוין את המת, שאין למטה צורך בהם, שאע"פ שהם חייבים בק"ש, פטורים מתפילה.

המגן אברהם (סק"א) הקשה, שיתפללו דרך הילוכם כמו המתפלל בדרך! ותירץ שבשעה שהולכים חשובים כעוסקים במצוה ופטורים מתפילה. וחייבים בק"ש כיון שבקל יכול לקרות.

סעיף ב':

חובת נשים קטנים ועבדים בתפילה

שנינו בברכות (כ).

⁶ בחלק מהדפוסים סעיף א' וסעיף ב' מחוברים יחד.

"משנה: נשים ועבדים וקטנים פטורין מקריאת שמע ומן התפילין, וחייבין בתפילה ובמזוזה ובברכת המזון. גרמא: וחייבין בתפלה דרחמי ניהו. - מהו דתימא: הואיל וכתוב בה ערב ובקר וצהרים, כמצות עשה שהזמן גרמא דמי - קמשמע לן"

פרש"י (ד"ה וחייבין) שהטעם שחייבום בתפילה הוא מפני דרחמי היא, ומדרבנן היא, ותקנוה אף לנשים ולחנוך קטנים.

כתב **הרמב"ם** (שם) "נשים ועבדים וקטנים חייבים בתפלה". **הכפות תמרים** (סוכה לח. בתוד"ה מי) כתב שמסתימת דבריו משמע שחייבים בכל הג' תפילות.

✦ כתב **השו"ע:** ונשים ועבדים, שאע"פ שפטורים מק"ש חייבים בתפלה, מפני שהיא מ"ע שלא הזמן גרמא; וקטנים שהגיעו לחינוך, חייבים לחנכם.

הב"ח תמה על לשון השו"ע, שהרי תפילה היא מדרבנן ולא שייך לומר עליה 'מצות עשה שלא הזמן גרמא'. וביאר שאע"פ שתפילה היא מדרבנן מ"מ חובת התפילה עצמה היא מדאורייתא, ורק זמני התפילה אינם אלא מדרבנן ואסמכום אקראי. אך באמת **הרמב"ם** (ספר המצות עשה ה) סובר שתפילה היא מצות עשה מהתורה, דכתיב 'ולעבדו בכל לבבכם'. והעיר **המגן אברהם** (סק"ב) שמדאורייתא די בפעם א' ביום ובכל נוסח שירצה, ולכן נהגו רוב נשים שאין מתפללות בתמידות משום שאומרות מיד בבוקר סמוך לנטילה איזו בקשה, ומדאורייתא די בזה, ואפשר שגם חכמים לא חייבו יותר.

אלא שיש להעיר עמ"ש **המג"א** בדעת **הרמב"ם**, שהרי כתב (פ"א ה"ב) "ולפיכך נשים ועבדים חייבין בתפילה לפי שהיא מצות עשה שלא הזמן גרמא אלא חיוב מצוה זו כך הוא שיהא אדם מתחנן ומתפלל בכל יום ומגיד שבחו של הקדוש ברוך הוא ואחר כך שואל צרכיו שהוא צריך להם בבקשה ובתחנה ואחר כך נותן שבח והודיה לה' על הטובה שהשפיע לו כל אחד לפי כחו". ומשמע שסדר התפילה הוא בין לאנשים ובין לנשים והוי מהתורה (ומדברי הגרע"י ביחוד ג, ז, והאול"צ ז, כד משמע שהעיקר כדעת **הרמב"ם** שמצות התפילה היא מהתורה). ובשו"ת **יביע אומר** (ו, יז) ו**יחווה דעת** (ג, ז) פסק שיותר נכון שיתפללו כל נוסח תפילת שמונה עשרה כמו שתיקנו חכמים. עוד כתב **יביע אומר** (ו, יח) שאישה שהתפללה ושכחה אחד מהדברים המחייבים לחזור ולהתפלל, חייבת לחזור, מכיון שבשעה שהתפללה נעשתה התפילה עליה כחובה (כדאמר רב בברכות ל: שתפילת ערבית רשות, ואם התפלל שויה עליה כחובה וחייב לחזור אם טעה).

המ"ב (סק"ד) כתב עפ"ד **המגן אברהם** שדעת רוב הפוסקים לחייב את הנשים בתפילת שחרית ומנחה כמו אנשים, הואיל ותפילה היא בקשת רחמים, ושכן הכריע **השאגת אריה** (סימן יד). ולכן יש להזהיר לנשים שיתפללו שמונה עשרה, ונכון ג"כ שיקבלו עליהם עומ"ש דהינו שיאמרו שמע ישראל עכ"פ. ויאמרו ג"כ אמת ויציב כדי לסמוך גאולה לתפילה. אבל תפילת ערבית שהיא רשות א"צ להתפלל. גם **האור לציון** (ז, כד) פסק שנשים חייבות להתפלל בכל יום שתי תפילות, שחרית ומנחה. אך דעת **הגרע"י** (שם) שנשים חייבות להתפלל רק תפילה אחת ביום, ועדיף שיתפללו שחרית.

אישה הטרודה ומטופלת בגידול ילדיה, דעת **החפץ חיים** (שיחות החפץ חיים ח"א אות כז) ו**הגרש"ז אוירבך** (הליכות בת ישראל פ"ב הע' י) שתאמר איזו תפילה קצרה. ו**האור לציון** (ז, כד) כתב שאישה המטופלת בילדיה

כל היום ואין לה פנאי להתפלל, פטורה מן התפילה, ואף אינה צריכה לה תשלומין. והוסיף, דה"ה לאיש שאשתו אינה בבית, והוא זה שמטפל בילדיו.

לגבי חיוב נשים בתפילת מוסף, כתב **הצל"ח** (ברכות כו. ד"ה ושל מוספין) שפטורות, ומ"מ אם ירצו להתפלל מוסף הרשות בידן, וכ"פ בשו"ת **יביע אומר** (ח"ב סימן ו אות ה-ו). אך בספר **מגן גיבורים** (אלף המגן סק"ד) פסק דחייבות. וכ"נ מדברי **כה"ח** (רפו, ז), וכ"פ **האור לציון** (ז, כד).

כתב **המגן אברהם** (סק"ג) שאע"פ שיש חובה לחנך את הקטנים להתפלל, יכול לתת להם לאכול קודם התפילה. וביאר המחצ"ש שמכיון שהמאכל הוא היתר ורק הזמן אוסרו, בכה"ג לא החמירו בתינוק.

סעיף ג':

דיני מי שתורתו אומנותו

שנינו בשבת (ט, יא.).

"משנה: ואם התחילו אין מפסיקין, מפסיקין לקריאת שמע ואין מפסיקין לתפלה. **גמרא:** הא תנא ליה רישא אין מפסיקין! - סיפא אתאן לדברי תורה. דתניא: חברים שהיו עוסקין בתורה - מפסיקין לקריאת שמע, ואין מפסיקין לתפלה. אמר רבי יוחנן: לא שנו אלא כגון רבי שמעון בן יוחי וחביריו, שתורתן אומנותן. אבל כגון אנו - מפסיקין לקריאת שמע ולתפלה"

כתב הר"ן (שבת ה. ד"ה ואין) בשם **ספר המאור** (שם ג: ד"ה אמר) שמדובר בכה"ג שאין זמן להתפלל לאחר מכן, ואפ"ה רשב"י וחביריו פטורים מלהתפלל. וודאי אין מדובר שיש עוד שהות להתפלל, דא"כ מדוע צריך להפסיק מהלימוד כדי להתפלל?! וכ"נ מדברי **התוספות** (שם ד"ה כגון).

◀ כתב **השו"ע:** מי שתורתו אומנתו, כגון רשב"י וחביריו, מפסיק לק"ש, ולא לתפלה; אבל אנו, מפסיקים בין לק"ש בין לתפלה.

◀ כתב **הרמ"א:** ואם לומד לאחרים, אינו פוסק, כמו שנתבאר לעיל סי' פ"ט; ומ"מ פוסק וקורא פסוק ראשון של ק"ש; ואם אין השעה עוברת, ויש לו שהות עדיין להתפלל ולקרוא ק"ש, אינו פוסק כלל (ב"י בשם הר"ן).

כתב **המגן אברהם** (סק"ד) שיקרא ק"ש עם ברכותיה. וכ"כ **המ"ב** (סק"ז).

כתבו **הלבוש** (ס"ג) ו**פרי מגדים** (א"א סק"ה) שגם אם יעבור זמן תפילה א"צ לפסוק כשלומד לאחרים. וכל זה דוקא באופן שאם לא ילמדו עכשיו יתבטלו ולא יוכלו להתקבץ ללמוד אח"כ, הא לאו הכי פוסק אם יעבור זמן ק"ש ותפילה. אך **החיי אדם** (כלל טז דין ג) כתב שבכל גוני פוסק אם יעבור זמן התפילה. והמבטל תפילה משום לימוד, אפילו לומד עם אחרים כל היום כאילו לא למד. וכן מצדד **המ"ב** (סק"ח), וכ"נ דעת **כה"ח** (ס"ק יז) וכ"כ **בהלכה ברורה** (אות י).

כתב **המגן אברהם** (סק"ו) שגם אם התחיל ללמוד באיסור, דהיינו לאחר שכבר הגיע זמן קריאת שמע ותפלה שאסור לו להתחיל ללמוד עד שיתפלל תחלה, אם הוא לומד בביתו ואינו רגיל לילך לבית הכנסת להתפלל מ"מ אם כבר התחיל אין צריך להפסיק ורשאי ללמוד כל זמן שיש שהות עדיין. והאליה רבה

(סי' ע סק"ב) פסק דלעגין קריאת שמע שהוא דאורייתא אף שישאר לו זמן אחר כך לקרותה מכל מקום צריך להפסיק תיכף ולקרות כולה אם הוא לומד יחידי. וכל זה אם הוא לומד בביתו אבל אם הוא לומד בבית המדרש או אפילו בביתו אף שהתחיל ללמוד בהיתר דהיינו קודם שהגיע זמן ק"ש בודאי יש לסמוך ע"ד הרמ"א שלא להפסיק אפילו אח"כ כל עוד שיש שהות. **הבאור הלכה** (ד"ה מי שתורתו) הסיק שאם יודע שלא יעבור זמן ק"ש א"צ להפסיק, ואם התחיל ללמוד ביחידות לאחר שהגיע זמן ק"ש, אם יתבטל מלמודו ולא ילמד כלל, אפשר שיש להקל. ובביהמ"ד א"צ להחמיר כלל. וכ"פ **בהלכה ברורה** (אות ט).

סימן ק"ז - המסופק אם התפלל, ותפילת נדבה

ובו ד' סעיפים

סעיף א':

דיני ספק בתפילה ותפילת נדבה

שנינו בברכות (כא.)

"רבי אלעזר אמר ספק התפלל ספק לא התפלל - אינו חוזר ומתפלל. ורבי יוחנן אמר: ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו. ואמר רב יהודה אמר שמואל: היה עומד בתפלה ונזכר שהתפלל - פוסק, ואפילו באמצע ברכה. ואמר רב יהודה אמר שמואל: התפלל ונכנס לבית הכנסת ומצא צבור שמתפללין, אם יכול לחדש בה דבר - יחזור ויתפלל, ואם לאו - אל יחזור ויתפלל. וצריכא: דאי אשמעינן קמיינא, הני מילי - יחיד ויחיד, או צבור וצבור, אבל יחיד לגבי צבור כמאן דלא צלי דמי - קמשמע לן; ואי אשמעינן הכא - משום דלא אתחיל בה, אבל התם דאתחיל בה, אימא לא - צריכא"

הרשב"א (ד"ה הא) הביא בשם גאון שר' אלעזר אמר שבספק אינו חוזר ומתפלל, היינו אינו רשאי לחזור ולהתפלל דדילמא כבר התפלל ואיכא משום בל תוסיף. אך הראב"ד פירש שאינו חייב לחזור ולהתפלל אבל אם רצה לחזור רשאי. עוד כתב, שלדעת ר' יוחנן מותר לאדם להתפלל ככל שירצה, ולכן במקרה של ספק חייב לחזור ולהתפלל.

רש"י (ד"ה ולואי) כתב בשם בה"ג שפסק הלכה כר' יוחנן בספק, והלכה כשמואל בודאי התפלל. מדבריו עולה שר' יוחנן חולק על שמואל, ולדעתו ניתן להתפלל תפילת נדבה ללא שמוסיף בה דבר. עוד עולה שלדעת ר' יוחנן תמיד יכול להוסיף תפילה אפילו כשוודאי התפלל.

ר"י (תוספות ד"ה ורבי) פוסק כשיטת בה"ג, אך סובר שר' יוחנן ושמואל אינם חולקים, שר' יוחנן סובר שרק במקרה של ספק רשאי להתפלל שוב. ומותר להוסיף תפילה רק כשמחדש בה דבר. ואם מסופק יכול להתפלל שוב אפילו לא מחדש דבר בתפילתו.

רב האי גאון (תשובות הגאונים שע"ת נו) כתב הא דאמר ר' יוחנן הלואי שיתפלל אדם כל היום כולו היינו דוקא ע"י חידוש, אבל בלא חידוש אסור. וכ"ד הרמב"ם (א, ט) שמותר להתפלל תפילת נדבה רק כשמחדש בה דבר.

הרי"ף פסק כר' יוחנן דאמר ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו, אך דוקא אם מתפלל כרשות ולא כחובה. ותפילה זו היא כעולת נדבה. והא דאמר רב יהודה אמר שמואל היה עומד בתפלה ונזכר שכבר התפלל פוסק אפילו באמצע ברכה, הוא דוקא כשהתפלל אדעתא דחובה, ושכח שהתפלל וכעת מתפלל שוב כחובה, פוסק אפילו באמצע ברכה שאם בא לגומרה נמצא כמי שמקריב שני תמידין בשחרית שהוא

עובר משום בל תוסיף, ובזה גם ר' יוחנן מודה, שלא אמר 'ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו' אלא תפלת נדבה כגון תחנונים וכיוצ"ב אבל לא כחובה.

כדי להבין יותר את דברי הראשונים, נביא את דברי הגרי"ד סולוביצ'יק (שעורים לזכר אבא מרי ח"ב עמ' מז. הביאו בספר תורת אמת סוגיא ב) המבאר באופן נפלא את מהלך הגמ'. הגמ' (לא.) אומרת "יכול יתפלל אדם כל היום כולו? כבר מפורש על ידי דניאל: 'וזימנין תלתא'". לכאורה מדוע שיהיה מותר להתפלל יותר משלוש תפילות, הרי א"צ פסוק כדי ללמד שאין לברך ברכת המזון פעמיים, ובמה שונה התפילה משאר המצוות? וביאר שבכל המצוות חלות המצווה נובעת מהציווי האלוהי, ולכן מי שמברך יותר ממה שצווה הרי הוא מברך ברכות לבטלה, מפני שבהגדרת הציווי אין מקום לברך יותר מפעם אחת. אבל התפילה אינה נובעת מחיוב אלא מצורך אנושי בסיסי לשפוך את שיחו לפני ה' יתברך, ורק לאחר מכן חייבה התורה להתפלל. היוצא מכך שבברכת המזון לדוג' אין הו"א שיכול לברך פעמיים, שהרי הברכה הנוספת היא ללא ציווי. אך בתפילה אין מושג של תפילה לבטלה, ולכן צריך פסוק שילמד אותנו להתפלל רק שלוש פעמים. אך כעת קשה, א"כ מדוע אין להתפלל יותר משלוש פעמים? כתב הרא"ה (סוד"ה ור' יוחנן) "אינו דרך כבוד בתפילה דהיא צלוחת להתפלל ולחזור ולהתפלל, שיבא אדם בכל שעה לפני מלך המלכים אלא שעות שקבעו לו ושהורשה". תפילה היא דיבור עם המלך, ואילו ברכות הן דיבור על המלך. ומכיון שבתפילה אנו מדברים עם המלך אין לנו רשות להתפרץ לארמונו בכל זמן שנרצה, ואנו זקוקים להתיר להיכנס לפניו יתברך. סוגייתנו עוסקת בגדרי "מתיר" זה. והעולה שרק אם יש ספק אם התפלל, או רק כשמחדש דבר בתפילתו יכול להתפלל שוב. מכיון שבספק אדם רק 'משלים חובות', ובהוספה בתפילה יש גילוי על צורך חדש להתפלל.

ע"פ האמור לעיל נבאר את שיטות הראשונים בדעת ר' יוחנן המתיר להתפלל תפילות נוספות ללא היתרים אחרים. **התוספות** (ד"ה ורבי) סוברים שר' יוחנן מתיר להתפלל תפילה נוספת רק אם יש לו ספק. **רב האי גאון** (תר"י יב: ד"ה והאי) סובר שר' יוחנן מתיר רק כשמחדש דבר בתפילתו. הרי"ף סובר שלדעת ר' יוחנן מותר להתפלל תפילה נוספת גם כשאין לו ספק ואפילו כשאינו מחדש בה דבר. לדעתו התפילות כנגד הקורבנות, וכמו שיש קרבן נדבה כך ישנה תפילת נדבה המותרת תמיד. לכן לשיטתו הציבור אינו מתפלל תפילת נדבה משום שאין קרבן ציבור הבא בנדבה.

רש"י (ד"ה ולואי), **ראב"ד** (הל' תפילה פ"א ה"ט) ו**אור זרוע** (ח"א סי' צה צו) סוברים שר' יוחנן מתיר להתפלל תפילות תמיד וללא שום צורך בהיתר.

שיטה נוספת של **הרשב"א** (כא. ד"ה הא. ובתשובות ח"א סימן צא) הסובר שאם חוזר ומתפלל צריך להתנות, שאם לא התפלל זו לחובתו, ואם התפלל תהא לנדבתו.

← **לסיכום** מצאנו ד' שיטות בהסבר דעות האמוראים⁷: א. **רש"י** וסיעתו: ר' יוחנן סובר שמותר להוסיף תפילות ללא הגבלה, ושמואל סובר שרק אם מוסיף בתפילה מותר, או כשיש ספק. ב. **תוספות**: גם לפי ר' יוחנן וגם לפי שמואל מותר להתפלל רק אם יש לו מתיר. לר' יוחנן הספק מתיר, ולשמואל

⁷ הב"י האריך מאוד בביאור כל אחת מהשיטות, אך לא הבאנו את כל מהלך דבריו מפאת האריכות שבדבריו. הרוצה לטעום ממתיקות דבריו, יעיין בבית יוסף.

החידוש מתיר. ג. **רב האי גאון**: רבי יוחנן ושמואל אינם חולקים, ושניהם מודים שמותר להתפלל תפילת נדבה רק כשיש לו מתיר של חידוש דבר בתפילתו. ד. **רי"ף**: רבי יוחנן ושמואל אינם חולקים, ושניהם מודים שמותר להתפלל תפילת נדבה רק כשיש לו מתיר של קרבן נדבה. לשניהם אין צריך לחדש דבר בתפילת נדבה, אלא רק אם מתפלל עם הציבור, כדי שלא יראה כמתפלל עמהם תפילת חובה.

◀ **כתב השו"ע**: אם הוא מסופק אם התפלל, חוזר ומתפלל, ואינו צריך לחדש שום דבר; אבל אם ברי לו שהתפלל, אינו חוזר ומתפלל בלא חידוש; ועל ידי חידוש, חוזר ומתפלל בנדבה כל הפעמים שירצה, ואם התחיל להתפלל על דעת שלא התפלל, ונזכר שכבר התפלל, פוסק אפילו באמצע ברכה אפילו יכול לחדש בה דבר.

המגן אברהם (סק"א) הביא דברי הרשב"א להלכה, שיתנה קודם שיתפלל שנית. וכ"כ **המ"ב** (סק"ב). לכאורה, כלל נקוט בידינו שכל ספק בדרבנן להקל, וא"כ מדוע כשיש ספק בתפילה חוזר ומתפלל? ביאר **המ"ב** (סק"ב) שחוזר ומתפלל מפני ש'הלואי ויתפלל אדם כל היום' בתורת נדבה, וכשחוזר ומתפלל על הספק אין צריך חידוש דאין לך חידוש גדול מזה שיוצא ידי ספקו. וכה"ח (אות ד) כתב שגם באופן שחוזר ומתפלל מחמת הספק נכון שיחדש דבר בתפילתו.

כתב **בדרך החיים** (דין ספק אם התפלל אות א) אם מסופק בערבית א"צ לחזור ולהתפלל תפלת י"ח, דקבעוה חובה בודאי לא בספק. אבל מדברי **הפמ"ג** (א"א סק"א) משמע רק דאין חוב עליו לכו"ע. אבל לכתחילה נכון הוא שיחזור ויתפלל גם בערבית כי באמת גם בערבית אפילו למ"ד רשות מ"מ לכתחילה מצוה היא וממילא מה שיצא ידי ספיקו נחשב כחידוש גם בערבית. וכ"כ **המ"ב** (סק"ב), ושכן משמע מלשון הרמב"ם (י, ו). והוסיף שעל הצד היותר טוב יראה לחדש דבר בתפילתו.

הלבוש ביאר שהחידוש בתפילת הנדבה מראה על כך שתפילתו היא לשם תחנונים ולא לשם חובה, ובלא חידוש נראה שמתפלל שוב לשם חובה. והב"י ביאר בדעת הטור שגם אם יתפלל תפילה שלא לשם נדבה אך גם לא לשם חובה, אם מחדש בה דבר שפיר דמי, דע"י החידוש ניכר שהיא לשם תחנונים. דבריהם הובאו ב**מ"ב** (סק"ד).

החיי אדם (כלל כז אות יז) כתב שכל דיני ספק אם התפלל שחוזר להתפלל אינם נוהגים כיום, מכיון שידוע שבזמן הזה אינן מכוונים דעתם, ומבואר בס"ד שצריך שידע שיכול לכוון, ולכן יכול להתנות. אמנם הבאור הלכה (ד"ה אם הוא) דחה דבריו, מפני שהנידון בס"ד הוא נידון אחר לגמרי מהא דס"א, שכאן רוצה להתפלל כדי לצאת ידי ספקו, ולא רק בשביל נדבה גרידא. ובכל הפוסקים לא נמצא רמז לכך שהיום ישתנה דין זה. וכ"פ **הבא"ח** (משפטים, אותיות יד, טז, יח), **יביע אומר** (ח"ב סימן י אות ב), **הלכה ברורה** (אות א) ועוד.

כתב **הבאור הלכה** (ד"ה ואם) שהחידוש שמחדש כשחוזר ומתפלל, נראה דבעינן שהבקשה הזו לא היא מורגל בה בכל יום בעת התפילת חובה, דהלא הטעם שע"י החידוש יודע שהיא נדבה ולא חובה. **הבא"ח**

(משפטים, יד) כתב שהבקשה צריכה להיות כזו שהוא אינו רגיל לאומרה ברוב הימים. וכן משמע מכה"ח (אות טו).

★ המסופק היכן עומד בתפילתו

כתב הבא"ח (משפטים, כ) מי שהתבלבל באמצע תפילתו ואינו יודע היכן הוא עומד, יחזור להתפלל מהברכה הראשונה שהוא מסופק בה, ואם היא אחת משלושת הברכות הראשונות חוזר לראש התפילה, ואם היא אחת משלושת הברכות האחרונות חוזר ל'רצה'.

גם בשו"ת יביע אומר (ב, ט) העלה שחוזר למקום שמסופק בו, וביאר שאע"פ שבכל ספק בברכות הכלל הוא להקל, כאן לא שייך לומר כלל זה, מכיון שהטעם שאנו פוסקים סב"ל הוא כדי שלא יבוא לידי איסור של ברכה לבטלה, אולם בתפילה אם ימשיך את תפילתו מהברכה שברור לו שלא אמרה, לא יהא ניצול מחשש איסור ברכה לבטלה, שהרי יתכן שעדיין לא אמר את הברכות שהוא מסופק בהן, ונמצא שכל הברכות שיאמר מכאן והלאה יהיו לבטלה. לפיכך במקרה זה יש לחזור על הברכות המסופקות, כדי שיצא ידי חובת תפילה באופן ודאי.

✻ תפילת נדבה במוסף ובשבת

רב האי גאון כתב שיכול להתפלל גם במוסף נדבה, וביארו תלמידי רבנו יונה שאע"פ שתפילות כנגד תמידין תקנו, מניין לנו שגם תפילות נדבה הם כנגד הקורבנות. ועוד, שרק שעיר אינו יכול להביא בתורת נדבה, ובגלל זה אין לנו לבטל ממנו להתפלל כנדבה.

מנגד, הרי"ף סובר שאין להתפלל תפילת מוסף כנדבה, וביארו תלמידי רבנו יונה את סברתו, שתפילת שמונה עשרה היא רחמים ובתפילה שיש בה רחמים יכול האדם לאומרה לבקש על עצמו כמה פעמים שירצה, אבל בשאר תפילות של שבע ברכות שאין בהם אלא שבח אין לו להתפלל בברכות של שבח בנדבה אלא מה שהותקן בלבד. וכתבו שלפ"ז אין להתפלל בשבת תפילות נדבה אפילו בשחרית כיון שהיא משבע ברכות בלבד, ואין בה אלא שבת. אך כתבו שיתכן שגם בשבת אפשר להתפלל נדבה, מכיון שתפילות השבת הותקנו כנגד תפילות של שמונה עשרה, שהוא רחמים, ולגבי זה דיינינן ליה כתפילת רחמים. הרמב"ם (א, י) סובר כרי"ף, ומביא שיש מן הגאונים שהורו שאין להתפלל נדבה בשבת, משום שאין מקריבים נדבות בשבת.

✦ כתב השו"ע: ...חוץ מתפלת מוסף שאין מתפללים אותה בנדבה; ובשבת וי"ט, אינו מתפלל תפלת נדבה כלל.

סעיף ב':

✻ חידוש בברכות האמצעיות

כתב הרמב"ם (פ"א מהל' תפילה ה"ט) "צריך שיחדש דבר בכל ברכה וברכה מן הברכות האמצעיות מעין הברכה, ואם חידש אפילו בברכה אחת דיו כדי להודיע שהיא נדבה ולא חובה... ושלש ראשונות ושלש אחרונות לעולם אין מוסיפין בהן ולא פוחתין מהן ולא משנין בהן דבר".

הטור הביא בשם הרא"ש, שאין דבר כזה שאדם לא יכול לחדש דבר באחת מן הברכות, ולכן ביאר ש'אם יכול לחדש' הכוונה אם נתחדש אצלו דבר שלא היה צריך לבקש עליו קודם. אך הב"י כתב שיש כמה בני אדם שאינם יודעים לומר אלא התפילה השגורה בפי כל אדם.

✦ כתב השו"ע: חידוש זה שאמרנו, הוא שיחדש דבר בכל ברכה מהאמצעיות, מעין הברכה; ואם חדש אפילו בברכה אחת, דיו, כדי להודיע שהיא נדבה ולא חובה.

✦ אך הרמ"א הביא את דברי הרא"ש: י"א דלא מיקרי חידוש אלא אם נתחדש אצלו דבר שלא היה צריך אליו קודם לכן.

סעיף ג':

תפילת נדבה בציבור

כתב הרי"ף שאין לרבים להתפלל תפילת נדבה בין אדעתא דחובה בין אדעתא דרשות, דקי"ל דתפלות כנגד תמידין תקנום, וכשם שאין הצבור מביא עולת נדבה כך אין הצבור מתפללין תפלת נדבה. וכ"כ הרמב"ם (א, י').

הראב"ד כתב שמצינו נדבה בציבור, והיא עולה הבאה מן המותרות שהיא קיץ למזבח, אלא שלא היתה מצויה והתפילות הם כנגד חובות המצויות. גם תלמידי רבנו יונה (יב: ד"ה וזה) כתבו שדברי הרי"ף אינן נכונים, משום שהיו קורבנות מקיץ המזבח שהיו מקריבים ממותר השקלים. והביא דעה המתירה לציבור להתפלל תפילת נדבה, מפני שההיתר הכללי להתפלל תפילה נוספת היא מהצורך לבקש רחמים, ולכן גם הציבור רשאי להוסיף כרצונו.

✦ כתב השו"ע: אין צבור מתפללין תפלת נדבה כלל.

המגן אברהם (סק"ה) העיר שאע"ג שהציבור מביאים עולת קיץ, לא שכיחא. וכ"כ המ"ב (סק"ט).

סעיף ד':

תפילת נדבה - למכוין בלבד

✦ כתב הטור בשם אביו הרא"ש (כלל ד סימן יג) וכ"פ השו"ע: הרוצה להתפלל תפלת נדבה, צריך שיהא מכיר את עצמו זריז וזהיר ואמיד בדעתו שיוכל לכוין בתפלתו; מראש ועד סוף; אבל אם אינו יכול לכוין יפה, קרינן ביה: למה לי רוב זבחיכם (ישעיה א, יא); והלואי שיוכל לכוין בג' תפלות הקבועות ליום.

כתב בהלכה ברורה (אות י') שבזמן הזה נוהגים שלא להתפלל תפילת נדבה כלל, מפני שצריך שיהא מכיר בעצמו שמכוון, אך עכ"פ בספק אם התפלל וכן כשנתעורר לו ספק אם יצא י"ח תפילה, אף בזה"ז חוזר ומתפלל בתנאי של נדבה. גם הערוך השולחן (סי"ב-ג) כתב "יש להרחיק עצמו מזמרה"ז מלהתפלל תפלת נדבה כי אין אנו זהירים וזריזים ובאמת לא ראינו מעולם מי שיעשה כן. ומ"מ בספק התפלל ספק לא התפלל גם האידנא צריך לחזור ולהתפלל".

סימן ק"ח - הלכות תפילת תשלומין

ובו י"ב סעיפים

סעיף א':

התפלל ראשונה לתשלומין ושניה לחובה

שנינו בברכות (כו.)

"טעה ולא התפלל ערבית - מתפלל בשחרית שתיים, שחרית - מתפלל במנחה שתיים. תנו רבנן: טעה ולא התפלל מנחה בערב שבת - מתפלל בליל שבת שתיים, טעה ולא התפלל מנחה בשבת - מתפלל במוצאי שבת שתיים של חול, מבדיל בראשונה ואינו מבדיל בשניה, ואם הבדיל בשניה ולא הבדיל בראשונה - שניה עלתה לו, ראשונה לא עלתה לו"

בתפילה ישנו חידוש של 'תשלומין' בשונה משאר המצוות ש'עבר זמנו בטל קרבנו', יכול האדם להשלים את שחיסר. את החידוש הזה אפשר להבין בשתי פנים. או שהאדם משלים ממש את התפילה שחיסר, או שאת התפילה שחיסר לא יוכל להשלים לעולם, אך חכמים תקנו שיתפלל תפילה נוספת בתור בקשת רחמים. המ"ב (סק"ג) כתב שלא תקנו תשלומין אלא לתפילה, משום שהיא בקשת רחמים.

כתב השו"ע: טעה או נאנס ולא התפלל שחרית, מתפלל מנחה שתיים: הראשונה מנחה, והשניה לתשלומין; ואם היפך, לא יצא ידי תפלה שהיא תשלומין, וצריך לחזור ולהתפלל אותה. וכן הדין בכל מקום שצריך להתפלל תפלה לתשלומין.

הדרכי משה (אות א) כתב ש'היפך' הכוונה שהיתה דעתו שתהא הראשונה לתשלומין. אך המגן אברהם (סק"א) סובר שלא די במחשבה, אלא צריך גילוי דעת, כגון שאמר 'אתה חוננתנו' רק בתפילה השניה שהתפלל במוצ"ש, כך שמתגלה שהתפילה הראשונה היתה לתשלומין והשניה לחובה. גם הט"ז (סק"ב) כתב שדברי השו"ע אינם מוכרחים, שהרי למד את דבריו ממי ששכח ולא התפלל מנחה של שבת שמתפלל במוצ"ש שתיים, אך הלימוד משם אינו מדויק גם לשאר התפילות, ששם עשה שינוי בפועל במה שלא הבדיל בראשונה, משא"כ כאן שלא עשה שום שינוי אלא שלא נתכוון כראוי בכוונת הלב. הפרי חדש והפרי מגדים (א"א סק"ב) כתבו שאין לנו אלא דברי השו"ע, ומ"מ כתב המ"ב (סק"ז) שטוב יותר בשעה שחוזר ומתפלל שיתנה ויאמר: אם איני מחויב להתפלל פעם שנית, אני מתפלל אותה בתורת נדבה, וכ"פ כה"ח (אות ג), הלכה ברורה (אות ו) ועוד.

עוד כתב בבאור הלכה (ד"ה ואם) שלכו"ע אם התפלל שתיהם בסתמא יצא. וכ"כ כה"ח (אות ג), ובהלכה ברורה (שם). והיינו לכל אדם שאינו יודע איזו תפילה צריך להקדים והתפלל סתם, אינו צריך לחזור.

הפרי מגדים (א"א סק"ב). הביאו הביה"ל ד"ה טעה) הסתפק במקרה שספק התפלל שחרית או לא, ועבר זמן שחרית, אם משלימה במנחה או לא, דשמא לא תקנו דמשלימה בעבר זמנה אלא כשודאי לא התפלל ולא בספק.

הבאור הלכה (ד"ה ואם) הסתפק מה הדין כאשר התחיל להתפלל בתורת תשלומין ובאמצע התפילה נזכר והשלימה כראוי לשם חובה, אי מהני. והספק הוא האם מחשיבים את כל הברכות כדבר אחד, ומצדד לומר שלא מהני עקירת מחשבתו וצריך לפסוק אותה באמצע. אך נשאר בצ"ע.

בדין תפילת תשלומין לאישה, מדברי המ"ב (סי' רסג ס"ק מג) עולה שגם אישה צריכה להשלים תפילה שחיסרה. וכ"כ כה"ח (שם ס"ק סה) ועוד. וכתב הגרש"ז אורבך (אשי ישראל פ"ל הע' ו, ופ"ו הע' טו) שאינה צריכה להשלים אלא את התפילה שאותה רגילה להתפלל. ומי שרגילה להתפלל מנחה וצריכה להשלים בערבית, עדיף שתתפלל ערבית לחובה ורק אח"כ תשלים את מנחה.

טעה בתפילתו הראשונה

הפרי חדש (אות א) הביא בשם המהר"ש גרמזאן שאם התפלל השניה לתשלומין והראשונה לשם חובה, וטעה בשל חובה ולא אמר בה טל ומטר, לא יצא גם י"ח תפילת תשלומין מאחר שלא יצא בתפילת החובה, נמצא שהתפלל תשלומין לפני החובה.

אך הפרי חדש חלק עליו, דשאני הכא שהקדים תפילת החובה לתשלומין אלא שטעה בה, וכ"פ כה"ח (ס"ק נז), מ"ב (סק"ט) ועוד.

כתב המגן גבורים (אלף המגן סק"ד) דכל זה אם כיון בפירוש בשניה לתשלומין, אבל אם לא כיון, טוב יותר שתעלה לו השניה לשם חובה ויתפלל אח"כ לתשלומין דבזה יוצא לכל הדעות.

★ המתעסק בצרכי ציבור ועבר זמן תפילה

השו"ע (יר"ד שמא, ב) כתב שמי שמת לו מת בשבת, לא יתפלל במוצ"ש, וא"צ להתפלל בבוקר שתיים כדי להשלים תפילת הערב מכיון שעבר זמנה. ואינו דומה לשכח ולא התפלל ערבית שמתפלל שחרית שתיים, כיון שבליילה לא היה חייב להתפלל. מכאן למד הדרישה (שם אות ג) דה"ה למתעסק בצרכי ציבור בזמן התפילה שפטור מלהתפלל, אם מתוך העסק עבר זמן אותה תפילה, א"צ להשלימה בזמן התפילה שלאחריה להתפלל שתיים, כיון שבזמן העסק היה פטור מהתפילה, וכ"ש שפטור מכיון שכשעסק בצרכי הציבור עבד עבודת ה'. אך הט"ז (סק"א) תמה עליו, שהרי כאן למדנו שהאנוס מתפלל שתיים, אע"פ שפטור. ועוד, הרי לקמן (ס"ח) מובאת תשובת תה"ד לגבי אדם שהיה טרוד בממון ועבר זמן תפילה שחייב להשלים התפילה. ואין דמיון בין פטור של העוסק בצרכי ציבור לפטור של אבלות, מכיון שבאבלות האדם יכול להתפלל שהיה יושב בטל, אלא שחכמים פטרוהו מהתפילה, ולכן לא שייך בזה תשלומין, שזה אינו נקרא 'אונס' אלא 'פטור'. בשונה מהעוסק בצרכי ציבור שאין לו 'פטור' מהתפילה, אלא יש עליו אונס, וע"ז ודאי תקנו תשלומין.

הפרי מגדים (מש"ז א) סובר שנכון שיתפלל אח"כ להשלים התפילה שחסרה לו, אך יתפלל אותה בתורת נדבה ויחדש בה דבר. וכ"כ בהלכה ברורה (אות ב).

מי שלא היו לו מים לרחוץ ידיו

כתב המ"ב (סק"ב) שאם עי"ז עבר זמן תפילה, גם זה הוא בכלל אונס וצריך אח"כ להתפלל שתיים, אך לכתחילה אין נכון לבטל התפילה משום מים.

❧ 'תשלומין' בחזרת הש"ץ

כתב הרדב"ז (ח"א סימן שסא) שש"ץ יוצא במה שמחזיר התפילה בקול רם, ולכן א"צ להתפלל פעמיים. וכ"כ המגן אברהם (סק"א), פרי חדש (אות ג) ועוד. וכ"כ המ"ב (סק"ד), והוסף שיכוון בה לתשלומין, וגם להוציא את מי שאינו בקי.

הברכי יוסף (אות א) כתב שמי שנאנס ולא התפלל ערבית ובשחרית התפלל בלחש לחובתו ובחזרת הש"ץ כיוון לצאת י"ח תפילת ערבית לתשלומין, יצא. ואע"ג שהש"ץ מכוון להוציא את מי שאינו בקי על תפילת שחרית והוא מתכווין על ערבית, לית לן בה, כיון דהברכות כי הדדי נינהו. וכ"פ בשו"ת **יביע אומר** (י, יא). **המ"ב** (סק"ה) למד מדברי הברכ"י שדוקא בדיעבד מועיל שמכוון לתפילת הש"ץ, אבל לכתחילה לא די בזה שיכוין לשמוע מהש"צ, שהרי לא תקנו שיצא בחזרת הש"ץ אלא דוקא מי שאינו בקי. ורק לערבית מועיל בדיעבד אך לא לשאר התפילות. אולם בשו"ת **יביע אומר** (ח"י סימן יא סוד"ה ועל) משמע שאף לכתחילה אפשר לצאת בחזרת הש"ץ של שחרית ידי תשלומין של ערבית, וכ"כ הגר"מ אליהו (מאמ"ר כא, ט).

מדברי הברכי יוסף עולה שא"צ לומר לש"צ שיכוין להוציא י"ח בתפילה. אע"פ שהש"צ מתכוין להוציא רק את מי שאינו בקי. אך **הערך השולחן** (סק"א) כתב דבעינן כוונת שומע ומשמיע, וכיון שהש"צ לא נתכוין להוציאו לא יצא, ואם נתכוין להוציאו מהני בדיעבד אפילו לתשלומי שחרית. גם **כה"ח** (אות ו) ו**יביע אומר** (י, יא) כתבו שצריך להודיע לחזן שיוציאו ידי תפילת תשלומין.

בשו"ת **יביע אומר** (ח"ו סימן כ אות ד) כתב שהמשלים תפילתו בחזרת הש"ץ יענה קדושה עם הציבור, וכדין ש"צ עצמו שמכוין בחזרה להשלים תפילתו.

סעיף ב':

❧ התפילה הראשונה לחובה והשנייה לתשלומים

שנינו בברכות (כו.)

"טעה ולא התפלל ערבית - מתפלל בשחרית שתיים. איבעיא להו: טעה ולא התפלל מנחה, מהו שיתפלל ערבית שתיים? אם תמצא לומר טעה ולא התפלל ערבית מתפלל שחרית שתיים - משום דחד יומא הוא, דכתיב ויהי ערב ויהי בקר יום אחד, אבל הכא - תפלה במקום קרבן היא, וכיון דעבר יומו בטל קרבנו; או דילמא, כיון דצלותא רחמי היא - כל אימת דבעי מצלי ואזיל? - תא שמע: דאמר רב הונא בר יהודה אמר רבי יצחק אמר רבי יוחנן: טעה ולא התפלל מנחה - מתפלל ערבית שתיים, ואין בזה משום דעבר יומו בטל קרבנו"

כתב **הסמ"ק** (סי' יא הגהות אות מד) שכשמשלים את תפילת ערבית בשחרית, לאחר שאומר 'אשרי' יתפלל תפילת י"ח בשביל ערבית. ואם משלים מנחה בערבית, לאחר שיתפלל ערבית יאמר 'אשרי' ויתפלל בשביל מנחה. **התרומת הדשן** (ח"ב סימן נט) כתב שא"צ לומר אשרי מכיון שכבר עבר זמן המנחה. וכתב **הדרכי משה** (אות ב) שלכאורה נראה שדברי תה"ד חולקים על הסמ"ק, אך כתב שאפשר לומר דלא פליגי,

ותה"ד מדבר על כך שאין לומר אשרי קודם ברכו כמו בשחרית, אבל קודם התפילה השניה אפשר שמודה לסמ"ק כדי להפסיק בין תפילה לתפילה.

✦ כתב השו"ע: טעה ולא התפלל מנחה, מתפלל ערבית שתים: הראשונה ערבית, והשניה לתשלומין; טעה ולא התפלל ערבית, מתפלל שחרית שתים: הראשונה שחרית, והב' לתשלומין. לאחר שאומר יוצר וי"ח ברכות, יאמר אשרי ואח"כ יתפלל י"ח לתשלומי ערבית. (רמ"א: וכן כשמתפלל ערבית שתים, משום שלא התפלל מנחה, יאמר אשרי בין תפילה לתפילה. סמ"ק וריב"ש).

כתב המגן אברהם (סק"ג) דנ"ל שאסור לאכול קודם שיתפלל תפילה השניה, ואם התחיל אינו מפסיק. וכ"נ מדברי כה"ח (אות ח). אבל המחצית השקל (שם) והמגן גיבורים (אלף המגן סק"ה) הכריעו דאפילו בדיעבד מפסיק, משום שצריך להסמיך התפילה השניה לראשונה בכל מה דאפשר.

הלבוש (ס"א) סובר דמשמע שלא היו אומרים תחנון אלא רק לאחר התפילה השניה, ולכן יש צורך לומר 'אשרי' בין התפילות. וכ"כ כה"ח (אות יט). אך הדברי חמודות (ברכות פ"ד אות ה) סובר שיאמר תחנון לאחר התפילה הראשונה. וכן הכרעת המ"ב בשם הרבה אחרונים.

המגן אברהם (סק"ה) כתב בשם הרקאנ"ט (בראשית כה, ג. במדבר לט, ג ד"ה הבדלו) שלא לומר אשרי בערבית, ונ"מ למי שאיחר למנחה האם יכול להתפלל עמהם ולומר 'אשרי' לאחר התפילה. והביא בשם הזוהר שאין לומר אשרי לאחר מנחה, אך כתב דמשמע שאם אומר שלא אדעתא דחובה מותר. וכתב בדרך החיים (דיני תשלומי תפילה ס"ד) דאיך שהאדם ינהג בזה יש לו על מי לסמוך, אך כל זמן שהוא יום לא ימנע מלומר אשרי אף שהוא אחר תפילת המנחה.

סעיף ג':

השלמת התפילה - רק בזמן תפילה

כתב הרשב"א (כו. ד"ה אבעי) שדוקא בזמן תפילה יכול להשלים התפילה, לפי שכיון שהוא זמן תפילה והוא עוסק בתפילתו חוזר ומשלים מה שטעה בתפילותיו, אבל שלא בזמן תפילה לא. דאל"ה מה הכוונה ב'מתפלל ערבית שתים ומתפלל מנחה שתים', לימא טעה ולא התפלל שחרית קודם חצות חוזר ומתפלל לאחר חצות, או טעה ולא התפלל מנחה חוזר ומשלימה כל הלילה!

✦ כתב השו"ע: הא דמשלים התפילה שהפסיד, דוקא בזמן תפילה, אבל בשעה שאין זמן תפילה, לא.

המלבושי יו"ט (סק"ה) והפרי חדש כתבו שחז"ל לא תקנו תפילת השלמה אלא רק בעודו עוסק בתפילתו העיקרית אחר ששהא כדי הלוך ד"א או אשרי בינתיים.

אבל המאמר מרדכי (סק"ב), חיי אדם (כלל כז ס"ה) ומגן גיבורים (אלף המגן סק"י) הסכימו שאף שלכתחילה בודאי צריך לזהר להתפלל תפלת השלמה תיכף אחר תפילה החיובית, אבל בדיעבד אינו מעכב רק אם

עבר זמן תפלה. ובדרך החיים (דיני תשלומי תפילה ס"ה) הוסיף שאם גם תפלת שחרית גופא לא התפלל עד אחר ד' שעות דצריך להתפלל אז שנים כיון שעוסק בתפלה.

דעת המ"ב (ס"ק יא) שאע"פ שצריך להסמיך את תפילת התשלומין לתפילת החובה, יכול לשמוע קודם לכן חזרת הש"ץ שזה מקרי עדיין עוסק בתפילה. וכתב בהליכות עולם (משפטים, ז) שבתפילת ערבית רשאי לעכב את תשלומי המנחה עד שישמע את כל הקדישים שלאחר התפילה. וה"ה שיכול אף להשלים את כל מה שאומרים אחר התפילה קודם שיתפלל התשלומין, שהפסקה מענייני תפילה אינה חשובה להפסקה (בירור הלכה אות ט). אולם בהלכה ברורה (אות יג) כתב שאין להפסיק בסיום אמירת התפילה, אלא רק בחזרת הש"ץ אם ירצה.

כתב המ"ב (ס"ק טו) שאם שכח להתפלל מנחה י"א דמתפלל מעריב שנים רק עד חצות לילה שהוא זמן הראוי לערבית לכתחלה. אמנם הפמ"ג (מש"ז סוסק"ג) כתב דזמן השלמת תפילת המנחה הוא כל הלילה עד עמוד השחר.

אם שכח ולא התפלל שחרית, כתב דרך החיים (שם) שיש לה השלמה רק מעת שמתחלת זמן מנחה והוא החצי שעה שאחר חצות וגם שיתפלל מנחה מקודם. ונמשך זמן ההשלמה בדיעבד עד בין השמשות ואפילו היה יום שיש בו מוסף והתפלל מוסף באמצע. וכ"כ המ"ב (ס"ק טו).

בהליכות עולם (ח"א עמ' קעב) כתב שאם שכח להתפלל ערבית וכבר עברו ארבע שעות מהיום, אעפ"כ רשאי להתפלל ערבית עד חצות היום. שהרי גם לשחרית בדיעבד יכול להתפלל עד חצות. וכ"נ מדברי כה"ח (אות יא). ובהלכה ברורה (אות ח) כתב שיעשה תנאי קודם שיתפלל. האור לציון (ז, כה) סובר שאפשר להתפלל תשלומי ערבית רק עד ד' שעות, אך הוסיף שאם ירצה להתפלל לאחר מכן יוכל להתפלל בנתיאי של נדבה.

כתב המ"ב (ס"ק טו) שכל הדינים האמורים למעלה הובאו באחרונים, אך מ"מ לכתחילה יותר נכון שאם לא התפלל את התשלומין מיד לאחר החובה, יתפלל אותה בתורת נדבה. וכ"כ כה"ח (אות כא) והליכות עולם (משפטים, ח).

סעיף ד':

עד מתי משלים תפילה ששכח

נחלקו הראשונים עד מתי יכול להשלים את תפילותיו, ומצאנו בזה כמה שיטות:

א. **בה"ג** (ברכות פ"ד): אם טעה ולא התפלל ערבית ושחרית, מתפלל מנחה שלוש, בתחילה מנחה לאחר מכן שחרית ואח"כ ערבית (וכ"כ האגור סימן קנא בדברי בה"ג). ופירש הטור בדעתו שכל זה דווקא אם לא עבר היום, דאי עבר יומו אינו חוזר להתפלל תפילה שלישית.

ב. **ה"ר יונה** (יח. ד"ה טעה): יש אומרים שאפילו לא התפלל תפילות הרבה יש לכולן תשלומין, ולכן מי שהיה תפוס בבית האסורים או חולה כשיצא מבית האסורים או כשיתרפא יתפלל כל התפילות שהפסיד. וכ"ד הרשב"א (כו. ד"ה אבעי. ושו"ת ח"א סי' תמז).

ג. **רשב"ם**: אין תשלומין אלא כשנזכר בזמן תפילה ראשונה שאחריה אבל אם נזכר כשכבר עבר זמן שתי תפילות אין לראשונה תשלומים. וכ"כ הרמב"ם (ג, י) "טעה ולא התפלל לא תפלה זו

ולא תפלה הסמוכה לה אינו משלם אלא אחרונה בלבד". וכ"ד **התוספות** (כו. ד"ה טעה), **הרא"ש** (סי' ב) **וה"ר יונה** (שם). והטעם מפני שלא מצינו לחכמים שתקנו שיחזור ויתפלל אלא כשעבר זמן תפילה אחת בלבד.

ד. **ראב"ד**: אינו מורה לא איסור ולא היתר, ואם רצה להשלים ישלים. אך אם נזכר בתפילה הסמוכה לה ולא השלים, ורוצה להשלים במופלגות אינו משלים מפני שהוא ביטול במזיד.

לסיכום: א. בה"ג: השלמה באותו יום, אפילו ג' תפילות. **ב. רשב"א**: לעולם יש תשלומים אפילו לזמן מרובה. **ג. רמב"ם**: תשלומין רק לתפילה הקודמת. ד. **ראב"ד**: יכול להשלים רק אם היה בשוגג, אבל במזיד אינו משלים במופלגות.

✦ כתב **השו"ע** כרמב"ם: אין תשלומין אלא לתפלה הסמוכה בלבד, שאם טעה ולא התפלל שחרית ולא מנחה, מתפלל ערבית שתים: אחרונה לתשלומי מנחה, אבל שחרית אין לה תשלומין, וכן בשאר תפלות.

כתב **הברכי יוסף** (אות ג. הובא בשע"ת סק"ז) שאין תפילת מוסף מועילה להשלמה, דהיינו שאם חיסר שחרית ביום שיש בו מוסף לא יכול להשלים להתפלל מוסף שתים. **והאליה רבה** (סק"ז) כתב שאם שכח שחרית והתפלל מוסף ועדיין לא עבר זמן שחרית יתפלל שחרית. ומי ששכח ולא התפלל שחרית ומוסף ונזכר במנחה כתב הברכ"י (שם) שיתפלל מנחה ואחריו מוסף ואח"כ תפלת שחרית, ואם התפלל תפלת מוסף קודם מנחה יצא. **המ"ב** (ס"ק טז) הביא דבריהם להלכה.

סעיף ה':

השלמת תפילה כנדבה

✦ כתב **השו"ע** ע"פ **ה"ר יונה** (שם): אף על פי שאין תשלומין אלא לתפלה הסמוכה לאותה תפלה, ותפלות (אחרות) שהפסיד אין להם תשלומין, אם רצה להתפלל אותה נדבה ושיחדש בה שום דבר, הרשות בידו; ונכון לעשות כן.

המגן אברהם (סק"ז) הביא בשם כנה"ג שאת כל התפילות שמשלים מתפלל כפי החיוב כעת, ולכן אם עומד בר"ח אומר בכולם יעלה ויבוא, וה"ה לשבת. אך **הדגול מרובה** העיר שהוא דווקא לפוסקים שגם בשבת מתפלל נדבה. **והשערי תשובה** (סק"ח) נשאר בצ"ע על המג"א, שהרי לדעת חלק מהפוסקים מתפלל את אותן תפילות כנדבה ולא כתשלומין, וא"כ בשבת אסור לעשות כן שהרי **השו"ע** (קז, א) תפס עיקר שאין תפילת נדבה בשבת. וכ"פ **המ"ב** (ס"ק יח) שאם יצא מבית האסורים בשבת ורוצה להשלים כל תפילותיו, ימתין עד הערב ויתפלל. וכ"פ **בהלכה ברורה** (אות טו).

כתב **הפרי מגדים** (א"א ז) שטוב שיתנה ויאמר אם אני חייב להתפלל הרי זה לחובתי, ואם לאו הרי זו לנדבה ובזה יוצא ידי כל הדעות. וכן מובא בשם הגרע"י (ילקו"י סי"ז). **אולם כה"ח** (אות כו) סובר שכיון שתפילת נדבה צריכה כוונה, מכיון שבזה"ז אין אנו מכוונים אין להשלים תפילות אלו בנדבה.

סעיף ו':**עבר היום ולא התפלל מוסף**

כתבו **התוספות** (שם ד"ה איבעי) שאם שכח להתפלל מוסף, ודאי אינו מתפלל להשלים בערבית, דהיאך יקרא את הקרבנות וכבר עבר זמן קרבן מוסף? וגם לא תקנו שבע ברכות של מוסף אלא משום 'ונשלמה פרים שפתינו' ומזה ודאי עבר זמנו בטל קרבנו. בשונה משאר התפילות שהם 'רחמי' ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו. וכ"כ ה"ר **יונה** (שם) **הרשב"א** (בחידושים ובתשובות שם) ו**הרא"ש** (שם).

מדברי הראשונים עולה שתפילת מוסף שונה מהותית משאר התפילות, אם שאר התפילות נתקנו כדי להשיח תפילתו לפני ה' יתברך, ואם לא התפלל תפילה אחת יכול להשלימה גם לאחר מכן. אזי תפילת מוסף אינה כן, ונתקנה בשביל השלמת הקורבנות בלבד, ולא משום צלותא דרחמי.

זמן תפילת מוסף הוא עד שחשכה, כדאיתא במגילה (כ:): 'ושל מוספין כל היום'. גם הרשב"א שסובר בשאר תפילות שיכול להשלים גם בתפילה שאינה סמוכה לה, מודה במוסף שאינו משלים כל שעבר יומו משום דאינו יכול להזכיר קרבן המוסף שכבר עבר יומו ולמה יחזור. ועוד, דאין קרבן בלילה.

◀ **כתב השו"ע:** עבר כל היום ולא התפלל מוסף, אין לה תשלומין.

הערוך השולחן (סט"ו) כתב שגם במוסף של ר"ה שיש בו בקשות רחמים מרובות הדין כן, משום שעיקר המוסף הוא לקורבנות.

המגן אברהם (סק"ו) כתב שאם טעה ולא התפלל שחרית בשבת, מתפלל מנחה שתים אף על פי שכבר עבר מוסף דזה מקרי תפלה הסמוכה.

■ **תשלום לתפילת נעילה:**

כתב בשו"ת **יביע אומר** (ז, נד) שכשם שאין תשלומין למוסף כך אין תשלומין לתפילת נעילה, ולכן אם נאנס ולא התפלל נעילה עד צאת הכוכבים אין לה תשלומין. שתפילה הנוספת מחמת מאורע היום, מכיון שעבר היום אין לה תשלומים ביום אחר. וכ"כ **בהלכה ברורה** (אות יט). אולם דעת **האור לציון** (א, מ) שיש תשלומין לתפילת נעילה, מכיון שלא נתקנה כנגד קרבן, לא שייך בה הטעם שאמרו במוסף. אך מ"מ יש להתנות בתפילת נדבה.

סעיף ז':**הזיד ולא התפלל**

שנינו בברכות (כו).

"מעוות לא יוכל לתקן וחסרון לא יוכל להמנות; מעות לא יוכל לתקן - זה שבטל קריאת שמע של ערבית וקריאת שמע של שחרית, או תפלה של ערבית, או תפלה של שחרית; וחסרון לא יוכל להמנות - זה שנמנו חבריו לדבר מצוה ולא נמנה עמהם! - אמר רבי יצחק אמר רבי יוחנן: הכא במאי עסקינן - שבטל במזיד. אמר רב אשי: דיקא נמי דקתני בטל ולא קתני טעה - שמע מינה"

כתב הרא"ש (ד, ב) בשם גאון שדווקא שכר מצוה אין לו, אבל אם רוצה לחזור ולהתפלל שנים לתשלומים שביטל רשאי, ושכר תפילת רחמי אית ליה. וכ"כ הרשב"א (כו, ד"ה שם) בשם רב האי גאון.

כתב הב"י שאע"פ שאינו מחדש בה כלום חוזר ומתפלל אם רצה, מאחר שאילו טעה ולא התפלל תפילה זו בשוגג היה חייב להשלימה בזמן תפילה שאחריה, כשהזיד ולא התפלל אותה נהי דאינו חייב להשלימה בזמן תפילה שאחריה מכל מקום אם רצה להתפלל אותה, שכר תפילה דרחמי אית ליה, ואין כאן מקום לחידוש כלל.

◀ כתב השו"ע: הזיד ולא התפלל תפלה אחת, אין לה תשלומין אפילו בתפלה הסמוכה לה, ואם רצה יתפלל אותה נדבה, ואינו צריך חידוש אם מתפלל אותה בתפלה הסמוכה לה.

הט"ז (סק"ה) כתב ששכר תפלה דמצוה לית ליה אלא שכר תפלת רחמי, וא"צ כאן חידוש כיון דאלו היה שוגג היה ראוי להתפלל ועכשיו שהוא מתפלל בנדבה עושה מזיד כשוגג. אולם הב"ח והמ"ב (ס"ק כב) כתבו שאם מתפלל אותה צריך לחדש בה דבר, כשם שלענין תשלומין לכמה תפילות צריך לחדש בהן דבר.

בהליכות עולם (ח"א עמ' קעז) פסק שאם הזיד ולא התפלל אין לו להתפלל אפילו בתורת נדבה. וכ"פ כה"ח (ס"ק לא) והלכה ברורה (אות כ). ואע"פ שלדעת הגרע"י גם בזה"ז מתפללים תפילת נדבה, ביאר בבירור הלכה (אות יב) שהוא דוקא במקום שיש בו ספק אם הוא צריך להתפלל מהדין, שאז מורים לו שיתפלל בתנאי של נדבה, אולם כשביטל תפילה במזיד שלדברי הכל אינו צריך להתפלל עוד, שהרי לא תקנו תשלומין למזיד, לכן אין לו להתפלל אפילו בנדבה.

סעיף ח':

היה טרוד ועבר זמן תפילה

כתב הנמוקי יוסף (ב"ק י: דבור ראשון) שהרמ"ה כתב לענין נזקין, שאדם אנוס לגבי שכחה. וכתב הנמוקי יוסף שלרמ"ה מי שלא התפלל בעוד שיש לו זמן להתפלל מפני שסבור שעדיין ישאר לו זמן אחר שיגמור אותו עסק שהוא מתעסק בו, ובין כך ובין כך עברה לו השעה, אינו נקרא מזיד ופושע אלא הרי הוא בכלל טעה ולא התפלל שמתפלל שנים לתשלומין. אך אפשר לעניין תפילה יש לחוש יותר, שהרי אמרו חז"ל (שבת ט:): 'לא ישב אדם לפני הספר סמוך למנחה וכו'', וכיון שכך אינו רשאי לומר שיעשה ולא אעבור, שכשעושה הרי הוא כפושע. וכתב הב"י שדבריו הראשונים הם עיקר דלא מיקרי מזיד אלא כשמבטל התפילה בשאט נפש בלי שום טירדא.

כתוב בתרומת הדשן (סי' ה) שמי שהלך אצל גוים מחמת חוב שיש לו על ארמאים והאריכו עמו בדברי ויכוח ופשרות ולא היה יכול ליפטר מהם אלא אם כן בא לידי הפסד באותו חוב ונזקק לשהות עמהם עד שעבר זמן תפילת המנחה, שלדעתו אינו חשוב למזיד ודמי לאונס. וכן מבואר בדברי הרמב"ם (ג, ה) שמי שהיה טרוד וע"י כך לא התפלל תפילה אחת בזמנה יש לה תשלומין.

◀ כתב השו"ע: מי שלא התפלל בעוד שיש לו זמן להתפלל, מפני שסבור שעדיין ישאר לו זמן אחר שיגמור אותו עסק שהוא מתעסק בו, ובין כך ובין כך עברה לו השעה; וכן מי

שהיה טרוד בצורך ממונו שלא יבא לידי הפסד, ועל ידי כך הפסיד מלהתפלל; וכן מי שהוא שכור ולא התפלל, כולם חשובים אנוסים, ויש להם תשלומין. והוסיף הרמ"א: מיהו לכתחלה לא יעבור זמן תפלה משום הפסד ממון (ת"ה סי' ה').

המגן אברהם (ס"ק יא) הסביר ששכחה מקרי אונס. גם **הערוך השולחן** (ס"ה) כתב שאפילו ישב בטל והגיע זמן התפילה והיה יכול להתפלל, ונתעצל ואמר עוד יש זמן להתפלל, מקרי ג"כ אונס (אך החתם סופר חו"מ ס"ס מב, והמקור חיים ס"ח ד"ה מהני, סוברים שאם התעצל אין לו תשלומין). והוסיף 'כללו של דבר שלבד מזיד גמור הוי בכלל שוגג או אנוס או מוטעה, ומשלים בתפילה הסמוכה'. וכ"כ **המ"ב** (ס"ק כג) שכל שלא ביטל התפילה בשאט נפש יכול להשלימה אח"כ.

כתב **החיי אדם** (כו, ג) דה"ה אם היה טרוד לקנות ולמכור סחורתו, וע"י כך עבר זמן תפילה. הביאו **המ"ב** (ס"ק כד). גם **הגרע"י** (הליכו"ע משפטים יב) סובר שאף אם טרדתו בממונו היתה בשביל ריוח, ולא רק למניעת הפסד, נחשב לאנוס ויש לו תשלומין. אלא שהוסיף שבאופן זה טוב שיתנה בנדבה. אך **הבא"ח** (משפטים, טו) ו**כה"ח** (אות לג) סוברים שרק אם הטרדה היתה כדי שלא יבוא לידי הפסד ממון, רשאי להתפלל תפילת תשלומין.

הבא"ח (משפטים, יד) כתב דמכיון שיש הסוברים שהסבור שישאר לו זמן אינו נקרא אנוס, לכן בכה"ג יתפלל את התשלומין בתנאי של נדבה, ויזהר לחדש בה דבר. אך **הגרע"י** (הליכו"ע שם סי"א) סובר שמעיקר הדין רשאי להתפלל את התשלומין בלא תנאי של נדבה, ומ"מ למידת חסידות ראוי שיעשה כך. ולדעתו גם בשבתות ויו"ט שאין מתפללים נדבה, יהיה רשאי להתפלל בתורת תשלומין.

קדים ערבית למנחה

כתב **המגן אברהם** (ס"ק יי) שאם הקדים והתפלל תפילת ערבית מבעוד יום, ולא התפלל מנחה, רשאי להתפלל שמונה עשרה לאחר מכן לשם מנחה, שהרי אפילו אם נאמר שאינו רשאי להתפלל מנחה אחר ערבית, עדיין יש לומר שתפילה זו היא לשם תשלומי מנחה, ואינו נחשב למזיד שאין לו תשלומין. וכ"כ **המ"ב** (ס"ק כא), **כה"ח** (ס"ק כט) ועוד. וכתב המחצית השקל (ס"ק י) שצריך להסמיכה לתפילת ערבית. עוד כתב **המג"א** (שם) שאם אירע הדבר בערב ר"ח יאמר יעלה ויבוא גם בתפילה שהיא לשם מנחה. **אמנם האליה רבה** (ס"ק ח) ועוד סוברים שלא יאמר בתפילה השניה יעלה ויבוא.

סעיף ט':

תשלומים בשינוי בין התפילות

שינוי בברכות (כו): "תנו רבנן: טעה ולא התפלל מנחה בערב שבת - מתפלל כליל שבת שתיים".

כתב **השו"ע**: טעה ולא התפלל מנחה בערב שבת, מתפלל ערבית שתיים של שבת: הראשונה לערבית, והשניה לתשלומין. וכתב **הרמ"א**: וה"ה אם לא התפלל מנחה בערב"ח, מתפלל של ר"ח שתיים; ואם לא הזכיר יעלה ויבא בראשונה והזכיר בשנייה, צריך לחזור ולהתפלל; אבל אם לא הזכיר בשתייה, או הזכיר בראשונה ולא בשנייה, אין צריך לחזור (כל בו, חוץ ממה שכתב של ר"ח שתיים).

הט"ז (ס"ח) הסביר שהטעם שאין מתפללים בשבת תפילת תשלומין כתפילת חול רגילה, הוא משום שאסור להתפלל בשבת בלי הזכרת שבת. ומטעם זה כתב הרמ"א שגם בר"ח הדין כן. אך הלבוש (ס"ט) כתב שהוא משום שלא יהיה זלזול לשבת אם יתפלל של חול, ולכן מחלק בין ר"ח לשבת. אך הט"ז כתב שדבריו אינם נכונים, שהרי בגמ' (כא.) אמרו שהיה ראוי להתפלל י"ח אבל לא הטריחו.

הט"ז (שם) הוסיף שאפילו בדיעבד אם התפלל שניה בשל חול לא יצא ידי תשלומין, דאין תפילה בשבת בלי הזכרת שבת. אך העולת תמיד (ס"ק יא) פסק דיצא בדיעבד, וכ"פ הכנה"ג והפרי חדש (אות ט). וכ"פ המ"ב (ס"ק כה). החיי אדם (כלל כז ס"י. הביאו המ"ב ס"ק כה) כתב שאם הקדים בזה השל חול לשל שבת לא יצא לכו"ע, שהרי ניכר שהקדים התשלומין. אך אם עדיין היום גדול אלא שקיבל שבת במזמור שיר וגו' או בברכו ולא התפלל עדיין מנחה (שיתפלל ערבית שתיים), לכתחילה צריך להתפלל שתיים של שבת, הראשונה לשם ערבית והשניה לשם תשלומי מנחה. ובדיעבד אם התפלל ראשונה לשם מנחה ואפילו אם התפלל אותה של חול אפשר דיצא הואיל ועדיין יום הוא. בהלכה ברורה (אות כד) כתב שבדיעבד לא חוזר משום סב"ל, אך אם הש"ץ לא התחיל ברכת מעין שבע, יכוין לצאת בה י"ח תשלומי מנחה מספק, ויאמר לש"צ שיכוין להוציאו.

המגן אברהם (ס"ק יב) הסתפק מה הדין אם לא הזכיר בשניה של שבת. שמצד אחד אם שכח להזכיר של שבת בנעילה מחזירים אותו מכיון שיום הוא שנתחייב בארבע תפילות, וא"כ ה"ה בכה"ג. או דלמא כיון דתשלומין דחול היא אין מחזירים אותו, דלא נתחייב היום בכך. ונשאר בצ"ע.

עוד הסתפק **המגן אברהם** (שם) במי שלא התפלל ערבית בר"ח והתפלל שחרית שתיים ולא אמר יעלה ויבא בשניה, האם אנו אומרים דמכיון שהתפלל לתשלומין של ערבית אין מחזירין אותו, או שמא הטעם שבערבית אין מחזירים אותו הוא משום שאין קידוש החודש בלילה, אבל כעת יום ולכן צריך לחזור, וכתב שכן מסתבר, שהרי י"א שגם בליל שני מחזירים אותו מפני שכבר קדשוהו. וכתב כה"ח (אות לט) דמכיון שיש בדבר מחלוקת, נכון שיחזור ויתפלל בתורת נדבה ויחדש בה דבר. וכ"כ בשם הגרע"י (ילקו"י סכ"ג). אך הפרי חדש, חיי אדם (כלל כז ס"ג) ו**מגן גיבורים** (אלף המגן ס"ק י) סוברים שא"צ לחזור ולהתפלל, כיון דאפילו אם היה מתפלל בערבית ושוכח לא היה צריך לחזור, א"כ לא יהיו התשלומים חמורים מאלו התפלל בזמנה.

סעיף י':

לא התפלל מנחה בשבת ❧

שנינו בברכות (כו:)

"טעה ולא התפלל מנחה בשבת - מתפלל במוצאי שבת שתיים של חול, מבדיל בראשונה ואינו מבדיל בשניה, ואם הבדיל בשניה ולא הבדיל בראשונה - שניה עלתה לו, ראשונה לא עלתה לו"

❧ כתב השו"ע ע"פ הטור: טעה ולא התפלל מנחה בשבת, מתפלל במו"ש (שתיים של חול), מבדיל בראשונה ואינו מבדיל בשניה; ואם לא הבדיל בראשונה, והבדיל בשניה, שניה עלתה לו, ראשונה לא עלתה לו; ואם הבדיל בשתיים, או לא הבדיל בשתיים, יצא.

המגן אברהם (ס"ק יד) כתב שדווקא אם לא הבדיל בראשונה במזיד הרי צריך להתפלל שוב, אבל אם שכח מלהבדיל בראשונה יצא, דהרי לא גילה דעתו. וכ"פ **המ"ב** (ס"ק כט).

אך הט"ז (ס"ק י) כתב שאפילו אם אמר בפירוש שבשניה נתכוין לשם תשלומין וזכר ר"ח כדינו, צריך לחזור ולהתפלל, כיון שבזה שהבדיל בשניה אנו רואים שכוונתו היתה לחובת ערבית ולא לתשלומין.

אולם הפרי חדש (אות י) ועוד סוברים שכל שנתכוין בפירוש בראשונה לערבית ובשניה לתשלומין יצא אפילו הבדיל בשניה ולא בראשונה. וכ"פ **בהלכה ברורה** (אות ל).

כתב הברכי יוסף (אות ח) בשם **מהר"י פראגי** (תשובה מכת"י סימן יד) מי שהיה צריך לתשלומין במוצ"ש והתפלל שתים ולא הבדיל בשניהם וטעם קודם שהבדיל על הכוס דק"ל צריך לחזור ולהתפלל, עלתה לו תפלת התשלומין, כיון דבשעה שהתפלל התשלומין שפיר היה פטור מחובת שעתה, שהרי היה כוס לפניו רק ע"י שטעם נתחייב. וכ"כ **המ"ב** (ס"ק לא), **כה"ח** (אות מט), **הליכות עולם** (משפטים, ט ד"ה ונראה). **אולם** בשו"ת **תורה לשמה** (סימן יח) כתב דמכיון שהתבטלה תפילת החובה, נמצא שהקדים את תפילת התשלומין לתפילת החובה, ולכן יחזור גם על תפילת התשלומין בתנאי של נדבה (ולפי הגי' שהביא הגרע"י ועוד, גם הבא"ח מודה שלא חוזר).

סעיף יא:

לא הזכיר של שבת או של ר"ח

התוספות (ברכות כו: ד"ה טעה) בשם ר"י סוברים שא"צ לחזור בשביל זה, דהא כבר התפלל י"ח רק ששכח של שבת ולכשישלים תפלת י"ח ולא יזכיר של שבת מה ירויח בזה התשלומין! **אך חכמי פרובינצ"ה** (הוב"ד ברבנו יונה יח). ס"ל דמה שהתפלל י"ח בלא שבת הוה כאלו לא התפלל כלל כיון שלא עשה כדין.

◀ כתב **השו"ע** ע"פ **הטור**: טעה במנחה של שבת והתפלל י"ח ולא הזכיר של שבת, מתפלל במוצאי שבת שתים, ואינו מבדיל בשניה, ויתפלל אותה בתורת נדבה ואינו צריך לחדש בה דבר; וה"ה אם לא הזכיר יעלה ויבא במנחה של ר"ח.

המגן אברהם (ס"ק טז) כתב שאם בלילה ג"כ ר"ח, לכ"ע יתפלל דהא ירויח שיאמר יעלה ויבא. וה"ה בליל י"ט שני. וה"ה אם שכח ותן טל ומטר או משיב הרוח. וכ"כ **המ"ב** (ס"ק לג) בשם האחרונים.

כתב הברכי יוסף (אות ט) בשם **מהר"י פראגי** (שם סימן סה) ו**מהר"י זיין** (שערי ישועה שער ב סימן ג) שמי שלא התפלל מנחה ביום שלפני שאלת מטר ומתפלל ערבית שתים, ישאל מטר בשניהם, ובדיעבד אם לא שאל מטר בתשלומין יצא. **אך** השע"ת (אות יז) כתב שדעת המגן אברהם (ס"ק יב) אינה כן.

כתב **המחזיק ברכה** (ס"ק י) בשם שו"ת **זרע אמת** (סימן יב) אם שכח להזכיר ר"ח במנחה והיה ר"ח בע"ש יום אחד ונזכר אחר שחשכה, לא יתפלל תפלת התשלומין, והטעם כיון דאותה תפלה אין להתפלל רק בנדבה, ואין תפלת נדבה בשבת. וכ"כ **המ"ב** (ס"ק לו). וכתבו **בהליכות עולם** (משפטים, יג) **והאור לציון** (ח"ג פ"ב ס"ז) שבאופן זה יכוונו לצאת ידי תפילת תשלומין בשמיעת ברכת מעין שבע שאומר הש"צ.

כתה הפרי מגדים (מש"ז סק"ג) דה"ה כל ספק פלוגתא דרבוותא יתפלל בנדבה ובתנאי שיהא ספק פלוגתא ממשי, לא יחיד נגד רבים, ולא קטן נגד גדול, ואז דינו כמו בספק אם התפלל.

כתב הבא"ח (משפטים, טז) שאם לא הזכיר יעלה ויבוא במנחה יום האחרון של סוכות, לא יתפלל בשמיני עצרת בערבית פעמיים, משום שבכל מקרה לא יזכיר בתפילה זו של סוכות. וכתב בהליכות עולם (ח"א עמ' קעט) שהוא דוקא ביום האחרון של סוכות, אך ביום האחרון של פסח יכול לתקן בליל שביעי של פסח ולהזכיר פסח. אך עיין בשו"ת מאמר מרדכי (ח"ב סימן ז אות ב) שיתכן ולדעתו אין לחזור גם ביום האחרון של פסח, שהיעלה ויבוא בשביעי של פסח שונה מעט מחוה"מ.

← הכלל העולה, שבכל מקרה שאם יחזור על התפילה בתורת תשלומין לא יתקן את ה'מעוות' ששכח בתפילה הקודמת (כגון ששכח בר"ח, ובתפילת ערבית כבר לא אומרים יעלה ויבוא. או בשאלת מטר בתפילת מנחה של יום שישי). ובכל המקרים הללו אם התפילה לאחריה היא בזמן שאין מתפללים בה נדבה, לא יכול להתנות בתנאי של נדבה. ובכה"ג אינו חוזר ומתפלל.

סעיף יב':

טעה והזכיר מאורע שלא בזמנו

כתב השו"ע ע"פ האורחות חיים שהביא את דברי ה"ר יונה: הטועה ומזכיר מאורע שאר ימים בתפלה, שלא בזמנה, לא הוי הפסקה. והעיר הרמ"א: מיהו אם נזכר שטעה, פוסק אפילו באמצע הברכה (א"ז מסכת ברכות).

המקור לדין זה נלמד מכך שאם הבדיל בשתייהן יצא. ה"ט"ז (ס"ק יב) כתב שאינו מבין ראייה זו, הרי במוצ"ש הוא זמן הבדלה, אך החסרון הוא שלא היה צורך להבדיל וא"כ הזכיר הבדלה שלא לצורך, ומ"מ לא הוי הפסקה. משא"כ בדבר שאין לו שייכות כלל לזמן הזה ודאי הוה הפסק. עוד הקשה, הרי בהבדלה במוצ"ש אנו מזכירים דברים נוספים שאינם קשורים בהכרח להבדלה בין שבת לימות החול, ולכן מובן מדוע אם אומר פעמיים הבדלה אינו חשוב להפסק, משא"כ באומר בימות החול מה ששייך לפסח, אין לך הפסק גדול מזה. אך כתב דע"פ נראה שאם הפסיק שלא מעניינו לא גרע מאם השיח בתפילה שצריך לחזור לתחילת ברכה, ואם הוא בשלוש ראשונות ואחרונות חוזר לתחילת השלוש. בדרך החיים (דיני סמיכת גאולה וכו' ספ"ז) הוסיף שרק אם אמר שקר מוחלט כגון שאמר זכרנו וכתבנו שאין זמן כתיבה וחתימה היום, או שאמר יעלה ויבוא עד לאחר 'יום ראש חודש הזה', דינו כשח באמצע התפילה, אבל אם אמר הבדלה בחונן הדעת או רק את תחילת יעלה ויבוא, אין זה שקר ולכן לא חשוב להפסק. והחיי אדם (כלל כה ס"א) כתב שבין לענין שיחה בשוגג בתפלה ובין לענין שהזכיר דבר שלא בזמנו, בדיעבד אם לא חזר לתחלת הברכה כיון שסיים הברכה אף שהוסיף בה דבר שלא כענינו אינו רשאי לחזור, וכ"ש אם כבר השלים תפלתו.

יש לציין שרוב האחרונים (הביאם המ"ב ס"ק לח) חולקים על דין זה של השו"ע וסוברים שהזכרת מאורעות שאינם שייכים עכשיו חשובים להפסק וכשיחה באמצע התפילה. ומ"מ כתב הבאור הלכה (ד"ה הטועה) שלענין תפילת תשלומין, אם משלים את תפילת ר"ח שהחסיר ובהשלמתו מזכיר של ר"ח, הסכימו הרבה

אחרונים דלא הוי הפסק מכיון שתפילה זו באה כתשלום לתפילה שהיה צריך להזכיר. וכ"פ בהלכה ברורה (אות לז).

הבא"ח (משפטים, יז), כה"ח (ס"ק נח) ועוד סוברים שיש לסמוך בדיעבד על הסוברים דלא הוי הפסק. וביביע אומר (ח"ט סימן צד אות יט) כתב שנכון שיחזור בתורת נדבה, מכיון שיש מחלוקת בדבר.

סימן ק"ט - עדיפות דברים שבקדושה על תפילה בציבור

ובו ג' סעיפים

סעיף א':

הנכנס לבית הכנסת ומצא ציבור מתפללים

שנינו בברכות (כא):

"אמר רב הונא הנכנס לבית הכנסת ומצא ציבור שמתפללין אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע שליח ציבור למודים יתפלל, ואם לאו אל יתפלל. רבי יהושע בן לוי אמר אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע שליח ציבור לקדושה יתפלל, ואם לאו אל יתפלל. במאי קא מיפלגי מר סבר יחיד אומר קדושה ומר סבר אין יחיד אומר קדושה. וכן אמר רב אדא בר אהבה מניין שאין יחיד אומר קדושה שנאמר נקדשתי בתוך בני ישראל"

ופרש"י: רב הונא סבר - יחיד המתפלל עם הצבור אומר קדוש הלכך אם לא גמר עד שלא יגיע ש"ץ לקדוש לית לן בה, אבל מודים אף על פי שיחיד אומר מודים אם אינו אומר עם הצבור הרואה את כולם כורעים והוא אינו כורע נראה ככופר במי שחבריו משתחוין לו. אמנם תלמידי רבנו יונה (יג. ד"ה במאי) סוברים שכל יחיד המתפלל, אומר קדושה בברכת האל הקדוש.

מדברי הגמ' משמע שריב"ל לא חייש למודים כלל. וכ"נ מהרמב"ם (י, טז) שהזכיר רק קדושה ולא מודים. אבל מדברי התוספות (ד"ה עד) והרא"ש (סי' יח) משמע דצריך נמי שיגמור קודם שיגיע שליח ציבור למודים (לדעתם רק רב הונא חולק על ריב"ל שאינו מצריך שיגמור עד שלא יגיע ש"ץ לקדושה, אבל ריב"ל אינו חולק על רב הונא, שמודה דבעינן שיגמור קודם שיגיע הש"ץ למודים).

עוד כתבו שם התוספות והרא"ש שאם יכול להגיע למודים או לאחת מן הברכות ששוחין כשיגיע הש"ץ למודים, שפיר דמי כיון שמשתחוה עם אחרים. וכתבו הסמ"ק (סי' יא עמ' יד) והגה"מ (דפוס קושטא תפלה פ"י הט"ז) שאם השעה עוברת שפיר דמי.

מנהגו של ר"ת היה (הביאוהו התוס' והרא"ש) שאם נזדמן לו שהגיע הש"ץ למודים כשהוא באחת מהברכות באמצעה שחה עמו. אבל אם הוא בתחילתה או בסופה לא שחה. גם ה"ר יונה (יג. ד"ה ומנהגו) הביא מנהגו של ר"ת, אך משמע מדבריו שאין חילוק בין עומד באמצע הברכה לעומד בתחילתה או בסופה, לעולם שוחה כדי שלא יראה כפורש מן הציבור.

כתב השו"ע: הנכנס לבהכ"נ ומצא צבור מתפללין, אם יכול להתחיל ולגמור קודם שיגיע ש"צ לקדושה או לקדיש, יתפלל. וה"ה אמן דהאל הקדוש ושומע תפלה, דינן כקדיש וקדושה (תוס' והרא"ש ומרדכי פרק מי שמתו ותרומת הדשן סי' י"א). ואם לאו, אל יתפלל אם אין

השעה עוברת; ואם נכנס אחר קדושה, אם יכול להתחיל ולגמור קודם שיגיע ש"צ למודים, יתפלל, ואם לאו אל יתפלל; וה"ה אם יכול להגיע למודים, או לאחת מהברכות ששוחים בהם, כשיגיע שליח צבור למודים, יתפלל; ואם צריך להתחיל כדי לסמוך גאולה לתפלה, ונזדמן לו שמגיע ש"צ למודים כשהוא באחת הברכות (באמצע), ישחה עמו; אבל אם הוא בתחלתה או בסופה, לא ישחה, שאין שוחין בתחלת ברכה או בסופה, אלא באבות ובהודאה.

הברכי יוסף (אות ב. הובא בשע"ת) כתב בשם הרשב"א (מובא בצרור החיים עמ' טז) שכל האמור לעיל הוא רק אם מתפלל בבית הכנסת, אבל אם מתפלל בעזרה חוץ לבית הכנסת, יתפלל ולא ימתין. וכ"פ המ"ב (סק"א). ובשו"ת אגרות משה (ח"ד ס"ס סח ד"ה והנה) כתב שמוכרח לומר שמדובר שיש לו צורך גדול ולכן התירו לו לצאת אע"פ שחייב לשמוע קדיש וקדושה.

★ המאריך בתפילתו ואינו מספיק להגיע לקדושה

עד עתה דנו כיצד ינהג אדם שאיחר לבית הכנסת, שצריך להשתדל להגיע עם הציבור ל'קדושה'. אך עדיין יש לברר כיצד ינהג אדם המאריך בתפילה ואינו יכול לסיים עד קדושה, אם מותר לו להתחיל. **הבאור הלכה** (ד"ה הנכנס) נסתפק בזה, וכתב שמכאן אין ראייה לאיסור, שיתכן דזה לאו תפילת ציבור גמורה מקרי, מאחר שלא התחיל עמהם בשוה, אבל אם מתחיל בשוה אפשר דכיון שעתה חל עליו החיוב להתפלל בציבור, וחיוב עניית הקדושה לעת עתה אין עליו, אין לו לחוש כלל למה שאח"כ לא יהיה יכול לקיים מצוה דעדיפא מזה. וגם דאז יהיה אנוס ופטור מלענות. ומ"מ אין להביא ראייה להקל ממה דנקט הגמרא 'ומצא צבור מתפללין' ולא נקט יותר רבותא את הענין שציינו, דאפשר דהגמרא מילתא דשכיחא נקט וצריך לעיין בדין כללי אין מעבירין על המצות. אך **הערוך השולחן** (אות ה) הקל בזה אפילו לכתחילה, שאין סברא שנבטל אותו מתפילת ציבור כל ימיו. והסכים לזה בשו"ת **יביע אומר** (ח"ב סימן ז אות ט), ומ"מ כתב שבשחרית עדיף שיקדים מעט להתפלל לפני הציבור, כדי שיענה קדושה, ואין בזה משום מקדים תפילתו לתפילת הציבור, אך במנחה לא יקדים משום שעי"ז לא יענה על הקדיש, וקדיש עדיף מקדושה. וכ"כ **בהלכה ברורה** (אות ז). אולם **האור לציון** (ח"ב פמ"ה סכ"א) סובר שאין להקדים תפילתו לתפילת הציבור.

ע"ע לעיל סימן צ סעיף י מה שהארכנו בשאלה איזו תפילה נחשבת לתפילה בציבור.

דוגות דברים שבקדושה

- **איש"ר עדיף מקדושה:** כתב **המגן אברהם** (סי' נו סק"א) וכ"כ **המ"ב** (כאן סק"ד) שעניית 'אמן יהא שמיה רבא' עדיפה מקדושה, ולכן אם בא סמוך לקדושה ואם ימתין עד אחר קדושה לא יגמור תפילתו עד אחר קדיש, ולהמתין עד אחר קדיש אינו יכול מפני שזמן תפילה עובר, טוב שיתחיל להתפלל קודם קדושה ויהיה יכול לענות איש"ר.
- **קדושה עדיף ממודים:** לכן כתב **המגן אברהם** (שם סק"ב) שאם בא סמוך לקדושה ואם יתחיל מיד לא יוכל לומר קדושה, ואם יתחיל אחר קדושה לא יוכל לומר מודים, ואם ימתין עד אחר מודים יהיה השעה עוברת, יתחיל אחר קדושה, דמוטב לומר קדושה עם הציבור. ואף על גב דבקדושה פליגי

ובמודים כ"ע מודו, היינו משום דס"ל דיחיד אומר קדושה, אבל לדידן דקי"ל אין היחיד אומר קדושה, קדושה עדיפא, ועוד דמודים אפשר לשחות באמצע הברכה. והעיר המ"ב (סק"ד) שלפי המגן גיבורים (אלף המגן ס"ק יא) עדיף שיתחיל להתפלל יחד עם הש"ץ ויענה קדושה ומודים.

- **עניית 'אמן יהא שמיה רבה' עדיף ממודים:** לכן כתב המגן אברהם (שם) שמי שבא לבית הכנסת תכף אחר קדושה, ואם ימתין עד אחר מודים לא יוכל לענות איש"ר אחר הקדיש שאחר י"ח, ואם ימתין עד אחר הקדיש יעבור זמן התפלה או לא יוכל להתפלל ערבית עם הצבור. יתחיל מיד להתפלל, דמוטב לבטל מודים מאיש"ר. וגם ל'מודים' אפשר לשחות באמצעיתן.
- **עניית 'אמן יהא שמיה רבה' עדיפה מתפילה בציבור:** לכן כתב המ"ב (שם) שאם בא סמוך לקדיש ואם יתפלל תכף יבטל איש"ר ואם ימתין עד אחר קדיש לא יוכל להתפלל ערבית עם הציבור, עניית איש"ר עדיף, ותיכף אחר זה יתחיל להתפלל שמ"ע לשם מנחה. אך המגן אברהם (שם) כתב שתפלת צבור עדיפא.

הפרי מגדים (משב"ז סק"א. הביאו הביה"ל ד"ה לקדושה) כתב את סדר המדרגות איזה עדיף מחבירו. ונ"מ לענין אם שומע שתייהן כאחת בשני מניינים איזה מהם קודם, או אם אינו יכול לקיים את כולם. וכתב שם את סדרם כך: א. איש"ר דקדיש עדיף מקדושה. ב. קדושה עדיף ממודים. ג. מודים וגם ברכו עדיף משני אמנים, היינו דהאל הקדוש ושומע תפלה. ד. אלו האמנים עדיפי מאחרים. אך מסתפק שם לענין מודים וברכו איזה עדיף ומצדד שם דמודים עדיף (ודה"ח כתב דלפעמים ברכו עדיף ממודים דהא לענין מודים יכול לכוין להגיע באמצע ברכה ולשחות). עוד כתב שם דעניית שני אמנים אלו עדיף מתפלה בצבור, שהרי דחינן אותו מלהתפלל בצבור בשביל עניית האמנים אלו. ומסמך גאולה לתפילה בשחרית עדיף אפילו מאיש"ר.

סעיף ב':

✎ המתחיל להתפלל עם הש"ץ

כתב הרי"ף (יג:) בשם רבינו האי, וכ"כ הרמב"ם (פ"י מהל' תפילה הט"ז) שאם הוצרך להתפלל, כשיגיע הש"ץ לקדושה יאמר עמו מילה במילה ואין בזה הפסק. וכ"כ התוספות (כא: ד"ה אין), ה"ר יונה (יג: ד"ה ועני), רא"ש (סי' יח), מרדכי (סי' סד) והגהות מיימון (תפלה פ"י אות ש).

כתב הב"י שמצא כתוב בשם הגאונים שאם הגיע הש"ץ לקדושה אומר אתו נקדישך מילה במילה, ואפילו תפילת היחיד יוצר ותפילת הציבור מוסף.

כתב המרדכי בפרק מי שמתו (סי' סט - ע) פסק ר"י דלא יתחיל להתפלל אא"כ יודע שיכול לגמור עד שלא יגיע שליח ציבור ליהא שמיה רבא דלא גרע מקדושה ומודים.

גרסין בירושלמי (פ"ד ה"ו)

"בא ומצאן מתפללין, אם היה יודע שאם יתחיל יגמור עד שלא יגיע שליח ציבור לענות אחריו אמן יתפלל, ואם לאו אל יתפלל. באיזה אמן אמרו? פליגי ביה תרי אמוראי חד אמר באמן של האל הקדוש וחד אמר באמן של שומע תפילה, ולא פליגי כאן בחול כאן בשבת"

התוספות (כא: ד"ה עד) **הרא"ש** (סי' יח) **והמרדכי** (סי' סד - סה) הביאו ירושלמי זה, אך **הטור** לא פסקו להלכה. וביאר **הב"י**, דכיון שבבבלי אין אנו מצריכים אלא שיגיע לקדושה או למודים, משמע שאין אנו חוששים לאמנים אלו יותר משאר אמנים. אבל מדברי **תרומת הדשן** (סימן י"א) נראה דנקטינן כירושלמי הזה.

◀ **כתב השו"ע**: אם מתחיל להתפלל עם ש"צ, כשיגיע עם ש"צ לנקדישך, יאמר עמו מלה במלה כל הקדושה, כמו שהוא אומר, וכן יאמר עמו מלה במלה ברכת האל הקדוש וברכת שומע תפלה, וגם יכוין כשיגיע ש"צ למודים יגיע גם הוא למודים או להטוב שמך ולך נאה להודות, כדי שישחה עם הש"צ במודים. **והרמ"א** כתב: אבל לכתחלה לא יתחיל עד אחר שאמר קדושה והאל הקדוש, אלא שאם הוצרך להתחיל מכח שהשעה עוברת, כדי לסמוך גאולה לתפלה, דינא הכי (טור וד"ע).

האליה רבה (סק"ט) האריך מכמה פוסקים דאפילו לכתחילה מותר להתחיל עם הש"ץ בשוה. וכ"פ **פתח הדבר** (סק"א) **וכה"ח** (סק"ט).

החיי אדם (כלל יט סק"ח) כתב שעכ"פ בשחרית בודאי יש להקל בזה כדי שלא יצטרך להמתין כ"כ בשירה חדשה. **והמאמר מרדכי** (סק"א) כתב שאפילו במנחה יש להקל בזה ע"י צורך קצת. וכעין זה כתב בספר **מגן גבורים** (אלף המגן ס"ק יא) "מי שאינו יוכל לשער שיבוא עם הש"ץ למודים אם יתחיל אחר קדושה ושמא יתבלבל עי"ז יכול להתחיל עם הש"ץ ויאמר עמו הקדושה וכל התפילה מלה במלה".

▪ **המשך התפילה לאחר ה'אל הקדוש'**: **המ"ב** (ס"ק יא) ביאר שלאחר 'האל הקדוש' יתפלל בפני עצמו אם יוכל לסיים קודם שיגיע הש"ץ לסיום שומע תפילה. וכ"כ **האליה רבה** (אות ט), והוסיף דפשוט ברמב"ם (י, טז) ופוסקים דאם רוצה לגמור אחר האל הקדוש בפני עצמו ולסיים קודם שומע תפלה רשאי, אבל טוב להתפלל כל התפלה מלה במלה עם הש"ץ. **ובחיי אדם** (יט, ח) ג"כ כתב "ואחר כך מותר להתפלל בפני עצמו, רק שיהיה צריך לדקדק שכשיגיע הש"ץ למודים שישחה גם כן עמו. וצריך לדקדק שלא יהיה עומד בתחלת ברכה או סוף ברכה דאז אסור לשוח", היינו מותר לאדם להמשיך את תפילתו לבד ובלבד שישחה במודים יחד עם הש"ץ, ומשום כך סיים "ולכן יותר טוב שיתפלל כל התפלה מלה במלה עם הש"ץ". גם **כה"ח** (אות כה) כתב שיכול לסיים לבדו, אך יותר טוב שיתפלל את כל התפילה עם הש"ץ מילה במילה.

▪ **כיצד ינהג בתענית ציבור?** כתב **המגן אברהם** (סק"ז) שבתענית ציבור לא יאמר עם הש"ץ עננו כברכה בפני עצמה, אלא בשומע תפילה כיחיד. וכ"פ **המ"ב** (ס"ק יא). **החסד לאלפים** (סימן קט) הסתפק האם עדיף לומר עננו בשומע תפילה אך לא יספיק לומר מודים עם הציבור, או עדיף שיאמר מודים עם הציבור וידלג על עננו. וסיים שהעיקר לומר עננו במקומו שזוהי תקנת חכמים. וכ"פ **כה"ח** (ס"ק כז) ובשו"ת **יביע אומר** (ח"ב סימן לד אות ו).

▪ **תפילות שיש בהם ברכת כהנים**: אם הגיע עם הש"ץ בשוה לסיום ברכת 'הטוב שמך ולך נאה להודות', כתבו בשו"ת **שבט הלוי** (ח"ג סימן טו אות ג) ובשו"ת **אור לציון** (ח"ב פ"ח תשובה יא) **והגרש"ז אירבך** (שיח

הלכה ח"ב עמ' 13) שצריך להמתין ולענות אמן אחרי שלושה פסוקי ברכת כהנים. וכ"פ **ביביע אומר** (ז), יב).

■ **כשמתפלל עם הש"ץ בשווה:** כתב בשו"ת **אגרות משה** (ג, ט) שאינו נחשב לתפילה בציבור, רק שמעלתו גדולה יותר מהמתפלל ביחידות משום שהציבור עסוקים בתפילה. והגרש"ז **אורבך** (הליכות שלמה תפילה פ"ח סמ"א) כתב שנחשב לתפילה בציבור, אך אין מעלתה כתפילה עם הציבור ממש. ובשו"ת **חתם סופר** (החדש, סימן ד ובאגרות סופרים סי' יד) כתב שזו תפילה בציבור ממש. גם **האשל אברהם** (מבוטשאטש סי' נב) סובר שתפילה כזו נחשבת כתפילה במנין. וכך משמע מהחזו"א (או"ח סי' יט, ז). וכ"כ **כה"ח** (אות סג) שתפילתו נחשבת לתפילה בציבור, כיון שתפילת החזרה נאמרת בעבור כל הציבור, וכ"כ בשו"ת **יביע אומר** (ח"ב סימן ז אותיות ד-ה. ושו"ת יחיה דעת ח"ה סימן ז), ובשו"ת **מקור נאמן** (סימן קצד) הוסיף, שאף אם הוא אינו אומר את כל הברכות מילה במילה עם הש"ץ, נחשב כמתפלל עם הציבור. אמנם, **האור לציון** (ח"ב פמ"ה, כא) סובר שאינה כתפילה בציבור.

סעיף ג':

☞ הנמצא בקדושה והציבור אומרים קדושה דסידרא

כתוב בתשובות **הרשב"א** (ח"א סי' קנח) שיחיד העומד בתפילה וכשהגיע לקדושה היו הציבור אומרים קדושה דסידרא, דבר ברור הוא שאין אומר קדושה עמהם משום שאין סדר הקדושות אחד, ועוד כי לולי שאמרה הגאון שהמתפלל בשעה ששליח ציבור יורד לפני התיבה שיכול לומר עמו מלה במלה לא היה בנו כח לומר כן. ואף **הגאונים** לא אמרו אלא כשעומד במקום אחד עם השליח ציבור, אבל כשזה עומד בתפילתו ושליח ציבור בסידרא דקדושה לא. ומכאן למד **הב"י** שיחיד מתפלל יוצר ושליח ציבור מוסף, והגיע לכתר דאינו אומר עמו. ומיהו ישתוק ויכוין בלבו דשומע כעונה.

◀ **כתב השו"ע:** יחיד העומד בתפילה וכשיגיע למקום קדושה היו הציבור אומרים קדושה דסידרא, אינו אומר קדוש עמהם, שאין הקדושות שוות; ונראה דה"ה אם היו הציבור אומרים כתר, שאינו אומר עמהם קדושה, אלא ישתוק ויכוין למה שאומרים, דשומע כעונה.

◀ **אך הרמ"א** כתב: וי"א דקדושת כתר דהיינו קדושת מוסף, והיחיד מתפלל שחרית, יוכל לומר עמהם, דשניהם קדושת י"ח וקדושתן שוה, וכן נ"ל עיקר (ולא פליג רשב"א אהגאונים שהביא ב"י).

הפרי מגדים (א"א סק"י) וכ"נ דעת **המ"ב** (ס"ק טז) סוברים כרמ"א שגם אם עומד בשחרית ושומע קדושת כתר, יכול לומר עמהם, מכיון שהרשב"א לא אמר דבריו אלא בקדושה דסידרא, שהוא רק סיפור איך מלאכים מקדישים, אבל בשתי קדושות מעניין אחד כגון של שחרית ומוסף, אפשר שמודה לגאונים. אולם הבא"ח (תרומה, ז) והגרע"י (יבי"א ח"ו סימן כ אות ג) פסקו כדעת מרן השו"ע, שהמתפלל שחרית לא יענה על קדושת כתר, אלא ישתוק ויכוון למה שהש"ץ אומר. ו**כה"ח** (אות לב) הוסיף שכדי לצאת מהמחלוקת, נכון שיקדים או יתעכב מעט כדי שלא יגמור את הברכה יחד עם הש"ץ.

סימן ק"י - דיני הבינו, תפילה קצרה, תפילת הדרך ותפילת ביהמ"ד

ובו ח' סעיפים

סעיף א':

דיני תפילת הבינו

שנינו בברכות (כח):

"משנה: רבן גמליאל אומר: בכל יום ויום מתפלל אדם שמנה עשרה. רבי יהושע אומר: מעין שמונה עשרה. גמרא: מאי מעין שמנה עשרה? רב אמר: מעין כל ברכה וברכה, ושמאל אמר: הבינו ה' אלהינו לדעת דרכיך, ומול את לבבנו ליראתך, ותסלח לנו להיות גאולים, ורחקנו ממכאובינו, ודשנו בנאות ארצך, ונפוצותינו מארבע תקבץ, והתועים על דעתך ישפטו, ועל הרשעים תניף ידיך, וישמחו צדיקים בבנין עירך ובתקון היכלך ובצמיחת קרן לדוד עבדך ובעריכת נר לבן ישי משיחך, טרם נקרא אתה תענה, ברוך אתה ה' שומע תפלה. לייט עלה אביי אמר דמצלי הבינו. אמר רב נחמן אמר שמואל: כל השנה כולה מתפלל אדם הבינו, חוץ ממוצאי שבת ומוצאי ימים טובים, מפני שצריך לומר הבדלה בחונן הדעת. אמר רב ביבי בר אביי: כל השנה כולה מתפלל אדם הבינו חוץ מימות הגשמים, מפני שצריך לומר שאלה בברכת השנים. מתקיף לה מר זוטרא: ונכללה מכלל ודשנו בנאות ארצך ותן טל ומטר! אתי לאטרודי. אי הכי, הבדלה בחונן הדעת נמי אתי לאטרודי! אמרי: התם כיון דאתיא בתחלת צלותא - לא מטריד, הכא כיון דאתיא באמצע צלותא - מטריד"

פירש רש"י מעין כל ברכה - אומר בקוצר ומברך על כל אחת ואחת. הבינו - ואינו מברך אלא שומע תפילה בכל הברכות שבין שלש ראשונות לשלש אחרונות.

כתב הרשב"א (כט. ד"ה מתקיף) שבמוצ"ש אפשר להתפלל תפילת הבינו שדוקא בימות הגשמים אינו מתפלל. אך כתב בשם רב האי דאע"ג שהגמ' נשארה בקושיא מדוע לא כוללים את ברכת אתה חונן במוצ"ש בברכת הבינו, אין אומרים אותה. וכ"ד הרי"ף (יט:), הרא"ש (סי' ג'), ה"ר יונה (שם ד"ה מפני) והרמב"ם (ב, ד). (וה"ר יונה נתן טעם לדבר דאפשר לתרץ הא דאתקיף עליה מר זוטרא דמשום הכי לא תקינו מעין הבדלה מפני שההבדלה אינה ברכה בפני עצמה אלא שאנו כוללים אותה בברכת אתה חונן ואם היה אומר מעין הבדלה היה נראה שההבדלה היא ברכה בפני עצמה כיון שתקנו מעין הבדלה כמו שתקנו מעין שאר ברכות).

כתב ה"ר יונה (ג. ד"ה היה) שאפילו אם עומד בעיר במקום שהוא טרוד, ורואה שיפסיקוהו או שלא יכול להתפלל בכוונה תפילה ארוכה כל כך מתפלל הבינו בימות החמה.

כתבו **התוספות** (ד"ה לייט) שקי"ל כאביי דהוי לייט אמאן דמצלי הבינו. וכ"כ בהגהות מיימוניות (פ"ב תפלה אות א) בשם ר"י. **אמנם הסמ"ג** (עשין יט קב:) כתב אע"ג דלייט אביי אמאן דמצלי הבינו, הני מילי למי שמרגיל עצמו לעשות כן תמיד בלא שום טעם ואונס כלל.

✦ **כתב השו"ע:** בשעת הדחק, כגון שהוא בדרך; או שהיה עומד במקום שהוא טרוד וירא שיפסיקוהו; או שלא יוכל להתפלל בכוונה תפלה ארוכה, מתפלל אחר ג' ראשונות: הבינו, ואומר אחריה ג' אחרונות, וצריך לאמרם מעומד; וכשיגיע לביתו, אין צריך לחזור ולהתפלל. ואינו מתפלל הבינו בימות הגשמים, ולא במו"ש וי"ט.

המגן אברהם (סק"ב) הבין בדעת השו"ע, שרק אם הוא בדרך ורואה שיפסיקוהו יכול להתפלל הבינו. והעדיפו תפילה זו מאשר שיתפלל כשהוא מהלך בדרך, משום שאם יצטרך לעמוד יהיה טרוד ולא יוכל לכוון, משא"כ כשמתפלל תפילה קצרה. ואם התפלל כשהוא יושב, נשאר **הפרי מגדים** (א"א ג) בספק, דאפשר שכשיגיע לביתו יצטרך לחזור ולהתפלל.

רעק"א כתב שרק כאשר הדחק הוא שירא שיפסיקוהו עוברי דרכים וכד' אז אינו מתפלל במוצ"ש הבינו אלא תפילה שלימה, אבל אם הדחק הוא שהשעה עוברת וכד' ודאי שיתפלל הבינו ולא יזכיר הבדלה, ממה שלא יתפלל כלל. ורק בימות הגשמים אם לא מזכיר משיב הרוח אינו תפילה כלל, ונשאר בצ"ע לדינא. **הבאור הלכה** (ד"ה ואינו) הביא דבריו.

המאמר מרדכי ועוד כתבו שבדיעבד אף אם התפלל הבינו שלא במקום הצורך יצא. וכ"כ **כה"ח** (אות ג), **המ"ב** (סק"א), **ערוה"ש** (ס"ו), שו"ת **יביע אומר** (ח"ז סימן לד אות ג). אך **האליה רבה** מחמיר אפילו בדיעבד.

כתב **המגן אברהם** (סק"א) שאם רואה שהשעה עוברת לו יכול להתפלל הבינו. וכ"כ **המ"ב** (סק"א). **הפרי מגדים** מסתפק לומר שאפילו בדיעבד אם התפלל הבינו בימים שאין מתפללים הבינו, וכלל בתוכם, אפשר שלא יצא משום שעבר על תקנת חז"ל. אך **כה"ח** (אות ז) כתב שבדיעבד יצא.

■ תפילה בקיצור הברכות:

החיי אדם סובר שבמוצ"ש אין להתפלל הבינו, אבל אם מקצר כל ברכה וברכה וכולל בתוכם שאלה והבדלה מותר, אם הוא חולה או שעת הדחק גדול. הביאו **המ"ב** (סק"ו).

■ תפילת 'הבינו' בזמנינו:

הבאור הלכה (ד"ה או שלא) כתב שבזמנינו אין נוהגים להתפלל הבינו מחמת רוב הטרדות, ואם נבוא לקצר מחמת טרדה לא נתפלל לעולם תפילה שלימה. והערוך **השולחן** (ס"ו) כתב שתקנו תפילת הבינו כשלא יוכל לכוין לפעמים, אבל כיום שאין אנו מכוונים כ"כ, א"צ בתפילת הבינו. וכ"כ **כה"ח** (אות ח), ולדעתו גם אם השעה עוברת ואם יתפלל תפילה רגילה יעבור זמן תפילה, מ"מ לא יתפלל הבינו, אלא תפילת תשלומין.

סעיף ב':

תפילת הפועלים

שנינו בברכות (טז).

"תנו רבנן: הפועלים שהיו עושין מלאכה אצל בעל הבית - קורין קריאת שמע ומברכין לפניה ולאחריה, ואוכלין פתן ומברכין לפניה ולאחריה, ומתפללין תפלה של שמונה עשרה אבל אין יורדין לפני התיבה ואין נושאים כפיהם. והתניא: מעין שמונה עשרה!...לא קשיא: כאן - בעושין בשכרן, כאן - בעושין בסעודתן"

✦ כתב השו"ע: הפועלים שעושין מלאכה אצל בע"ה, אם אינו נותן להם שכר חוץ מסעודתו, מתפללין י"ח, אבל אין יורדין לפני התיבה ואין נושאים כפיהם; ואם נותן להם שכר, מתפללין הבינו. והאידנא, אין דרך להקפיד בכך, ומסתמא אדעתא דהכי משכירין אותם שיתפללו י"ח (הגה"מ).

הלחם חמודות הוסיף דה"ה שכעת יכולים ללכת לבית הכנסת להתפלל בעשרה, והמג"א (סק"ז) העיר שזהו דוקא במקום שאין דרך בעלי הבתים להקפיד בכך. והפמ"ג כתב שבכל מקרה אינם יורדים לפני התיבה, הפר"ח כתב שאף יורדים לפני התיבה. והמ"ב (ס"ק יב) הכריע שאין להחמיר בזה אם אין עיכוב בזמן כאשר הוא ש"ץ יותר מאשר אינו ש"ץ. וכ"כ בהלכה ברורה (אות ו).

סעיף ג':

דין 'תפילה קצרה'

שנינו בברכות (כח):

"משנה: רבי יהושע אומר: ההולך במקום סכנה מתפלל תפלה קצרה, ואומר: הושע ה' את עמך את שארית ישראל, בכל פרשת העבור יהיו צרכיהם לפניך, ברוך אתה ה' שומע תפלה. גמרא: אחרים אומרים: צרכי עמך ישראל מרובין ודעתם קצרה, יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתתן לכל אחד ואחד כדי פרנסתו ולכל גויה וגויה די מחסורה, ברוך אתה ה' שומע תפלה. אמר רב הונא: הלכה כאחרים... מאי איכא בין הבינו לתפלה קצרה? - הבינו - בעי לצלויי שלוש קמייתא ושלוש בתרייתא, וכי מטי לביתיה לא בעי למהדר לצלויי; בתפלה קצרה - לא בעי לצלויי לא שלוש קמייתא ולא שלוש בתרייתא, וכי מטי לביתיה בעי למהדר לצלויי. והלכתא: הבינו - מעומד, תפלה קצרה - בין מעומד בין מהלך"

כתב הרמב"ם (ד, יט) "ומתפלל אותה בדרך כשהוא מהלך ואם יכול לעמוד עומד וכשהוא מגיע לשוב ותתקור דעתו חוזר ומתפלל תפלה כתקנתה תשעה עשר ברכות".

✦ כתב השו"ע: ההולך במקום גדודי חיה ולסטים, מתפלל: צרכי עמך מרובים וכו', ואינו צריך לא לג' ראשונות ולא לג' אחרונות; ומתפלל אותה בדרך כשהוא מהלך, ואם יכול

לעמוד עומד, וכשיגיע לשוב ותתקרב דעתו, חוזר ומתפלל תפלת י"ח ברכות (רמ"א: ואם לא חזר להתפלל, הוי כאילו שכח להתפלל לגמרי, ונתבאר לעיל סי' ק"ח).

כתב המ"ב (ס"ק טו) שאף שהתפלל התפילה קצרה, כמאן דליתא דמיא לענין עצם מצות תפילה, וחייב להשלימה בתפילה הסמוכה. והיינו דוקא אם מה שלא חזר והתפלל היה בשגגה שלא היה יודע שחייב לחזור ולהתפלל או מחמת שכחה או שכלה הזמן בדרך ולא היה יכול להתפלל בבואו לביתו, אבל אם במזיד לא התפלל הרי הוא מעוות שאינו יכול לתקן. ואם עבר זמן שני תפילות בדרך והוצרך להתפלל תפילה קצרה אין תשלומין לתפלה ראשונה.

סעיף ד':

נוסח תפילת הדרך

שנינו בברכות (כט: - ל).

"...וכשאתה יוצא לדרך - המלך בקונך וצא. מאי המלך בקונך וצא? אמר רבי יעקב אמר רב חסדא: זו תפלת הדרך. אמר רבי יעקב אמר רב חסדא: כל היוצא לדרך צריך להתפלל תפלת הדרך. מאי תפלת הדרך? יהי רצון מלפניך ה' אלהי שתוליכני לשלום ותציעני לשלום ותסמכני לשלום, ותצילני מכף כל אויב ואורב בדרך, ותשלח ברכה במעשי ידי, ותתנני לחן לחסד ולרחמים בעיניך ובעיני כל רואי, ברוך אתה ה' שומע תפלה. אמר אביי: לעולם לישתף אינש נפשיה בהדי צבורא. היכי נימא? - יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתוליכנו לשלום וכו'... והיכי מצלי לה? - רב חסדא אמר: מעומד; רב ששת אמר: אפילו מהלך. רב חסדא ורב ששת הוו קאזלי באורחא, קם רב חסדא וקא מצלי. אמר ליה רב ששת לשמעיה: מאי קא עביד רב חסדא? אמר ליה: קאי ומצלי. אמר ליה: אוקמן נמי לדידי ואצלי, מהיות טוב אל תקרא רע"

בגמ' מובאת מחלוקת אמוראים אם אומרים תפילת הדרך מעומד או אפילו מהלך. רב חסדא סובר שצריך לעמוד, וכ"פ הרי"ף (כ:). אמנם רב ששת סובר שיכול לאומרה תוך כדי הליכה, וכ"פ התוספות (ד"ה והיכי). תפילת הדרך אינה פותחת בברוך ואין בה הזכרת מלכות, אע"פ שיש בה מטבע ברכה "בא"ה שומע תפילה". תלמידי רבנו יונה (ד"ה אלא) סוברים שתפילת הדרך היא ברכה גמורה, והטעם שאינה פותחת בברוך ואין בה מלכות היא משום שחכמים תיקנו נוסח קבוע לברכות, ותפילת הדרך נאמרת במטבע של 'שומע תפילה' ולכן חותמת בברוך ואינה פותחת בברוך.

לעומתם ר"י (פסחים קו: תוס' ד"ה כל) והרא"ה (ד"ה תנו רבנן מהלך) סוברים שהחתימה "ברוך אתה ה'" אינה מעידה שתפילת הדרך היא ברכה לכל דבר, לדעתם יש סוגי ברכות המנוסחות כברכה רגילה אך הם אינם ברכות אלא בקשת רחמים ותפילה לקב"ה. גם הרמב"ם מביא את תפילת הדרך בתוך תפילת היוצא מהכרך. יתכן והנ"מ בין השיטות תהיה בהוצאת אחרים י"ח בברכה, אם תפילת הדרך היא ברכה יכול להוציא אחרים י"ח, אך אם היא איננה ברכה אלא תפילה, אולי לא ניתן להוציא אחרים י"ח.

✎ כתב השו"ע: היוצא לדרך, יתפלל: יר"מ ה' אלהינו ואלהי אבותינו שתוליכנו לשלום וכו', וצריך לאמרה בלשון רבים, ואם אפשר יעמוד מלילך כשיאמרנה, ואם היה רוכב אין צריך לירד.

המגן אברהם (סק"י) כתב שיעסוק בתורה בדרך, אבל לא יעיין בהלכה דלמא אתי לאטרודי. ואפשר שהיושב בעגלה ואיש אחר מנהיג הסוסים שרי אפילו עיון. עוד כתב (ס"ק יא) שאם יכול עדיף להעמיד את הבהמה בעת תפילת הדרך, שהרי קי"ל 'רכוב כמהלך דמי'. וכ"כ **הערוך השולחן** (סעיף יא) "טוב לאומרה בעמידה, ורכוב לא חייב לרדת אלא אם אפשר יעמיד הבהמה וכו'".

■ תפילת עמידה לנוסע ברכב:

כתב **הערוך השולחן** (שם) "והנוסעים בעגלות של מסילת הברזל יאמר בעמידה כי שם בנקל יכול לעמוד, וכן בנוסע בספינות גדולות, ופשוט הוא דצריך לומר תפילת הדרך בנוסעו על הים או בנהרות או במסילות הברזל". ומשמע מדברי ערוך השולחן שברכבת יעמוד ויברך אף על פי שהרכבת נוסעת. כתב **בברכת ה'** (ח"ד פ"ז אות יב) שמכיון שלכתחילה ראוי לומר תפילת הדרך בעמידה, מי שנוסע ברכב לכתחילה ראוי שיעצור את הרכב בשולי הכביש ויאמר את תפילת הדרך בעמידה, ואם יש טורח בדבר רשאי לאומרה בישיבה ואפילו בשעה שהרכב נוסע. ומ"מ מי שנוהג בהגה אסור לו לומר את חתימת הברכה בשעה שנוהג, אלא עליו לעצור בשעה שחותם הברכה. גם **האור לציון** (ח"ב פמ"ה סל"ו) סובר שלכתחילה יעצור את רכבו כשהוא אומר תפילת הדרך. **הגר"מ אליהו** (שו"ת מאמר מרדכי ג, ה) למד מדברי הערוה"ש שהנוסע במכונית פרטית או מונית, אם לא יכול לצאת ולברך יעמיד לפחות את הרכב בצד הכביש ע"מ שלא יברך ויסע יחד, ואם קשה לו מותר להשאיר ברכב ואפילו לברך מיושב ובנסיעה. אולם אם נוסע באוטובוס שאפשר לעמוד - יעמוד ויברך, אא"כ חושש שמא יפול. והנוסע במטוס - אם אפשר יעמוד, ואם קשה לו לא חייב לעמוד, והנוסע ברכב פרטי - אם יכול להעמיד את הרכב בצד הכביש יצא מהרכב ויברך. ובהלכה **ברורה** (אות יא) כתב שאין צריך לעצור את המכונית כשאומר תפילת הדרך, ומידת חסידות שיעצור את המכונית בצד הדרך כל שאפשר הדבר בנקל, ואין בזה חשש סכנה, ובפרט כשנוהג במכונית בעצמו. והעיר ששמע מהגרע"י זצ"ל שאין צריך להחמיר בזה לענין תפילת הדרך כלל. גם בשם **הגרש"ז אוירבך** (הליכות שלמה פכ"א הע' 11) מובא שאין צריך להטריח הנהג והנוסעים ולהעמיד המכונית כדי שיוכל לצאת ממנה ולברך מעומד. אלא שלנהג היה אומר שמן הראוי שיעצור בשולי הדרך כדי לאמרה בשוב הדעת (וכשאר חשש סיכון עקב העצירה), וכן מובא על **החזו"א** (אורחות רבנו ח"א עמ' ס"ב).

סעיף ה':

✎ אמירת תפילת הדרך פעם ביום

✎ כתב השו"ע ע"פ הר"מ (תשב"ץ קטן סי' רמב): אין לומר אותה אלא פעם אחת ביום, אפילו אם ינוח בעיר באמצע היום, אבל אם דעתו ללון בעיר ואחר כך נמלך ויצא ממנה לעבור חוצה לה או לשוב לביתו, צריך לחזור ולהתפלל אותה פעם אחרת.

הנה, מצינו כמה דעות בפוסקים בענין מי שנמשכת נסיעתו כמה ימים ויותר, או למי שנוסע מביתו היום וחוזר לביתו למחרת או לאחר כמה ימים.

א. הב"ח כתב שבכל יום צריך לומר תפילת הדרך, כפי שחייב בתפילת י"ח בכל יום ויום, והוא דבר פשוט ולא היה צריך לכותבו אלא להוציא מדעת הטועים. וכ"ד ה"ט"ז (סק"ה). **ב. הרדב"ז** (ח"ה סימן ב אלפים קעו) סובר שמי שלן בלילה שלא במקום ישוב אינו רשאי למחרת לומר תפילת הדרך בהזכרת שם ה' בחתימה, ומ"מ יאמר אותה בלי להזכיר את שם ה' בחתימה. וכ"כ המ"ב (סק"כ). עפ"ד כתב הברכת ה' (ח"ד פ"ז אות טו) שהיוצאים לטייל כמה ימים וישנים בשטח לא יאמרו תפילת הדרך בכל יום אלא רק ביום הראשון כשיוצאים מביתם. **ג. הפרי חדש** (אות ה) והגר"ז (בסידורו) סוברים שבכל ענין אינו אומר תפילת הדרך בחתימה בשם אלא בתחילת נסיעתו, ולאחר מכן, אפילו התעכב מספר ימים במלון או כאורח בעיר אחרת וכדו' אינו מברך שוב אלא בלא הזכרת השם בחתימה, או בברכת שומע תפילה בשמו"ע כיון שהיה בדעתו בברכה שבתחילת יציאתו לדרך על כל הנסיעות העתידות עד שובו לביתו.

המ"ב (סק"כ) כתב עפ"ד הרדב"ז שאם הוא נוסע כל הלילה דהיינו שאינו לן בקביעות באושפיזא רק ינוח איזה מעט זמן באושפיזא ואח"כ חוזר לנסוע, יש לברך תפילת הדרך בבוקר בלי חתימה. וה"ה לנוסע באוניה כמה ימים, כתב כה"ח (אות מז) שיברך רק ביום הראשון, ובשאר הימים יברך בלא חתימה. אך בשו"ת מנחת שלמה (תנינא ב - ג סימן ס אות ב) כתב שמברך בכל יום ויום, ויותר טוב לכוללה בברכת שומע תפילה.

סעיף ו':

סמיכת תפילת הדרך ל'יהי רצון' בברכת גומל חסדים

המהר"ם מרוטנבורג (כל בו סימן פז וטור) הסמיק את תפילת הדרך לברכת 'גומל חסדים טובים לעמו ישראל' כדי לפטור את בעיית הפתיחה בברוך. ניתן להסביר את שיטתו שהוא סובר שחכמים לא תיקנו פתיחה בברוך מפני שתפילת הדרך אינה ברכה אלא ניתקנה בנוסח של ברכת שומע תפילה, אך בכל זאת קשה מדוע אין בה מלכות, לכן סובר שיש חובה להסמיכה לברכה אחרת כדי שהמלכות שבברכה האחרת תהיה גם לתפילת הדרך.

◀ כתב השו"ע: הר"מ מרוטנבורג, כשהיה יוצא לדרך בבקר היה אומרה אחר יהי רצון כדי להסמיכה לברכת הגומל חסדים ותהיה ברכה הסמוכה לחברתה.

המגן אברהם (סק"יב) פירש שמדובר בכה"ג שאמר את הברכות בדרך, ולכן יכול לסמוך את תפילת הדרך ל'יהי רצון', שהרי אסור לאומרה עד שיחזיק בדרך. וכ"כ המ"ב (סק"כז). ובאליה רבה (סק"יד) כתב כשהוא במלון יכול לאומרה בבוקר עם ברכות השחר. אולם ה"ט"ז (סק"ז) סובר שיכול לאומרה גם בעיר עצמה, ובתנאי שיהא בטוח שיוצא לדרך.

כתב המגן אברהם (סק"יג) בשם השל"ה ועוד, שאם הולך באמצע היום יסמיכה לברכה אחרת, כגון שיאכל או ישתה דבר ויברך ברכה אחרונה, או יטיל מים ויאמר אשר יצר. וכ"כ המ"ב (סק"כח).

סעיף ז':**אימתי אומר תפילת הדרך**

שנינו בברכות (ל.)

"אימת מצלי? - אמר רבי יעקב אמר רב חסדא: משעה שמהלך בדרך [גי' הרי"ף: שאוחז בדרך].

עד כמה? - אמר רבי יעקב אמר רב חסדא: עד פרסה"

נחלקו הראשונים מה כוונת הגמ' 'עד פרסה': רש"י סובר שרק עד פרסה יכול לברך, אבל לא לאחר שהלך פרסה. גם רבנו יונה (כ. ד"ה משעה) סובר כרש"י, אך רק לכתחילה, ובדיעבד יכול לברך גם אחר פרסה. וכ"ד הרא"ה (ד"ה אימת), לדעתו לענין הדרך לא נתנו בו שיעור לכמה דרך מתפלל אותה.

אך בה"ג פירש ש'עד פרסה' הוא שיעור ההילוך שמתחייב לברך עליו, אפילו אין לו לילך אלא עד פרסה, אבל על דרך פחות מפרסה - אין צריך להתפלל תפלה זו. וכ"ד הרא"ש (ד, יח).

את שיעור פרסה לפי שיטת בה"ג ניתן להבין בשני אופנים: א. שיעור זה הוא הגדרה של דרך. פחות משיעור זה אין ההליכה חשובה כ'דרך' ולכן תפילת הדרך לא ניתקנה עליה. ב. שיעור זה מגדיר את הסכנה. חכמים קבעו את תפילת הדרך על הליכה שיש בה סכנה, ולכן רק כשמרחיק פרסה מהעיר הרי הוא נכנס לסכנה המחייבת תפילת הדרך. תלמידי רבנו יונה (שם) הלכו בשיטה זו, ולכן כתבו שאפילו ההולך בין הכפרים חייב לומר תפילת הדרך אפילו בפחות מפרסה מכיון שהכל בחזקת סכנה. וכ"נ מהרא"ש (שם) שהעיקר הוא 'מקום סכנה'.

לשיטת רש"י הגמ' לא הגדירה את שיעור ההליכה המחייב לומר תפילת הדרך, אלא את הזמן בו אפשר לאומרה. אך יש להבין מדוע לאחר שהאדם הלך שיעור מסוים, שוב אינו יכול לברך. המאירי (ד"ה כל היוצא לדרך) הסביר שלרש"י חובת תפילת הדרך היא 'המלך בקונן וצא' קודם היציאה לדרך, ולכן כשאדם הלך יותר משיעור פרסה שזוהי הליכה משמעותית, הרי הוא הפסיד את ברכת הדרך ושוב אינו יכול לאומרה (ויתכן שיש לפרש שכבר לא שייך לאומרה).

◀ כתב השו"ע: אומר אותה אחר שהחזיק בדרך; ואין לאומרה, אלא אם כן יש לו לילך פרסה, אבל פחות מפרסה לא יחתום בברוך (רמ"א: ולכתחלה יאמר אותה בפרסה ראשונה) (רש"י והר"י), ואם שכח מלאומרה, יאמר אותה כל זמן שהוא בדרך, ובלבד שלא הגיע תוך פרסה הסמוכה לעיר שרוצה ללון בה ומשם ואילך יאמר אותה בלא ברכה.

האחרונים נחלקו בהסבר הדין שאומרים תפילת הדרך רק אחר שהחזיק בדרך. המגן אברהם (ס"ק יד) סובר שאין לומר תפילת הדרך בעיר עצמה, אלא רק לאחר שבעים אמה מהבית האחרון של העיר. וכ"פ המ"ב (ס"ק כט), ובדיעבד כתב שיכול לסמוך על הט"ז. וכ"פ בברכת ה' (ח"ד פ"ז אות י) ובדיעבד אם בירכה בביתו יצא ידי חובתו. אולם הט"ז (ס"ק ז) סובר שגם בתוך העיר אפשר לאומרה, ומה שאמרו 'מוחזק בדרך' היינו שודאי לו שהולך. ואין שורש למנהג לאומרה דוקא חוץ לעיר, והרי הר"מ היה מתפלל אותה בבוקר. אך הוסיף שנראה טעם בזה שאומרים אותה מחוץ לעיר, שאז יכול לאומרה עם אחרים היוצאים ג"כ מהעיר וזכות דרבים עדיף.

הבאור הלכה (ד"ה ואין) כתב דכיון שהטעם שאין לומר תפילת הדרך אא"כ נוסע שיעור פרסה הוא משום ששיעור פרסה קרוב לעיר אינו מקום סכנה, לכאורה ה"ה שנוסע דרך איזה עיר, או שיודע שאיזה עיר קרובה בצד דרך נסיעתו בתוך פרסה, ג"כ לא יאמר תפילת הדרך בחתימה, דהא ליכא מקום סכנה.

■ נסיעה בין תל אביב לירושלים:

דעת **הגרש"ז אורבך** (הליכות שלמה תפילה פכ"א ס"ג) שאין לומר תפילת הדרך, מכיון שצריך להיות מקום של שתי פרסאות בדרך שאין בו ישוב. ועוד, שכיון שלאורך כל הדרך מצויים רכבים, נחשבים כולם כשיירא אחת ונמצא שעדיין לא יצאו כל בני השיירא את העיר. אולם באותם מקומות שיש רק ישוב ערבי, הואיל והם אויבים יש לראותו כלא מיושב. **והחזו"א** (אורחות רבנו ח"א אות רח) **והחוט שני** (ריבית קובץ עניינים עמ' קמז) כתבו שגם בנסיעה מעיר לעיר ויש לאורך הדרך בתים, יכול לומר תפילת הדרך מחשש לתאונות דרכים. אך דעת **הגרש"ז אורבך** (אשי ישראל פ"נ הע' כד) שאת תפילת הדרך תקנו רק מחמת ליסטים וחיות רעות ולא מחשש לתאונות דרכים, אך בשטחי סכנה במקומות ערבים יכול לברך ויתכן שאפילו בתוך העיר. **ובברכת ה'** (ח"ד פ"ז אות יז) כתב שהנוסע בכבישי יש"ע אפילו פחות מ 72 דקות חייב לומר תפילת הדרך כיון שנוסע במקום סכנה.

■ תפילת הדרך בימינו:

כתב **קצות השולחן** (סימן סז סק"ד) "אפשר שלא נתקנה תפילת הדרך אלא בגווני דשייך כל הסכנות מחיות רעות וליסטים וכמו שכתוב בנוסח התפלה". ובהליכות שלמה (פכ"א הערה 14) כתב בשם **הגרש"ז אורבך** "יש להסתפק לענין תפילה דבזמננו שגם בנסיעות בין עירוניות יש מכוניות כל הזמן והוי כעין שיירה שעדיין לא יצאה כולה מהעיר, וגם משטרה ושמירה בדרך, ועקב תאונות דרכים הרי גם בעיר ישנה סכנה זו, ולא תיקנו תפילה דעכב סכנה זו גרידא". גם בשו"ת **אור לציון** (ח"ב פ"ז אות כ"ז) כתב "אם הנסיעה הוא בכביש אשר אין מרחק בין המכוניות באופן שאין רואים זה את זה יברך בלא חתימה בשם". ובשו"ת **דבר חברון** (או"ח סימן קט) פסק שיש לברך תפילת הדרך גם על נסיעות עירוניות, ומי שלבו נוקפו ואינו רוצה לברך ממש יוכל לשבץ את הקטע בתוך ברכת שומע תפילה. עוד כתב (קובץ בית הלל, ח, תשס"א, מז) שכיון שיש ריבוי תאונות דרכים ומפגעים, מיד כשאדם מתחיל בנסיעה בין עירונית חייב לומר תפילת הדרך אפילו אם הנסיעה קצרה. **אולם** בשו"ת **יביע אומר** (ח"ט סימן קח אות נח) סובר שאין לחלק בדבר, ובכל אופן של נסיעה במשך 72 דקות ומעלה, יש לברך את תפילת הדרך בשם ומלכות. וכ"ד **הגר"מ אליהו** (שו"ת מאמ"ר ח"ב יו"ד סימן כה אות ב).

■ תפילת הדרך בנסיעה קצרה במקום סכנה:

כתב **הט"ז** (סק"ו) שבמקום סכנה יברך אפילו פחות מפרסה, וכ"כ **המ"ב** (סק"ל) **וכה"ח** (אות נו) שבמקום סכנה אין צורך פרסה. וכ"כ **הגר"ז** (ס"ח). עפ"ד כתב **הגר"מ אליהו** (שו"ת מאמ"ר ח"ג או"ח סימן ה) "כיום שיש מקומות שמועדים לתאונות דרכים או כיום, לצערנו, שהאויבים זורקים אבנים או יורים על הנוסעים, לכאורה יכולים לברך עם שם ה' אפילו אם נוסעים פחות מפרסה. ואנו הצענו להם כדי לצאת מכל הספקות טוב לאדם שנוסע, שבבוקר יאמר את תפילת הדרך באמצע ברכת 'שמע קולנו' לפני כי אתה שומע תפילת כל פה', ואז יוצא מכל הספקות, אחרת יאמר את התפילה בלי שם, היינו שיאמר 'ברוך

שומע תפילה'. או מותר לו לומר ברוך אתה 'השם' שומע תפילה לא אדנות אלא השם". **האור לציון** (ח"ב פ"ז סכ"ג) סובר שהנוסע בכבישים שיש בהם חשש לתקיפה, מברך בשם ומלכות אפילו אם הנסיעה היא פחות מפרסה. וכ"פ **בברכת ה'** (ח"ד פ"ז אות יז) לגבי הנוסע בכבישי יש"ע.

■ המפליג בספינה בים:

כתבו **המ"ב** (סק"ל) **הברכ"י** (אות ב וטו) ועוד רבים, שחייב לומר תפילת הדרך. אך חלק מהפוסקים כתבו שאינו רשאי לברך פעם נוספת אפילו אם מפליג יותר מיום אחד, ואפילו אם הוא ישן בלילה באניה. וכ"כ **בהלכה ברורה** (אות יב). אך בשו"ת **מנחת שלמה** (תנינא ב - ג סימן ס אות ב) כתב שמברך בכל יום ויום, ויותר טוב לכוללה בברכת שומע תפילה.

⌘ 'פרסה' - זמן או מרחק?

יש לעיין האם שיעור 'פרסה' הוא זמן או מרחק, היינו האם חכמים קבעו שאדם הנמצא שיעור זמן מסויים במקום סכנה צריך לברך אע"פ שלא הלך שיעור גדול, או שמא חיוב הברכה הוא על המרחק שהאדם הלך או נסע, וגם אם נוסע ברכב שיעור זה מתחייב בברכה. לדעת **המ"ב** (סק"ל) שיעור פרסה נקבע לפי מרחק, ולכן הנוסע ברכבת וזמן הנסיעה קצר ביותר צריך ליזהר לברך מיד בתחילת נסיעתו. וכ"נ מדברי **כה"ח** (סי' ריט אות מא), **שדי חמד** (מערכת הברכות סימן ב אות טו) ועוד. שיטה זו מובנת ע"פ דברי רבנו יונה והרא"ש שתוך שיעור פרסה לעיר הדרך עדיין איננה מסוכנת ולא תקנו עליה ברכה. וכן העלו **בהליכות שלמה** (פכ"א הע' ז), שו"ת **שבט הלוי** (י, כא) ועוד. ושיעור פרסה הוא: 608.4 ק"מ לפי שיעורי החזו"א, ולהגר"ח נאה: 3.840 ק"מ, ונמדד לפי הדרך כולל הסיבובים שבו ולא במרחק אוירי מהעיר.

מנגד, בשו"ת **רב פעלים** (ח"ב יו"ד סימן מ. ח"ג יו"ד סי' כד) ובשו"ת **יביע אומר** (ח"א סימן יג. יחו"ד ב, כו) פסקו ששיעור פרסה נקבע לפי זמן, ולכן יש לומר תפילת הדרך בברכה רק על נסיעה של לפחות שבעים ושתיים דקות. וכ"פ **הברכת ה'** (ח"ד פ"ז אות ח), והביא ראייה מדברי בה"ג שכתב שאם יש לו לילך שיעור פרסה מחוץ לעיר חייב לברך, ואם נאמר ש'פרסה' הכוונה למידת אורך שבשיעור פרסה קרוב לעיר אין סכנה, נמצא שרק אם הדרך היא לפחות שני פרסאות אינו מברך משום שיש למדוד מרחק פרסה מהעיר שיוצא ממנה וכן מרחק פרסה מהעיר שהולך אליה. והטעם שאין מברכים בהליכה פחות מזמן הילוך פרסה שהוא 72 דקות אינו מפני שבפחות משיעור זה אין חשש סכנה בדרכים שהרי כל הדרכים בחזקת סכנה, אלא שגם שאדם נמצא במקום סכנה אם הוא עובר את מקום הסכנה מהר, א"כ האפשרות שיסתכן קטנה, ואם שווה זמן רב האפשרות שיסתכן היא גדולה יותר, וקבעו חכמים שיעור זה. וכ"פ **האור לציון** (ח"ב פ"ז סכ"ז. פי"ד סמ"ב), **הגר"מ אליהו** (שו"ת מאמר ח"ב יו"ד סימן כה אות ב).

כיצד מחשבים זמן זה? כתב בשו"ת **אור לציון** (שם) שהנסיעה והחזרה מצטרפים לשיעור של 72 דקות, גם אם נסיעתו היא ביום וחזרתו בלילה, אבל אם הוא חוזר למחרת, אין חזרתו מצטרפת לשיעור זה. וכ"ד **הגרע"י** (יבי"א ח"ט סימן קח אות נח), **ברכת ה'** (ח"ד פ"ז אות ח) ועוד.

סעיף ח':

⌘ תפילת בית המדרש

שנינו בברכות (כח):

"משנה. רבי נחוניא בן הקנה היה מתפלל בכניסתו לבית המדרש וביציאתו תפלה קצרה. אמרו לו: מה מקום לתפלה זו? אמר להם: בכניסתי אני מתפלל שלא יארע דבר תקלה על ידי, וביציאתי אני נותן הודאה על חלקי. גמרא. תנו רבנן: בכניסתו מהו אומר? יהי רצון מלפניך ה' אלהי שלא יארע דבר תקלה על ידי, ולא אכשל בדבר הלכה וישמחו בי חברי, ולא אומר על טמא טהור ולא על טהור טמא, ולא יכשלו חברי בדבר הלכה ואשמח בהם. ביציאתו מהו אומר? מודה אני לפניך ה' אלהי ששמת חלקי מיושבי בית המדרש ולא שמת חלקי מיושבי קרנות, שאני משכים והם משכימים - אני משכים לדברי תורה והם משכימים לדברים בטלים, אני עמל והם עמלים - אני עמל ומקבל שכר והם עמלים ואינם מקבלים שכר, אני רץ והם רצים - אני רץ לחיי העולם הבא והם רצים לבאר שחת"

כתב מהר"י אבוהב **שתלמידי ר"י** (יט: ד"ה גמ') פירשו ו'אל יכשלו חברי בדבר הלכה ואשמח בהם' כלומר, היה מתפלל שלא יכשלו החברים ותמשך מזה רעה שיהא שמח בכשלונם. והוסיף הב"י שלפי הנראה היה מתפלל שיהיה לו שמחה וגיל בהם שהתורה היא שמחה לעוסקים בה.

✦ כתב **השו"ע**: הנכנס לבית המדרש יתפלל: יר"מ ה' אלהינו ואלהי אבותינו שלא אכשל בדבר הלכה וכו', וביציאתו יאמר: מודה אני לפניך ה' אלהי, ששמת חלקי מיושבי בית המדרש.

האר"י ז"ל (שער המצוות פ' ואתחנן) היה אומר תפילה זו בכל בוקר והיה אומר אח"כ כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך. ומבואר ב**כה"ח** (אות ס) שאף שתפילה זו נתקנה על הכניסה לבית המדרש, מ"מ האר"י היה אומרה גם כשלמד בביתו עם חכמי הישיבה.

כתב **המגן אברהם** (ס"ק טז) דתפלת מודה אני וכו' יאמר בכל ערב, כל העוסק בתורה כל היום. ומי שאינו לומד כל היום, כתב **כה"ח** (אות ס) שיאמר את התפילה לאחר שיסיים את לימודו.

הט"ז (סק"ח) כתב דה"ה מי שיושב ללמוד ביחידות, ובפרט אם הגיע להוראה. והביא נוסחה אחרת קצרה: יר"מ יאו"א שתאיר עיני במאור תורתך ותצילני מכל מכשול וטעות, הן בדיני איסור והיתר הן בדיני ממונות הן בהוראה הן בלימוד, גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך ומה ששגיתי כבר העמידני על האמת ואל תצל מפי דבר אמת עד מאד כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה.

כתב **הרמב"ם** (פיה"מ) שאלו שתי תפילות חובה, וכ"כ **המ"ב** (ס"ק לו).

סימון קי"א - סמיכת גאולה לתפילה

ובו ג' סעיפים

סעיף א':

אמירת ה' שפתי תפתח' וסמיכת גאולה לתפילה

שנינו בברכות (ט:) "העיד רבי יוסי בן אליקים משום קהלא קדישא דבירושלים: כל הסומך גאולה לתפלה - אינו נזוק כל היום כולו".

ובירושלמי (א, א) איתא "תכף לגאולה תפילה יהיו לרצון אמרי פי, מה כתיב בתריה יענך ה' ביום צרה". כתוב בהגהות אשרי (ברכות סי' י) דבשבת אין צריך לסמוך גאולה לתפילה הואיל דנפקא לן מיענך ה' ביום צרה, ושבת לאו יום צרה הוא. אך כתב הב"י שאין דבריו נראים דההוא קרא סמך בעלמא ובלאו ההוא קרא צריך לסמוך גאולה לתפילה, ועוד דתפילת שבת במקום תפילת חול דענייה בעת צרה היא. בתחילת התפילה אומר אדני שפתי תפתח וכו', כדאיתא בברכות (ט:). וכתב ה"ר יונה (ג. ד"ה כיון) שלאחר פסוק זה מובא 'כי לא תחפוץ זבח ואתנה וגו'', שדוד אמרו כשהיה מתפלל על חטא בת שבע שחטא בו במזיד, ועל המזיד אין מביאין קרבן, ועל כן היה מתפלל לבורא תשיעני שאוכל לכיין בתפילתי ולספר מהלליך כדי שתהיה תפילתי מקובלת שכיון שלא תחפוץ זבח על המזיד תהיה תפילתי כפרה במקום קרבן. ועכשיו גם כן שאין לנו בית המקדש ואין אנחנו מקריבים קרבנות אנו אומרים אותו על אותו ענין שתהא תפילתנו מקובלת ורצויה במקום זבח וקרבן ומפני שנתקן על ענין התפילה אמרו דכתפילה אריכתא דמיא. הלבוש (ס"א) כתב שהטעם שאומרים פסוק זה הוא מפני שבו אנו מתפללים שיפתח ה' יתברך את שפתינו כדי שנוכל להגיד תהילותיו בכוונה, ולכן הוא כחלק מהתפילה.

כתב השו"ע: צריך לסמוך גאולה לתפלה ולא יפסיק ביניהם, אפילו באמן אחר גאל ישראל ולא בשום פסוק, חוץ מה' שפתי תפתח (תהילים נא, יז).

אך הרמ"א כתב: וי"א שמותר לענות אמן על גאל ישראל, וכן נוהגין (טור). וי"א הא דצריך לסמוך גאולה לתפלה, היינו דוקא בחול או ב"ט, אבל בשבת א"צ (פי' דטעמא דבעינן למסמך גאולה לתפלה, משום דכתיב יענך ה' ביום צרה, וסמך ליה יהיו לרצון אמרי פי וגו' וגואלי, ושבת לאו זמן צרה; ולענ"ד נראה דמה שא"כ ב"ט, הוא משום שהם ימי הדין כדתנן במשנה ב' פ"ק דר"ה: בפסח, על התבואה וכו'. הגהת אשרי"י וכל בו, ומהרי"ל), וטוב להחמיר אם לא במקום שצריך לכך (טור).

כתב המגן אברהם (סק"א) שבמוסף ומנחה מותר לומר פסוקים קודם ה' שפתי תפתח, אבל לא אח"כ, משום שפסוק זה הוא מכלל התפילה, ולכן אין להפסיק בינו לתפילת שמונה עשרה. הביאו המ"ב (סק"א). ומכה"ח (אות ד) נראה שגם במוסף ומנחה עדיף לא לומר פסוקים לאחר הקדיש.

הפרי מגדים (סימן סו ס"ק יג) כתב שאפילו בשהייה בעלמא יותר מכדי דיבור יש לזהר לכתחילה בין גאולה לתפילה. הביאו המ"ב (סק"ב).

השאגת אריה (סימן טז. הביאו השע"ת) האריך והעלה כדעת הב"י שגם בשבת צריך לסמוך גאולה לתפילה. אך לעניין עניית אמן בין גאולה לתפילה, כתב **הבאור הלכה** (ד"ה וטוב) שיש להקל, משום שגם בחול יש המקלים בזה.

כתב **הבא"ח** (ויקהל, ה) שאם אמר פסוק 'ה' שפתי תפתח' ושמע קדיש או קדושה קודם שיתחיל התפילה, אם היה הדבר במנחה יפסיק ויענה עם הציבור, ואח"כ יחזור ויאמר 'ה' שפתי תפתח'. ובשו"ת **רב פעלים** (ד, ד) הוסיף דה"ה למוסף. וכ"פ **בהלכה ברורה** (אות ב). אבל בערבית ושחרית לא יפסיק לענות עמהם. **אולם כה"ח** (אות ח) פסק שכיון שאמר את הפסוק על דעת להתחיל תפילת שמונה עשרה, נחשב הדבר כאילו כבר התחיל את התפילה, ואסור לו להפסיק בעניית קדיש או קדושה, כדין העומד באמצע התפילה.

סעיף ב':

החזן אומר תחילה 'ה' שפתי תפתח'

כתוב בשו"ת **תרומת הדשן** (ח"ב סימן קי) שכשהחזן מתחיל החזרה, יש לו לומר אדני שפתי. אבל שומע תפלה (כך היו רגילים לומר קודם התפילה. ש, ב) הואיל וכבר אמר קודם תפילתו אין צריך לחזור ולומר אפילו במנחה ומוסף, ומסתמא הוא הדין שחרית וערבית שלא אמרו תחלה קודם תפילת עצמו דלא מפלגין.

◀ כתב **השו"ע**: החזן, כשמתחיל י"ח בקול רם, חוזר ואומר: 'ה' שפתי תפתח ופי יגיד וכו'.

המגן אברהם (סק"ד) למד מכך שיכול לומר פסוקים קודם החזרה, שרשאי הש"ץ להפסיק אחר שהתפלל בלחש. וכתב **הפרי מגדים** שהש"ץ אינו רשאי להפסיק לאחר שהתפלל בלחש רק לדבר מצוה כגון לענות איש"ר וכדומה, אבל לדבר הרשות נראה דלא. הביאו **המ"ב** (סק"י).

■ לימוד תורה בין לחש לחזרה:

ובשו"ת **יחוה דעת** (ה, מב) כתב שמותר לומר פיוטים בימים הנוראים בין לחש לחזרה. ובהליכות **עולם** (תרומה, ח) כתב שחזן הרוצה ללמוד תורה בין הלחש לחזרה ילמד בהרהור בלבד. ויחיד שסיים את תפילתו לפני הש"ץ ורוצה ללמוד, פסק שיותר טוב שיעיין בספר בהרהור הלב, ולא יוציא את הדברים בשפתי. **מנגד**, **הבא"ח** (תרומה, י), **כה"ח** (קכד סק"א) ועוד כתבו שאסור להפסיק אף בדברי תורה בין הלחש לחזרה.

■ שכח לומר 'ה' שפתי תפתח':

הבאור הלכה (ד"ה חוזר) דן האם כששכח לומר 'ה' שפתי תפתח חשוב כחסרון בעצם התפלה כיון דקבעוהו רבנן בתפלה או לא. וכתב שיותר מסתבר לומר שלא אמרו דהוי כתפילה אריכתא רק לענין שלא יהיה הפסק בין גאולה לתפילה, אבל לא כתפילה ממש. וכ"פ **בהלכה ברורה** (אות ב). **אולם** בשו"ת **אגרות משה** (ח"ה סימן כד אות ח) האריך לדחות דברי הביה"ל, ולדעתו אמירת הפסוק הוי לעיכובא.

■ 'ה' שפתי תפתח' בלחש או בקול?

כתב **המגן אברהם** (סק"ד) בשם כתבים שטוב שיאמר פסוק 'ה' שפתי תפתח' בלחש. וכ"כ **המ"ב** (סק"י). **אולם** **בשער הכוונות** (דרוש א דחזרת הש"ץ) משמע שיש לאומרו בקול רם. וכ"כ **כה"ח** (סק"י), ושיתכן

והמג"א ראה כך בשם אותם תלמידי האר"י שלא סמך ידו עליהם. וכן מובא בשם הגרע"י (ילקו"י ח"א מהד' תשמ"ה הל' חזרת הש"ץ ס"א).

סעיף ג':

עדיפות סמיכות גאולה לתפילה על תפילה בציבור

כתב הרשב"א בתשובה (ח"א סי' רלו) שאם מצא ציבור המתפללים קודם שקרא ק"ש, אין לו להצטרף אליהם כדי שיתפלל בציבור, אלא עדיף שיתפלל לבד ויסמוך גאולה לתפילה. ואינו דומה למ"ש רבנו האי שבתפילת ערבית עדיף להתפלל עם הציבור, שדווקא שם אמר כך משום שהיא רשות.

◀ כתב השו"ע: אם עד שלא קרא ק"ש מצא ציבור מתפלל, לא יתפלל עמהם, אלא קורא ק"ש ואח"כ יתפלל, דמסמך גאולה לתפילה עדיף.

סימן קי"ב - שלא להוסיף בשלוש ראשונות ובשלוש אחרונות

ובו ב' סעיפים

סעיף א':

שאלת צרכים בשלוש ראשונות ושלוש אחרונות

שנינו בברכות (לד.)

"אמר רב יהודה: לעולם אל ישאל אדם צרכיו לא בשלוש ראשונות, ולא בשלוש אחרונות, אלא באמצעיות. דאמר רבי חנינא: ראשונות - דומה לעבד שמסדר שבח לפני רבו, אמצעיות - דומה לעבד שמבקש פרס מרבו, אחרונות - דומה לעבד שקבל פרס מרבו ונפטר והולך לו"

כתבו התוספות (ד"ה אל. ע"ז ח. ד"ה אם) והרא"ש (סימן כא) בשם ר"ח ורב האי שדוקא צרכי יחיד אין לשאול, אבל צרכי ציבור שואלים. ולכן אנו אומרים זכרנו וקרובץ ויעלה ויבא בהם. עוד כתב, שכשהעבד מסדר שבחו של רבו יכול גם לשאול צרכי ציבור, שזה שבח וכבוד לרב שרבים צריכים לו. וכ"כ הר"ן (ר"ה ח: ד"ה סדר) בשם הרי"ץ גיאת דצרכי רבים שרי, ומפני כך נהגו בראש השנה לומר זכרנו ומי כמוך ובחנוכה ופורים כן עשה עמנו ניסים ופלא.

הרשב"א (ברכות שם ד"ה הא דאמר) כתב בשם רבינו האי ששלוש ברכות אחרונות, הן עצמן שאלת צרכי רבים. עוד כתב, שיש מן הגאונים שהתירו בו צרכי ציבור, וכן ודאי נראה דמאי שנא מיעלה ויבוא דאמרין בעבודה וזכרנו לחיים איתיה נמי במסכת סופרים. וכ"כ ה"ר יונה (כב: ד"ה אל) דצרכי ציבור שואלין.

כתב השו"ע: אל ישאל אדם צרכיו בג' ראשונות, ולא בג' אחרונות; ודוקא צרכי יחיד, אבל צרכי צבור שרי.

סעיף ב':

אמירת פיוטים בתפילה

כתב הרא"ש (שם) שנהגו לומר קרובץ בשלוש ראשונות, וכן תיקן רבי אליעזר הקליר. וכמו כן אנו אומרים יעלה ויבוא ועל הניסים בשלוש אחרונות, משום שצרכי ציבור שאני.

וכ"כ בהגהות מיימוניות (פ"ו תפלה אות ג) בשם ר"ת דצרכי רבים שואלים, ומטעם זה נהגו לומר קרובץ בשלוש ראשונות. וכן הסכימו רבינו יוסף ורבינו אליהו הזקן והקליר שהיה תנא ועליו יש לסמוך וכן נהגו כל רבותינו והתירו לומר זכרנו ומי כמוך. אך ההלכות גדולות כתבו דאית מרבנן שנהגו דלא למימר זכרנו בראש השנה. ועל הקרובץ שבג' ראשונות כתב ר"ח דלאו שפיר עבדי. וכ"כ הב"י שהמנהג הנכון שלא לומר קרובץ.

✦ כתב השו"ע: אין לומר פיוטים ולא קרובץ (פי' קרובץ ליוצר, וי"א שהוא ר"ת קול רנה וישועה באהלי צדיקים) בתפלה.

✦ אך הרמ"א כתב: ויש מתירין, הואיל וצרכי רבים הם (הרא"ש והתוס' והרי"ף והר"ן ריש פ' בתרא דר"ה והגהות מיימוני פ"י וטור), וכן נוהגים בכל מקום לאמרם.

הרדב"ז (ג, תקלב) האריך להתיר, וכתב שיש בידו שאלות ששאל אחד מהראשונים משמים ע"י התבודדות ותפלות והזכרת שמות, והשיבו לו שמותר. והזהיר שלא לשנות את המנהג. גם בשו"ת **חוות יאיר** (סימן רלח) כתב שיש לומר הפיוטים ואין לשנות.

אמנם, כה"ח (אות ד) כתב שמנהג בני ספרד לא לומר פיוטים בתפילת שמונה עשרה, מלבד בר"ה ויו"כ שנוהגים לומר קודם הקדושה את 'סדר קדושות', ומכיון שהוא עוסק בענין הקדושה הרי הוא חלק ממנה ואין בו חשש להפסק. אך מכיון שיש שחששו בזה להפסק, נהגו שה'סומך' אומרו. וכ"כ בשו"ת **יביע אומר** (ח"י סימן מה ד"ה ועינא), והוסיף שאם אין אחר שיכול לאומרו, יאמר אותו הש"ץ ולא יבטלו מנהג ישראל קדושים.

סימן קי"ג - דיני הכריעות בתפילת י"ח

ובו ט' סעיפים

סעיף א':

המקומות שצריך לכרוע בהם

שנינו בברכות (לד.)

"תנו רבנן: אלו ברכות שאדם שוחה בהן: באבות תחלה וסוף, בהודאה תחלה וסוף, ואם בא לשוח בסוף כל ברכה וברכה ובתחלת כל ברכה וברכה - מלמדין אותו שלא ישחה"

התוספות (ד"ה מלמדין) עמדו על הגריעותא בריבוי ההשתחויות, שהטעם הוא כדי שלא יבואו לעקור דברי חכמים, שנראה שכל אחד מחמיר כרצונו ואין כאן תקנת חכמים. וכן משום שזוהי יוהרא שמחזיק עצמו יותר כשר משאר הציבור, וכ"כ ה"ר יונה (כד. ד"ה מלמדין). והריטב"א (ד"ה ואם בא) כתב שהכנעת הדיט במקום שאינה ראויה לו יוהרא היא לו, שמחזיק עצמו כאדם כשר.

כתב ה"ר יונה (שם) בשם המפרשים, והגה"מ (פ"ה אות ע) שדוקא בתחילת הברכות וסופן מלמדים אותו שלא ישחה אבל באמצעיתן יכול לשחות. וכך יש לדייק מדקתני 'אם בא לשוח בסוף כל ברכה ובתחלת כל ברכה', ולא קתני אם בא לשוח בשאר ברכות מלמדין אותו שלא ישחה.

מהר"י אבוהב סובר שאין לשחות באמצע התפילה לכל דבר אלא רק כשהוא שוחה בתפילה מראש ועד סוף יש לו רשות לשחות. והב"י סובר שבכל גווי יכול לשחות באמצע הברכות. שבזה אין חשש שתיעקר תקנת חכמים.

מדוע תקנו כריעות דוקא ב'אבות ו'מודים'? המבי"ט (בית אלוהים שער התפילה פ"ח) ביאר שמאחר ורק ברכות אלו מיוסדות על סיפור גדולותיו ושבחיו באופן כולל (ולא שבח ביחס לדברים מסויימים), ויחוד אלהותו עלינו, לכן אנו כורעים בהם באופן המראה את הכנעתינו לפניו, כדי להורות שאין אנו ראויים שיתייחד שם אלהותו עלינו, ואף אין אנו ראויים לשבח ולהלל לשמו הגדול והנורא.

כתב השו"ע: אלו ברכות ששוחין בהם: באבות תחלה וסוף, ובהודאה תחלה וסוף; ואם בא לשחות בסוף כל ברכה, או בתחלתה, מלמדין אותו שלא ישחה; אבל באמצעיתן, יכול לשחות.

הט"ז (סק"א) ביאר את תירוץ התוס', שכשאדם מחמיר על עצמו מצד עצמו, אין הדבר חמור עליו כ"כ ולפעמים מיקל בו, משא"כ בחיוב חכמים עליו, ונמצא שאם יבוא להחמיר על עצמו ולשחות בשאר ברכות תחילה וסוף יסברו שהכל חומרת האדם ועי"ז יבואו לידי קולא. עוד ביאר (סק"ב) שלפי הטעם של יוהרא מותר לשחות באמצע, משום שדוקא בתחילה וסוף יש לחוש ליוהרא, שהרי כה"ג ומלך שוחין תחילה וסוף בכל ברכה, נמצא שמדמה עצמו להם.

האליה רבה (סק"ג) סובר שהאיסור הוא דוקא ב'ברוך אתה', אבל בסוף ברכה ממש יכול לשחות. אך הפרי מגדים (א"א סק"ד) מפקפק בזה.

סעיף ב':

כריעה ב'זכרנו לחיים' ו'מי כמוך'

התוספות (ברכות יב: ד"ה כרע. לא. ד"ה ומצאו) כתבו שהנוהגים לשחות בר"ה וי"כ כשאומרים זכרנו ומי כמוך, צריכים לזקוף כשיגיעו לסוף הברכה. וכ"כ בסמ"ק (סי' יא עמ' טו) וכתב שהטעם שזוקפים בסוף הברכה, להודיע שאין כורעים בברכות הללו אלא שנהגו באמצעיתן משום דרחמי ניהו.

✦ **כתב השו"ע:** הנוהגים לשחות בר"ה וי"כ כשאומרים זכרנו ומי כמוך, צריכים לזקוף כשמגיעים לסוף הברכה. וכתב הרמ"א: ואף על גב דבאבות כורע בסוף הברכה, מ"מ צריך לזקוף מעט בסוף זכרנו, כדי שיהא נראה שחוזר וכורע משום חיוב (ד"ע לפי הטור).

הט"ז (סק"ג) ביאר את דברי הרמ"א, שטעם הזקיפה שונה בין 'זכרנו' ל'מי כמוך'. שהצריכותא לזקוף ב'מי כמוך' הוא משום שהוא סוף הברכה ואם ישאר שוחה הרי הוא מוסיף על תקנת חכמים. וב'זכרנו' צריך לזקוף כדי לכרוע לאחר מכן, ואם ישאר שוחה לא יהא ניכר תקנת חכמים. ולכן חילק בין הזקיפות, שב'זכרנו' צריך לזקוף כמה תיבות קודם כדי שיוכל לשחות לאחר מכן, וב'מי כמוך' א"צ לזקוף אלא רק כשיאמר 'ברוך אתה'. וכ"כ המ"ב (סק"ו) ובהלכה ברורה (אות ב).

סעיף ג':

כריעה במקומות נוספים

כתב **רבינו ירוחם** (נתיב י"א ח"ג סד ע"ג) הכורע כשאומר 'וכל קומה לפניך תשתחוה' נראה לי שהוא מגונה, כדאמרינן (ברכות לד:) הכורע בהודאה דהלל וברכת המזון הרי זה מגונה. וכתב ה"ר יונה (שם) דה"ה שאין לשחות כשאומרים בנשמת כל חי ולך לבדך אנחנו מודים שאין לכרוע אלא דוקא במקומות שתקנו חכמים.

✦ **כתב השו"ע:** הכורע בוכל קומה לפניך תשתחוה, או בולך לבדך אנחנו מודים, או בהודאה דהלל וברכת המזון, הרי זה מגונה. (פי' שאין לכרוע אלא במקום שתקנו חכמים).

הט"ז (סק"ד) התקשה, מדוע שלא יהא מותר לשחות ב'לך לבדך אנחנו מודים' כמו שמותר לשחות באמצע הברכה? וביאר של'מודים' יש שני פירושים: א. שבח. ב. הכנעה. ובנשמת כל חי הכוונה משבחים. ו'כל קומה לפניך תשתחוה' הוא לשון הכנעה, ואפ"ה אינו כורע כיון שאומר כך על כל העולם. וזהו כלל, שכשמתפלל על עצמו יכול לכרוע ולהשתחוות כרצונו. וכ"כ המ"ב (סק"ט).

כתב **כה"ח** (ס"ק יב) שכמו"כ אין לכרוע ב'ברוך שמי' כשאומרים 'דסגידנא קמיה', כמו שאסור לכרוע ב'ובכל קומה לפניך תשתחוה'. וכ"כ האור לציון (ח"ב פ"ה סי"ג). אך בשו"ת יביע אומר (ח"ה סימן ח אות ד) כתב לדמות זאת למ"ש הט"ז שמותר לכרוע כשאומר ואנחנו כורעים ומשתחוים, מפני שאומר גם על עצמו. וכן העלה בשו"ת תפילה למשה (ח"ה סימנים ב, ד).

★ כריעה ב'ברכו'

הנה יש לברר אודות המנהג שכורעים באמירת 'ברכו' האם יש לכך מקור בהלכה: הבאור הלכה (ד"ה הכורע) הביא מדברי **המגן גבורים** (אלף המגן סק"ו) שדחק למצוא טעם למנהג שנהגו העולם לכרוע בברכו. גם **הבא"ח** (עו"ח ויחי, י) כתב, פה עירנו נוהגים רוב המון העם שבשעה שהש"צ אומר ברכו את ה' קודם יוצר, וכן בתחילת תפילת ערבית, להגביה עצמם במקום מושבם כעין הידור שעושים בפני הזקנים, ולא מצאתי מנהג זה בשום ספר. גם בשו"ת **אור לציון** (ח"ב פ"ה סי"ג) כתב "אין לציבור לכרוע ואף לא להניע ראשו כשעונה לברכו, ורק שליח הציבור כורע באמירת ברכו וזוקף באמירת השם" (כמבואר במחזור ויטרי בסימן קס"ו דף ע"ח ד"ה והוא רחום, שכורע בברכו וזוקף בשם, וכן כתב בכל בו בדין ברכו בסימן ח). והגר"מ **מאזוז** (מקור נאמן סימן קנט) הורה שגם הש"צ לא יכרע באמירת 'ברכו'.

אולם הבאור הלכה כתב שבאמת יש למנהג זה סמך מן המקרא בדברי הימים (א, כט, כ) "ויאמר דויד לכל הקהל ברכו נא את ה' אלהיכם, ויברכו כל הקהל לה' אלהי אבותיהם ויקדו וישתחוו לה' ולמלך", ומנהג ישראל תורה. ע"כ. גם **הערוך השולחן** (סעיף ה) ביאר דודאי במקום שאין שם תקנת חז"ל כלל אין שום חשש בדבר, כמ"ש בענין הכריעה באמצע הברכות, ולכן יש שכורעים גם באמירת ברכו ובקדיש.

בהליכות עולם (ח"א עמוד צב) כתב שיש הנוהגים להגביה עצמם ממקום מושבם בשעה שעונים 'ברוך ה' המבורך לעולם ועד', כעין הידור שעושים בפני הזקנים. ואע"פ שאין חיוב לעשות כן, מ"מ העושים כן יש להם ע"מ שיסמוכו. וכן העידו (בירור הלכה ססק"ב) שהגרע"י לא היה כורע בברכו אפילו בהרכנת הראש. וכן העלה בשו"ת **תפילה למשה** (ח"ה סימנים ב, ד) שהנוהגים לכרוע ב'ברוך ה' המבורך' יש להם ע"מ שיסמוכו, אך לנהוג כן לכתחילה יש להימנע.

סעיף ד':**צורת הכריעה**

שנינו בברכות (כח:)

"אמר רבי תנחום אמר רבי יהושע בן לוי: המתפלל צריך שיכרע עד שיתפקקו כל חוליות שבשדרה;

עולא אמר: עד כדי שיראה איסר כנגד לבו; רבי חנינא אמר: כיון שנענע ראשו שוב אינו צריך.

אמר רבא: והוא - דמצער נפשיה ומחזי כמאן דכרע"

ופרש"י: איסר - שני קמטים, אחד מלמטה ואחד מלמעלה, וכאיסר רוחב בשר באמצע. דמצער נפשיה - שהוא ניכר שחפץ לכרוע, אלא שהוא מצטער. **ה"ר יונה** (שם ד"ה עד) כתב בשם רש"י שצריך לשחות עד כדי שחבירו העומד כנגדו לא יוכל לראות כנגד לבו אלא שיעור איסר. **והערוך** (ערך חוזר) פירש כשכופף אדם מתקפל טבורו בתוך מעיו ונראה הסחוס והוא צפור נפש שבשיליהי החזה באמצעיתו בולט והוא כשיעור איסר.

הרשב"א (ברכות כח. ד"ה עד) כתב בשם **רבנו האי** שיכוף את ראשו כאגמון, שאז רואה איסר שהוא מונח בארץ כנגד לבו ולא שיחצה קומתו לשני חלקים וכופנה כשהיא מוצגת.

✎ כתב השו"ע: המתפלל, צריך שיכרע עד שיתפקקו כל חוליות שבשדרה; ולא יכרע באמצע מתניו וראשו ישאר זקוף, אלא גם ראשו יכוף כאגמון.

סעיף ה':

כמה צריך לכרוע

כתוב בהגהות אשיר"י (ברכות סי' כא) הכורע כיון שהרכין ראשו ומראה כורע, דיו. אך עדיף לטרוח ולכרוע יותר. ואין לשוח כל כך עד שיהא פיו כנגד חגור של מכנסים. גם התוספות (יב: ד"ה כרע) כתבו בשם הירושלמי (פ"א ה"ה) שלא ישוח יותר מדאי. וכ"כ סמ"ג (עשין יט קא ע"ד), סמ"ק (סי' יא טו.), הגה"מ (פ"ה דפוס קושטא ה"י) וארחות חיים (תפלה סי' ל).

✎ כתב השו"ע: ולא ישחה כל כך עד שיהיה פיו כנגד חגור של מכנסים; ואם הוא זקן או חולה ואינו יכול לשחות עד שיתפקקו, כיון שהרכין (פי' שהשפיל) ראשו, דיו, מאחר שניכר שהוא חפץ לכרוע אלא שמצער עצמו.

הט"ז (סק"ה) כתב שטעם האיסור הוא משום דמחזי כיוהרא, ששוחה יותר משיעור שחיה.

סעיף ו':

כריעה במהירות וזקיפה בנחת

שנינו בברכות (יב:) "רב ששת כי כרע - כרע כחזרא, כי קא זקיף - זקיף כחיויא". ופרש"י: כחזרא - שבט ביד אדם, וחובטו כלפי מטה בבת אחת. זקיף כחיויא - בנחת, ראשו תחלה ואחר כך גופו, שלא תראה כריעתו עליו כמשוי. כחויא - כנחש הזה, כשהוא זוקף עצמו מגביה הראש תחלה ובזקף מעט מעט.

✎ כתב השו"ע: כשהוא כורע, יכרע במהירות בפעם אחת, וכשהוא זוקף, זוקף בנחת ראשו תחלה, ואח"כ גופו, שלא תהא עליו כמשאוי.

כתוב בשער הכוונות (ענין כוונת העמידה דרוש ב) שב' ברוך' יכרע גופו וב' אתה' יכרע ראשו. ובכה"ח (ס"ק כא) כתב שגם במודים יש לעשות כן, (דלא כמו שנראה בשער הכוונות), ושכן מנהג ק"ק בית אל, וכ"כ הבא"ח (בשלח, כא) ועוד. אמנם השל"ה ועוד סוברים שכשיאמר ברוך יכרע ברכיו, וכשיאמר אתה ישחה עד שיתפקקו החוליות. וכן מנהג האשכנזים.

סעיף ז':

כורע בברוך וזוקף בשם

שנינו בברכות (יב.)

"המתפלל, כשהוא כורע - כורע בברוך וכשהוא זוקף - זוקף בשם. אמר שמואל: מאי טעמא דרב - דכתיב: ה' זוקף כפופים. מתיבי: מפני שמי נחת הוא! - מי כתיב בשמי? מפני שמי כתיב"

✦ **כתב השו"ע:** כשכורע, כורע בברוך, וכשזוקף, זוקף בשם.

בזוהר הקדוש (עקב, ח"ג רעא, ב. הביאו המג"א ד) מובא שכשיאמר ברוך יכרע בברכיו, וכשיאמר אתה ישחה עד שיתפקקו החוליות. וכ"כ **המ"ב** (ס"ק יב). **אמנם כה"ח** (אות כא) השמיט דברי המג"א הנ"ל, והוא משום שמנהג הספרדים לא לכרוע בברכים כלל, וכ"כ **הבא"ח** (בשלח, ו) ו**בהלכה ברורה** (אות ז), וכן ראה שהגרע"י לא נהג לכרוע בברכיו.

וכשאומר מודים, כתב **האליה רבה** (סק"ה) דיכרע ראשו וגופו כאגמון בבת אחת, ויעמוד כך בשחיה עד ה', ואז יזקוף (כ"כ **החיי אדם** כלל כג ס"ג). וכ"כ **המ"ב** (ס"ק יב). **אולם הבא"ח** (בשלח, כא) ו**כה"ח** (אות כא) כתבו שגם ב'מודים' לא ירכע בבת אחת אלא קודם הגוף ואח"כ הראש.

סעיף ח':

✦ **לא להשתחוות מול עבודה זרה**

כתוב בהגהות אשיר"י (ברכות ס"ו טו) בשם **האור זרוע** שמי שמתפלל ובא גוי כנגדו ויש לו שתי וערב אל ישתחוה במודים אף על פי שלבו לשמים. והוסיף הב"י שפשוט דה"ה לשאר מקומות ששוחין בהן, שלא ישחה משום דמחזי כמשתחוה לעבודה זרה.

✦ **כתב השו"ע:** המתפלל ובא כנגדו נכרי, ויש לו שתי וערב בידו, והגיע למקום ששוחין בו, לא ישחה, אף על פי שלבו לשמים.

המגן אברהם (סק"ו) כתב שנראה שאם הוא שר מותר. וכ"כ **הגר"ז** (ס"ז), משום שגם מבלעדי השתי וערב משתחוים לו, ואפשר להקל בזה אפילו במקום רואים.

אך המגן גיבורים (אלף המגן סק"י) כתב שחלילה להקל בזה, ובפרט בעת התפילה. גם **המאמר מרדכי** (סק"ה) מצדד להחמיר בזה, וכ"כ **כה"ח** (אות כד) ו**בהלכה ברורה** (אות ט).

סעיף ט':

✦ **הוספה על תארו של הקב"ה**

שנינו בברכות (לג):

"ההוא דנחית קמיה דרבי חנינא, אמר: האל הגדול הגבור והנורא והאדיר והעוז והיראוי החזק והאמיץ והודאי והנכבד. המתין לו עד דסיים, כי סיים אמר ליה: סיימתינהו לכולהו שבחי דמרך? למה לי כולי האי? אנן הני תלת דאמרינן - אי לאו דאמרינהו משה רבינו באורייתא, ואתו אנשי כנסת הגדולה ותקנינהו בתפלה - לא הוינן יכולין למימר להו, ואת אמרת כולי האי ואזלת! משל, למלך בשר ודם שהיו לו אלף אלפים דינרי זהב, והיו מקלסין אותו בשל כסף, והלא גנאי הוא לו!"

הרמב"ם (מורה נבוכים ח"א פרק נ"ט) ביאר משל זה, שבדווקא נקטו משל למלך שהיו לו אלף אלפים דינרי זהב וקילסוהו בדינרי כסף, ולא אמר שקילסוהו במאה דינרי זהב. להורות לנו שדבר שאצלנו חשוב לשלמות, אצלו יתברך הוא חסרון, ולכן גנאי הוא לו.

דעת ר"י (הובא ברא"ש פ"ה סימן טז) שדוקא בתפילה יש איסור להרבות בשבחים, אבל בינו לבין עצמו לית לן בה. וכ"ד **שבלי הלקט** (סי' יח), וכתב **מהר"י אבוהב** שטעמו מפני שכשאומר תארים אלו בינו לבין עצמו נראה שאינו אומרם אלא מפני שצריך להם לבקשתו, משא"כ בתפילה שהתארים באו להזכיר שבחו של הקב"ה ולא לשם בקשת צרכים. הרשב"א (לג: ד"ה הני) כתב בשם **רבינו האי** כפירוש ר"י. **הב"י** כתב שנראה שנהגו העולם כדברי ר"י, משום שיש הרבה תפילות המרבות בשבחיו של הקב"ה.

אך מדברי **הרמב"ם** (פ"ט מהלכות תפילה ה"ז. מורה נבוכים ח"א פרק נט) נראה שאסור להרבות בשבחים בכל ענין. שהרי אין כח ביד האדם להגיע לסוף שבחו. וכתב **הטור** שכך מסתבר לפי הטעם שאין לחלק בין תפילה לתחנונים.

כתב **ה"ר יונה** (כג: ד"ה גמ') שיש המפרשים שדוקא בשמות התואר כגון אלו אין לו להאריך, אבל בדברים של שבח אם משבח למקום שעשה עמנו נסים ונפלאות ומספר אותם אינו איסור. אך כתב שגם בזה נראה שאין להאריך, שהרי שנינו (מגילה יח.) 'כל המספר בשבחו של מקום יותר מדאי נעקר מן העולם', ואפשר לומר שרק כשחותם בברכה יש בעיה, מפני ששבח בחתימת ברכה משמש גם כשם תואר. וכדי לצאת מספק זה מי שירצה להאריך בשבח המקום ברוך הוא יאמר אותו בפסוקים, וכיון שאומר פסוקים אם משבח למקום דרך קריאת הפסוקים אין בכך כלום.

כתב **הריטב"א** "אף על גב דשתיקותא מעליותא כלפי שמיא הני מילי באדכורי שבחא בדידיה דרחמנא כגון אדיר ונורא ואמין דאנן לית לן דעה לאדכורי שבחיה, אבל לספר נפלאותיו וניסיו וגבורותיו כל המוסיף הרי זה משובח וזהו כל ספר תהילים ותושבחות הצדיקים".

◀ כתב **השו"ע**: אין להוסיף על תארייו של הקדוש ברוך הוא, יותר מהאל הגדול הגבור והנורא; ודוקא בתפלה, מפני שאין לשנות ממטבע שטבעו חכמים, אבל בתחנונים או בקשות ושבחים שאדם אומר מעצמו, לית לן בה; ומכל מקום נכון למי שירצה להאריך בשבחי המקום, שיאמר אותו בפסוקים.

סימן קי"ד - דיני הזכרת טל ומטר

ובו ט' סעיפים

סעיף א':

זמני הזכרת משיב הרוח ומוריד הגשם

שנינו בתענית (ב. ד:)

"רבי יהודה אומר: העובר לפני התיבה ביום טוב האחרון של חג - האחרון מזכיר, הראשון אינו מזכיר. ביום טוב ראשון של פסח - הראשון מזכיר, האחרון אינו מזכיר... ואנן דאית לן תרי יומי, היכי עבדינן? אמר רב: מתחיל במוספין, ופוסק במנחה ערבית ושחרית, וחוזר במוספין. אמר להו שמואל: פוקו ואמרו ליה לאבא: אחר שעשיתו קודש תעשהו חול? אלא אמר שמואל: מתחיל במוספין ובמנחה, ופוסק ערבית ושחרית, וחוזר ומתחיל במוספין. רבא אמר: כיון שהתחיל - שוב אינו פוסק. וכן אמר רב ששת: כיון שהתחיל שוב אינו פוסק. והלכתא: כיון שהתחיל שוב אינו פוסק"

ובברכות (לג.) איתא:

"משנה: מזכירין גבורות גשמים בתחיית המתים... גמרא: מזכירין גבורות גשמים. מאי טעמא? אמר רב יוסף: מתוך ששקולה כתחיית המתים, לפיכך קבעוה בתחיית המתים"

בטעם הדבר שאין מתחילים להזכיר כבר מבערב, איתא בירושלמי (א, א) שהוא משום שלא כולם נמצאים בבית הכנסת ויעשו אגודות אגודות, זה מזכיר וזה אינו מזכיר. והטעם מדוע אין מזכירים בשחרית, משום שאדם שלא היה בבית הכנסת בערב, וכשבא בבוקר לשחרית שומע שמזכירים, יתכן ויטעה שכבר מבערב התחילו להזכיר (סמ"ג: ומחמת כן יבוא להתפלל תפילת תשלומים. אור זרוע ועוד: לשנה הבאה יתחיל להזכיר מהערב). עוד איתא בירושלמי מדוע מתחילים במוסף ולא בשחרית, שאסור להזכיר קודם שיזכיר הש"צ. בפסקי הרי"ד (תענית ג.) ביאר שבתפילת המוספין קיבוץ העם גדול יותר מבתפילת השחר, מפני שמתקבצים לשמוע קריאת התורה, ולכן תקנו שכל שינויי התפילה לא יהיו אלא בקיבוץ העם. וכ"כ הרא"ה.

◀ כתב השו"ע: מתחילין לומר בברכה שניה: משיב הרוח ומוריד הגשם, בתפלת מוסף של יום טוב האחרון של חג, ואין פוסקין עד תפלת מוסף של יום טוב הראשון של פסח.

המגן אברהם (סק"א) והט"ז (סק"ב) הביאו את הטעמים לעיל מדוע מתחילים להזכיר רק ממוסף. והוסיף הט"ז שמחשש לטועים, מפסיקים להזכיר רק במוסף של יו"ט הראשון של פסח ולא כבר בשחרית, שלא יטעו שפסקו כבר לפני כן להזכיר. והוסיף בדרך החיים (דיני סמיכת גדולה וכו' סל"ב) שאם טעה והזכיר 'משיב הרוח ומוריד הגשם' בערבית או שחרית של שמיני עצרת אינו חוזר. וכ"כ הגינת ורדים (קונטרס גן

המלך סימן קמו) וטעמו, שמן הדין היה לנו להזכיר משיב הרוח ומוריד הגשם בליל שמיני עצרת. הובא **במ"ב** (סק"ב), וכתב **בהלכה ברורה** (אות ב) שדווקא כשסיים מחיה המתים אינו חוזר, אבל אם עדיין לא סיים הברכה, יחזור לתחילתה.

אולם המ"ב (סק"ג) העיר שכל האמור לעיל אינו אלא למנהג ספרד שבקיץ מזכירים 'מוריד הטל' במקום 'משיב הרוח', אבל במדינותיהם שאין נוהגים לומר מוריד הטל בימות החמה וא"א להכריז בלשון זה, ולהכריז להדיא שיפסקו מלומר מוריד הגשם ג"כ אין נכון מפני שנראה כממאנים בגשמים על דרך שאמרו (תענית כב): 'אין מתפללין על רוב טובה', לכן פסק הרמ"א (סעיף ג) שנוהגים שלא להפסיק מלהזכיר גשם עד תפלת המנחה ששמעו כבר מש"ץ שפסק בתפלת מוסף, אבל בתפלת מוסף כל הקהל וגם הש"ץ מזכירים הגשם בתפילת לחש כדי שלא יהיה דבר מעורב בין הצבור. ואם טעה במעריב של פסח או בשחרית ומוסף ולא הזכיר משיב הרוח ומוריד הגשם לכו"ע אין חוזר (דרך החיים).

סעיף ב':

הכרזה קודם הזכרה

בירושלמי (תענית פ"א ה"א) שאלו דכיון שעברו ימי החג ואין הגשמים סימן קללה ראוי היה שיתחיל מיד מבערב, או לכל הפחות משחרית! ותרצו שאסור ליחיד להזכיר עד שיזכיר שליח ציבור. והאי אי אפשר בבוקר לפי שאינו יכול להפסיק בין גאולה לתפילה. ולאחר שהזכיר הש"צ גם אם היחיד לא שמע שאמר השליח ציבור משיב הרוח ומוריד הגשם, יכול להזכיר. **הרא"ש** (תענית פ"א סימן ב) הביא הירושלמי, וגם **הראב"ה** (תענית ס' תתמד) כתב שאסור ליחיד להקדים תפילתו לתפילת הציבור אף אם יהיה אנוס.

המרדכי (סימן תרטו) כתב שמיד כשהתחילו הציבור תפילת לחש יכול היחיד להזכיר, אע"פ שלא שמע מהש"צ, דכיון שהתחילו להתפלל חשוב כמו שהזכיר שליח ציבור, שהשליח וגם כל העם הזכירו כבר בלחש ומפורסם הדבר. ויש נוהגין שלאחר קריאת התורה וקדיש אומר מיד שליח ציבור בקול רם משיב הרוח ומוריד הגשם ואז מתפללים הקהל ומזכירים.

הר"ן (תענית א: ד"ה מתניתין) העיר שכל האיסור ליחיד להזכיר קודם הש"צ הוא דווקא בגשם, אבל בטל אם רצה להזכיר יחיד יזכיר, וכן מפורש בירושלמי.

הרא"ש (שם) הביא בשם **רב עמרם** שרק לאחר שהזכיר הש"צ במוסף, מתחילים הציבור להזכיר בתפילת מנחה, אך בתפילת הלחש במוסף אין הציבור מזכירים עדיין, שהרי לא שמעו את הכרזת הש"צ. **אולם הרא"ש** סובר שגם הציבור מתחילים להזכיר במוסף, ולא באו בירושלמי אלא ללמד מתי התחלת זמן ההזכרה ולא דבר אחר.

✦ **כתב השו"ע:** אסור להזכיר הגשם עד שיכריז הש"צ (רמ"א: וי"א שקודם שמתחילין מוסף מכריז השמש משיב הרוח וכו', כדי שהצבור יזכירו בתפלתן, וכן נוהגין. מרדכי). הלכך אף אם הוא חולה או אנוס, לא יקדים תפלתו לתפלת הצבור, לפי שאסור להזכיר עד שיאמר ש"צ; אבל אם יודע שהכריז ש"צ, אעפ"י שהוא לא שמע, מזכיר; ומטעם זה, הבא לב"ה והצבור התחילו להתפלל, יתפלל ויזכיר, אף על פי שהוא לא שמע מש"צ.

האחרונים הסבירו שלדעת מרן אפילו הציבור שמתפללים מוסף אינם מזכירים גשם אם לא הכריז הש"צ או השמש קודם התפילה, וכפי שביאר הרמ"א (ואינו חולק על השו"ע). הובא **במ"ב** (סק"ד). **אולם המגן אברהם** (סק"ב) סובר שלדעת מרן גם אם אומר הש"צ בתוך התפילה בקול רם מועיל, ודעת הרמ"א שהשמש מכריז קודם התפילה. גם **הבאור הלכה** (ד"ה אסור) סובר שבדיעבד אם לא הכריזו קודם התפילה, מועיל שבתפילת הלחש אחד אומר בקול רם 'משיב הרוח'.

הב"ח סובר שגם אם הש"צ מזכיר בתפילת הלחש בקול רם, אין הציבור יכולים להתחיל להזכיר אא"כ מכריז קודם התפילה. **אולם** בספר **נזירות שמשון** (סימן קיד) כתב שבהרבה מהראשונים לא הוזכר כלל האיסור להזכיר קודם הש"צ, ובבבלי ג"כ לא הוזכר כלל דין זה. גם **כה"ח** (ס"ק יג) סובר שע"פ הסוד צריך לומר בתפילת מוסף דוקא משיב הרוח ומוריד הגשם, ולכן בכל מקרה יש להזכיר משיב הרוח ומוריד הגשם. **בהלכה ברורה** (אות ג) כתב שבדיעבד אם שכחו להכריז ומיהר הש"צ ואמר בתפילת הלחש בקול רם 'משיב הרוח ומוריד הגשם' רשאים גם הציבור להזכיר.

כתב **כה"ח** (אות יד) שלפי המנהג בזמנינו לומר לפני מוסף של שמיני עצרת פיוטים שיש בהם הזכרת הגשם ('תיקון הגשם'), חשובים הם כהכרזה. וכן מתבאר מדברי **הגר"מ אליהו** (מאמ"ר טז, לב).

המגן אברהם (סק"ב) כתב שהדר במקום שאין מניין ימתין עד זמן שמתפללים בקהילות. וכ"כ **הפרי מגדים**, והוא עד סמוך לסוף שש שעות. והט"ז (סק"ו) העיר, שכוונת השו"ע עד שיכריז הש"צ או השמש, והרמ"א לא בא לחלוק כלל על השו"ע אלא לפרש דבריו, ולכן מילת 'יש אומרים' ט"ס⁸. וכ"כ **המאמר מרדכי** (סק"ד) ועוד.

החיי אדם (כלל כד ס"ד) כתב שבדיעבד אם אמר אחד בקול רם בתוך תפלתו מוריד הגשם, אף שאסור לעשות כן שהרי לא שמע מן הש"ץ מ"מ מותרים השומעים להזכיר בתפלתם דזו גופא כהכרזה דמי. וכ"כ **המ"ב** (סק"ד), והוסיף שאם לא זכרו גשם בתפלה זו, נראה שא"צ לחזור דיש פוסקים שסוברים דהכרזה לא מיקרי אא"כ הוכרז קודם התפלה או ששמעו מש"ץ חזרת התפלה שהזכיר גשם.

עוד כתב **החיי אדם** (שם) שהכרזה הוא רק אם אומרים 'משיב הרוח ומוריד הגשם' ולא די בכך שאומרים רק 'משיב הרוח' שהרי יש מקומות האומרים גם בקיץ משיב הרוח, אלא יסיים ומוריד הגשם. וכ"כ **המ"ב** (סק"ו).

הבאור הלכה (ד"ה לא) הסתפק מה הדין אם התפללו מניין ותיקין בבית הכנסת והכריזו 'משיב הרוח', האם מועילה הכרזה זו למנין השני שיהא מותר ליחיד להקדים. וכתב דאפשר שכיון שהוא מניין אחר לא מועיל מה שהכריזו מקודם. ולכן מסקנתו היא שטוב ליזהר שלא לעשות מניין ראשון בבית הכנסת ביו"ט הראשון של פסח. ו**בהלכה ברורה** (אות ד) כתב שלעניין יחיד המתפלל בביתו, הרי הוא רשאי להתפלל מוסף כל שכבר הכריז הש"צ בבית הכנסת במנין הנץ החמה, אע"פ שהוא עצמו אינו רגיל להתפלל בנץ. וכ"כ **הבא"ח** (וזאת הברכה, יד).

⁸ דעת הט"ז שאם כתב הרמ"א 'יש אומרים' מוכח שהוא חולק על השו"ע, אולם עיין בסמ"ע (ח"מ סימן תכ ס"ק מח) דאין הוכחה מלשון יש אומרים דפלוגתא הוא אלא במקום שמצא שיחיד כ"כ ואינו מפורסם בשאר פוסקים רגיל לכתבו המחבר ומור"ם בלשון יש אומרים. וע"ע ביד מלאכי כללי השו"ע אות יב, שדי חמד כללי הפוסקים סימן יד אות ג.

סעיף ג':**הזכרת 'מוריד הטל' בקיץ**

שנינו בתענית (ג.)

"תנא: בטל וברוחות לא חייבו חכמים להזכיר, ואם בא להזכיר - מזכיר. מאי טעמא? - אמר רבי חנינא: לפי שאין נעצרין"

ה"ר"ן (א. ד"ה גמ') כתב שיש המפרשים שחכמים לא חייבו להזכיר בזמנם טל בימות החמה ורוח בימות הגשמים, ואף אם בא להזכיר שלא בזמנם מזכיר ואין בכך כלום שכיון שאין נעצרים אין הזכרתן מעלה ולא מורדת בשום זמן. אך ה"ר"ן סובר שהחיוב להזכיר הוא רק בדבר שנעצר לגמרי, ולכן טל ורוחות כיון שתמיד נמצאים אם בא להזכיר כדי שיתוספו בזמן הראוי להם מזכיר וזכור לטוב.

הטור כתב שבאשכנז לא היו מזכירים לא טל ולא רוח בימות החמה. והסביר ה"י שנראה שטעמם מדאמרינן בגמרא (ג:) א"ר חנינא בימות החמה אם אמר משיב הרוח אין מחזירין אותו משמע דלכתחלה אין לו להזכיר משיב הרוח. ומשמע להו והוא הדין למוריד הטל דבהדי הדדי מיתנו.

◀ כתב השו"ע: אם אמר משיב הרוח (הגה: בימות החמה), או לא אמרו בימות הגשמים, אין מחזירין אותו; וכן בטל, אם הזכירו בימות הגשמים, או לא הזכירו בימות החמה, אין מחזירין אותו. והוסיף הרמ"א: ואנו בני אשכנז לא מזכירין טל, לא בימות החמה ולא בימות הגשמים, רק אומרים בימות החמה ורב להושיע מכלכל חיים וכו' (טור). י"א שש"צ פוסק להזכיר בתפלת מוסף יום טוב הראשון של פסח, אבל הקהל מזכירין ואינן פוסקין עד מנחה, ששמעו כבר מש"צ שפסק בתפלת המוסף, וכן נוהגין.

המגן אברהם (סק"ד) סובר שאם לא הזכיר טל בימות החמה אין מחזירים אותו, ואפילו עדיין לא סיים הברכה, מאחר שאין חיוב כלל לאומרו. וכ"פ המ"ב (ס"ק יב) וכה"ח (ס"ק יח).

עוד כתב **המגן אברהם** (סק"ה) שלדעת הרמ"א אין מכריזים שלא יאמרו משיב הרוח, מכיון שנראה כממאנים בגשמים, על דרך שאמרו אין מתפללים על רוב טובה. והט"ז (סק"ט) הסביר שאם יכריזו יש חשש שיטעו בדיני ההזכרה.

כתב **המגן אברהם** (סימן תפח סק"ד) שיחיד המתפלל אחר שהתחיל הש"צ להתפלל מוסף ופסק מלהזכיר גשם, שוב לא יאמר משיב הרוח. והפרי מגדים כתב שיחיד הדר בישוב ימהר להתפלל מוסף קודם שמתפללים הקהילות. וכתב המ"ב (ס"ק טז) שאם מסופק פן התפללו כבר, לא יזכיר, דבזה יצא אליבא דכו"ע. וכ"כ כה"ח (ס"ק כג) והלכה ברורה (אות ו).

סעיף ד':**טעה והזכיר גשם בקיץ**

שנינו בתענית (ג:)

"אמר רבי חנינא: הלכך: בימות החמה, אמר משיב הרוח - אין מחזירין אותו, אמר מוריד הגשם - מחזירין אותו"

כתבו הרא"ש (שם סי' א) והמרדכי (סי' תריב) בשם הראב"ה (תענית סי' תתמו) שאם טעה והזכיר גשם בימות החמה חוזר לראש הברכה, ואם סיים הברכה חוזר לראש התפילה. אך הרמב"ם (פ"י מהל' תפילה ה"ח) כתב "מי שטעה בימות הגשמים ולא אמר מוריד הגשם ולא מוריד הטל חוזר לראש", ומשמע מדבריו דלעולם חוזר לראש התפילה.

✦ כתב השו"ע: אם אמר מוריד הגשם בימות החמה, מחזירין אותו וחוזר לראש הברכה (גר"א כרמב"ם שחוזר לראש התפילה); ואם סיים הברכה, חוזר לראש התפילה. (רמ"א: וכן אם הזכיר גשם וטל נמי מחזירין אותו).

כתב השלמי ציבור (ק"ז, ב) שאם אירע שלא חזר לראש הברכה אלא לרב להושיע כו' וסיים ברכתו לא מהדרינן ליה. וכ"פ המ"ב (ס"ק יט), כה"ח (ס"ק כו) ועוד.

עוד כתב השלמי ציבור, שאם טעה והזכיר גשם בימות החמה ולא נזכר עד האל הקדוש שדינו שחוזר לראש, אין לו לסמוך על שיכוון בחזרת הש"ץ אלא יחזור תיכף לראש ואז יוכל לסיים תפלתו טרם שיתחיל הש"ץ לומר קדושה, ואף למי שסובר (לקמן סי' קכ"ד) דיכול לסמוך לכוון עם הש"ץ, מ"מ י"ל דבטעה בג' ראשונות דכחד חשיבי הוה כלא התפלל כלל וא"כ אין הש"ץ מוציאו. וכתב השערי תשובה דבדיעבד אם עשה מעשה וכוון לחזרת הש"ץ אין לו לחזור ולהתפלל, ומ"מ אפשר שראוי שיחזיר ויתפלל בתורת נדבה שיחדש בה דבר.

כתב השערי תשובה בשם הריטב"א שאם אמר 'ברוך אתה ה' יסיים למדני חוקיך כדי שלא תהיה ברכתו לבטלה, וא"כ הוא כאילו עומד עדיין באמצע הברכה וחוזר ל'אתה גיבור'. וכ"כ החיי אדם (כלל כד סי' ו), כה"ח (אות כח) והגר"מ אליהו (שו"ת מאמר ח"ג סימן ו ד"ה אם אמר). אבל הפרי מגדים סובר שלאחר שאמר 'ברוך אתה ה' חוזר לראש.

השו"ע סובר שאם סיים הברכה חוזר לראש. וכ"פ הבאור הלכה (ד"ה ואם), מאמר מרדכי (סק"י) ועוד. אמנם הב"ח והאליה רבה פסקו שרק אם התחיל הברכה שלאחריה חוזר לראש, שכל עוד לא התחיל הברכה הבאה חשיב כעומד בברכה הקודמת.

לעניין תיקון תוך כדי דיבור, דעת הגרש"ז אורבך (אשי ישראל פכ"ג הע' קח, והליכות שלמה תפילה פ"ח סי"ג) ושבת הלוי (ו, טז) שלא מועיל תיקון תוך כדי דיבור, מכיון שהזכרת גשם בימות החמה הוי קללה. וכ"ד האור לציון (ח"ב פ"ז סכ"ט). וכ"כ בהלכה ברורה (אות י), אולם כתב שבדיעבד אם חזר בו ותיקן תוך כדי דיבור, יצא י"ח. אך הגרי"ש אלישיב (אשי ישראל שם) סובר שבתוך כדי דיבור א"צ לחזור לראש הברכה, אלא יתקן ויאמר מוריד הטל וימשיך בתפילתו.

עוד כתב השערי תשובה שכשחוזר לראש אינו אומר 'ה' שפתי תפתח'. ודעת כה"ח (סימן תכב אות טו) דה"ה אם השלים תפילתו וחוזר ומתפלל. ודעת האגרות משה (ח"ה סימן כד אות ח) שאם סיים את תפילתו

וחוזר לראש מחמת שטעה בדבר שמחמתו צריך לחזור ולהתפלל שנית, יאמר שוב 'ה' שפתי תפתח'.
וכ"ד הגרע"י (בירור הלכה אות יא).

סמל הזכרת גשמים בימות הקיץ במקומות שצריכים לכך

כתב ה"ר יונה (ברכות יט: ד"ה ומיהו) שאפילו במקום שצריכים הגשם בימות החמה אם הזכיר גשם במקום טל מחזירים אותו, שאם הם צריכים לגשמים ישאל אותם בשומע תפילה ולא ישנו ממטבע חכמים, וכדאמרין בתענית (יד:) גבי בני נינוה.

◀ כתב השו"ע: ואפילו במקום שצריכים גשם בימות החמה, אם הזכיר גשם במקום טל, מחזירין אותו.

החיי אדם (שם) סובר שאפילו אם היה עצירת גשמים וכל אותה המדינה מתפללים ומתענים על הגשמים, אין להם להזכיר. והפרי מגדים כתב שדין זה הוא ג"כ לגבי מדינה גדולה כשכנז.

ארצות שימות החורף שלהם הם בזמן ימות הקיץ בארץ ישראל, וכן להיפך (כארגנטינה, ברזיל, אוסטרליה) כתבו בשו"ת תורת חיים (ג, ג) והגר"ש סאלנט (הו"ד בשו"ת בצל החכמה ח"ו סימן פה) שאם אין הגשמים מזיקים במקומם, יאמרו 'משיב הרוח' משמיני עצרת עד יו"ט הראשון של פסח, ואם הגשמים מזיקים להם דעת התורת חיים שלא יזכירו, אך דעת הגר"ש סאלנט שאם כבר נהגו שלא להזכיר לא יזכירו, אך לכתחילה גם במקומות אלו יזכירו.

סעיף ה':

סמל טעה ולא הזכיר גשם בחורף

שנינו בתענית (שם)

"בימות הגשמים, לא אמר משיב הרוח - אין מחזירין אותו, לא אמר מוריד הגשם - מחזירין אותו. ולא עוד אלא אפילו אמר מעביר הרוח ומפריח הטל - אין מחזירין אותו"

הרי"ף (א). הביא ירושלמי (תענית פ"א ה"א) 'רבי זעירא בשם רבי חנינא, היה עומד בגשם והזכיר של טל אין מחזירין אותו, בטל והזכיר של גשם מחזירין אותו. ופריך בגשם והזכיר של טל אין מחזירין אותו והא תניא אם לא שאל בברכת השנים או שלא אמר גבורות גשמים בתחיית המתים מחזירין אותו והוא דלא אדכר לא טל ולא מטר'. הרא"ש (פ"ד סימן יד) כתב דמשמע שרק אם לא הזכיר כלל מחזירין אותו אבל אם הזכיר טל אין מחזירין אותו. וכ"ד הרמב"ם (פ"י מהל' תפילה ה"ח).

הב"י הסביר שאע"פ שאין חובה להזכיר טל, כיון שהזכיר מקצת שבחו של מקום מועיל כדי שלא יצטרך לחזור, אבל אם לא שיבח לא בטל ולא במטר מחזירין אותו.

◀ כתב השו"ע: בימות הגשמים, אם לא אמר מוריד הגשם, מחזירין אותו; והני מילי שלא הזכיר טל, אבל אם הזכיר טל, אין מחזירין אותו.

רעק"א מצדד לומר שאם בליל שבת שכח לומר 'משיב הרוח' אין מחזירים אותו, דלא גרע מאם היה מתפלל רק מעין שבע שיצא בדיעבד אף ששם לא הוזכר גשם, ונשאר בצ"ע. אמנם המהרש"ם (דעת תורה סי' רסח סי"ג) כתב שכל דברי רעק"א הם רק לדעת המג"א (סי' רסח ס"ק טו) הסובר שיחיד האומר ברכת מעין שבע יצא י"ח תפילה, אך לדעת האליה רבה שאינו יוצא י"ח ורק מועיל אם שמע מהש"צ או שאמר עמו, א"כ לכאורה כשטעה ולא אמר משיב הרוח לא יצא י"ח.

הפרי מגדים (הביאו הביה"ל ד"ה אין מחזירים) סובר שרק אם כבר אמר השם של סיום הברכה אין מחזירים אותו, אבל קודם לכן יחזור ויזכיר הגשם. וכתב הגר"מ אליהו (מאמ"ר טז, לט) שיחזור ל'אתה גיבור'. אכן מלשון **כה"ח** (אות לח) **והליכות עולם** (בשלח, ה) מבואר, שיאמר 'משיב הרוח' במקום שנזכר. אולם אם נזכר שטעה לאחר סיום הברכה ולפני שהתחיל 'האל הקדוש', מודים שלא יאמר שם 'משיב הרוח ומוריד הגשם'.

כתב **השלמי ציבור** (הביאו השע"ת) שמי שהתפלל ושכח לומר דבר שאין מחזירים אותו, והוא היה סבור שצריך לחזור והתחיל להתפלל שוב, ונזכר שמן הדין א"צ לחזור, יפסיק מיד אפילו באמצע הברכה.

סעיף ו':

מתי חוזר כששכח להזכיר משיב הרוח

דעת **האבי העזרי** (תענית סי' תתמו) שאין צריך לחזור לראש הברכה אלא חוזר ואומר 'משיב הרוח ומוריד הגשם מכלכל חיים וכו''. ולדעתו אפילו לא סיים הברכה מחזירים אותו ואומר מוריד הגשם.

אבל הרא"ש (תענית פ"א סימן א) סובר שדווקא אם סיים כל הברכה ולא הזכיר גשם חוזר לראש התפילה, אבל אם נזכר קודם שסיים הברכה יאמר במקום שנזכר. שהרי חכמים לא קבעו מקום להזכירו בתוך הברכה, אלא אמרו שמזכירים גבורות גשמים בתחיית המתים, ונהגו לאומרו לפני מכלכל חיים מכיון שהגשמים כלכלה ופרנסה, אך אינו לעיכובא.

הרמב"ם (י, ח) כתב סתם מי שטעה בימות הגשמים ולא אמר מוריד הגשם ולא מוריד הטל חוזר לראש, ולא חילק בין נזכר קודם שסיים הברכה לנזכר אחר שסיים הברכה לעולם חוזר לראש, ומשמע דלראש התפילה קאמר.

בירושלמי (ה, ב) מפורש שהשוכח גבורות גשמים יכול להשלימה בברכת שומע תפילה, אך מדברי רב אסי בבבלי משמע שרק הזכרת גשמים יכול להשלים בברכת שומע תפילה, אך לא שאלת גשמים.

ומצאנו בזה מחלוקת בראשונים. **תוספות** (ד"ה הא) מכריעים שלא ניתן לומר גבורות גשמים בברכת שומע תפילה, וכן משמע מדברי **הרמב"ם** (י, ח-ט). ותלמידי רבינו יונה (יט: ד"ה אבל) אומרים בשם **רבני צרפת** שניתן לומר גבורות גשמים בברכת שומע תפילה.

בטעם שא"א להשלים גבורות גשמים בשומע תפילה, אפשר לומר שבברכת שומע תפילה אומרים בקשות בלבד ולא גבורות גשמים שהיא תפילה. או שהמיקום בגבורות גשמים מעכב, מכיון שחכמים קבעו היכן בדיוק אפשר לומר גבורות גשמים, וללא אמירתן כאילו לא בירך ברכת גבורות.

✍ **כתב השו"ע:** במה דברים אמורים שמחזירין אותו כשלא אמר בימות הגשמים מוריד הגשם, היינו כשסיים כל הברכה והתחיל ברכה שאחריה, ואז חוזר לראש התפלה; אבל אם נזכר קודם שסיים הברכה, יאמר במקום שנזכר; ואפילו אם סיים הברכה, ונזכר קודם שהתחיל אתה קדוש, א"צ לחזור, אלא אומר: משיב הרוח ומוריד הגשם, בלא חתימה. וכתב הרמ"א: שלשה ברכות הראשונות חשובות כאחת, ובכל מקום שטעה בהם, חוזר לראש, בין שהוא יחיד בין שהוא ציבור (טור).

השערי תשובה (ס"ק יא) כתב בשם גן המלך שגם אם התחיל רק נקדישך ונעריצך, חוזר לראש. וכ"כ **המ"ב** (ס"ק כח).

המ"ב (ס"ק לב) הכריע למעשה שאם נזכר אחר שאמר השם לא יגמור מחיה המתים אלא יסיים למדני חוקין ויהיה כקורא פסוק לבד ודינו כאלו עומד עדיין באמצע ברכה וחוזר למשיב הרוח וכן כה"ג בכל דברים שמחזירין אותו. וע"ע **בבאור הלכה** (ד"ה במקום). וכ"פ **בהלכה ברורה** (אות יא), אך הוסיף שאם גם לא אמר מוריד הטל, אחרונים רבים סוברים שלא יאמר למדני חוקין, אלא יסיים ברכת מחיה המתים ולפני ברכת האל הקדוש יאמר משיב הרוח.

סעיף ז':

טעה במזיד ומתכוון

✍ **כתב השו"ע** ע"פ **האבי העזרי:** בכל מקום שאנו אומרים חוזר לברכה שטעה בה, ה"מ שטעה בשוגג, אבל במזיד ומתכוין, חוזר לראש.

הבאור הלכה (ד"ה אבל) הקשה, הרי לענין אדם ששח באמצע התפילה חוזר לתחילת הברכה שהפסיק בה ולא לראש התפילה, ואילו כאן פסק שכששינה במזיד צריך לחזור לראש התפילה! וביאר **כה"ח** (סי' קד אות לג) שכששינה בנוסח התפילה במזיד הרי הוא משנה ממטבע שטבעו חכמים בתפילה ולכן חוזר לראש, אולם כשהפסיק בדברים אחרים אף שהיה במזיד, מ"מ לא התכוון לשנות את הנוסח שטבעו חכמים בתפילה, ולכן לא יחזור אלא לתחילת הברכה.

סעיף ח':

נסתפק אם אמר מוריד הגשם

איתא בירושלמי (תענית פ"א ה"א) "התפלל ואינו יודע מה הזכיר אמר רבי יוחנן עד שלשים יום מה שהוא למוד מזכיר מכאן ואילך מה שהוא צריך מזכיר". ופירש **הר"ן** (תענית א: ד"ה תו) שמדובר על ימי הקיץ שמזכירים טל ואם מזכיר גשם מחזירים אותו משום שהוא סימן קללה. אבל אם עומד בימות הגשמים בכל מקרה אין מחזירים אותו.

אולם הרא"ש (סימן א), **טור**, **מרדכי** (סי' תרטז) ועוד כתבו בסתמא, והיינו בין בימות החמה ובין בימות הגשמים. וביאר **הב"י** שכתבו דבריהם לפי מנהג אשכנז שבימות הקיץ לא מזכירים כלום, ולכן אם המשיך

כהרגלו גם בימות הגשם לא הזכיר וא"כ חייב לחזור! והר"ן איירי למנהג ספרד שמזכירים טל ולכן א"צ לחזור.

הר"ן העיר שאע"פ שגשם בקיץ הוא סימן קללה רק משיצא ניסן ולא מיד כשמתחילים להזכיר טל, אעפ"כ יש לומר כיון שרוב הזמן שפוסק מלהזכיר גשם הוא סימן קללה לא פלוג רבנן ואמרי שמשעה שפוסק מלהזכיר גשם אם הזכיר מחזירין אותו.

✦ כתב השו"ע: בימות החמה, אם נסתפק אם הזכיר מוריד הגשם אם לא, עד ל' יום בחזקת שהזכיר הגשם, וצריך לחזור. והרמ"א כתב: וה"ה לדידן דאין מזכירין טל בימות החמה, אם נסתפק לו אם אמר מוריד הגשם בימות הגשמים, כל ל' יום, חוזר, דודאי אמר כמו שרגיל והרי לא הזכיר לא טל ולא גשם; לאחר ל' יום אינו חוזר (ד"ע).

השו"ע כתב 'שלושים יום' אך לכאורה די בפחות מזה, שהרי בסעיף הבא כתב שמספיק לומר תשעים פעם, ובשלושים יום יש יותר מתשעים תפילות מפני תפילת המוספין! הדרכי משה (אות ב), אליה רבה (ס"ק יג) ועוד תרצו של' יום לאו דווקא אלא כמנין תפילות התמידות שיש בל' יום, ולדבריהם כשהושלמו 90 תפילות שוב אינו חוזר מחמת הספק. ומדברי הגר"א ועוד אחרונים משמע דהעיקר תלוי רק בל' יום בין להקל בין להחמיר. המ"ב (ס"ק יז) פסק דלמעשה יש להקל כשניהם דספק ברכות להקל. וכ"ד כה"ח (אות נ) וזאת משום חזקתו להזכיר כהוגן.

לדעת האחרונים שהכל תלוי במנין התפילות, אם ארע לו ספק בברכת השנים יש להחמיר גם בימים הסמוכים לשלושים יום מאחר ובשבת אין שואלים את הגשמים. ובהלכה ברורה (אות יד) פסק שאם נזכר קודם שומע תפילה יאמר שם, ואם נזכר לאחר מכן יחזור ויתפלל בתנאי של נדבה. ובהליכות עולם (ח"א עמ' קלג) כתב שלאחר שלושים יום א"צ לחזור.

כתב הט"ז (ס"ק יג) שאם שגג או פשע באיזה יום או ימים מאלו הל' יום ולא התפלל כלל, מ"מ לא הורע חזקתו עי"ז ואין צריך להשלים כנגד זה יום אחר. וכ"כ כה"ח (אות נ). וכתב בספר מגן גבורים דכ"ש אם שאל בשומע תפילה וכדומה דעולה לו. אך המחצית השקל (ס"ק יד), מאמר מרדכי (ס"ק טו) ועוד מפקקים בדינו של הט"ז, ולדעתם חוזר. ובהלכה ברורה (אות טו) פסק שאם סיים תפילתו, יחזור להתפלל בתורת נדבה.

כתבו המור וקציעה והמגן גיבורים (הביאם המ"ב ס"ק לח) שאם ברור לו שהיה בדעתו לזכור מעין המאורע בתוך התפלה, ולאחר זמן מופלג נפל ספק בלבו אם זכר בתפלה או לא אין צריך לחזור, ואם נתעורר הספק מיד אחר התפלה יש לחזור.

כתב בשו"ת רב פעלים (ב, יז) שמי שידוע בעצמו שהורגל שלא להזכיר גשם כבר בתוך שלושים יום, כגון שהבחין שאמר כמה פעמים כבר 'מוריד הטל' בלא שהתכוין לכך. וה"ה מי שידוע בעצמו שגם לאחר שלושים יום עדיין לא הורגל להזכיר את הנוסח הנכון. כיון שהדבר נתון במחלוקת הפוסקים, קי"ל סב"ל ולא יחזור ויתפלל. ומ"מ אם הוא יכול, יחזור בתנאי של נדבה. אולם בהליכות עולם (ח"א עמוד קלב) פסק שגם אדם שמחזיק בעצמו שהורגל יחזור ויתפלל, כיון שחכמים השוו מידותיהם, ואמרו שתוך שלושים

יום כל אדם מוחזק שאמר כפי שהיה רגיל עד עתה. ולאחר שלושים יום מוחזק שהזכיר כהוגן. ונשאר הגרע"י בצ"ע מה דינו של אדם שלאחר שלושים יום טעה ג' פעמים, האם עי"ז איבד את חזקתו. כתב הבא"ח (בשלח, טו) שאדם שטעה בתוך השלושים יום והזכיר גשם בתפילתו וחזר והתפלל כדינו, ולאחר שלושים יום הסתפק האם התפלל כדינו, כיון שלא התפלל שלושים יום כהוגן, לא הוחזק, ולכן עתה שמתפק אם הזכיר גשם צריך לחזור ולהתפלל (ונחלקו כיצד יוחזק שוב, האם צריך לספור שלושים מזמן שטעה, או שרק צריך להשלים את הימים שלא הזכיר כהוגן, עי"ש). **אולם בהליכות עולם** (ח"א עמוד קלג) פסק שכיון שכשטעה בתוך השלושים יום חזר והתפלל כהוגן, נחשבת התפילה שטעה כמי שאינה, וכעת מוחזק כמי שמתפלל כהוגן, וא"צ לחזור. וכ"ד כה"ח (אות נב). והגר"מ אליהו (מאמ"ר טז, לה) פסק שכיון שנחלקו בדבר, טוב שיחזור ויתפלל בתנאי של נדבה.

סעיף ט':

אמירת ברכת אתה גיבור תשעים פעם

מהר"ם מרוטנבורג (תשב"ץ קטן סי' רכה) היה רגיל לומר בשמיני עצרת ברכת אתה גבור תשעים פעמים כנגד שלושים יום שאומר אותו ג' פעמים בכל יום, ולאחר מכן אם מסופק א"צ לחזור. והביא ראיה לדבריו מהגמ' (ב"ק כד.) גבי שור המועד ריחק נגיחותיו חייב קירב נגיחותיו לא כ"ש?! ה"נ כיון דאחר ל' יום אם הוא מסופק א"צ לחזור כ"ש צ' פעמים ביום אחד. וכתב הטור שהרא"ש נטה לסברת הר"מ. ונראה כדבריו משום שהרגל הלשון אינו אלא מצד הטבע המורגל באדם והרי הוא כמו שור נגח. **אולם הר"ר פרץ** כתב שאין הנידון דומה לראיה, דהתם טעמא משום שהוחזק ליגח ואם הוחזק ג' רחוקות כ"ש בג' קרובות אבל גשם שנתקן בתפלה והדבר תלוי בהרגל לשונו לא אמרינן הכי.

כתב השו"ע: אם ביום ראשון של פסח אומר ברכת אתה גבור עד מוריד הטל צ' פעמים, כנגד ל' יום שאומר אותו ג' פעמים בכל יום, משם ואילך אם אינו זוכר אם הזכיר גשם הרי הוא בחזקת שלא הזכיר גשם, ואינו צריך לחזור. והרמ"א כתב: וכן לדידן, אם אמר עד מכלכל חיים בלא משיב הרוח ומוריד הגשם שמזכירין בימות הגשמים, וכן אם אמר בשמע"צ צ' פעמים אתה גבור עד מוריד הגשם, אם נסתפק אח"כ אם הזכיר או לא, חזקה שהזכירו (ד"ע).

כתב השלמי **ציבור** (הובא בשע"ת טו) שמי שהוא חזן, הרי תפילת החזרה עולה לו ג"כ לתפילה, ולאחר י"ח יום סגי. עוד כתב השלמי ציבור, שאם הרגיל לשונו מ"ה פעם, לאחר ט"ו יום סגי (ואין אומרים שדווקא תשעים פעם מרגילות לשונו). וכ"פ בהלכה ברורה (אות יח-יט).

השל"ה והאליה רבה מפקפקים על דברי הרמ"א, שמועיל דוקא אם אמר את ההזכרה הנכונה ולא בשב ואל תעשה. וכתב בדרך החיים שנכון לחוש לכתחילה לא לעשות כך לסמוך על זה. למנהג הספרדים שמזכירים 'ברך עלינו', כתב הגר"מ אליהו (טז, סה) שדי שיאמר 'רופא חולי עמו ישראל, ברך עלינו'. וכ"כ בשם הגרע"י (משיעורי הראשל"צ ח"ב שיעור סו. מעין אומר ח"א פ"ה סי' קלא).

סימן קט"ו - סדר ברכות אמצעיות ואתה חונן

ובו סעיף אחד

ברכת אתה חונן

שנינו במגילה (יז):

"ומה ראו לומר בינה אחר קדושה - שנאמר והקדישו את קדוש יעקב ואת אלהי ישראל יעריצו, וסמך ליה וידעו תעי רוח בינה. ומה ראו לומר תשובה אחר בינה - דכתיב ולבבו יבין ושב ורפא לו. אי הכי לימא רפואה בתרה דתשובה! - לא סלקא דעתך, דכתיב וישב אל ה' וירחמיה ואל אלהינו כי ירבה לסלות. ומאי חזית דסמכת אהא, סמוך אהא! - כתב קרא אחרינא: הסלח לכל עונכי הרפא לכל תחלואיכי הגואל משחת חייכי... ומה ראו לומר גאולה בשביעית? - אמר רבא: מתוך שעתידין ליגאל בשביעית, לפיכך קבעוה בשביעית. והאמר מר: בששית - קולות, בשביעית - מלחמות, במוצאי שביעית בן דוד בא - מלחמה נמי אתחלתא דגאולה היא"

פרש"י: מתוך שעתידין ליגאל בשביעית - שבוע שבן דוד בא בו חלוק משאר שנים, כדאמרינן (סנהדרין יז): שנה ראשונה רעב ולא רעב כו', עד ובשביעית מלחמות, ובמוצאי שביעית בן דוד בא. אתחלתא דגאולה היא - ואף על גב דהאי גאולה לאו גאולה דגלות היא, אלא שיגאלנו מן הצרות הבאות עלינו תמיד, דהא ברכת קיבוץ ובנין ירושלים וצמח דוד יש לכל אחת ואחת ברכה לעצמה לבד מגאולה זו, אפילו הכי, כיון דשם גאולה עלה - קבעוה בשביעית.

כתב השו"ע: מפני שמותר האדם מן הבהמה היא הבינה והשכל, קבעו ברכת אתה חונן ראש לאמצעיות, שאם אין בינה אין תפלה.

בספר סדר היום (כוונת שמו"ע ברכות. הביאו המ"ב סק"א) כתב עוד טעם על סדר הברכות: אתה חונן ראשונה שאלת החכמה והדעת באדם, דבלא"ה טוב ממנו הנפל, ולכן צריך לכוין בה כראוי שזה עיקר השאלה שצריך האדם לשאול מאת הבורא יתברך שיתן לו שכל ודעת ישר למאוס ברע ולבחור בטוב. השיבנו לאחר הדעת, כי מתוך הדעת נותן לבו על חטאו, וכונת הברכה הזאת לבקש מאת ד' יתברך שיכניע וישפיל גיאות יצרו. סלח לנו, אחר תשובה צריך שיעלה על לבו החטאים או הפשעים בעצמם. רפאנו, רפואה אחר הגאולה שכ"ז שאדם בצער אינו עומד מעל חליו ועיקר הכונה לבקש מאת אלקינו שירפא אותנו כדי שנהיה בריאים וחזקים לעסוק בתורה כראוי ולשמור כל המצוות. ברכת פרנסה אחר רפואה, שכשהאדם חולה אז אינו מבקש על המזון אבל אחר שנתרפא מבקש אחר פרנסתו לחזור ולהבריא גופו ונפשו, וצריך לכוין שיזמין לנו ד' ית' פרנסתנו בנחת ולא בצער בהיתר ולא באיסור. כתוב בטור מה שתקנו לומר אבינו בברכת השיבנו ובסלח לנו משא"כ בשאר ברכות ה"ט שאנו מזכירין לפניו שהאב חייב ללמד עם בנו ובסלח לנו משום דכתיב וישב אל ה' וירחמיה ע"כ אנו מזכירין רחמי האב על הבן.

עיי' בא"ר שמביא דיעות דיש אומרים שצריך לומר חננו מאתך וכו' ולא וחננו מפני שהוא התחלה בבקשה וי"א שצריך לומר וחננו.

סימן קט"ז - סדר ברכת רפאנו

ובו סעיף אחד

פירוש ברכת רפאנו

שנינו במגילה (יז):

"ומה ראו לומר רפואה בשמינית? אמר רבי אחא: מתוך שנתנה מילה בשמינית, שצריכה רפואה, לפיכך קבעוה בשמינית"

כתב השו"ע: רפאנו ה' ונרפא, אף על גב דהכתוב ליחיד אין מכנין אותו לרבים, ה"מ בזמן שמתכוין לקרות, אבל כשאומר אותו דרך תפלה ובקשה, מותר. **רמ"א**: מ"מ אם אומר מזמור שלם, אסור לשנות מלשון יחיד לרבים, או להיפך (טור ורא"ש בשם הר"י).

הט"ז (סק"א) כתב שיש נ"מ בין התירוץ שהביא השו"ע מדוע אפשר לשנות את הפסוק הנאמר ליחיד לרבים, ובין התירוץ שהביא הרמ"ה. לענין הפסוק שאומרים בהבדלה 'עזי וזמרת יה ויהי לי לישועה', אם ירצה לשנות ולומר ויהי לנו לישועה. דלתירוץ הרמ"ה אסור כיון שפסוק זה אינו לשון בקשה שהרי הוא לשון עבר כמשמעות לשון ויהי. ולתירוץ הר"י מותר כיון דאינו אלא פסוק א'. ומדברי רמ"א משמע דאין כאן פלוגתא.

הברכי יוסף (סי' קיט סק"א) ועוד כתבו שיכול להתפלל על חולים ברפאנו, ויאמר רפא נא פב"פ רפואה שלמה בתוך שאר חולי ישראל. וכן מבואר ב**כה"ח** (סי' קיט סק"א). והגר"מ **אליהו** (טז, מט) כתב שעדיף להתפלל על חולים ברפאנו רק במחשבה ובשומע תפילה יבקש בפיו. והעיר **האליה רבה** שאם הוא בפניו אינו צריך להזכיר שמו.

כתב בשו"ת **יביע אומר** (ח"ב סימן יא אותיות א-ד) שיש להזכיר את שם אמו של מי שמתפללים עליו ולא את שם אביו, לפי שעדיף להזכיר את שמו של החולה באופן שבו יהיה ניכר בודאות מי הוא, והאם יותר ודאית מהאב. ומ"מ הוסיף שאם אין יודעים את שם אמו, יזכירו את שם האב, ואם שם האב ג"כ אינו ידוע, יזכירו את שמו בלבד.

המתפלל על אביו או אמו, כתב **הברכי יוסף** (יו"ד סימן רמ אות ד) שלא יאמר רפא נא 'לאבא מרי' וכד', לפי שאין גבהות לפני המקום, וכ"כ **כה"ח** (סימן קיט סק"ו), ומבואר בדבריו שיזכירוהו בשמו בלבד, או שיאמר 'רפא נא לאבי פלוני', וכן מבואר בדברי **הבא"ח** (ש"ש שופטים, ה ד"ה וכתבתי) והגר"ע"י (ילקו"י ח"א מהד' תשמ"ה פרטי דינים מהל' תפילה ס"ב).

■ תפילה על חולה מסוכן שימות:

חולה מסוכן הסובל מיסורים ומצטער הרבה, כתב הר"ן (נדרים מ.) שמותר להתפלל עליו שהקב"ה יטול את נשמתו, וכ"נ מדברי **הבא"ח** (לשון חכמים ב, מה), וכן העידו על הגר"ע"י שנהג כך על אדם שהיה 'צמח' כמה שנים ואשתו נשארה עגונה (ילקו"י קיט, ג). אך כתב בשו"ת **שבט הלוי** (י, כו) שכל הפוסקים לא

הביאוהו לדינא, מפני שאין זה מסור ביד כל אדם לדעת אם החולה הוא במצב כ"כ חמור וירוד, אך מ"מ כאשר יראה לו שאין כל תקוה, יתכן ומותר לו להפסיק להתפלל. גם הגר"ח פלאג"י (חקקי לב ח"א יו"ד סימן נד"ה ואחר) כתב שאף שמותר להתפלל עליו שימות, קרובי משפחתו לא ינהגו כך, אלא יפסיקו להתפלל שיחיה.

סימן קי"ז - דיני שאלת טל ומטר

ובו ה' סעיפים

סעיף א':

שאלת הגשמים

שנינו במגילה (יז):

"ומה ראו לומר ברכת השנים בתשיעית - אמר רבי אלכסנדר: כנגד מפקיעי שערים, דכתיב: שבר זרוע רשע, ודוד כי אמרה - בתשיעית אמרה"

הטור כתב שבאשכנז אין משנים כלל את נוסח הברכה מימות החמה לימות הגשמים, בשונה ממנהג ספרד שמשנים מברכנו לברך עלינו. ועוד, שבאשכנז אין שואלים בימות החמה לא טל ולא מטר, ובספרד נוהגים לשאול טל בימות החמה.

כתב השו"ע: ברכת השנים, צריך לומר בה בימות הגשמים: ותן טל ומטר.

מתי מתחילים לשאול את הגשמים

שנינו בתענית (י).

"משנה: בשלשה במרחשון שואלין את הגשמים. רבן גמליאל אומר: בשבעה בו, חמשה עשר יום אחר החג, כדי שיגיע אחרון שבישראל לנהר פרת. גמרא: אמר רבי אלעזר: הלכה כרבן גמליאל. תניא, חנניה אומר: ובגולה עד ששים בתקופה. אמר רב הונא בר חייא אמר שמואל: הלכה כחנניה... איבעיא להו: יום ששים כלפני ששים, או כלאחר ששים? - תא שמע; רב אמר: יום ששים כלאחר ששים, ושמואל אמר: יום ששים כלפני ששים. אמר רב נחמן בר יצחק, וסימנך: עילאי בעו מיא, תתאי לא בעו מיא. אמר רב פפא: הלכתא, יום ששים כלאחר ששים"

כתב הגה"מ (תפלה פ"ב אות י) דקיימא לן דיום תקופה מתחיל, נמצא כשעברו נ"ח ימים מן התקופה שואלין בתפילת ערבית שהוא תחלת נ"ט.

הרא"ש (ס"ד) והמרדכי (ס"י תריז) כתבו בשם הראב"ה (אבי העזרי תענית ס"י תתמו) שמונים את השישים יום הללו מעת לעת.

עוד כתב המרדכי שאם התקופה נפלה בשלוש שעות ביום והציבור לא הזכירו בתפילתם בבוקר, ויחיד איחר תפילתו מן הציבור, בתר ציבור גריר שאין עושים כשתי תורות. אך הרא"ש (שם) כתב שלא נהגו כן, ולעולם שואלים בתפלת ערבית של יום ס'.

הרא"ש תמה מדוע אנו נוהגים כבני הגולה, שהרי זה דבר התלוי בארץ, ומדוע ננהג כבבל שהיא מצולה ואינה צריכה למים. וכל הארצות צריכות למים כבר בחשון, ומדוע נאחר אותו עד ס' יום בתקופה. וכ"כ בתשובה (כלל ד ס"י י) שבדבר התלוי בצורך השעה ראוי ללכת אחר השנים, המקומות והזמן. וכ"כ

הרמב"ם (פיה"מ תענית פ"א מ"ג) שמה שאמר ר"ג בז' במרחשון שואלין את הגשמים, אינו אלא בארץ ישראל ובארצות שאוירם כאוירה אבל בשאר ארצות צריכה להיות השאלה בזמן שהם צריכים לגשמים באותה הארץ ויעשו אותו זמן כאילו הוא שבעה במרחשון. ובהלכות (ב, טז) כתב שבחלק מהמקומות שואלים בז' חשון ובחלק מתחילים ששים יום אחר התקופה, ובאיי הים הרחוקים מתחילים לשאול כשהם צריכים, אך ישאלו בשומע תפילה ולא בברכת השנים. ולכאורה דבריו סותרים את מ"ש בפיה"מ! אך הב"י הסביר שאם היא ארץ בפני עצמה יכולים לשאול בברכת השנים כשהם צריכים, אבל איי הים אינה ארץ בפני עצמה הילכך כיחידים דמו ואומרים בשומע תפילה.

הר"ן (תענית ב. ד"ה ואיכא למידק) תמה מדוע אנו שואלים את הגשמים רק בז' במרחשון, הרי ר"ג לא אמר לנהוג כך אלא מפני תקנתן של העולי רגלים, וכיום לאחר החורבן תקנה זו אינה שייכת כבר, וכתב שהגמ' (שם ד:) אומרת דכיון שאית לן פירי בדברא אין שואלין עד ז' במרחשון, ולכן פסקנו להלכה כר"ג לומר דמכיון שזמן זה הוקבע לבני א"י, גם כל מי שירא מירידת הגשמים יזכיר בזמן זה. והר"ף לא הזכיר כלל פירי דדברא, וגם הרמב"ם כתב שישנו את זמן השאלה בא"י ואת זמן השאלה בחו"ל, ולכן כתב הר"ן שצריך לומר שגם לאחר החורבן הלכה כר"ג לפי שהיו מתאספים מכל הסביבות ברגל בירושלים כמו שעושים גם היום ומפני עולים הללו ראוי שנאחר השאלה.

◀ **כתב השו"ע:** ברכת השנים, צריך לומר בה בימות הגשמים: ותן טל ומטר, ומתחילין לשאול מטר בחוצה לארץ בתפלת ערבית של יום ס' אחר תקופת תשרי, (רמ"א: ויום התקופה הוא בכלל הס'. הגה"מ), ובארץ ישראל מתחילין לשאול מליל ז' במרחשון, ושואלין עד תפלת המנחה של ערב יום טוב הראשון של פסח, ומשם ואילך פוסקין מלשאול.

כתב הדרך החיים (דיני סמיכת גדולה לתפילה סעיף סא) שבתפילת ערבית כשמתחילים לשאול את הגשמים יכריז השמש לאחר הקדיש קודם התפילה 'טל ומטר' בכדי שידעו לומר, וגם אם לא הכריז יאמרו. הביאו **המ"ב** (סק"ג).

בתחילת הזכרת הגשמים ממתנינים שבועיים בשביל עולי הרגלים שיחזרו לביתם, אולם לגבי זמן ההפסקה לא מצאנו שמפסיקים מלהזכיר שבועיים קודם הפסח לצורך עולי הרגלים. ובספר **מקור נאמן** (סימן תתקעד) ביאר שכמה פעמים לא ירדו די גשמים עד ניסן, והגשם של ניסן מועיל מאוד, ועוד, שבניסן לא ימנעו מלעלות לירושלים כדי להקריב את הפסח במועדו.

הטור כתב ששואלים את הגשמים עד תפילת מוסף, והעיר עליו **הב"י**, הרי בתפילת יו"ט לא שייך שאלה ולכן כתב ששואלים עד תפילת המנחה. **הב"ח** כתב שנ"מ לאדם שטעה והמשיך תפילת חול ונזכר בדרך עלינו, שגומר כל הברכה וצ"ל ותן טל ומטר. אך **המגן אברהם** (סק"ב) כתב דצ"ע, שהרי מדינא מיד בערבית היה לנו להפסיק אף מלהזכיר, ורק משום שלא יעשו אגודות אנו דוחים עד מוסף (כמו שביארנו בסימן קיד)! והוסיף המג"א שאם חל זמן תחילת השאלה בליל שבת, וטעה יחיד והתפלל י"ח, אינו מזכיר טל ומטר כיון שהציבור לא התחילו, והיחיד נגרר תמיד אחר הציבור, הביאו **הבאור הלכה** (ד"ה עד תפלת). ומשמע מדבריהם שהטועה יסיים את הברכה בלא להזכיר 'טל ומטר', אך **כה"ח** (אות טז) פסק שבמקרה כזה מחמת המחלוקת יפסיק במקום דשנזכר ויחזור לתפילת שבת.

■ השואל מטר בא"י אחרי החג קודם ז' בחשון:

מדברי כה"ח (סימן קח אות נו) מבואר שצריך לחזור ולהתפלל. וכ"ד החזו"א (דינים והנהגות פ"ד אות כו) וכן מבואר בשע"ת (סימן קח אות יז) בשם השלמי ציבור. אמנם בשו"ת יביע אומר (ה, טו) והאור לציון (ח"ב פ"ז סל"א) הורו שאינו חוזר, כיון שמהחג והלאה הגשמים אינם סימן קללה, שהרי מזכירים גבורות גשמים בתחית המתים, ומ"מ הוסיף הגרע"י דאחר שסיים את תפילתו, טוב שיחזור ויתפלל בתנאי של נדבה, כדי לצאת י"ח לדברי הכל. והגרש"ז אורבך (ביצחק יקרא, אשי ישראל פכ"ג הע' קפא) הורה שאינו חוזר, כיון שנחשב כזמן גשמים, ואף שגם בזמן הזה שייך הטעם של עולי רגלים שמגיעים לא"י, מ"מ אין הדבר מפריע כ"כ אם יתחיל לרדת גשם לפני כן, וכ"ד הגרי"ש אלישיב (פניני תפילה עמוד קנח).

■ ההולך מא"י לחו"ל:

כתב הפרי חדש (ס"ב. הביאו הפמ"ג מש"ז סק"א) שבן א"י בחו"ל או להיפך אם דעתו בתוך שנה לחזור שואל כמקומו, ואם דעתו לחזור רק לאחר שנה שואל כמקום שהוא שם אף על פי שיש לו אשה ובנים בביתו. אך הברכי יוסף (סק"ה) הסכים בשם כמה גדולים לדעת מהר"ז גוטה ומהר"י מולכו דכל אחד ישאל כבני העיר הנמצא בה. והעיר המ"ב (סק"ה) שלכאורה מדברי הבה"ט משמע דהם מירי דוקא באין דעתו לחזור. בכה"ח (אות יא) מבואר שישאל כמנהג בני המקום שנמצא שם, וכ"כ בשם הגרע"י (ילקו"י מה' תשמ"ה הל' שאלת טל ומטר סט"ו), אלא שהוסיף שבאופנים אלו ישאל מטר ב'שומע תפילה', שהרי גם יחיד הצריך לגשמים יכול לשאול שם מטר. עוד כתב, שבן א"י שהתחיל לשאול בז' חשון ויצא לחו"ל, אם דעתו לחזור במשך השנה לא"י, ימשיך להזכיר, ואם לא יפסיק ויתחיל לשאול יחד עם אנשי חו"ל. הגרש"ז אורבך והגרי"ש אלישיב (י"ט שני כהלכתו פ"י ס"ב) הורו שבן א"י שבא לחו"ל לפני ז' חשון ישאל מז' חשון בברכת שומע תפילה, ואף אם דעתו לחזור לא"י לפני ס' יום לתקופה, כיון שבזמן החיוב נמצא בחו"ל ושם עדיין לא שואלים בברכת השנים, והוסיף הגרש"ז שיאמר 'ותן טל ומטר בארץ הקודש ובמקומות הצריכים לכך'. אולם אם דעתו להישאר בחו"ל כמה שנים ינהג כבני חו"ל, גם אם בני ביתו בא"י. ובשו"ת אגרות משה (או"ח ב, קב) כתב שבן א"י הנמצא בחו"ל, אם נמצא במקומות הצריכים גשם כא"י (כארה"ב), ואשתו ובניו בא"י, ישאל כבני א"י, גם אם נמצא שם כמה שנים. ואם אין אשתו ובניו בא"י, אם דעתו לחזור באותה שנה ישאל כא"י, ואם דעתו לחזור לאחר מכן ישאל כבני חו"ל.

כתב הברכי יוסף (אות ו. הביאו השע"ת ד) שבן א"י שהיה בא"י בז' חשון ושאל את הגשמים כמה ימים כמנהג א"י, ולאחר מכן יצא לחו"ל, כיון שהתחיל לא יפסיק.

■ מקומות הסמוכים לא"י:

כתב בשו"ת יחזקאל דעת (ב, יא) שגם המקומות הסמוכים לא"י שהאקלים שלהם דומה לאקלים של א"י, כמדבר סיני, אל עריש, דמשק וסביבותיה, שואלים טל ומטר בז' מרחשון כמו בא"י, אך הוסיף שאם טעו ואמרו 'ברכנו' א"צ לחזור עד ס' יום לתקופה. ובארם צובה ובעיר סואץ שואלים כבני חו"ל. גם בשו"ת דברי יוסף (סימן ד) כתב שבכלל זה כל האזורים הסמוכים לארץ ישראל, הגם שאינם בתוך גבולות הארץ מכיבוש עולי מצרים ועולי בבל, כגון אזור הגולן ומדבר סיני כולו כולל אילת. ובספר ברית כהונה (מערכת ג גשמים או א) הביא שמנהג ג'רבא וסביבותיה לשאול מטר בז' חשון.

שכח לשאול בליל ז' חשוון

בשו"ת הלכות קטנות (א, עג) כתב שאין מחזירים אותו. גם הזכור לאברהם (ח"א או"ח סימן קיז) מצדד שלא לחזור בדיעבד. אך המהר"י מולכו (כת"י סימן קז) כתב שמחזירים. וכ"ד הברכי יוסף (סק"ד) והמ"ב (סק"ו), ואינו דומה לר"ח ששם הטעם משום שאין מקדשים החודש בלילה. וכתב השלמי ציבור (קל, א) שכדי לצאת ידי ספק יחזור ויתפלל בתורת נדבה ואין צריך לחדש דבר. וכ"כ כה"ח (אות י').

הבאור הלכה (ד"ה בתפלת) הביא שהחיי אדם (כד, יב) כתב בשם הפר"ח שבדיעבד אם התפלל ושכח, מונים מעת לעת (את ה-60 יום), ולפ"ז תמיד כששוכח בערבית א"צ לחזור, כיון שעדיין לא נשלם ס' יום מעת לעת. אך הפרי מגדים חלק עליו, ולכן כתב שעכ"פ מחוייב להתפלל ולהתנות. והברכי יוסף (מחז"ב סק"ד) פסק במפורש דלא כהפר"ח. כה"ח (אות ו) כתב שבתפילת שחרית ומנחה יחזור ויתפלל בתנאי של נדבה, אך בערבית מכיון שי"א שהיא רשות, א"צ לחזור ולהתפלל מספק.

סעיף ב':

מקומות הצריכים לגשם בקיץ

שנינו בתענית (יד):

"שלחו ליה בני נינוה לרבי: כגון אנן, דאפילו בתקופת תמוז בעינן מטרא, היכי נעביד?... כיחידים דמינן ובשומע תפלה, או כרבים דמינן ובברכת השנים? שלח להו: כיחידים דמיתו, ובשומע תפלה"

כל הפוסקים הביאו גמרא זו להלכה. וכתב רבנו נסים (ה. ד"ה שלחו) דאע"ג דאמרינן (ע"ז ח.) שאם היה צריך לפרנסה אומרה בברכת השנים, שאלת מטר שונה בכך שמזיק לרוב העולם בתקופת תמוז. והב"י כתב שדין זה אינו דומה כלל למ"ש הגמ' בע"ז, ששם אינו משנה ממטבע הציבור אלא שמוסיף מעין מה ששואלים הציבור, לכן אומרה בברכת השנים. אבל הכא שהוא משנה ממטבע הציבור שהרי אינם שואלים מטר ומי ששאלו מחזירין אותו, אינו בדין שיהיו היחידים משנין מטבע הברכה מפני צורך עצמן וישאלו מטר באותה ברכה עצמה.

הרא"ש כתב בתשובה שבני עיר אפילו גדולה ביותר אינם יכולים לשאול בברכת השנים אלא בשומע תפילה, אבל ארץ אחת כולה כמו ספרד או אשכנז, אם צריכים למטר יכולים לשאול בברכת השנים. מהר"י אבוהב כתב שמדברי הרא"ש שכתב שאע"פ שהוא יחיד היה יכול לשאול מאחר שזה הדבר הוא צרכי רבים, אלא כדי שלא יהא נראה שהם כאגודות אגודות. נראה שאם היחיד טעה ושאל גשם בזמן שהיה מן הדין לשאול טל שלא יחזור. אך הב"י סובר שכיון שדברי הרא"ש לא נתקבלו, וכל העולם לא נהגו כן, לכן הטועה ושאל גשם צריך לחזור אפילו בארץ שכולה בכללה צריכה גשם בימות החמה. וראוי לצאת מידי ספק ולחזור ולהתפלל בתורת נדבה.

כתב השו"ע: יחידים הצריכים למטר בימות החמה, אין שואלין אותו בברכת השנים, אלא בשומע תפלה, ואפילו עיר גדולה כנינוה או ארץ אחת כולה כמו ספרד בכללה, או אשכנז בכללה, כיחידים דמו בשומע תפלה; ומיהו אם בארץ אחת כולה הצריכים מטר בימות החמה, טעה בה יחיד (ביה"ל ד"ה טעה: ה"ה ציבור, ולרבותא נקט יחיד) ושאל מטר בברכת השנים,

(אם רוצה) חוזר ומתפלל בתורת נדבה בלא שאלה בברכת השנים (אבל אינו מחויב לחזור כלל.

ב"י בשם מהרי"א. והרמב"ן והר"ן סבירי להו כהרא"ש).

הב"ח כתב שקיבל שיש לזהר שלא לשאול גשמים כלל שלא בזמן שתקנו חכמים אפילו בש"ת אלא מרצין לפניו בתענית ובסליחות ואומרים פסוקים ומזמורים של מטר אבל אין שואלין ותן טל ומטר וכו', ושמעתי ששני גדולים הורו לשאול בצבור ותן טל ומטר בש"ת בעת עצירת הגשמים ונאספו לעמם באותו השנה ותלו הדבר על שהטריחו כלפי שמיא. אך ה"ט"ז (סק"ב) כתב שאם יש עיקר לקבלה זו הוא דווקא בתפילת הש"ץ, ובמקום שיש צורך אין שום טעם וריח טעם למנוע בקשה של גשמים בשומע תפילה. וחלילה שיהא אדם נענש על ככה.

הט"ז (סק"ב) העיר שמ"ש שציבור יכולים להתפלל בשומע תפילה הוא דווקא בלחש, אבל לא יאמר אותו הש"ץ בקול רם אפילו בשומע תפילה. והפרי מגדים כתב שמנהגו שאומר הש"ץ בשומע תפילה, אך אינו אומר 'ותן טל ומטר' לחוד כי אם בפסוקים ובשאר לשונות. וכ"כ המ"ב (סק"ט). ומדברי הגרע"י (הליכות ע"א עמוד קלז והלאה) מבואר שמקומות הצריכים גשם בימות החמה, כשם שבתפילת לחש אומרים 'ותן טל ומטר' בשומע תפילה, כך גם הש"ץ אומר בתפילת החזרה. ומדברי כה"ח (אות יח) נראה שהש"ץ יבקש גשם בתפילת החזרה רק אם יש בכך צורך גדול.

המגן אברהם (סק"ד) כתב דמשמע שדווקא כשנעצר המטר אבל בלאו הכי מחזירים אותו, אע"פ שהגשם במקום ההוא אינו סימן קללה. וכתב הביה"ל שמהחיי אדם משמע שדווקא כשהיה עצירת גשמים, אבל בלאו הכי חייב לחזור ולהתפלל. והבאור הלכה (ד"ה הצריכים) כתב שהוא ספק דדינא ולכן יחזור ויתפלל ויתנה.

הרמ"א כתב שרק אם ירצה יחזור ויתפלל בתורת נדבה. אך כה"ח (אות כג, כו) והגרע"י (שו"ת יבי"א ח"ב סימן ט אות יז) ביארו שלדעת מרן השו"ע חייב לחזור ולהתפלל מצד הדין, ורק משום שיש הסוברים שיצא י"ח בתפילתו הראשונה, יחזור ויתפלל בתנאי של נדבה.

הא"ר (סק"ג), **הגר"ז** (ס"ג) ועוד רבים מהאחרונים כתבו שהסומך על **הרדב"ז** (סימן ב' אלפים נה) ורבים מגדולי האחרונים שלא לחזור ולהתפלל כשהזכיר בחו"ל 'טל ומטר' מז' מרחשון ואילך אין מזניחין אותו. **המאמר מרדכי** (סק"ח) ביאר שאם נזכר קודם שסיים לא שייך לומר שיחזור לברכת השנים ויתפלל בתורת נדבה. אלא יסיים תפילתו ואח"כ יחזור ויתפלל מתחילה בתורת נדבה. וכ"כ הבא"ח (בשלח, יט) וכה"ח (אות כה). **אולם** בשו"ת **יביע אומר** (ח"ב סימן ט אות יז) כתב דמכיון שלדעת מרן השו"ע הוא חייב לחזור ולהתפלל מצד הדין, אם נזכר באמצע התפילה אינו רשאי לסיים את תפילתו, מכיון שכל הברכות שיאמר אח"כ יהיו לבטלה, אלא יחזור מיד לברכת השנים.

■ מקומות שהאקלים הפוך מארץ ישראל:

ארצות שימות החורף שלהם הם בזמן ימות הקיץ בארץ ישראל, וכן להיפך (כארגנטינה, ברזיל, אוסטרליה) כתב כה"ח (אות יז) שאע"פ שהם צריכים גשם בימות החורף שלהם (שהם ימות הקיץ של א"י), אין להם לשאול מטר ב'ברכת השנים' אלא בשומע תפילה, וכ"פ הגרע"י (הליכות עולם ח"א עמוד קלז) והאור לציון (ח"ב פ"ז ס"ל).

ולענין ימות הקיץ שלהם (שהם זמן החורף בא"י), הורה **כה"ח** (שם) שאע"פ שאינם צריכים גשם, מ"מ ישאלו מטר בברכת השנים כמו רוב העולם (מס' יום לתקופה), אכן אם הגשמים מזיקים להם לתבואה או לחקלאות או לבריאות בני האדם, לא ישאלו מטר, אלא יאמרו 'ברכנו' כמו בקיץ. וכ"כ **הגרע"י** (הבי"ד בשו"ת אוצרות יוסף ח"ו ס"ס ד), וכן הורה **האור לציון** (שם), אלא שהוסיף שבאופן שהגשמים מזיקים להם ואינם שואלים מטר, טוב שיתפללו בשומע תפילה על הגשמים בא"י, ויאמרו 'ותן טל ומטר לברכה בארצנו הקדושה'. כפסק זה שיזכירו כרוב העולם, פסקו גם **התורת חיים** (ח"ג סימן ג. שהוא הראשון שדן בשאלה זו), **הגר"ש סלנט** (מובא בשערים המצויינים בהלכה סימן יט סק"ג) ועוד. **מאידך**, בשו"ת **הר צבי** (או"ח ח"א סימן נו) כתב שלא ישנו ממנהג כל ישראל, ורק בדיעבד מי ששאל בקיץ 'טל ומטר' בברכת השנים אינו חוזר.

בשו"ת **שבט הלוי** (א, כג, ג, צא) כתב שלכאורה בארצות אלו יכולים לשאול לפי ימות הגשמים שלהם, הגם שהוא בימות החמה של א"י, ובימות הקיץ שלהם לא ישאלו על הגשמים, דמכיון שימות הקיץ והגשם שלהם הפוכים משאר העולם, דינם שונה מדברי השו"ע שיזכירו בשומע תפילה.

בהלכה ברורה (אות יב) הוסיף שיש מקומות כמו בואנוס איירס בארגנטינה, שיורדים שם גשמים מרובים בימות הקיץ שלהם (שהוא בין סוכות לפסח), ונחלקו המומחים האם גשמים אלו הם סימן ברכה או קללה, אולם עתה מסכימים שגם הגשמים היורדים שם בקיץ אפשר לנצל אותם לברכה, ולכן צריכים לנהוג כבני אירופה ולשאול טל ומטר בברכת השנים מיום שישים לתקופה עד ערב פסח.

סעיף ג':

שאל גשמים בימי הקיץ

◀ כתב השו"ע ע"פ הגמ' (תענית ג): אם שאל מטר בימות החמה, מחזירין אותו.

המ"ב (ס"ק יג) הביא מ"ש בביה"ל (ד"ה הצריכים) שאם שאל מטר אחר החג אף קודם ס' יום דתקופה במדינות הצריכות למטר בתחלת החורף צריך לחזור ולהתפלל רק בתורת נדבה. עוד כתב (ס"ק יד) שאם עקר רגליו חוזר לראש התפילה, ואם לא עקר רגליו חוזר לתחילת ברכת השנים, ואפילו אם נזכר קודם שסיים הברכה, יחזור ג"כ לתחילת ברכת השנים.

השערי תשובה (אות ז) כתב שאם הש"ץ חוזר התפלה יכוין דעתו להש"ץ בכל הברכות.

סעיף ד':

מי שלא שאל מטר בימי החורף

שנינו בברכות (כו): "תניא טעה ולא הזכיר גבורות גשמים בתחיית המתים מחזירין אותו שאלה בברכת השנים מחזירין אותו".

הרי"ף (תענית א): הביא **ירושלמי** (תענית פ"א ה"א) "היה עומד בגשם והזכיר של טל אין מחזירין אותו, והתניא אם לא שאל בברכת השנים או שלא אמר גבורות גשמים בתחיית המתים מחזירין אותו? ההוא דלא אדכר לא טל ולא מטר". וכתב הר"ן (א: ד"ה היה עומד) בשם **הרמב"ן** שכל האמור הוא בהזכרה ולא בשאלה, לפי שיש שבח והודאה במה שאינו נעצר כמו שיש במה שהוא נעצר, לפיכך הזכרה של ריצוי וגבורת גשמים עומדת במקומה, אבל כיצד יתכן לומר בשאלה שתהא שאלת מה שאינו צריך לשאול

עולה לו במקום מה שצריך לשאול, הא ודאי ליתא. וכ"נ מדברי הרמב"ם (י, ח) וכן פירשו ה"ר יונה (ברכות יט: ד"ה ואומרים) והרא"ש (שם סי' יד).

✎ כתב השו"ע: אם לא שאל מטר בימות הגשמים, מחזירין אותו, אף על פי ששאל טל; אבל אם שאל מטר ולא טל, אין מחזירין אותו.

המגן אברהם (סק"ה) כתב שאם נזכר קודם שהתחיל 'תקע' אומרו שם. והבאור הלכה (סי' קיד ד"ה בלי חתימה) כתב שיותר טוב שיאמר בשומע תפילה וכך יצא אליבא דכו"ע, וכ"פ בקיצוש"ע (סי' יט ס"ו). גם האור לציון (ח"ב פ"ז סל"ב) פסק כך, והוסיף שאם הוא חושש שישכח לשאול בשומע תפילה, ישאל במקום שנזכר. והבא"ח (בשלח, יח) וכה"ח (אות לד) פסקו שבכל אופן ישאל במקום שנזכר, וכ"כ בשם הגרע"י (ילקו"י מהד' תשמ"ה, הל' שאלת טל ומטר ס"ו), וביאר שאע"פ שאפשר לשאול בשומע תפילה, מ"מ כיון שנזכר בסיום ברכת השנים, נחשב שהוא נמצא באמצע ברכה, ולכן עדיף שישאל במקומו. ועוד, שיש לחוש שישכח לשאול בשומע תפילה. והוסיף שטוב שיחזור וישאל בשומע תפילה.

הט"ז (סק"ד) ביאר את ההבדל בין הזכרה לבין שאלה, שבהזכרה עיקר הטעם שתיקנוהו שם הוא משום שהגשמים חיים לעולם, וטל ג"כ חיים לעולם ולכן די בהזכרה זו. משא"כ בשאלה שאנו מבקשים כל דבר המביא לידי ברכה, הן טל והן גשם.

סעיף ה':

נזכר קודם שומע תפילה

שנינו בברכות (כט.)

"אמר רבי תנחום אמר רב אסי: טעה ולא הזכיר גבורות גשמים בתחיית המתים - מחזירין אותו, שאלה בברכת השנים - אין מחזירין אותו, מפני שיכול לאומרה בשומע תפלה"

את חיוב הזכרת גבורות גשמים וחיוב שאלת גשמים ניתן להבין בשתי דרכים: א. חכמים הוסיפו בתפילה תוספת זאת, ואדם ששכח תוספת זו צריך לחזור ולהשלים את התוספת. ב. חכמים תקנו שכחלק מהתפילה יהיה אדם חייב להזכיר הגשמים, ואם שכח, תפילתו אינה תפילה וצריך לחזור ולהתפלל פעם נוספת.⁹

נ"מ לחקירה זו היא אדם שהזכיר גבורות גשמים ושכח שאלת גשמים, וכשחזר והתפלל שנית, שכח להזכיר גבורות גשמים אך אמר שאלת גשמים. האם צריך לחזור ולהתפלל כיון שבאף אחת מהתפילות לא אמר שניהם, או שמא נאמר שהחיוב עליו הוא להזכיר את שניהם, ובאמת בשתי התפילות יחד הזכיר את שניהם וא"כ יצא י"ח. נ"מ נוספת היא האם אדם ששכח יכול להשלים הזכרה זו ע"י הש"צ, אם החובה

⁹ כעין חקירה זו כתבו התוספות בברכות כו: ד"ה טעה, מה הדין כשאדם טעה ולא הזכיר של ר"ח בתפילת מנחה, האם יחזור להתפלל ערבית שתיים או שמא אין עניין בכך, שהרי גם בתפילת ערבית לא יזכיר של ר"ח, וא"כ מה הועיל בכך? יסוד החקירה שם היא האם 'עלה ויבוא' היא תוספת לתפילה ואז לא יועיל לחזור ולהתפלל ערבית שתיים משום שגם בה לא יזכיר את התוספת, או שמא 'עלה ויבוא' נעשה חלק מהתפילה, וכשיחזור ויתפלל שתיים לפחות תיקן בכך שהתפלל תפילה שלימה ולא חסרה.

היא רק להשלים את ההזכרה אז לכאורה די בכך שהש"צ יוציאו י"ח, אך אם תפילתו כלל אינה חשובה לתפילה, אין הש"צ יכול להשלים לו את תפילתו החסרה.

בירושלמי (ה, ב) מפורש שהשוכח גבורות גשמים יכול להשלימה בברכת שומע תפילה, אך מדברי רב אסי בבבלי משמע שרק הזכרת גשמים יכול להשלים בברכת שומע תפילה, אך לא שאלת גשמים.

התוספות (ד"ה הא) סוברים שאינו צריך לחזור לראש התפילה אלא חוזר לשומע תפילה. וכ"ד ה"ר יונה (כ. ד"ה והא), והרשב"א (כט. ד"ה שאלה) כתב שכן דעת רבינו האי. סברתם ברורה, אם אפשר לתקן את המעוות בשומע תפילה, אין סיבה לחזור לברכת השנים.

אך הרמב"ם (י, ט) **הרא"ש** (סימן יד) ו**הראב"ד** סוברים שחוזר לברכת השנים. את דעתם אפשר להסביר ששאלת גשמים בברכת שומע תפילה אינה אלא אפשרות לתקן את הטעות, אך אם גם בשומע תפילה שכח לשאול, הרי עליו לחזור למקום המתאים יותר לשאול את הגשמים, ואין זה משנה שחוזר על יותר ברכות.

✦ **כתב השו"ע:** אם לא שאל מטר, ונזכר קודם שומע תפילה, אין מחזירין אותו, ושואל בשומע תפילה (**רמ"א**: ואם היה לו תענית וצריך לומר עננו, יאמר השאלה קודם עננו. אבודרהם), ואם לא נזכר עד אחר שומע תפילה, אם לא עקר רגליו, חוזר לברכת השנים; ואם עקר רגליו, חוזר לראש התפילה; ואם השלים תפלתו ואינו רגיל לומר תחנונים אחר תפלתו, אעפ"י שעדיין לא עקר רגליו, כעקורים דמי; ואם נזכר אחר שחתם שומע תפילה, קודם שהתחיל רצה, נראה שאומר ותן טל ומטר, ואחר כך אומר רצה.

המגן אברהם (סק"ו) כתב שאם שכח הזכרה לא שייך להשלימה בשומע תפילה, כיון דשבח הוא.

הקצוש"ע (סימן יט ס"ו) כתב שיוסיף בשומע תפילה רק תיבות 'ותן טל ומטר לברכה' וימשיך כי אתה וכו'. **אולם מהערוך השולחן** (ס"ו) משמע שאומר 'ותן טל ומטר לברכה על פני האדמה'.

הבאור הלכה (ד"ה אם) כתב דמשמע שבכל ברכה שחיסר בה דבר שהוא מעיקר הברכה יכול להשלים את החסר בברכת שומע תפילה. ורק דבר שהוא שבח לא משלימים בשומע תפילה כיון שאינו עניין הברכה. ו**הפרי מגדים** (סי' קיט משב"ז ג) כתב שאינו יכול להשלים את החסר בשומע תפילה, משום שרק דברים שהם אינם מטבע קבוע יכול להשלים אבל לא ברכה קבועה. אך הביה"ל כתב דצ"ע למעשה.

סימן קי"ח - חתימת ברכת השיבה, ונוסח ברכות המינים ועל הצדיקים

ובו סעיף אחד

חתימת ברכת השיבה

שנינו במגילה (יז):

"ומה ראו לומר קיבוץ גליות לאחר ברכת השנים - דכתיב ואתם הרי ישראל ענפכם תתנו ופריכם תשא לעמי ישראל כי קרבו לבוא. וכיון שנתקבצו גליות - נעשה דין ברשעים, שנאמר: ואשיבה ידי עליך ואצרף כבר סיגך, וכתיב ואשיבה שפטיך כבראשנה"

עוד שנינו בברכות (יב):

"כל השנה כולה אדם מתפלל האל הקדוש, מלך אוהב צדקה ומשפט, חוץ מעשרה ימים שבין ראש השנה ויום הכפורים שמתפלל המלך הקדוש והמלך המשפט. ורבי אלעזר אמר: אפילו אמר האל הקדוש - יצא, שנאמר: ויגבה ה' צבאות במשפט והאל הקדוש נקדש בצדקה. אימתי ויגבה ה' צבאות במשפט - אלו עשרה ימים שמראש השנה ועד יום הכפורים, וקאמר האל הקדוש. מאי הוה עלה? אמר רב יוסף: האל הקדוש ומלך אוהב צדקה ומשפט; רבה אמר: המלך הקדוש והמלך המשפט. והלכתא כרבה"

רבנו יחיאל תמה מדוע דווקא בברכה זו יש תוספת 'מלך', וכן מה ההבדל בין 'מלך אוהב צדקה ומשפט' לבין 'המלך המשפט' שאם שינה צריך לחזור. ובמחזור ויטרי כתב שגרס בגמ' האל הקדוש האל המשפט, ועוד כתב שדווקא לגבי משפט שייך להזכיר 'מלך'. והט"ז (סק"ב) כתב שיש הבדל בין 'מלך אוהב צדקה ומשפט' ל'המלך המשפט'. שבכל השנה הצדקה היא העיקר ולא המשפט ולכן מקדים צדקה למשפט, אבל מר"ה עד יו"כ המשפט הוא העיקר ולכן לא מזכיר צדקה.

בפירוש 'המלך המשפט' כתב **רש"י** כמו נשא הארון הברית - ארון הברית. ורבנו מנחם כתב שמלך אוהב צדקה ומשפט משמע שיתנהג עם ברואיו (או יתנהגו ברואיו) בצדק ומשפט, אבל המלך המשפט הכוונה שהוא שופט העולם. אן שהוא עצמו המשפט, כמו שאנו אומרים הוא החכמה הוא המדע.

כתב **הרא"ש** (סימן טז) שנחלקו אפילו בדיעבד לכן אם לא אמר המלך הקדוש והמלך המשפט צריך לחזור, וכ"ד הרי"ף והרמב"ם (תפילה י, ג).

אך אבי עזרי ביאר שנחלקו רק כיצד לנהוג לכתחילה, אך בדיעבד מודים שיצא. וכתב הטור שכ"ד **הראב"ד** (אולם הב"י העיר שהראב"ד רק כתב שיש מי שמפרש כך, אבל אינו מכריע בהדיא שדעתו כן).

◀ כתב **השו"ע**: השיבה שופטנו, חותם בה מלך אוהב צדקה ומשפט; ומר"ה ועד יום הכפורים חותם המלך המשפט.

מִרְן הַב"י (ס' תקפב) הִבִּיא בִשֵּׁם **תלמידי רבנו יונה** (ברכות ז. ד"ה ומיהו) שִׁנְרָאִים הַדְּבָרִים שֶׁאִם אִמְר מֶלֶךְ אוֹהֵב צִדְקָה וּמִשְׁפָּט אֵין צָרִיךְ לַחְזֹר הוּאִיל וְהַזְכִּיר לִשְׁוֹן מַלְכוּת. וְהַאֲוִרְחוֹת חַיִּים כֶּתֵב בִּשֵּׁם הָרָאב"ד שֶׁמִּמֶּנּוּ צָרִיךְ לַחְזֹר. וְכֶתֵב הַב"י שֶׁכֵּן נִרְאָה מִדְּבָרֵי הַפּוֹסְקִים שֶׁסִּתְמוּ דְּבָרֵיהֶם. הַדְּרָכִי מִשֶּׁה כֶּתֵב שֶׁאֵין צָרִיךְ לַחְזֹר אִם אִמְר מֶלֶךְ אוֹהֵב צִדְקָה וּמִשְׁפָּט, שִׁישׁ לִסְמוּךְ ע"ד בְּדִיעֶבֶד.

◀ **כתב הרמ"א:** מִיֵּהוּ אִם אִמְר מֶלֶךְ אוֹהֵב צִדְקָה וּמִשְׁפָּט, אֵין צָרִיךְ לַחְזֹר, וְלֹא אִמְרוּ שִׁיחְזֹר אֶלֶּא בַּמָּקוֹם שֶׁכֵּל הַשֵּׁנָה אוֹמְרִים הָאֵל אוֹהֵב צִדְקָה וּמִשְׁפָּט (הַר"י ספ"ק דְּבִרְכוֹת וְטוֹר וְהַגְהוֹת מִנְהַגִּים), וְע"ל סִימָן תִּקְפ"ב.

הט"ז (ספ"ב) כֶּתֵב שֶׁלֹּהֲלַכְהָ אִם אִמְר מֶלֶךְ אוֹהֵב צִדְקָה וּמִשְׁפָּט חוֹזֵר וּמִתְפַּלֵּל בְּתוֹרַת נִדְבָה. לַעֲנִיִּין הַלְכָה כֶּתֵב הַבֵּא"ח (נִצְבִּים ס"ט) שֶׁבְּדִיעֶבֶד אִם אִמְר מֶלֶךְ אוֹהֵב צִדְקָה וּמִשְׁפָּט אֵינוּ חוֹזֵר לִרְאֵשׁ. וְאֵע"ג שֶׁמִּרְן ס"ל שֶׁחוֹזֵר קִי"ל סב"ל אִפִּילוּ נִגַּד מִרְן. וְכ"פ בִּשְׁוֹת אֹר לִצִּיּוֹן (א, ז). אַךְ בַּחֲזוֹן עוֹבְדִיָּה (יָמִים נוֹרָאִים עַמ' קֶצֶז. יב"א ח"ב סִימָנִים ח-י. הַלִּיכּוֹרֵעַ נִצְבִּים, יב) פֶּסֶק כִּדְעַת מִרְן שֶׁחוֹזֵר אִם נִזְכֵּר לֵאחֹר כְּדִי דִּיבּוֹר, וְאִם סִיִּים הַתְּפִילָה חוֹזֵר לִרְאֵשׁ וְנִכּוֹן שֶׁקּוֹדֵם הַתְּפִילָה יַעֲשֶׂה תִּנְאִי שֶׁאִם אֵינוּ צָרִיךְ לַחְזֹר תִּהְיֶה תְּפִילָה זֹאת נִדְבָה.

כֶּתֵב הַחִיד"א (מַחֲש"ב ס' תִּקְפֵּב אוֹת ב) שֶׁאִם בִּשְׁאֵר יָמוֹת הַשֵּׁנָה חֲתָם הַמֶּלֶךְ הַקְּדוֹשׁ אוֹ הַמֶּלֶךְ הַמִּשְׁפָּט חוֹזֵר. אַךְ בְּתַפְאֵרַת שְׁמוּאֵל (הַגְהוֹת הָרָא"ש בְּרִכוֹת פ"א אוֹת מ) כֶּתֵב שֶׁאֵינוּ חוֹזֵר. וּבִסְפָּר מִטָּה יְהוּדָה (ס' תִּקְפֵּב דִּין א ד"ה וְדַע) כֶּתֵב שֶׁכֵּן הִסְכִּימוּ רֹב הָאֲחֵרוֹנִים. וְכ"פ הַמ"ב (ספ"א).

נוסח חתימת ברכת המינים

שִׁנְיָנוּ בַּמַּגִּילָה (יז):

"וְכִיּוֹן שֶׁנַּעֲשֶׂה דִין מִן הָרִשְׁעִים - כֻּלּוֹ הַמִּינִים, וְכוֹלֵל זֵדִים עִמָּהֶם, שֶׁנֶּאֱמַר: וְשֹׁבֵר פְּשָׁעִים וְחַטָּאִים יַחֲדוּ... (יִכְלוּ). וְכִיּוֹן שֶׁכֻּלּוֹ הַמִּינִים - מִתְּרוֹמַמֶּת קֶרֶן צִדִּיקִים, דְּכֹתִיב וְכֹל קֶרֶן רִשְׁעִים אֲגַדֵּעַ תְּרוֹמַמְנָה קֶרֶנוֹת צִדִּיק, וְכוֹלֵל גִּירֵי הַצֶּדֶק עִם הַצִּדִּיקִים, שֶׁנֶּאֱמַר מִפְּנֵי שִׁיבָה תִּקּוּם וְהַדְּרַת פָּנֵי זָקֵן, וְסִימָךְ לִיָּהּ וְכִי יִגּוֹר אֶתְכֶם גֵּר"

וּפִירֵשׁ רִש"י כֻּלּוֹ הַמִּינִים שֶׁאֵינָם מֵאֱמִינִים בְּדַת מֹשֶׁה שֶׁהִיתָה מִן הַשָּׁמַיִם שֶׁנֶּאֱמַר עֲזוּבֵי יי' אֱלֹהֵי הַמִּינִים וְשֹׁבֵר פְּשָׁעִים הֵינִי זֵדִים כְּדֹאמְרִינָן (יוֹמָא לו: פְּשָׁעִים אֱלֹהֵי הַמִּרְדִּים.

הַחִיד"א (קֶשֶׁר גּוֹדֵל סִימָן יז אוֹת ז) כֶּתֵב לַחֲתוֹם שׁוֹבֵר אוֹיְבִים וּמַכְנִיעַ מִינִים כְּדִי שִׁיְהִיָּה מַעֲיִן הַפְּתִיחָה, וְכ"כ הַחֲס"ל (ס' קִיד ס"ק יז), בֵּן יְהוּדָה (בְּרִכוֹת כח. ד"ה הַסְדִּיר) וְעוֹד. מִנְּגַד, הַפְּתַח הַדְּבָרִי (ספ"ג) הִבִּיא אֶת הִירוּשָׁלַיִם וְהָרָאשׁוֹנִים הַסּוֹבְרִים שֶׁצָּרִיךְ לַחֲתוֹם 'מַכְנִיעַ זֵדִים', וְכ"פ הַגְּרַע"י (יִבִּיעַ אוֹמֵר ח"ח סִימָן יא אוֹת יז. יַחוּהָ דַעַת ח"ה סִימָן ח. הַלִּיכּוֹת עוֹלָם ח"א בִּשְׁלַח אוֹת ח). וְכ"פ בִּשְׁוֹת תְּפִילָה לְמֹשֶׁה (ח"ז סִימָן ג).

סימן קי"ט - הוספה בתוך ברכות התפילה, ותפילה על החולה והפרנסה

ובו ד' סעיפים

סעיף א':

הוספה בברכות אמצעיות

שנינו בעבודה זרה (ח.)

"אמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב, אף על פי שאמרו: שואל אדם צרכיו בשומע תפלה, אבל אם בא לומר בסוף כל ברכה וברכה מעין כל ברכה וברכה - אומר. א"ר חייא בר אשי אמר רב, אף על פי שאמרו: שואל אדם צרכיו בשומע תפלה, אם יש לו חולה בתוך ביתו - אומר בברכת חולים, ואם צריך לפרנסה - אומר בברכת השנים. אמר ר' יהושע בן לוי, אף על פי שאמרו: שואל אדם צרכיו בשומע תפלה, אבל אם בא לומר אחר תפלתו, אפילו כסדר יוה"כ - אומר"

כתבו הרמב"ם (ו, ב-ג), הרי"ף (ברכות כב:) והרא"ש (פ"ה סימן כא) שאם רצה להוסיף בכל ברכה מהברכות האמצעיות מעין אותה ברכה רשאי.

תלמידי רבנו יונה (ד"ה אעפ"י) כתבו בזה ארבעה חילוקים: א. בברכת שומע תפילה שואל צרכיו בכל ענין שירצה. והבין הב"י שבשומע תפילה שואל אפילו באמצע הברכה ובלשון רבים.¹⁰ ב. בסוף כל ברכה יכול לומר מעין כל ברכה אע"פ שאינו לצרכו ממש, ודוקא כשאומר בלשון רבים, אבל בלשון יחיד אסור לאומרו שחשוב להפסקה. וגם בלשון רבים מותר רק בסוף הברכה ולא באמצעיתה. ג. אם שואל צרכיו ממש כגון על חולה בביתו יכול לבקש בלשון יחיד אפילו באמצע ברכה. ד. בסוף התפילה, בין קודם יהיו לרצון בין אחר יהיו לרצון, יכול להאריך ולומר כרצונו בין בלשון יחיד בין בלשון רבים בין צרכיו ממש בין צרכי ציבור.¹¹

אך הרא"ש (סי' כא) לא הזכיר חילוקים אלו, וכתב הב"י דמשמע שהוא מפרש שאין חילוק בין שואל באמצע הברכה לשואל בסוף בכל מקום יכול לשאול בין בלשון רבים בין בלשון יחיד, ודין שומע תפילה שוה לשאר הברכות בכל דבר אלא שבשומע תפילה שואל כל צרכיו, ובשאר ברכות אינו שואל בכל

¹⁰ ה"ט (סק"ב) כתב שהחילוק בין הדין הראשון שהוא שומע תפילה לדין הרביעי שהוא אחר תפילת י"ח, הוא שבשומע תפילה היחיד מתפלל על כל צרכיו ואין חילוק בין באמצע ובין בסוף, משא"כ בשאר ברכות. אבל בצרכי רבים ולו א"צ, אין לו להזכיר כלל.

¹¹ הב"י ביאר שרבנו יונה הבין שמכל מימרא בגמ' שמעינן מילתא חדתא, דרב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת דיבר רק על המתפלל על צרכי ציבור ולכן לא התיר אלא בסוף כל ברכה, אבל לא באמצע שנראה כמוסיף. ומה שאמר רב חייא בר אשי אם יש לו חולה בתוך ביתו אומרה בברכת חולים מיירי במתפלל על צרכי עצמו ומשמע שאומרה בכל מקום שירצה בין באמצע בין בסוף וזהו הדין השלישי. והא דאמר רבי יהושע בן לוי אם בא לומר אחר תפילתו אפילו כסדר יום הכפורים אומר מבואר שהוא הדין הרביעי.

ברכה אלא מעין אותה ברכה. ולפ"ז רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת דאמר אם בא לומר בסוף ברכה וכו' ורב חייא בר אשי דאמר אם יש לו חולה בתוך ביתו וכו' חדא מילתא נינהו. גם הרמב"ם (פ"ה"ב - ג) כתב שאם רצה להוסיף בכל ברכה מהאמצעיות מעין הברכה מוסיף, ואם רצה לשאול כל צרכיו בשומע תפילה שואל. ולא הזכיר את חילוקי רבנו יונה. וכתב הב"י שאנו פוסקים כרא"ש והרמב"ם, ומכל מקום טוב לחוש לדברי ה"ר יונה.

✦ כתב השו"ע: אם רצה להוסיף בכל ברכה מהאמצעית, מעין הברכה, מוסיף. כיצד, היה לו חולה מבקש עליו רחמים בברכת רפאנו; היה צריך פרנסה, מבקש עליה בברכת השנים. [רמ"א: וכשהוא מוסיף, יתחיל בברכה ואח"כ מוסיף, אבל לא יוסיף ואח"כ יתחיל הברכה (טור סי' תקס"ז)]. ובשומע תפלה יכול לשאול כל צרכיו, שהיא כוללת כל הבקשות. ולהר"ר יונה, כשמוסיף בברכה מעין אותה ברכה אם מוסיף אותו בשביל כל ישראל, אומר אותו בלשון רבים ולא בלשון יחיד, ולא יוסיף אלא בסוף הברכה ולא באמצע; ואם שואל צרכיו ממש, כגון שיש לו חולה בתוך ביתו או שהוא צריך לפרנסה, יכול לשאול אפי' באמצע הברכה, והוא שישאל בלשון יחיד ולא בלשון רבים; ובברכת שומע תפלה וכן בסוף התפלה בין קודם יהיו לרצון בין אחריו יכול לשאול בין בלשון יחיד בין בלשון רבים, בין צרכיו ממש בין צרכי רבים.

כתב המגן אברהם (סק"א) טוב להתודות בשומע תפילה ולומר חטאתי עויתי פשעתי ולשאול מזונותיו אפילו הוא עשיר. הביאו המ"ב (סק"ד). הברכי יוסף (אות ד) כתב שיזהר לא להרבות שאלות, ובשער הכוונות כתוב שבשומע תפילה יתוודה בקיצור.

הפרי מגדים (א"א סק"א) כתב שדוקא אם היה לו חולה בביתו או שצריך לפרנסה יכול לשאול מעין הברכה באמצע הברכה, אבל אינו רשאי לבקש רחמים בברכה מאמצעיות על העתיד שלא יחלה ושלא יחסר לחמו וכה"ג, משא"כ בשומע תפילה אפילו על העתיד רשאי לבקש. הביאו המ"ב (סק"א).

עוד כתב הפרי מגדים (מש"ז סק"א) שכשמתחיל בברכה לא די שיאמר מילה אחת, אלא אם רוצה לבקש שיתן לו השם דעה, יקדים ויאמר 'אתה חונן לאדם דעת' ואז יבקש צרכיו. הביאו המ"ב (סק"ג).

✧ תפילה על חולה

בברכות (לד.) אמרו שהמתפלל על חברו החולה א"צ להזכיר את שמו, שהרי משה רבנו התפלל על מרים ואמר 'אל נא רפא נא לה' ולא הזכיר את שמה. אמנם כל האמור הוא דווקא אם מתפלל עליו בפניו, אבל שלא בפניו, כתב המגן אברהם (סק"א) בשם המהרי"ל שצריך להזכיר את שמו.

ובזוהר (לך לך דף פד.) איתא 'והושיעה לבן אמתך' שכשמתפלל צריך להזכיר שם אמו דווקא. וכן מובא בשבת (סב:) 'פלניא בר פלניא'. ובשו"ת יביע אומר (ח"ב סימן יא) כתב שכל זה הוא על הצד היותר טוב, ואין קפידא בזה כ"כ.

הברכי יוסף (י"ד סי' רמ סק"ד), כה"ח (סק"ו) ועוד, כתבו שאם מתפלל על אביו החולה לא יאמר תארי כבוד מפני שאין גבהות לפני המקום, אלא יאמר 'עבדך אבי מורי בן פלונית' וה"ה כשמתפלל על אמו או רבו.

סעיף ב':**הוספה בברכה לצורך יחיד**

המרדכי (סימן קג) למד מדברי הגמ' "אם בא לומר אחר תפילתו כסדר יום הכפורים וכו'", דמשמע דוקא אחר תפילתו יכול להאריך, אבל באמצע הברכות אינו יכול להאריך אפילו מעין הברכות אלא לקצר. ומה שנוהגים להאריך באמצע הברכות הוא דוקא לצורך רבים, אבל לצורך יחיד יכול להאריך רק לאחר התפילה. וכ"כ **התוספות** (ע"ז ח. ד"ה אם).

✦ כתב **השו"ע**: יש מי שאומר שכשמוסיף בברכה לצורך יחיד, לא יאריך.

המגן אברהם (סק"ד) כתב שאם הוא אדם גדול שהציבור צריכים לו, אע"פ שמתפללים עליו והוא יחיד, חשיב כתפילה לצורך הרבים שמותר להאריך בה, ושכן עשו כשחלה מהרי"ל. וכן הביא **המ"ב** (סק"ב). וכ"כ **בהלכה ברורה** (אות ח).

סעיף ג':**דילג או טעה בברכה מהאמצעיות**

שנינו בברכות (לד).

"אמר רב הונא: טעה בשלש ראשונות - חוזר לראש, באמצעיות - חוזר לאתה חונן, באחרונות - חוזר לעבודה; ורב אסי אמר: אמצעיות אין להן סדר"

ופרש"י: אין להן סדר - ואם דלג ברכה אחת ואחר כך נזכר בה - אומרה, אף שלא במקומה. וכ"כ **הרי"ף** בשם **גאון** שאם טעה באמצעיות כגון ששכח ברכה מהאמצעיות ונזכר לאחר שסיים ברכה זו, אומרה במקום שנזכר.

אך הרי"ף התקשה בהסבר זה, שהרי שנינו ששמעון הפקולי הסדיר י"ח ברכות על הסדר, ואם לא אמרן כסדר לא יצא. ולכן פירש שכוונת רב אסי 'אין להם סדר' היא שאינם כשלוש ברכות ראשונות וכשלוש אחרונות, שבשלוש ראשונות אם טעה באחת מהן חוזר לראש וה"ה לשלוש אחרונות, אבל באמצעיות אם טעה באחת מהן אינו חוזר לאתה חונן אלא לאותה ברכה שטעה בה. ורב הונא סובר שחוזר לאתה חונן. להסבר זה הסכימו **התוספות** (ד"ה אמצעיות), **ה"ר יונה** (כד. ד"ה ור' אסי), **מרדכי** (סי' קי), **רא"ש** (סי' כ) ו**הרשב"א** (שם ד"ה ור' אסי), וכתב שרובן של גאונים וכן **הראב"ד** (בהשגה על הרי"ף שם) כולם הסכימו כן, וכ"פ **הרמב"ם** (י, ד).

✦ כתב **השו"ע**: אם דילג או טעה בברכה אחת מהאמצעיות, אינו צריך לחזור אלא לראש הברכה שטעה או שדילג, ומשם ואילך יחזור על הסדר.

המגן אברהם (סק"ה) העיר שאם היה במזיד חוזר לראש תפילת י"ח.

כתב **הפרי מגדים** (א"א סק"ה) שאם נזכר בטעותו בעוד שהוא עומד עדין בברכה, יחזור למקום שטעה לבד.

אם דיילג ברכה שלימה מג' ברכות ראשונות או מג' אחרונות ועדיין לא סיים תפילתו, הורה הגרש"ז **אורבך** (אשי ישראל פכ"ד הע' קיד. ופל"ב הע' צב) שיחזור רק לאותה ברכה שדיילג, שבדיילג ברכה, שונה הדין מבטעה, והוי כשח בעניני תפילה שחזור למקום שפסק, ואפילו אם נזכר שדיילג לאחר כמה ברכות.

סעיף ד':

❧ ש"צ ששכח לומר עננו

כתבו התוספות, הרא"ש והמרדכי (שם) שלפי האמור לעיל, ש"צ שטעה בתענית ציבור ולא הזכיר ברכת עננו בין גואל לרופא, אין מחזירים אותו אפילו אם לא סיים אלא אותה ברכה, ואם חוזר הוי ברכה לבטלה. אך הכל בו סי' י"א (ז). כתב בשיטת רשב"ם שאם שכח שליח ציבור עננו ולא נזכר עד שבירך ברכת רפאנו או יותר חוזר ואומר רפאנו וכל הברכות על הסדר.

❧ כתב השו"ע: שליח צבור שגמר גואל ישראל ושכח ולא אמר עננו, לא יחזור אפילו אם עדיין לא (התחיל) [גמר רק] רפאנו, ואם חזר ברכה לבטלה היא, (רמ"א: אלא יאמר עננו בשומע תפלה כיחיד).

המגן אברהם (סק"ו) כתב שאם לא חתם רפאנו, יאמר עננו ואח"כ רפאנו. עוד כתב (סק"ז) בשם מהרש"ל (סימן סג) שאם שכח גם בשומע תפילה. אומרה ברכה בפני עצמה אחר בשלום. והכנה"ג כתב בשם השלטי **גיבורים** (שבת יא, א אות א) שאם נזכר אומרה בעבודה. מדברי כה"ח (אות כו) נראה שלא יחזור לומר 'עננו' אחר 'ראה נא' משום סב"ל, ומשמע שאף בשומע תפילה אינו צריך לאומרו.

מי שהקדים לומר ברכת עננו קודם ברכת ראה נא, כתב **המגן אברהם** (סק"ז) דצ"ע אם יחזור ויאמר עננו אחר ראה נא, כמו שאר ברכות. או שמא כיון שגם כשלא אמרה כלל אין מחזירים אותו, ה"ה אם לא אמרה במקומה. או דלמא צ"ל כסדר, שאם יאמר עננו צ"ל אח"כ רפאנו ב' פעמים, וק"ו כאן שאמר ברכת ראה נא שלא במקומה. וסיים המג"א שכן נראה לו עיקר.

סימן ק"כ - אמירת רצה בכל התפילות

ובו סעיף אחד

מנהג אמירת רצה

שנינו במגילה (יח).

"וכיון שבא דוד - באתה תפלה, שנאמר והביאותים אל הר קדשי ושמחתים בבית תפלתי. וכיון שבאת תפלה - באת עבודה שנאמר עולתיהם וזבחיהם לרצון על מזבחי"

הטור הביא שמנהג ספרד לא לומר רצה במנחה אלא מתחיל ואשי ישראל. גם המנהג (תפלה סי' נט) הביא מנהג זה, והסביר שטעמו כי בשעה שאין הכהנים נושאים כפיהם אין לומר רצה לפי שאמרו (סוטה לח): כל כהן שאינו עולה בעבודה לדוכן שוב אינו עולה, ו'רצה' היא ברכת העבודה ע"ש הקרבנות שכתוב (שמות כח לח) 'לרצון להם לפני ה'". אך הטור תמה על מנהג זה, וכי בשביל שהיו עולים ברצה, לא יאמרו אותו כשאר נשיאת כפים!?

מצאנו כמה פירושים בפירוש תפילת 'אשי ישראל': א. הטור כתב שאע"פ שאין עתה עבודה, מתפללים על התפילה שהיא במקום קורבן, שתתקבל ברצון לפני ה' יתברך. ב. במדרש (עשרת הדברות) מובא שמיכאל שר הגדול מקריב נשמתן של צדיקים על המזבח של מעלה. ג. וי"מ שהכוונה היא 'והשב העבודה ואשי ישראל', והיינו שמתפללים על שניהם שיחזרו. ה"ז (סק"א) כתב שהפירוש השני הוא המחזור מכולם, ע"ש. אבל הגר"א כתב שהעיקר כפירוש האחרון. וכ"נ מדברי כה"ח (אות א).

כתב השו"ע: אומרים רצה בכל התפלות, ודלא כאותם שנוהגים שלא לאומרו במנחה.

הפרי מגדים (מש"ז סק"א) כתב דלפי מה שנהגו עכשיו בכל מקום לאמר רצה מקרי המדלג משנה ממטבע שטבעו חז"ל. אך המ"ב (סק"א) כתב דצ"ע אם זה מקרי בדיעבד בשם טעה ואפילו בשחרית. ובהלכה ברורה כתב שאפילו בשחרית אם כבר סיים הברכה אינו חוזר.

סימן קכ"א - דיני ברכת מודים

ובו ג' סעיפים

סעיף א':

כריעה במודים תחילה וסוף

שנינו בברכות (לד.) "אלו ברכות שאדם שוחה בהם באבות תחלה וסוף ובהודאה תחלה וסוף", ופירש"י במודים ובהטוב שמך ולך נאה להודות.

כתב השו"ע: שוחין במודים תחלה וסוף.

המגן אברהם (סק"א) כתב שאם נזדמן לו רוק לא ישחה עד שיצא הרוק מפיו.

סעיף ב':

האומר מודים מודים

שנינו בברכות (לג:) "האומר מודים מודים משתקין אותו". והטעם הוא משום דמחזי כשתי רשויות. וכתבו התוספות (לד. ד"ה אמר) דאיתא בירושלמי (שם פ"ה ה"ג) הדא דתימא בציבור אבל ביחיד תחנונים הם, והטור (סימן סא) כתב שאין לחלק בין יחיד לציבור כיון שבבבלי לא חילקו בזה.

כתב השו"ע: האומר מודים מודים, משתקים אותו.

הבאר הלכה (ד"ה האומר) הסתפק, האם רק כשכופל את כל התיבות נראה כשתי רשויות ואם אמר רק תיבת מודים מודים לבד והשאר אמר כהלכתו אין בכך בעיה. אולם לאחר מכן כתב שבכל מקרה אסור, ונשאר בצ"ע. וכתב הפרי מגדים (א"א ס"ב) שיש להחמיר בזה אפילו כשאומר מודים מודים בלא שישתחוה. והמ"ב (סק"ה) כתב שהאיסור הוא בין לכפול המילים ובין לכפול ענין וענין.

סעיף ג':

ברכת כהנים ביחיד

כתב ה"ר דוד אבודרהם (עמ' קטז) שאסור ליחיד לומר ברכת כהנים בתפילתו, כי בציבור נתקנה כנגד נשיאת כפים שאינה אלא בעשרה וכן כתב המנהיג.

כתב השו"ע: יחיד אין לו לומר ברכת כהנים. רמ"א: וכן עיקר וכן נראה לי לנהוג, אבל המנהג הפשוט אינו כן רק אפילו יחיד אומר אותו כל זמן שראוי לנשיאות כפים, ואינו נראה (ב"י בשם המנהיג).

במהרי"ל כתוב שיחיד אומר, וגם במנחה בתענית ציבור אפילו מי שאינו מתענה אומר. ובתענית יחיד אומר היחיד אבל הש"ץ אינו אומר אפילו בער"ה דלא מיקרי ת"צ. והדרכי משה (סי' קכ"ז) חולק וכותב דיחיד אינו אומר. והמג"א (סק"ג) כתב דאין למחות ביד האומרים אותו. וכ"כ המ"ב (סק"ו). אולם מכה"ח

(אות ח) נראה שיש למחות ביד האומרים אותו. עוד כתב, דמכיון שאין אומרים אותה, האומר אותה חשוב להפסק.

סימן קכ"ב - דיני אלוקי נצור

ובו ג' סעיפים

סעיף א':

עניית קדיש וקדושה לפני יהיו לרצון

הרשב"א (בתשובה, ח"ז סי' תה) סובר **כראב"ד** (מחלוקתם תובא להלן ס"ב) שהתחנונים הם תוספת לתפילה, ולכן מותר לענות בהם לדבר שבקדושה. אך אם בא להפסיק ולענות בין יהיו לרצון ל"ח ברכות אינו מפסיק שהרי יהיו לרצון מכלל התפילה. לשיטת **המאירי** שהתחנונות שלפני עקירת רגליים הן חלק מהתפילה עצמה, נראה שאין להפסיק באמירתן כדי לענות לדבר שבקדושה, כשם שאין להפסיק לדבר שבקדושה באמצע אמירת הברכות. וכתב עוד (ח"א סי' תתז) שהרגיל לומר תחנונים אחר תפילתו, אם התחיל שליח ציבור לסדר תפילתו והגיע לקדיש או לקדושה מקצר ועולה, שאין חובה לומר בכל פעם. ואפילו לא קיצר יכול להפסיק כדרך שמפסיק בברכות של ק"ש אפילו באמצע, דלא חמירי תחנונים כתפילה.

כתב **המרדכי** (ברכות סימן ע) שלאחר שסיים י"ח ברכות קודם אלהי נצור יכול לענות קדיש קדושה וברכו. כתב **השו"ע**: אם בא להפסיק ולענות קדיש וקדושה בין י"ח ליהיו לרצון, אינו פוסק, שיהיו לרצון מכלל התפלה הוא; אבל בין יהיו לרצון לשאר תחנונים, שפיר דמי. [והרמ"א כתב: ודוקא במקום שנוהגין לומר יהיו לרצון מיד אחר התפלה, אבל במקום שנוהגין לומר תחנונים קודם יהיו לרצון, מפסיק גם כן לקדיש וקדושה; ובמקומות אלו נוהגים להפסיק באלהי נצור, קודם יהיו לרצון, לכן מפסיקין גם כן לקדושה ולקדיש ולברכו (ד"ע לפי רשב"א שהביא הב"י)]. ומיהו הרגיל לומר תחנונים אחר תפלתו, אם התחיל הש"צ לסדר תפלתו והגיע לקדיש או לקדושה, מקצר ועולה, ואם לא קצר יכול להפסיק כדרך שמפסיק בברכה של ק"ש, אפי' באמצע.

הדברי חמודות (ברכות פ"א אות נד) כתב שטוב לומר יהיו לרצון לפני ואחרי התחנונים. וכ"כ **הב"ח** (ד"ה תשע), **מג"א** (סק"א), **מ"ב** (סק"ג), **כה"ח** (אות ב, ז). וכ"ד **הט"ז** (סק"ב) שהרי אם אומר תחנונים לפני יהיו לרצון, הרי יהיו לרצון הוא חלק מהתפילה וא"א להפסיק בתוך התפילה לשאר תחנונים.

מבואר מה**מ"ב** (סק"א) שאין מפסיקים ב'אלוהי נצור' אלא לדברים שמפסיקים בהם בקריאת שמע וברכותיה, וכ"כ בשו"ת **יחזקאל דעת** (ה, י. הליכו"ע בשלח ט), ולכן כתב שהנמצא ב'אלוהי נצור' יענה את הדברים דלהלן: חמשת האמנים הראשונים של הקדיש, פסוקי 'קדוש' ו'ברוך' שבקדושה, 'ברכו' ו'מודים', אבל לא יענה שאר דברים שבקדושה, ואף לא אמן של ברכות. **אמנם** דעת **כה"ח** (אות א) שדין אלוהי נצור אינו חמור כק"ש וברכותיה, ולכן יכול לענות גם פסוק 'מלוך' של קדושה ואמן דברכות, וכ"פ **האור לציון** (ח"ב פ"ז סל"ד).

כתב **המ"ב** (סק"ד) שאם כבר סיים תפילתו, אך אינו יכול לפסוע מחמת אדם שמתפלל לאחוריו, ודאי שיכול להפסיק ולענות אמן. והמאמר **מרדכי** (סק"ב) כתב שאפילו ברוך הוא וברוך שמו יכול לענות.

והוסיף בשו"ת **יחווה דעת** (ה, י סוד"ה וכן) שיכול גם לומר עלינו לשבח עם הציבור. והגר"מ **אליהו** (מאמ"ר טבלת ההפסקות) הוסיף שיכול ג"כ לומר מודים דרבנן, בריך שמיא, אשר יצר ועוד.

המ"ב (סק"ו) למד מהדרכי משה שאם הגיע הש"צ לקדיש וקדושה ואין לו זמן לפסוע ולא אמר יהיו לרצון, טוב שיאמר עתה יהיו לרצון קודם שיענה עמהם.

הבאור הלכה (ד"ה ולקדיש) כתב שאם התחיל לומר איזה תחנונים שאינו רגיל בהן ונזדמן לו לענות סתם אמר נ"ל דאסור, כיון שלא אמר עדיין יהיו לרצון.

ואם הגיע הש"צ לקדיש וקדושה וקודם שענה עמהם נזכר ששכח לומר יעלה ויבוא שהדין הוא שכל עוד לא סיים תחנוניו יכול לחזור לרצה, כתב בשו"ת **שבט הלוי** (ח"ג סימן יא אות ד. וח"ה סימן כג) שלא יענה עמהם לדברים שבקדושה. וכ"כ **בהלכה ברורה** (אות ב), שאם יענה הרי הוא מגלה דעתו שסיים תפילתו. **אולם** בשו"ת **אגרות משה** (ח"ג סימן נו) והגר"ש **אורבך** (הליכות שלמה תפילה, פ"ח הלכה לט) כתבו שיכול לענות לדברים שבקדושה ולאחר מכן לחזור לרצה.

סעיף ב':

אמירת תחנונים קודם יהיו לרצון

שנינו בברכות (יז).

"מר בריה דרבינא כי הוה מסיים צלותיה אמר הכי: אלהי, נצור לשוני מרע ושפתותי מדבר מרמה ולמקללי נפשי תדום ונפשי כעפר לכל תהיה, פתח לבי בתורתך ובמצותיך תרדוף נפשי, ותצילני מפגע רע מיצר הרע ומאשה רעה ומכל רעות המתרגשות לבא בעולם, וכל החושבים עלי רעה מהרה הפר עצתם וקלקל מחשבותם, יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי לפניך ה' צורי וגואלי"

נחלקו הראשונים היכן לומר 'יהיו לרצון', האם קודם אמירת התחנונים או לאחריהם: **הרשב"א** (ד"ה מר) כתב שהיו אומרים 'יהיו לרצון' לאחריהם. וכ"כ **המאירי** (ד"ה אחר שקרא) שיותר ראוי לאומרו לאחר התחנונים, שכל התחנונים הם כאמצע התפילה לגבי יהיו לרצון.

אך הראב"ד כתב שאין נכון לומר לאחריהם אלא קודם להם לאחר סיום השמונה עשרה ברכות, כמו שדוד אמרו לאחר שמונה עשרה מזמורים. וכן הוכיח מכך שבדיני טעה ולא אמר יעלה ויבוא אומרת הגמ' שאם אינו רגיל לומר תחנונים לאחר תפילתו, הרי הוא חוזר לראש, ואם אומר יהיו לרצון בסוף, מה איכפת לנו שלא אמר תחנונים הרי עדיין לא אמר יהיו לרצון! גם **הרא"ה** (כט. ד"ה אמר ר' תנחום) סובר שאת התחנונים אומרים לאחר יהיו לרצון, אך הוסיף שגם קודם יהיו לרצון יכול לומר תחנונים.

גם **ה"ר יונה** (ברכות כ. ד"ה לא אמרן) סובר כראב"ד, והוסיף שאם ירצה לחזור ולאמרו פעם אחרת הרשות בידו. והוסיף **הב"י** שאפילו אם יאמר יהיו לרצון אחר התחנונים אין בזה איסור שהרי בברכות עצמן אם בא לומר בסוף כל ברכה מעין הברכה אומר ולא עדיף יהיו לרצון מהברכות עצמן.

השו"ע (ס"א) פוסק שאומר יהיו לרצון מיד לאחר י"ח ברכות, ורק לאחר מכן אומר את תחנוניו. וכאן (ס"ב) כתב: אין נכון לומר תחנונים קודם יהיו לרצון, אלא אחר סיום י"ח מיד, יאמר: יהיו לרצון; ואם בא לחזור ולאמרו פעם אחרת אחר התחנונים, הרשות בידו.

כתב החיי אדם (ח"א כלל כד סי"ט) נכון וראוי לכל אדם להתפלל בכל יום ביחוד על צרכיו ופרנסתו ושלא ימוש התורה מפיו וזרעו וזרעו ושיהיו כל יוצאי חלציו עובדי ה' באמת ושלא ימצא ח"ו פסול בזרעו, וכל מה שיודע בלבו שצריך לו ואם אינו יודע לדבר צחות בלשה"ק יאמרנה אף בלשון אשכנז רק שיהיה מקירות לבו. וטוב יותר לקבוע תפלות על כל הענינים הצריכים לו אחר שסיים כל הי"ח מלקבעם בברכת שומע תפלה כדי שכשיצטרך לענות קדיש או קדושה יהיה יוכל לענות אחר אמירתו יהיו לרצון לכו"ע.

סעיף ג':

אמירת 'עשה למען'

הטור הביא בשם ההגדה "אמר שמואל כל הזריז לומר ארבעה דברים הללו זוכה ומקבל פני שכינה עשה למען שמך עשה למען ימינך עשה למען תורתך עשה למען קדושתך".

כתב השו"ע: הרגיל לומר ד' דברים אלו, זוכה ומקבל פני שכינה: עשה למען שמך, עשה למען ימינך, עשה למען תורתך, עשה למען קדושתך.

סימן קכ"ג - דיני שלוש פסיעות ועושה שלום

ובו ו' סעיפים

סעיף א':

כריעה ופסיעה קודם עושה שלום

שנינו ביומא (נג:)

"אמר רבי אלכסנדר אמר רבי יהושע בן לוי: המתפלל צריך שיפסיע שלש פסיעות לאחוריו, ואחר כך יתן שלום. תניא נמי הכי: המתפלל צריך שיפסיע שלש פסיעות לאחוריו, ואחר כך יתן שלום. ואם לא עשה כן - ראוי לו שלא התפלל, משום שמעיה אמרו שנותן שלום לימין ואחר כך לשמאל, שנאמר מימינו אש דת למו ואומר יפל מצדך אלף ורבעה מימינך. רבא חזייה לאבבי דיהיב שלמא לימינא ברישא. אמר ליה: מי סברת לימין דידך? לשמאל דידך קא אמינא, דהוי ימינו של הקדוש ברוך הוא. אמר רב חייא בריה דרב הונא: חזינא להו לאבבי ורבא דפסעי להו שלש פסיעות בכריעה אחת"

ופרש"י ראוי לו שלא התפלל. כלומר נוח היה לו אם לא התפלל כמו ראוי לו שלא בא לעולם: מימינו אש דת. אלמא ימין עדיפא: לשמאל דידך. דהיא ימינו של הקדוש ברוך הוא שהמתפלל רואה עצמו כאילו שכינה למול פניו שנאמר (תהלים טז, ח) שויתי ה' לנגדי תמיד.

וכתבוהו הר"ף (ברכות כד.) והרא"ש (שם פ"ה ס' כג.)

בטעם ג' פסיעות אלו מצאנו כמה פירושים: א. מהר"י אבוהב כתב בשם ארחות חיים (סי' כה) שהם כנגד ג' מילין שרחקו ישראל מהר סיני בשעת מתן תורה, ועוד נמצא בהגדה שמשו רבינו ע"ה נכנס בחושך ענן וערפל לפני הקדוש ברוך הוא וכשיצא יצא מאלו השלשה ולכך אנו עושים שלש פסיעות. ב. שבלי הלקט (סי' יח) כתב בשם הגאונים שכשאדם עומד בתפילה עומד במקום קדושה ושכינה למעלה מראשו, וכיון שנפטר מתפילתו צריך לפסוע שלש פסיעות לאחוריו כדי שיצא ממקום קדושה ויעמוד במקום חול. ג. רבינו האי: תפילות כנגד תמידין תקנום, וכשכהן עולה למזבח עם איברי התמיד היה עולה דרך ימין ומקיף ויורד דרך שמאל ובין כבש למזבח היו שלשה רובדין של אבן ויורד בהם שלש פסיעות על עקב ואנן עושים כמו שהם היו עושים. ד. ה"ר מנוח (ספר המנוחה תפילה פ"ה ה"י): לומדים מדכתיב (יחזקאל א, ז) 'ורגליהם רגל ישרה', רגליהם תרי, רגל חד. וי"א שש, שלאחר מכן כתיב 'וכף רגליהם ככף רגל עגל', ויש המסבירים שו' פסיעות אלו הם יחד עם הפסיעות שעושה כשחוזר למקומו. ה. מגן אברהם (סק"א): דבזכות ג' פסיעות זכה נבוכדנצר להחריב בית המקדש, ולכן אנו פוסעים ג' פסיעות ומתפללים שיבנה בית המקדש.

כתב השו"ע: כורע ופוסע ג' פסיעות לאחוריו, בכריעה אחת, ואחר שפסע ג' פסיעות בעודו כורע, קודם שיזקוף, כשיאמר עושה שלום במרומיו, הופך פניו לצד שמאלו; וכשיאמר הוא יעשה שלום עלינו, הופך

פניו לצד ימינו; ואח"כ ישתחוה לפניו, כעבד הנפטר מרבו. וכתב הרמ"א: ונהגו לומר אח"כ י"ר שיבנה בית המקדש כו', כי התפלה במקום העבודה ולכן מבקשים על המקדש שנוכל לעשות עבודה ממש.

מדברי השו"ע משמע שכל הסדר האמור כאן נעשה בכריעה אחת, וכ"כ הגרע"י (בשלח, י). אַמנֵם הבא"ח (בשלח, כד) וכה"ח (אות ז) סוברים שלאחר שפנה לשמאלו יזקוף, ואח"כ יפנה לימינו ויכרע, וגם לאחר הכריעה לימינו יזקוף, ושוב יכרע לפניו ויזקוף.

כתב המגן אברהם (סק"ב) שיש לומר 'עושה שלום' רק לאחר שסיים לפסוע ג' פסיעות, ולא כאותם האומרים עושה שלום בעוד שפוסעים. וכ"כ הב"י (עמ' תנב ד"ה וכתב עוד), ושכ"כ תה"ד להדיא, והמנהג שנהגו הוא מנהג טעות. וכתב האליה רבה (סק"ב) דה"ה ל'עושה שלום' של הקדיש. הביאם המ"ב (סק"ג). כתב האליה רבה (סק"א) בשם הציידה לדרך ששיעור הכריעה הוא כדי שיתפקקו חוליותיו שבשדרה. וכ"כ הבאור הלכה (ד"ה המתפלל), כה"ח (אות ג), הגרע"י (הליכו"ע בשלח, י) והלכה ברורה (אות ב).

הרמ"א (צד, ה) כתב שהרוכב ע"ג בהמה יחזירנה כשיעור ג' פסיעות לאחוריה, ומשום כך סובר הגרש"ז אורבך (הליכות שלמה תפלה פ"ח הלכה ל) שהיושב בעגלת נכים צריך שיחזיר את הכסא לאחוריו כשיעור ג' פסיעות.

כתב בהלכה ברורה (אות ד) שת"ח הממתינים לו כדי שסיים תפילתו, והדבר מפריע לו בכוונת התפילה, אם אינו יכול לרמוז להם בידיו, רשאי לפסוע ג' פסיעות בין ברכה לברכה, ושכ"כ הגרע"י בתשובה, ושכן ראה לרבותיו שנהגו כן. וכ"כ כה"ח פלאג"י (סימן טו אות מד).

סעיף ב':

יעמוד במקומו עד קדושה

עוד שנינו שם:

"אמר ליה רב מרדכי: כיון שפסע שלש פסיעות לאחוריו - התם איבעיא ליה למיקם, משל לתלמיד הנפטר מרבו, אם חוזר לאלתר - דומה לכלב ששב על קיאו"

המנהיג (סי' סח) הסביר, שהפוסע לאחוריו וחוזר נראה שמה שחזר לאחוריו לא היה מצד שסיים תפילתו והוא נפטר מרבו, וא"כ התנועה שעשה היא תנועה משוכשת ודומה בזה לכלב ששב על קיאו, שהנה בשעה שהוא משליך הקיא נראה שהוא משליך אותו מצד שאין לו תועלת בו, ואח"כ כשחוזר ואוכלו נראה שאין הדבר כן, א"כ דבר מגונה הוא במה שהקיא אותו.

ש"צ שסיים את תפילת הלחש ורוצה לחזור מיד כדי להתחיל בחזרת הש"צ, כתב הרשב"א (ח"א סי' תלו וסי' תרעה) שיכול לעשות כן, ואדרבה צריך לעשות כן. והוסיף בשם גדולי האשכנזים שנהגו לעשות כן, אך ממתינים שם מעט כדי הילוך ארבע פסיעות. והרמב"ם (ט, ג) כתב 'אחר שיפסע שליח ציבור שלש פסיעות ויעמוד מתחיל ומתפלל בקול רם' ומשמע שאין שליח ציבור חוזר מיד.

הרי"ף (שם) והרא"ש (שם) כתבו שהיחיד צריך לעמוד במקומו עד שפתח שליח ציבור. והרמב"ם (ט, ד) כתב שיעמוד שם עד דמטי שליח ציבור לקדושה.

כתב ה"ר דוד אבודרהם (עמ' קד) בשם הראב"ד שכשהוא מתפלל יחידי ממתין כדי שיעור זה (בכדי שיגיע הש"צ לקדושה). אבל רבינו ירוחם (נ"ג ח"ג כה:) כתב נראה כשמתפלל יחיד אינו חוזר מיד אלא ישהה מעט. וכן נראה מדאמרינן (ברכות ל:) שיששה בין תפילה לתפילה כדי שתתחולל דעתו עליו, ומפרש בירושלמי (פ"ד ה"ו) דהיינו כדי הילוך ד' אמות.

כתוב בשבלי הלקט (סי' כה) בשם הגאונים בני אדם המסיימים תפילתם קודם הציבור אין להם רשות להחזיר פניהם לציבור עד שיסיים שליח ציבור תפילתו.

כתב השו"ע: במקום שכלו ג' פסיעות יעמוד, ולא יחזור למקומו עד שיגיע ש"צ לקדושה, ולפחות עד שיתחיל שליח צבור להתפלל בקול רם. והוסיף הרמ"א: והש"ץ יעמוד (מג"א ח: מדינא יכול לחזור מיד. גר"א: מדינא חייב להמתין שיעור ד"א) כדי הילוך ד' אמות, קודם שיחזור למקומו להתפלל בקול רם (רשב"א). וכן יחיד המתפלל יעמוד במקום שכלו פסיעותיו כשיעור זה, קודם שיחזור למקומו (ב"י בשם רבי ירוחם וירושלמי).

כתב המגן אברהם (סק"ה) בשם הרד"ך שכשעומד במקומו לאחר שפסע ג' פסיעות, חייב לכוון רגליו כמו בתפילה. וכ"כ המ"ב (סק"ו) וכה"ח (אות יא). אך הבאור הלכה (ד"ה יעמוד) העיר שלא מצא דין זה ברמ"ך, שהוא מיירי שם רק מקדושה, ומ"מ נראה לו שיש להורות כן עכ"פ בעושה שלום. ובשער הציון (אות ה) דחה דברי הפמ"ג שכתב דהיינו עד שיתחיל הש"צ להתפלל. גם הערוך השולחן (ס"ג) כתב לתמוה על דין זה, ושלא נמצא ברד"ך ושאר לעשות כן וגם לא נהגו לעשות כן. וכ"פ בהלכה ברורה (אות ו) שלאחר 'עושה שלום' אינו חייב לכוון רגליו זו אצל זו.

הכסף משנה (תפילה ט, ד) כתב שאם רוצה יכול להמשיך לעמוד שם ולא לחזור למקומו. אך המג"א (סק"ו) העיר עליו, שלפי דברי הי"א שהבאנו לעיל יש טעם בו' פסיעות, ומטעם זה מקפידים ג"כ שלא יעבור אדם כנגדם בשעה שעומדים שם כדי שלא להפסיק בין הו' פסיעות. ובהלכה ברורה (אות ז) כתב שנכון להחמיר ולא לעבור לפני אדם שסיים את תפילתו ופסע ג' פסיעות, אלא ירמוז לו, אך עכ"פ לא ימהר לחזור למקומו כדי שלא יעבור לפניו. וכ"נ מהבא"ח (בשלח, כד).

הב"ח חלק על השו"ע ופסק כדברי הראב"ד שכשמתפלל יחידי צריך להמתין במקומו כדי שיעור שיגיע הש"צ לקדושה. וכתב המ"ב (ס"ק יא) שבמקום הדחק יש להקל להמתין כדי הילוך ד"א בלבד. וכ"כ כה"ח (אות כ). ובהלכה ברורה (אות יא) כתב שטוב להחמיר לא לחזור למקומו הראשון שיעור כדי שיגיע הש"צ לקדושה, ומעיקר הדין די בשיעור ד' אמות.

הט"ז (סק"ג) הוסיף, שגם אם אינו חוזר למקומו לא יאמר תחנון מיד אחר שסיים תפילתו, אלא ימתין כדי הילוך ד' אמות. הבאור הלכה (ד"ה ולא) כתב שדין זה אינו כ"כ ברור לדינא.

כתב הברכי יוסף (אות ג. הובא בשע"ת ה) שאם בעת שפסע הגיע הש"צ לקדושה, יכול לחזור תיכף למקומו לומר קדושה, ואפשר שאף מהרי"ל שהיה נוהג דכשהיה מסיים י"ח והש"ץ נפל על אפיו, אז היה נשאר במקומו שפסע שם ונפל ג"כ על אפיו עם הצבור בשוה ולא היה חוזר תיכף למקומו, אפשר שמודה בזה, דקדושה שפיר נאה לאומרה במקומו כמו שאר הקהל שאומרים במקומם. וכ"כ המ"ב (סק"ט).

חזרת פניו לציבור

כתב הרמ"א: יחיד שמתפלל בצבור וסיים תפלתו קודם לש"צ, אסור להחזיר פניו לצבור עד שיסיים ש"צ תפלתו (שבולי הלקט).

בטעם הדבר מצאנו כמה הסברים: א. הט"ז (סק"ה) הסביר שהאיסור להסתכל על העומדים אחריו הוא משום שע"ז יגרום להם ביטול כוונה. וכ"כ הערוה"ש (ס"ג). ולפי טעם זה כתב הבאור הלכה (ד"ה אסור) שיש להחמיר בזה כל עוד הציבור עומדים בתפילתם אע"פ שסיים הש"צ תפילתו. ולמעשה נשאר בצ"ע. וכתב בהלכה ברורה (אות יב) שנכון להחמיר בזה. ב. הלבוש (סק"ט) כתב שכשיעשה כן יחשדוהו שדילג, וביאר הלב"ש שכשמחזיר פניו הרי זה מגונה בעיני הרואים ולכן יבואו לחושדו. והמחצה"ש כתב שכשמחזיר פניו מגלה שאין שום סיבה לכך שמהיר בתפילתו. ג. עוד כתב הלבוש (הובא בפמ"ג א"א סק"ט) שלא יהא נראה כהופך פניו מהשכינה שהיא במזרח. וכ"כ כה"ח (אות כא).

סעיף ג':

דיני ושיעור הפסיעות

מצאנו מחלוקת בראשונים איזו רגל יפסע בה תחילה: בהגה"מ (פ"ה אות ט) כתב שרגל שמאל יפסע תחילה, דאמרינן בשוחר טוב בפסוק (תהלים לה, י) כל עצמותי תאמרנה אמר דוד וכו' עד רגל שמאל לשלש פסיעות שאחר תפילה.

אך מהר"י אבוהב כתב בשם ארחות חיים (סי' כח) שרגל ימין יפסע תחילה, כמו שאמרו חז"ל (יומא נח:): כל פינות שאתה פונה לא יהיו אלא דרך ימין. ואמרינן נמי (מנחות לד.) כי עקר אינש כרעא דימינא עקר ברישא. וכתב הב"י שאנו נוקטים כמפורש במדרש, והכלל 'כל פינות לא יהיו אלא דרך ימין' לא שייך לכאן משום שאינו פונה לשום צד.

כתב ספר אהל מועד (תפלה דרך ב נתיב ט) ששיעור פסיעות אלו לכל הפחות הוא שיתן גודל בצד עקב. ובדרכי משה כתב הטעם לשיעור הפסיעות שהוא משום שתפלות כנגד תמידין תקנום, ובעיני דומיא דכהנים בעבודתן ולכן לא יפסיע פסיעות גסות יותר, ועוד דמחזי כרץ מלפני המלך.

כתב השו"ע: כשפוסע, עוקר רגל שמאל תחילה; ושיעור פסיעות אלו, לכל הפחות, הוא כדי שיתן גודל בצד עקב. (ולכתחילה לא יפסיע פסיעות גסות יותר מזה. ב"י בשם א"ח וד"ע, לפי הטעם שכתב ב"י לג' פסיעות בשם ר' הא').

המגן אברהם (סק"י) הסביר שהטעם שעוקר רגל שמאל תחילה הוא משום שכיון שבסתמא אדם עוקר את רגלו הימנית תחילה (מנחות לד.) לכך יתחיל בשמאל, שמראה כאלו כבד עליו ליפטר מלפני המקום. ומטעם זה איטר רגל עוקר שמאלו תחילה, שהוא ימין דעלמא.

כתב הב"ח שאם יש דוחק בבית הכנסת רשאי לפחות משיעור גודל בצד עקב ולסמוך על הרשב"א (בתשובה סימן שפא) שכתב שאין שיעור לפסיעות אלו. וכ"כ כה"ח (אות כה) ובהלכה ברורה (אות יג). אך המגן אברהם (סק"י) כתב שהרשב"א לא כתב אלא שאין צריך לפסוע פסיעה בינונית שהוא אמה, אבל פחות מעקב בצד גודל לא מיקרי פסיעה כלל. והערוך השולחן (ס"ה) כתב שאם יש דוחק ואינו יכול לפסוע לאחוריו, יכול לפסוע לצדדים, והוא ג"כ נחשב כנפטר מלפני המלך.

כתב הברכי יוסף (אות ו. הובא בשע"ת ט) שבתחילה יפסע פסיעה קטנה, ואח"כ יפסע פסיעה גדולה, ואח"כ יפסע באופן שיהיה רגליו שוות. וכ"כ כה"ח (אות כד) והליכות עולם (בשלח, י). הבאור הלכה (ד"ה ושעור) כתב שיש הסוברים שסדר הפסיעות הוא אחרת, והיינו שכל פסיעה הוא מהנעת שתי הרגלים, ולכן צריך לפסוע רגל שמאל תחילה ואח"כ רגל ימין ויעמידנה בסמוך לרגל שמאל, וכן יעשה ג"פ.

סעיף ד':

הוספה על ג' פסיעות

כתב השו"ע ע"פ שבלי הלקט (סימן יח) בשם גאון: מי שמוסיף על ג' פסיעות, הוי יוהרא. הט"ז (סק"ז) הסביר שנראה שחולק כבוד לשכינה יותר משאר בני אדם על צד החיוב.

סעיף ה':

ג' פסיעות לש"צ בלחש ובחזרה

הב"י למד מדברי הרמב"ם (ט, ג) שבתפילה ששליח ציבור מתפלל בלחש פוסע שלש פסיעות, אבל בתפילה שמתפלל בקול רם לא. וכ"כ בתרומת הדשן (סימן יג) שלא פוסע אלא ממתין הוא עד סוף הקדיש שלם שתקנוהו חכמים לשליח ציבור אחר כל תפילה, ואע"פ שמפסיקין בקריאת ס"ת וסדר קדושה והלל ואבינו מלכנו, כולוהו לסדר התפילה באין, וקדיש שלאחריהם חוזר עיקר על התפילה די"ח.

וה"ר דוד אבודרהם (עמ' קיט) כתב שאם לא התפלל בלחש צריך לפסוע ג' פסיעות, אך הב"י כתב שלפי טעמו של תה"ד בכל מקרה א"צ לפסוע, שהרי פוסע בסוף הקדיש.

כתב השו"ע: גם ש"צ צריך לפסוע ג' פסיעות כשמתפלל בלחש, וכשיחזור התפלה בקול רם א"צ לחזור לפסוע ג' פסיעות. (אם לא התפלל בלחש רק בקול רם, פוסע ג' פסיעות אחר תפלתו שבקול רם) (אבודרהם).

המגן אברהם (ס"ק יב) כתב בשם הרדב"ז (ח"א סימן שלט) שאם רגיל לפסוע, אין למחות בידו.

הפרישה והפרי מגדים למדו מהלכה זו שאין לש"צ לדבר ביני וביני בשיחה שלא מעניני התפילה, משום שהקדיש חוזר על התפילה. וכ"כ המ"ב (ס"ק יח). ולומר 'מי שבירך' לעולה בתורה, כתב כה"ח (ס"ק כז) בשם פתח הדביר (סק"ה) שמותר לו, וגם משמע שמותר לו למכור העליות.

ש"צ שטעה בתפילת הלחש, שהדין הוא שיוצא י"ח תפילתו כשחוזר התפילה, כתבו הדרך החיים (סימן לג סס"ו) וקצות השולחן (סימן כב ס"א) שעליו לפסוע בסיום חזרת הש"ץ. וכן אם לאחר התפילה מחליף אותו ש"ץ אחר ל'אשרי' 'ובא לציון' כתב כה"ח (ס"ק כח) ועוד, שעליו לפסוע בסיום י"ח ג' פסיעות כיון שלא יפסע בסוף קדיש תתקבל, והגרי"ש אלישיב (לשכנו תדרשו ח"א הל' תפילה להגר"י ישראלזון סע"ד) הורה שיפסע לאחר חצי קדיש.

סעיף ו':

אמירת ה' שפתי תפתח' בחזרה

כתב האוהל מועד שאינו פותח בחזרת הש"צ ב'ה' שפתי תפתח', ואינו אומר יהיו לרצון אמרי פי.

אך תרומת הדשן (ח"ב סימן קי) כתב שצ"ל ה' שפתי תפתח, והעיר הב"י שאפשר ג"כ שסובר שצ"ל יהיו לרצון.

כתב השו"ע: כשיחזור ש"צ התפלה, יאמר ג"כ: ה' שפתי תפתח; (אבל אינו אומר בסוף התפלה יהיו לרצון. ד"ע וב"י בשם אוהל מועד).

הט"ז (סק"ט) הביא טעם לסוברים שלא אומר יהיו לרצון בחזרת הש"צ, דבשלמא ה' שפתי תפתח צריך שיאמר כדי שיעזור לו הש"י ליתן לו כוונת הלב להתפלל, אבל אחר התפלה שהוא מתפלל בשביל אחרים לא שייך לומר והגיון לבי כי לא התפלל על עצמו אלא היה צ"ל והגיון לב השומעים התפלה ואין זה בנוסח הפסוק.

המגן אברהם (ס"ק יד) ביאר שאינו אומר יהיו לרצון מפני שסומך על תתקבל צלותהון.

השל"ה (מסכת תמיד נר מצוה סימן סא) כתב שאומר יהיו לרצון, וכתב **הגר"א** שדברי השל"ה עיקר. וכ"כ **כה"ח** (סק"ל) ו**בהלכה ברורה** (אות כ) ועוד.

סימן קכ"ד - הלכות חזרת הש"צ ועניית אמן

ובו י"ב סעיפים

סעיף א':

דין חזרת שליח ציבור

שנינו בראש השנה (לג: - לד:)

"משנה: כשם ששליח צבור חייב - כך כל יחיד ויחיד חייב. רבן גמליאל אומר: שליח צבור מוציא את הרבים ידי חובתן. גמרא: אמר להם רבן גמליאל: לדבריכם, למה שליח צבור יורד לפני התיבה? אמרו לו: כדי להוציא את שאינו בקי. אמר להם: כשם שמוציא את שאינו בקי - כך מוציא את הבקי. מודים חכמים לרבן גמליאל בברכות של ראש השנה ושל יום הכפורים"

חכמים תקנו להתפלל פעמיים, בתחילה כולם מתפללים בלחש ולאחר מכן הש"ץ חוזר ומתפלל בקול. נחלקו רבנן ור"ג בהסבר התקנה, רבנן סוברים שהש"ץ אינו מוציא את הבקיאם ולכן הם מתפללים בלחש, ולאחר מכן הש"ץ מוציא את כל מי שאינו בקיא. אך ר"ג סובר שהש"ץ מוציא גם את הבקיאם י"ח, וחכמים תקנו להתפלל בלחש כדי שהש"ץ יסדיר את תפילתו. לדעת רבנן רק בדיעבד כשהיחיד אינו יודע או אינו יכול להתפלל הרי הוא יוצא י"ח בתפילתו של הש"ץ, אך ר"ג סובר שיכול להוציא אפילו לכתחילה. שיטה ייחודית מצאנו בר"ן (יא: ד"ה יחיד) הסובר שלדעת ר"ג בקי יוצא י"ח בתפילת הציבור בלבד, אך בור יכול לצאת אפילו לדעת רבנן בשמיעת התפילה מחברו.

בשונה משאר ברכות שאדם יכול להוציא את חברו י"ח, תפילה היא בקשת רחמים ולכן כל אחד ואחד צריך לבקש על עצמו, ולא שייך שאדם אחר יתפלל גם 'בשבילי'. אולם מצאנו שהש"ץ מוציא את האחרים י"ח. **הריטב"א** (לד: ד"ה ר"ג) הסביר שתפילה בציבור חשובה לצירוף כאילו היחיד התפלל. היינו, תפילת הש"ץ אינה כתפילת יחיד המוציא את חברו, אלא כתפילה של כל הציבור, ולכן השומע תפילתו יוצא י"ח מדין אחד מהציבור. וראיתי בספר תורת אמת (סוגיא כט) שדקדק מדברי הרמב"ם (פ"ח, הלכה א, ד) שכתב "תפלת הציבור נשמעת תמיד... וכיצד היא תפלת הציבור? יהיה אחד מתפלל בקול רם והכל שומעים", הרמב"ם לא כתב שהיא תפילה בציבור אלא תפילה של הציבור. **הגרי"ד סולוביצ'יק** (שעורים לזכר אבא מרי ח"ב עמ' קה-קו) מדייק שהרמב"ם בהל' ברכות (א, יא) פסק שהשומע ברכה מחברו ע"מ לצאת י"ח, יצא אע"פ שלא ענה אמן. ולעניין הוצאה י"ח בתפילה כתב (ח, ט) שבשעה ששומעים את הברכות מפי הש"ץ עונים אמן. והחילוק הוא מפני שהוצאה י"ח בברכה היא מדין 'שומע כעונה', אך יציאה י"ח בתפילה היא מפני שהיחיד נעשה כחלק מהציבור, וצירוף זה נעשה ע"י עניית אמן.

לעניין הלכה, דעת הרי"ף (ר"ה יב.) שהלכה כר"ג בברכות של ר"ה, שהש"ץ מוציא גם את הבקי וגם את העם שבשדות. והלכה כרבנן בשאר ימות השנה שהש"ץ אינו מוציא אלא את שאינו בקי בלבד. הרמב"ם פוסק כר"ף אך משמיט את ההלכה בנוגע ל'עם שבשדות'.

רש"י (ר"ה לה. ד"ה אבל דעיר לא) מסביר שהש"ץ אינו מוציא י"ח את מי שבעיר משום שאינם אנוסים ויכולים להסדיר את תפילתם. מדבריו עולה שהנמצאים בעיר, אע"פ שבאים לבית הכנסת אינם יוצאים י"ח בתפילת הש"ץ משום שיכולים להסדיר תפילתם. בשונה מהרי"ף ממנו עולה שהש"ץ מוציא את כל מי שבא לבית הכנסת.

כתבו **רב שרירא ורב האי שמי** שאינו יודע להתפלל ויוצא י"ח תפילה ע"י ששומע את הש"ץ, צריך לכוון לכל מה שהש"ץ אומר מתחילה ועד סוף כאדם שמתפלל לעצמו. והוסיף **הב"י** שגם צריך לפסוע ג' פסיעות בסוף תפילתו כיון שעולה לו במקום תפילה. **אך הרי"ץ גיאת** (הביאו האורחות חיים, תפילה סימן פז) סובר שאינו צריך לפסוע בסיום התפילה.

כתב **השו"ע**: לאחר שסיימו הצבור תפלתן, יחזור ש"צ התפלה, שאם יש מי שאינו יודע להתפלל יכוין למה שהוא אומר, ויוצא בו; וצריך אותו שיוצא בתפלת ש"צ לכוין לכל מה שאומר ש"צ מראש ועד סוף; ואינו מפסיק; ואינו משיח; ופוסע ג' פסיעות לאחריו, כאדם שמתפלל לעצמו.

המגן אברהם (סק"א) מדייק שהש"ץ אינו מוציא את הבקי. **הפרי מגדים** מוסיף שאפילו בדיעבד אין הבקי יוצא, וגם מי שאינו בקי יוצא י"ח רק ע"י הש"ץ. וכ"כ **המ"ב** (סק"א).

כתבו **המ"ב** (סק"ג), **כה"ח** (סק"ו) ועוד, שהשומע תפילת הש"ץ ע"מ לצאת י"ח לא יענה ברוך הוא וברוך שמו, אבל אמן על כל ברכה צריך לענות. והוסיף **כה"ח** (אות ז) שכשמגיע הש"צ למקום הכריעות, צריך לכרוע עמו.

סעיף ב':

חזרה ללא תפילת לחש

כתב **השו"ע** עפ"ד הכל בו (סימן כ"ז) בשם **הר"ש**: ש"צ שנכנס לבהכ"נ ומצא צבור שהתפללו בלחש, והוא צריך לעמוד לפני התיבה לאלתר, יורד לפני התיבה ומתפלל בקול רם לצבור, וא"צ לחזור ולהתפלל בלחש.

כתב **הב"י** שעכשיו נהגו ברוב המקומות להתפלל לכתחלה שליח ציבור תפילת המנחה בקול רם כדי שיענו קדושה אחריו ולא יצטרך לחזור ולהתפלל בקול רם. אמנם הדרכי משה כתב שאנו אין נוהגים כן, אלא לעולם הש"צ מתפלל תחילה בלחש מלבד היכא שהדבר נחוץ. וכ"פ **הרמ"א**: וכן אם הוא שעת הדחק, כגון שירא שיעבור זמן התפלה, יוכל להתפלל מיד בקול רם, והצבור מתפללין עמו מלה במלה בלחש עד לאחר האל הקדוש, וטוב שיהיה אחד לכל הפחות שיענה אמן אחר ברכת הש"צ (מהרי"ל).

השאלת יעב"ץ (ח"א סימן כא) כתב שש"ץ שהתפלל כבר ביחיד ונזדמן לו להתפלל חזרת הש"ץ בשביל ציבור אחר, מתפלל בלחש ואח"כ מתפלל בקול רם לציבור. **אך הברכי יוסף** (אות ד) כתב שאין דבריו מחוורים. וכ"כ **השערי תשובה** (אות ד) שלא יתפלל שוב שנית בלחש, כיון שכבר הסדיר תפילתו פעם אחת בלחש. וכ"פ **המ"ב** (סק"ה).

הפרי מגדים (א"א ד) כתב שגם בשחרית, אם רואים שיעבור ד' שעות יתפללו תפילה קצרה. **אמנם הבאור הלכה** (ד"ה שיעבר) כתב שיש לעיין בזה, שאפילו אם יעבור ד' שעות, אפשר שלא עקרו חז"ל תקנתם כדי להוציא את מי שאינו בקי בעצם חיוב התפילה שהוא עד חצות.

הבא"ח (תרומה, ב) כתב שכאשר יש מניין מצומצם וברור שיש ביניהם כאלו שלא יקשיבו לחזרה, ואף לא יענו אמן על הברכות, יתפללו בלא חזרת הש"ץ. וכ"כ **כה"ח** (סימן קכח אות ד) לגבי אנשים הצריכים לצאת לדרך ואין להם זמן להתפלל חזרה. וכ"כ **הגרע"י** (יחו"ד ב, ח) ו**הגר"מ אליהו** (שו"ת הרה"ר תש"נ-תשנ"ג סימן כט) לגבי פועלים המשכימים קום.

❧ שליח ציבור הרגיל להתפלל בנוסח אחר מהציבור

הטעם שצריך להתפלל בלחש הוא מפני שהתפילה צריכה להיות שגורה בפיו (ר"ה לד.). הפוסקים דנו כיצד ינהג אדם שרגיל להתפלל בנוסח אחר מהציבור, וכשהוא ש"ץ מתפלל בלחש את הנוסח שלו, ורק כשחוזר להתפלל בקול מתפלל בנוסח של הציבור. שלכאורה יש בכך בעיה, שאינו מתפלל בתפילת לחש את התפילה אותה הוא צריך להתפלל אח"כ ובכך עוקר כביכול את טעם התקנה. ובאמת בשו"ת **אגרות משה** (ב, כט. ד, לג) כתב שאף בתפילת הלחש עליו להתפלל בנוסח הציבור. כיון שתפילתו בלחש היא כדי לסדר את תפילתו שלא יטעה, ואם יתפלל בלחש בנוסח אחר, הרי אדרבה כשיתפלל לאחר מכן בקול יערב את שתי הנוסחאות יחד.

אולם בשו"ת **מנחת יצחק** (ח"ו סימן לא אות ג) כתב שהמנהג הוא שבלחש מתפלל בנוסח שרגיל בו, וסומכים ע"מ שמתפלל מתוך הסידור. וכ"ד **הגר"ש אלישיב** (שבות יצחק ח"ח דיני נר שבת עמ' רמה), והעיר שהחשש שיערב את שתי הנוסחאות אינו דומה לחשש שלא יתפלל כראוי, שהרי גם אם יטעה ויערב את שתי הנוסחאות בודאי יצא י"ח תפילה, שכן שתיהם 'נוסח' של תפילה הן. וכן הורה **הגרש"ז אורבך** (הליכות שלמה תפילה פ"ה סי"ט), והוסיף שבעת תפילת הלחש מתוך הסידור, יתן אל ליבו לכל השינויים שיש ביניהם.

סעיף ג':

❧ תפילת חזרה אפילו כולם בקיאים

הרמב"ם בתשובה (פאר הדור סי' קמח) כתב שגם אם כל הקהל בקיאים בתפילה צריך הש"ץ לרדת לפני התיבה ולחזור התפילה בקול רם, והטעם בזה הוא משום שהואיל ותקנו חכמים שירד שליח ציבור לפני התיבה להוציא את מי שאינו בקי, אין בחזרת הש"ץ משום ברכה לבטלה. וכמו שתקנו הקידוש בבית הכנסת (פסחים קא.) וסיבת התקנה היא משום האורחים, נתחייבו לאומרו בכל בתי כנסיות אע"פ שאין שם אורחים. וה"ה לברכת מעין שבע בשביל המאחרים לבוא בבית הכנסת (שבת כד:), נתחייבו לאמרה תמיד אע"פ שהיו שם כל הקהל. וזהו כלל שכל דבר הנתקן בשביל דבר אחר, אין אנו צריכים שבכל פעם נתקיים התקנה, אלא התקנה נעשתה גזירה שמא יהיה שם אותו הדבר שמחמתו נתקנה התקנה. שאם לא כן, היו החכמים נותנים דבריהם לשיעורים והיה צריך בכל תפילה לחפש כל איש ואיש שבבית הכנסת אם הוא בקי אם לא. **הרא"ש** (מגילה פ"ג ס"ז) כתב שהטעם שהש"ץ חוזר התפילה הוא משום הלואי ויתפלל אדם כל היום כולו, וגם כדי שיענו קדושה, וגם מצוה לענות מודים.

כתב **השו"ע**: קהל שהתפללו וכולם בקיאים בתפלה, אעפ"כ ירד ש"ץ וחוזר להתפלל, כדי לקיים תקנת חכמים.

הערוך השולחן (ס"ג) כתב שאת מקצת חזרת הש"ץ יש לומר גם ללא הטעם שאינן בקיאים, שג' ראשונות לקדושה, וג' אחרונות לברכת כהנים, ומפני מי שאינו בקי הוכרחו לתקן שיחזור כל התפילה, וכיון שתקנו ממילא נשארה התקנה כך גם כשכולם בקיאים.

בשער הכוונות (דרוש א' דחזרת העמידה) נתן טעם לחזרה ע"פ הסוד, וגילה שמעלת החזרה גדולה יותר ממעלת תפילת לחש, ואין לבטלה כלל. וכ"כ **הבא"ח** (תרומה, ב).

למי ממתנינים בחזרת התפילה

כתב **הרמ"א**: ואם יש יחידים בקהל מאריכין בתפלתן, אין לש"צ להמתין עליהם אפילו היו חשובי העיר; וכן אם היה מנין בבהכ"נ, אין להמתין על אדם חשוב או גדול שעדיין לא בא (בנימין זאב סי' קס"ח).

המגן אברהם (סק"ז) כתב שכיום נוהגים להמתין לאב"ד שיסיים תפילתו. והסביר שהטעם הוא, מפני שרוב האנשים מתפללים במרוצה, ואם יחידים מתפללים מלה במלה לא יוכלו לומר קדושה עם הצבור, לכן ממתנינים. ומתוך הסבר זה כתב שאף אם אין אב"ד באותו מקום יש להמתין על המתפלל מלה במלה, אבל כשמאריך אין להמתין עליו, כמ"ש על ר"ע כשהיה מתפלל עם הצבור היה מקצר ועולה (ברכות לא:). הביאו **המ"ב** (ס"ק יג) ו**כה"ח** (אות יב). והוסיף כה"ח שכשהציבור ממתנינים לרב שיסיים תפילתו, מיד לאחר ה'היו לרצון' הראשון יפסע לאחוריו ויאמר 'עושה שלום', ובמקום שעומד יאמר 'אלוהי נצור וכו'', וכן נהג **הגרע"י** (ילקו"י ח"א מה' תשמ"ה הל' תפילה סכ"ג).

המ"ב (ס"ק טו) כתב שהטעם שמחכים לאב"ד הוא משום שהמנהג היה לקבוע עם האב"ד זמן ללמוד לאחר התפילה, ואם מיד כשהיה מנין יתחילו את חזרת הש"ץ, הרב לא יסיים את תפילתו וכל אחד ילך לדרכו, ויגרם עי"ז ביטול תורה. ומ"מ כתב **האליה רבה** (סק"ו) שהרב צריך להקדים לבוא לבית הכנסת כדי שלא ימתינו בשבילו.

כתוב **בספר חסידים** (סימן תשפ"ד) שאם אחד צריך להאריך וירא שיתלוצצו עליו, יכול לילך לאחוריו בשעה שמתחיל החזן אף על פי שעדיין לא גמר תפלתו ויחזור למקומו ויגמור. והטעם שמותר לו לפסוע באמצע תפילתו, הוא משום שהפרעה זו גורמת לו שלא יכול לכוון בתפילתו.

סעיף ד':

הנהגת הציבור בעת חזרת הש"ץ

כתב **הרא"ש** (כלל ד' סי' יט) שיש לגעור במי שאומר עם החזן מילה במילה בקול. וטעמו משום שכיון שכבר התפללו אסור להם להתפלל, שמ"ש ר' יוחנן 'הלואי שיתפלל אדם כל היום כולו' הוא דווקא בספק התפלל, אבל בודאי התפלל לא. ולטעמיה אזיל שכתב בתשובה (שם סי' יג) שאין להתפלל תפילת נדבה בלא חידוש. טעם נוסף, שכשמגביהים קולם ומזמרים עם החזן נראה כקלות ראש, ומפני כך אף על פי שלא היו אומרים פתיחת הברכות וחתימתן היה ראוי לגעור בהם מאחר שנראה כקלות ראש.

כתב **השו"ע**: כשש"צ חוזר התפלה, הקהל יש להם לשתוק ולכוין לברכות שמברך החזן ולענות אמן; ואם אין ט' מכוונים לברכותיו, קרוב להיות ברכותיו לבטלה; לכן כל אדם יעשה עצמו כאילו אין ט' זולתו, ויכוין לברכת החזן.

הרמ"ע מפאנו (סימן קב) כתב שהלומדים בעת חזרת הש"ץ או אומרים תחנונים, אם מכוונים לסוף הברכה לענות אמן כראוי אין למחות בידם. אבל בספר ווי העמודים (סוף ספר השל"ה עמוד התורה פ"ה) קרא עליהם תגר, וכתב שהוא רגיל למחות לאותם האנשים המתפללים תחינות ובקשות בחזרת הש"ץ, כי ודאי מה שביקשו לא ניתן להם, ומה שבידם ניטלה מהם. וכ"כ **המג"א** (סק"ז) ו**המ"ב** (ס"ק יז), והוסיף שאלו הלומדים בעת חזרת הש"ץ לא יפה עושים, מכיון שאם הלומדים יפנו ללימודם, עמי הארץ ילמדו מהם שלא להאזין לשליח ציבור ויעסקו בשיחה בטלה ח"ו, נמצאו מחטיאים את הרבים.

הט"ז (סק"ב) למד מדברי השו"ע 'ואם אין תשעה מכוונים' שאין מצרפים למנין מי שאינו שומע אע"פ שהוא פקח.

המגן אברהם (סי' נה סק"ח) כתב בשם **מהרי"ל** (שו"ת סימן קנ) שהעולם נוהגים לצרף למנין ולהתפלל חזרת הש"ץ אפילו מי שיודעים בו שמשיח ואינו שומע חזרת הש"ץ כראוי. וכתב **המ"ב** (ס"ק יט) שבכגון זה טוב להתנהג כמו שכתב בספר **שולחן שלמה** (ס"ג) שיתנה הש"ץ בינו לבין עצמו בחזרת התפילה שא"ל יענו תשעה אמן אחריו ויכונו לברכותיו שתהא התפילה ההיא בתורת נדבה. אמנם עיין בשו"ת **יביע אומר** (ח"ב סימן י אות יג) שא"א להתנות לנדבה בתפילת החזרה, שאין נדבה בצבור.

מדברי **המ"ב** משמע שגם באופן שיש חשש שלא יהיו תשעה שעונים אמן אחרי הש"ץ, יש לומר את החזרה, וכ"פ **האור לציון** (ח"ב פ"ז סל"ב). **אמנם** בשו"ת **יביע אומר** (ח"ט סימן קח אות סג) פסק שבאופן זה אין לש"ץ לומר חזרה, אלא יתפללו תפילה קצרה, משום שיש לחוש שיהיו ברכותיו קרובות לבטלה.

עמידה בעת חזרת הש"ץ

כתב **הרמ"א**: י"א שכל העם יעמדו כשחוזר הש"ץ התפלה. (הגהות מנהגים).

המ"ב (סק"כ) הסביר את טעמם של העומדים בעת חזרת הש"ץ, דכיון שמכוונים ושומעים מש"ץ ושומע כעונה, וכאלו מתפללין בעצמם דמיא. וכתב **הפמ"ג** (מש"ז ב) שכן היה מנהג הקדמונים, ועכשיו בעו"ה כל אחד עושה כפי דעתו ומהם יושבים ומשיחים.

בהליכות עולם (ח"א עמ' קצב) כתב שמותר לציבור לשבת בשעת חזרת השליח ציבור, לאחר הקדושה וברכת האל הקדוש. גם בשו"ת **ישכיל עבדי** (או"ח ח"ב סימן ב) כתב שהעמידה בחזרת הש"ץ אינה אלא מנהג.

סעיף ה':

אמירת ברוך הוא וברוך שמו

כתב הטור בשם **הרא"ש** שהיה אומר על כל ברכה וברכה שהיה שומע בכל מקום 'ברוך הוא וברוך שמו', וזהו שאמר משה רבנו ע"ה כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלוקינו, ועוד אפילו כשמזכירין צדיק בשר ודם צריך לברכו שנאמר זכר צדיק לברכה.

כתב **השו"ע**: על כל ברכה שאדם שומע בכל מקום, אומר: ברוך הוא וברוך שמו.

המגן אברהם (סק"ט) העיר שפשוט הוא שאם עסוק במקום שאינו רשאי להפסיק, אסור לאומרו.

הדגול מרבבה והי"א **אדם** (כלל כ ס"ג) כתבו שאם שמע ברכה שחייב בה והוא מתכוון לצאת ע"י המברך, כברכת שופר ומגילה וקידוש וכו' ג, אין לענות ברוך הוא וברוך שמו, דשומע כעונה, וחשוב כאילו הוא בעצמו אומר הברכה, והי הפסק בברכה. ונשאר החי"א בצ"ע לעניין דיעבד. וכתב המ"ב (ס"ק כא) שבדיעבד אין להחמיר בזה. וכ"פ הגר"מ **אליהו** (שו"ת מאמ"ר א, ד) ובהלכה **ברורה** (אות יז), אך ודאי שלכתחילה אין לנהוג כך. וכ"פ בשו"ת **חזון עובדיה** (ח"ב עמ' קכט, יבי"א ח"ח סימן כב אות ח).

הברכי יוסף (סימן ריד סק"ג) כתב שלא מצא ראיה מכרעת להחמיר, אך מכיון שיצאה הוראה מפי קודשם של האחרונים, נכון להיזהר שלא לומר ברוך הוא וברוך שמו בברכה שיוצא בה י"ח. אך **המעשה רוקח** (הל' ברכות פ"א הי"א) כתב להקל לענות ברוך הוא וברוך שמו גם בברכה שיוצא בה י"ח, ושכן מנהג העולם. ובשו"ת **שמשי ומגן** (ח"ב סימן לז) כתב שמנהג מרוקו לענות תמיד ברוך הוא וברוך שמו, גם בברכה שיוצא בה י"ח, והאריך לאשר ולקיים המנהג.

סעיף ו':

דיני עניית אמן

שנינו בשבת (ק"ט:)

"אמר רבי יהושע בן לוי: כל העונה אמן יהא שמיה רבא מברך בכל כחו - קורעין לו גזר דינו, שנאמר בפרע פרעות בישראל בהתנדב עם ברכו ה'. מאי טעמא בפרע פרעות - משום דברכו ה'. רבי חייה בר אבא אמר רבי יוחנן: אפילו יש בו שמץ של עבודה זרה - מוחלין לו, כתיב הכא בפרע פרעות וכתוב התם כי פרע הוא. אמר ריש לקיש: כל העונה אמן בכל כחו - פותחין לו שערי גן עדן, שנאמר פתחו שערים ויבא גוי צדיק שמר אמנים. אל תיקרי שמר אמנים אלא שאומרים אמן. מאי אמן? - אמר רבי חנינא: אל מלך נאמן"

ופרש"י: בכל כחו - בכל כוונתו. ותוספות (ד"ה כל) כתב בשם ר"י שיש בפסיקתא במעשה דר' ישמעאל בן אלישע דקאמר התם כשישראל נכנסים לבתי כנסיות ואומרים יהא שמיה רבא מברך בקול רם מבטלים גזירות קשות.

כתב **האבודרהם** (עמ' ז) בשם ה"ר **אברהם ן' שושן** שבכל תפילה שאנו מתפללים יש י"ט ברכות, וכשמתפלל עם הציבור, כל תפילה נחשבת כאילו התפלל שלוש תפילות, תפילה אחת של לחש, תפילה אחת של חזרת הש"ץ שצריך להקשיב לברכותיו, וכשעונה אמן חשובה לו לעוד ברכה, שגדול העונה אמן יותר מן המברך (ברכות נג:). ובתפילת ערבית שאין שליח ציבור מחזיר התפילה, לפיכך תקנו לאחר השכיבנו י"ט פסוקים וחתימה בסוף תמצא בהם בין אזכרות ובין אמנים מנין ל"ח וי"ט ברכות של תפילת לחש הרי ז"ן ברכות בערבית.

כתב **השו"ע**: ויענו: אמן, אחר כל ברכה, בין אותם שיצאו ידי תפלה, בין אותם שלא יצאו, ובכוונה שיכוין בלבם: אמת היא הברכה שבירך המברך, ואני מאמין בזה.

המגן אברהם (ס"ק) כתב שהכוונה שהברכה אמת והוא מאמין בה, היא רק בברכות הודאה. אבל בתפילה צריך שיכוון אמת היא ואני מתפלל שיאמנו דבריו, והיינו 'כן יהי רצון'. ובקדיש צריך לכוון על העתיד לבוא לבד, שיאמנו דבריו. הביאו **המ"ב** (ס"ק כה).

כתב **הברכי יוסף** (אות ח) בשם המהר"י מולכו מי שנזדמן לו לענות אמן על ב' דברים, עונה שני אמונים זה אחר זה, ולא דמי לשמע שמע, דהכא הוא על שני דברים, וטפי עדיף לומר אמן ואמן. הביאו **המ"ב** (ס"ק כה).

עיי' **בחי אדם** (כלל ו ס"א) שכתב דיכוין בענייתו אמן גם על מה שאמר המברך ברוך אתה ד', דהיינו שאמר הש"ץ ברוך אתה ד' מגן אברהם, יכוין העונה את האמן - אמן שיהיה מבורך שם ד' שהיה מגן אברהם, וכה"ג בכל הברכות. הביאו **המ"ב** (ס"ק כד).

סעיף ז':

שיחת חולין בעת חזרת הש"ץ

כתב הארחות חיים (ס" פב) בשם **ה"ר יונה** שלא ישיח שיחת חולין בשעה ששליח ציבור מתפלל ואם שח הוא חוטא וגדול עונו מנשוא וגוערין אותו.

כתב **השו"ע**: לא ישיח שיחת חולין בשעה שש"צ חוזר התפלה, ואם שח הוא חוטא, וגדול עונו מנשוא, וגוערים בו. והוסיף **הרמ"א**: וילמד בניו הקטנים שיענו: אמן, כי מיד שהתינוק עונה: אמן, יש לו חלק לעולם הבא (כל בו).

כתב **בשל"ה** (מסכת תמיד, נר מצוה סימן נד) ראיתי מהחרדים אל דבר ד' שמשמין הסידור בפניהם בשעת חזרת התפילה ועיניהם וליבם שם שלא יראו חוצה ואז מכוונים על כל מלה ומלה. וכה"ח (אות טז) כתב שעפ"ד האר"י ז"ל מי שאינו נותן את דעתו לכוין לכל מה שהש"ץ מוציא מפיו מתחילת החזרה ועד סופה, לא קיים את מצות החזרה כתקנה. עוד כתב (אות כב) שהאר"י לא היה מסתכל בסידור בשעת החזרה, אלא עוצם את עיניו ושומע ומכוין לש"ץ. וכל אחד ינהג באופן שבו הוא מכוין יותר.

כתב באליה רבה (ס"ק יב) בשם **הכל בו** אוי להאנשים שמשוחים בעת התפלה כי ראינו כמה בהכ"נ נחרבו בשביל עון זה, ויש למנות אנשים ידועים להשגיח ע"ז (פמ"ג א"א יא). הביאו **המ"ב** (ס"ק כז).

כתב **השל"ה** (ענייני תפילה ד"ה אסור לישן) שאותם ילדים שרצים ושבים בבית הכנסת בשחוק, מוטב שלא להביאם משום שמחללים קדושת בית הכנסת וגם מבלבלים דעת המתפללים. ועוד, גם כי יזקינו לא יסורו ממנהגם הרע אשר נתחנכו בילדותם להשתגע ולבזות קדושת בית הכנסת. הביאו **המ"ב** (ס"ק כח).

סעיף ח':

אמן חטופה

שנינו בברכות (מז).

"תנו רבנן: אין עונין לא אמן חטופה, ולא אמן קטופה, ולא אמן יתומה, ולא יזרוק ברכה מפיו. בן עזאי אומר: כל העונה אמן יתומה - יהיו בניו יתומים, חטופה - יתחטפו ימיו, קטופה - יתקטפו ימיו, וכל המאריך באמן - מאריך לו ימיו ושנותיו"

ופרש"י: חטופה - שקורין את האלף בחטף ולא בפתח, ואומר אמן, והוא צריך לומר אמן. **ה"ר יונה** (לד: ד"ה אין) כתב חטופה שחוטף המלה ואומר אותה במהירות. **והערוך** (ערך אמן) פירש חטופה שחטף ואמר אמן קודם שתכלה הברכה מפי המברך.

כתב השו"ע: לא יענה אמן חטופה, דהיינו כאילו האל"ף נקודה בחטף; וכן שלא יחטוף וימהר לענות אותו קודם שיסיים המברך.

הלבוש ביאר (הביאו המ"ב כט) דה"ה שלא יאמר אמן בשאר נקודות בשור"ק או בחול"ם וכה"ג, כי בכל זה אין משמעות פירושו לשון האמנת דברים. אלא יקרא האל"ף בקמץ גדול.

✎ אמן קטופה

פרש"י: קטופה - שמחסר קריאת הנו"ן, שאינו מוציאה בפה שתהא נכרת. **והערוך** (ערך אמן) פירש שפסק את האמן לשנים.

כתב השו"ע: וכן לא יענה אמן קטופה, דהיינו שמחסר קריאת הנו"ן ואינו מוציאה בפה שתהא ניכרת; (גם לא יפסיק באמצע המלה) (ב"י בשם הערוך).

הב"ח כתב (הביאו הביה"ל ד"ה קריאת) דה"ה אם מחסר קריאת האל"ף או המ"ם, אלא דנקט מילתא דשכית.

✎ אמן יתומה

שנינו בסוכה (נא).

"תניא, רבי יהודה אומר: מי שלא ראה דיופלוסטון של אלכסנדריא של מצרים לא ראה בכבודן של ישראל. אמרו: ... ובימה של עץ באמצעיתה, וחזן הכנסת עומד עליה והסודרין בידו. וכיון שהגיע לענות אמן - הלה מניף בסודר, וכל העם עונין אמן"

אך קשה, שבירושלמי (ברכות פ"ח ה"ח) איתא 'איזו היא אמן יתומה? ההוא דמיחייב לברכה ועני ולא ידע מה עני'. וכתבוהו הרי"ף (לה.) והרא"ש (פ"ז סי' יז). הראשונים ניסו לתרץ בכמה אופנים מה החילוק בין עניית אמן באלכסנדריא של מצרים ובין סתם דינא דגמ' כאן.

פרש"י (ברכות מז.) יתומה - שלא שמע הברכה, אלא ששמע שעונין אמן, והא דאמרינן בהחליל (סוכה נא): שבאלכסנדריא של מצרים היו מניפים בסודרים כשהגיע עת לענות אמן אלמא לא שמעי וקא ענו, הנהו מידע ידעי שהם עונים אחר ברכה, ועל איזו ברכה הם עונים, אלא שלא היו שומעים את הקול. וכ"כ **התוספות** (ברכות מז. ד"ה אמן יתומה) שכאן אינם יודעים כלל היכן החזן עומד ומתפלל ובאיזו ברכה הוא עומד אלא עונה אחר האחרים בלא שמיעה ולא ידיעה. ובאלכסנדריא היו יודעים באיזו ברכה החזן עומד אך לא היו שומעים אותו. וכ"כ **תלמידי רבנו יונה** (לה. דיבור ראשון) **והרא"ש** (שם).

עוד כתבו **תלמידי רבנו יונה** (שם) שבאלכסנדריא היה מותר לענות מפני שכל אחד ואחד כבר התפלל, וכיון שלא היו עשויים לחיוב שכבר יצאו י"ח, אין אנו חוששים אם לא שמעו הברכה. אבל אם רוצה לצאת י"ח בעניית האמן צריך שישמע גם הברכה. גם הרא"ש הזכיר תירוץ זה.

הערוך (ערך אמן) כתב בשם **רבנו ניסים** שמה שענו אמן בהנפת הסודרים הוא דווקא בקריאת התורה ולא בתפילה או כל דבר שהש"ץ מוציא את הרבים י"ח. וה"ה לחזרת הש"ץ שחייבים לשמוע את הברכה אפילו שכבר התפללו. **רב כהן צדק** גאון סובר שאפילו אינו מחוייב בברכה אין לו לענות אמן א"כ יודע באיזו ברכה מדובר. ועיין בדברי **הב"י** שהאריך לדון בדבריהם, האם רב כהן צדק חולק על רבנו ניסים, או שמא רבנו ניסים הביאו כדי לסייע לדבריו, ע"ש.

הרמב"ם (א, יד) כתב "וכל מי שלא שמע את הברכה שהוא חייב בה לא יענה אמן בכלל העונים". ומשמע שההקפדה היא דווקא בברכה שנתחייב בה, אבל בברכה שלא נתחייב בה לית לן בה. וסיים הב"י דכיון שהרמב"ם סובר כרבנו ניסים, רבנו יונה והרא"ש, הכי נקטינן.

כתוב בארחות חיים בשם **רבנו האי** מי ששמע רבים מישאל שאומרים אמן וחזקתן שאין עונין אמן אלא אחר ששמעו הברכה כתקנה, אין חוששין לאמן יתומה וכששומע מהם קדושה רשאי לענות עמהם וכן קדיש וברכו. אבל ודאי אם שמע יחיד שאמר אמן ולא שמע הברכה יש חשש לאמן יתומה ואינו רשאי לענות אמן עמו.

לסיכום: מצאנו כמה שיטות בראשונים מהי אמן יתומה: א. **רש"י**: לא שמע הברכה, אך כשיודע על איזו ברכה עונה מותר. ב. **רבנו יונה**: אם יוצאים י"ח חייבים לשמוע, ואם אינם חייבים בה א"צ לשמוע. ג. **רבנו ניסים**: כל ברכה שהציבור חייבים בה אע"פ שכבר יצאו י"ח חייבים לשמוע הברכה, כמו חזרת הש"ץ. ד. **רב כהן צדק**: תמיד חייב לשמוע הברכה. ה. **אבודרהם**: כשעונה לאחר זמן חשוב כאמן יתומה.

כתב **השו"ע**: ולא יענה אמן יתומה, דהיינו שהוא חייב בברכה אחת וש"צ מברך אותה (דלא כאו"ח שבציבור תמיד מברך) וזה אינו שומעה, אף על פי שיודע איזו ברכה מברך הש"צ, מאחר שלא שמעה, לא יענה אחריו אמן, דהוי אמן יתומה. והרמ"א כתב: ויש מחמירין דאפילו אינו מחויב באותה ברכה, לא יענה אמן אם אינו יודע באיזה ברכה קאי ש"צ, דזה נמי מקרי אמן יתומה (טור בשם תשב"ץ).

הב"ח כתב להחמיר אפילו אינו מחויב, ואפילו יודע אם הברכה היא להוציא רבים ידי חובתם, ולא שרי ביודע אלא בברכת התורה ובברכת הנהנין. וכ"כ **המג"א** (ס"ק יג). וכתב **האליה רבה** שיש לחוש לזה לכתחילה ליזהר לשמוע כל ברכות י"ח מפי הש"ץ גופא, וגם בלא"ה מצוה לכון לשמוע ברכת הש"ץ, אבל בדיעבד אפילו אם לא שמע רק שידע איזה ברכה מ"ח מסיים הש"ץ יענה אמן כיון שכבר התפלל בעצמו. **הבאור הלכה** (ד"ה ויש מחמירים) סובר ששב ואל תעשה עדיף. וכתב **המ"ב** (ס"ק לג) שבדיעבד אנו נוקטים שחזרת הש"ץ אינה בגדר ברכה חיובית, וצריך לענות אמן כל שיודע על מה עונה, אע"פ שלא שמע מהש"ץ כלום.

כל דברי הב"ח אינם אלא לדעת האשכנזים, אבל דעת מרן השו"ע ברורה שכל שאינו מחוייב בברכה א"צ להחמיר. וכ"נ מדברי **האור לציון** (ח"ב פ"ה סט"ז). אך כתב **הבא"ח** (עו"ח ויחי יט ד"ה ולענין) שמפני שאיסור עניית אמן יתומה חמור ביותר, נכון להחמיר שלא יענה אמן אפילו בברכה שאינו יוצא בה י"ח,

כגון ברכות הנהנין או ברכות התורה, או חזרת הש"ץ כשכבר התפלל, כל שאינו יודע איזו ברכה מברך המברך. וכ"כ הגרע"י (הליכו"ע תרומה, י) ובשו"ת אוצרות יוסף (ח"ו סימן ו).

בשו"ת שבט הלוי (ח, כב) כתב שיש ללמד זכות על עניית אמן בקדיש אע"פ שאינו יודע על איזה קטע עונה, דכיון שיודע שעניית אמן היא על הקדיש נחשב כברכה אחת.

וכשאנו יכול לענות אמן משום איסור אמירת 'אמן יתומה', כתב הבא"ח (שם) שיאמר 'אל מלך נאמן' ויכוין שהוא ר"ת של אמן.

עניית אמן סמוך לסיום הברכה

ה"ר דוד אבודרהם (עמ"ק קד) כתב שיש מפרשים אמן יתומה שלאחר זמן מרובה שסיים הברכה ענה אמן על דעת אותה ברכה. וכ"כ הרמ"א: ולא ימתין עם עניית האמן, אלא מיד שכלה הברכה יענה אמן.

המגן אברהם (ס"ק יד) כתב שאם הש"ץ מאריך בניגון של 'ואמרו אמן' יאמרו הקהל מיד אמן, כי הניגון הוא הפסק. והוסיף הפמ"ג (א"א יד) שדוקא אם מאריך הרבה בניגון ודוקא לעניין קדיש, שכבר כלה עצם הבקשה אחר 'בזמן קריב' או אחר 'דאמירן בעלמא', אבל אם הש"ץ מאריך בשאר ברכה בסופה באיזה ניגון, לא יענה אמן כל זמן שלא סים את עצם התבה של הברכה. וכ"כ המ"ב (ס"ק לה) וכה"ח (סק"ג). והוסיף כה"ח דמכיון שהקהל טועים בזמן עניית אמן בעקבות כך, אין לש"ץ להאריך בניגון. וכ"כ בשו"ת יביע אומר (ח"ו סימן ז אות ו).

אמן קצרה

עוד שנינו שם "ולא יזרוק ברכה מפיו". ופירש"י שלא יזרוק הברכה מפיו במהירות שדומה עליו כמשא אלא שחוק קבוע הוא לו. וה"ר יונה (לה. ד"ה ולא) כתב שלאחר שהתפלל ונפטר מהחיוב, כשהחזן חוזר התפילה אין לו לומר עם החזן חתימת הברכה משום דהו"ל ברכה לבטלה. או כגון שלא נפטר עדיין מחיוב ברכה ועכשיו רוצה לפטור עצמו בעניית אמן, צריך שבשעה שהחזן יגיע לחתימת הברכה שלא יזכיר אותה עמו, שאם יאמר הברכה עם החזן ויאמר אמן אחר שיסיים אותה החזן, הו"ל כעונה אמן אחר ברכתיו.

ומ"מ לא יאריך בעניית אמן יותר מדאי, שהרי שנינו שם "אין הבוצע רשאי לבצוע עד שיכלה אמן מפי העונים, רב חסדא אמר מפי רוב העונים. א"ל רמי בר חמא מאי שנא רובא דאכתי לא כליא ברכה מיעוטא נמי לא כליא ברכה. א"ל שאני אומר כל העונה אמן יותר מדאי אינו אלא טועה". וכתבו התוספות (ד"ה כל) שטעם האיסור מפני שאין קריאת התיבה נשמעת כשהוא מאריך יותר מדאי, והגה"מ (פ"א מהל' ברכות דפוס קושטא הי"ד) כתב בשם הירושלמי (שם) העונה אמן ארוכה יאריך ימיו בטובה כמה שיעורה כדי שיכול לומר אל מלך נאמן.

כתב השו"ע: ולא יענה אמן קצרה, אלא ארוכה קצת, כדי שיוכל לומר: אל מלך נאמן; ולא יאריך בה יותר מדאי, לפי שאין קריאת התיבה נשמעת כשמאריך יותר מדאי.

סעיף ט':

המאריכים לענות אמן

שנינו בברכות (מז).

"רבה בר בר חנה...וקמנתי ליה לבריה: אין הבוצע רשאי לבצוע עד שיכלה אמן מפי העונים. רב חסדא אמר: מפי רוב העונים. אמר לו רמי בר חמא: מאי שנא רובא דאכתי לא כליא ברכה, מיעוטא - נמי לא כליא ברכה! אמר ליה: שאני אומר, כל העונה - אמן יותר מדאי אינו אלא טועה"

תוספות (ד"ה כל) בארו שכשמאריך בענייתו, אין קריאת התיבה כמשמעה.

כתב **השו"ע** ע"פ האורחות חיים: אם יש קצת מהעונים שמאריכין יותר מדאי, א"צ המברך להמתין להם. **המגן אברהם** (ס"ק טו) העיר שנ"ל דוקא בברכה שאינה חובה לשמוע אבל בברכה שמוציא רבים י"ח צריך להמתין. וכ"כ **המ"ב** (ס"ק לח).

כתב **הברכי יוסף** (אות ט. הובא בשע"ת טז) בשם מהר"י מולכו ששליח ציבור שסיים ברכה ותכף התחיל את הברכה שלאחריה, אינו יכול שוב לענות אמן, שכבר עברה ברכה ראשונה. וכ"כ **המ"ב** (ס"ק לז), **בא"ח** (תרומה, יב), **כה"ח** (אות מט) ועוד.

הבאור הלכה (ד"ה אין) הביא בשם האחרונים שהסתפקו מה הדין בחזרת הש"ץ, האם חשובה לברכה שיוציאים בה י"ח או לא. **הפרי מגדים** (א"א טו) סובר שחזרת הש"ץ דומה לברכה חיובית, ומ"ש השו"ע דמהני רוב, לא מייירי בחזרת הש"ץ. אך **הפרי חדש** (אות ט. וס"י קכח אות יח) סובר שגם בחזרת הש"ץ אינו צריך להמתין לכולם. ויש סמך לדבריו מכך שהביא מרן הלכה זו כאן בהל' חזרת הש"ץ. וכ"פ **הערוך השולחן** (סעיף יג), **הלכה ברורה** (אות כח) ועוד.

סעיף י':

הטועה בתפילה, האם יוצא בחזרת הש"ץ

לעיל (סעיף א) למדנו מהי עיקר תקנת חזרת הש"ץ. ונחלקו ר"ג וחכמים האם הש"ץ מוציא גם את הבקי או שמא רק את מי שאינו בקי.

שנינו בברכות (כט:): "אמר רבי תנחום אמר רב אסי אמר רבי יהושע בן לוי: טעה ולא הזכיר של ראש חדש בעבודה - חוזר לעבודה וכו'".

התוספות (ד"ה טעה) כתבו בשם **בה"ג** (ברכות סוף פ"ד) שדוקא ביחיד חלים דיני חזרה, אבל אם מתפלל בציבור אינו חוזר מפני ששומעה מש"צ, אך צריך לדקדק מפי החזן כל אות ואות של התפלה אף על פי שהוא בקי, ואע"פ שר"ג לא פטר אלא את העם שבשדות משום שהם אנוסים אבל טעה לא (ר"ה לד:), יש לומר שהוא דווקא למי שלא התפלל כלל, אבל אם התפלל איננו מחשיבים אותו כאילו לא התפלל כלל (וכ"כ **הריטב"א** ד"ה לא קשיא הא ביחיד, שחכמים החשיבו את הטועה כמי שאינו בקי). וה"ה לכל דבר שמחזירים אותו, שיכול לשמוע מהש"ץ. וכ"כ **ה"ר יונה** (כ. ד"ה טעה) ו**הרא"ש** (סי' יד) ו**הרשב"א** (ל. ד"ה לא קשיא) ו**המרדכי** (סי' צג).

אך **הר"מ** פסק שדוקא שכח להזכיר של ר"ח, אבל שכח ברכה שלמה מחזירין אותו ואינו יוצא בשמיעתו משליח צבור.

הב"י תמה על התוספות ו**הרא"ש** שהביאו ראייה מר"ה, הרי רבנן חולקים על ר"ג וסוברים שהש"ץ אינו מוציא אלא את שאינו בקי! ונפסקה ההלכה כרבנן בשאר ימות השנה, וכיצד מביאים ראייה מר"ג שנדחה

מהלכה?! ותירץ דכיון שר"ג סובר שש"ץ פוטר את הבקי, אפשר לומר שרבנן לא חלקו עליו אלא בשלא התפלל כלל אבל אם התפלל וטעה מודו לר"ג שש"ץ פוטר. ה"ט"ז (סק"ה) ביאר שהטעם שמועילה שמיעת הש"ץ בשוכח, הוא משום שרבנן לא אמרו שלא יסמוך על הש"ץ אלא בכל התפילה, אבל בשביל דבר אחד בלבד יוכל לסמוך על הש"ץ כל ששומע ממנו את כל התפילה.

כתב השו"ע: מי ששכח ולא אמר יעלה ויבא בר"ח או בחולו של מועד או בכל דבר שצריך לחזור בשבילו, יכוין דעתו וישמע מש"צ כל י"ח ברכות מראש ועד סוף כאדם שמתפלל לעצמו; ולא יפסיק ולא ישיח; ופוסע ג' פסיעות לאחוריו, דכיון שכבר התפלל, אלא ששכח ולא הזכיר, אף על פי שהוא בקי, ש"צ מוציאו.

רעק"א סובר שגם אם לא סיים תפילתו וא"צ לחזור לראש התפילה אלא חוזר לרצה, מ"מ אינו חוזר, וישמע מהש"ץ כל התפילה. ובכה"ג לכאורה מפסיק מיד ואינו גומר תפלתו כיון דרצונו לצאת בשמיעה מהש"ץ ממילא מה שגומר תפלתו הוי ברכה לבטלה. ולענ"ד בכה"ג דא"צ לחזור לראש רק לרצה אפשר דימתין עד שיגיע הש"ץ לרצה ומשם ואילך יכוין לתפלת הש"ץ וא"צ לשמוע כל התפלה מראשו ועד סופו עכ"ל. **הברכי יוסף** (ס"ק יב) כתב שבעיניו הדבר ברור שלא יסיים תפילתו אלא יסמוך על חזרת הש"ץ. **אך הבאור הלכה** (ד"ה יכון) הביא בשם הר"ן והרמב"ן (ר"ה יב. ד"ה ולפיכך) שבתפילת מוסף של ר"ה היו רגילים להתפלל כל אחד לעצמו בלחש רק ז' ברכות, ולאחר מכן היו שומעים מהש"ץ את כל התפילה, ובמלכויות זכרונות ושופרות היו יוצאים י"ח מהש"ץ. ומבואר שאע"פ שהיו יוצאים ממנו רק בחלק מהתפילה, היה עליהם לשמוע את כל התפילה מהש"ץ. וסיים הביה"ל ע"ד רעק"א שיש לחלק. גם **הערוך השולחן** (סוף הסימן) כתב בפשיטות שאם נזכר קודם שסיים תפילתו, יחזור לרצה ויאמר יעלה ויבוא, ולא יסמוך על חזרת הש"ץ. וכ"נ מהמ"ב (סק"מ), וכ"כ כה"ח (אות נז).

המהרש"ל (בביאורו לטור) פוסק שאין לסמוך על חזרת הש"ץ מפני שצריך לכוון לשמוע את כל תפילתו, ואי אפשר לכוון שלא לדלג מילה אחת או שתיים מלשמוע, וטוב שיחזור ויתפלל. **הב"ח** הביא דבריו, והוסיף שאם הש"ץ דרכו להבליע המלות, אסור לו לשמוע מהש"ץ אלא חייב לחזור ולהתפלל בעצמו. כדברי המהרש"ל פסקו ג"כ **המגן אברהם** (ס"ק ט"ז), **מ"ב** (סק"מ), **פתח הדביר** (סי' קכג סק"ג) ועוד.

הברכי יוסף (סק"ג. הביאו המ"ב ס"ק מא) הסיק שאם מקשיב לחזרת הש"ץ כדי לצאת י"ח, לא יאמר אז מודים דרבנן אלא יכוין לשמוע מהש"ץ מה שאומר, ואם אומר הש"ץ 'מודים' בלחש לא יכול לצאת י"ח ממנו, ואין מקום למנהג זה. ובשער הציון (אות מז) כתב דאפשר שיאמר אלו התיבות בלחש בפני עצמו, דומיא דמיקל הפרי מגדים (סי' תרצ"א סק"ז) לענין מגילה לאמר בעצמו איזה תיבות בעל פה בלחש שלא שמע אותן מפי הש"ץ¹².

¹² ועיין לקמן, סיכומנו להלכות ברכות סימן רי"ג סעיף א, בדין יציאת י"ח חציו באמירה וחציו בשמיעה.

סעיף יא':**עד אימתי עונה אמן**

כתב התרומת הדשן (ח"ב סימן ק"ט) מי שמתפלל בלחש בעת ששליח ציבור חוזר, ובעת שש"ץ סיים ברכה שיש לענות אחריה אמן באותה פעם לא סיים היחיד תפילתו אך טרם שסיימו הקהל לומר אמן סיים תפילתו, אם לא כלתה עניית אמן מפי רוב הציבור יכול לענות אמן עמהם דעניית אמן נמי מן הברכה היא כדאיתא בברכות (מז).

כתב השו"ע: אם בעוד האדם מתפלל סיים ש"צ ברכה, וקודם שכלתה עניית אמן מפי רוב הציבור סיים זה תפלתו, עונה עמהם: אמן. והרמ"א כתב: ואפילו אם לא שמע הברכה כלל, רק שומע צבור עונין אמן ויודע על איזה ברכה קאי, יענה עמהם וכן בקדיש וקדושה וברכו.

הט"ז (סק"ו) סובר שאפילו אם סיימו כולם לענות אמן יכול לענות אחריהם אמן, משום שעניית אמן היא כברכה ארכיתא, ואין זה משנה אם הרוב כבר ענו אמן או רק מיעוט. אך רעק"א והשלטי גיבורים (סק"ד) הסכימו עם השו"ע. וכ"נ מהמ"ב (ס"ק מב) וכה"ח (אות נט).

המגן אברהם (ס"ק יז) כתב דה"ה השומע את היחיד עונה אמן ויודע על איזה ברכה קאי, עונה עמו. ונקט ציבור משום שהשו"ע כתב הדין לגבי ציבור. וכ"כ המ"ב (ס"ק מה).

סעיף יב':**לא יגביה קולו בעניית אמן**

שנינו בברכות (מה). "מנין לעונה אמן שלא יגביה קולו יותר מן המברך שנאמר (תהלים לד ד) גדלו לה' אתי ונרוממה שמו יחדיו".

כתב השו"ע: העונה אמן, לא יגביה קולו יותר מהמברך.

המ"ב (ס"ק מז) הוסיף דה"ה לברכו או ברכת הזימון, שלא יגביה קולו יותר מהמברך. עוד כתב, שאם כונתו בהרימו קולו כדי לזרז להעם שיענו גם הם, מותר (וכ"כ כה"ח ס"ק סג, ואף מצוה יש בזה). עוד כתב שאחר ברכת קטנים בני חינוך צריך לענות אמן אחר ברכתן. ואחר שוטה אין לענות אמן דלאו בר מצוה כלל (ועיי' בכל זה לקמן סי' רטו ס"ג).

הפרי מגדים (סי' נו משב"ז סק"א) הסתפק האם כשאומרים קדיש ועונים הציבור 'אמן יהא שמיה רבה' יכול להגביה קולו יותר מהאומר קדיש, וספקו הוא שיתכן שרק לענין שבח נאסר על העונה להגביה קולו יותר מהמברך, אבל כשעונה על בקשה אין איסור. והגרש"ז אורבך (הליכות שלמה, תפלה פ"ו סט"ו) כתב שמותר להגביה קולו גם בתיבת אמן יותר מקולו של האומר קדיש. אך הכף החיים (סי' נו ס"ק טו) אליה רבה (שם סק"ב) ועוד כתבו שלא יגביה קולו כשעונה אמן יהא שמיה רבה.

סימן קכ"ה - דיני קדושה

ובו ב' סעיפים

סעיף א':

מעלת אמירת הקדושה

בשער הכוונות (דרוש ג' דחזרת העמידה, דף לט.) כתב שע"פ הזוהר הקדוש (ח"ג פ' אמור דף צג.) הקדושה מדאורייתא. גם הבא"ח (תרומה, ג) כתב שלפני אמירת הקדושה יכוון לקיים מצות עשה של ונקדשתי בתוך בני ישראל, ופרשוהו בזוהר שנתחייבנו לקדש את שמו בסוד קדושת נקדישך ונעריצך. אולם הרא"ש (ברכות פ"ז סימן כ) כתב שאמירת קדיש וקדושה הוי מילתא דרבנן, שלא מצינו לו עיקר מהתורה. וכ"ד הרבה מהראשונים. וכ"כ בהליכות עולם (ח"א עמ' קפו).

סדר עניית קדושה בציבור

כתב הרא"ש (כלל ד סימן יט) שבקדושה אומר החזן נקדישך ונעריצך וכו' עד שמגיע לקדוש ואז עונים הציבור קדוש. וכתב הב"י דנראה שכן יש לעשות כשאומר החזן לעומתם משבחים וכו' שותקים עד שמגיע לברוך כבוד ה' ממקומו ואז הם עונים וכן כשאומר ובדברי קדשך שותקין עד שמגיע לימלוך ה' וכו' ואז עונים. אך כתב שאפשר לדחות שהרא"ש מיעט רק שלא יאמרו עם החזן 'נקדישך ונעריצך' שהוא כמו יתגדל ויתקדש שרק הש"צ אומר בשם כל הציבור, אבל לעומתם משבחים וכו' וכן ובדברי קדשך וכו' שפיר דמי שיאמרו אותו הציבור. וסיים שהראשון נראה עיקר.

כתוב בארחות חיים (סימן פב) אלהיך ציון פירוש ציון זה ישראל, כדאיתא בפסיקתא (דרב כהנא סוף אנכי) מדכתיב (ישעיה נא, טז) ולאמר לציון עמי אתה.

כתב השו"ע: אין הציבור אומרים עם ש"ץ נקדישך, אלא שותקין ומכוונים למה שש"צ אומר עד שמגיע לקדושה, ואז עונים הציבור קדוש.

כתוב בהגהת יש נוחלין (אזהרת התפילה ריש אות יד. הביאו המג"א א) שאפילו יש מניין מלבדו אסור לדבר, ואפילו ללמוד, אם לא בשעה שהחזן מנגן, בשעת הניגון ולא בשעה שמחתך האותיות. וכ"כ המ"ב (סק"א). כתב בשו"ת הלכות קטנות (ב, קסז) שמי שאמר קדוש קדוש קדוש ועדיין הש"ץ היה בוקרא זה אל זה, יצא. אך הברכי יוסף (אות ב) כתב בשם מהר"י מולכו שחולק ע"ז, ולדעתו לא יצא י"ח וצריך לענות פעם אחרת. וכ"כ כה"ח (אות ז).

המגן אברהם (סק"א) כתב בשם ספר חסידים (סימן תתו) שיזהר הש"ץ לא להאריך כשאומר הקדושה, מכיון שעלולים הציבור לענות קודם שיגמור הש"ץ לומר 'לעומתם' ו'ובדברי קדשך'. וכ"כ המ"ב (סק"ב), כה"ח (סק"ו) ועוד.

סעיף ב':**כיוון רגליו בשעת אמירת קדושה**

כתב הטור שנוהגים בני ספרד ליתן עיניהם למטה בשעה שאומרים קק"ק, ובני אשכנז וצרפת (ב"י: גם בני ספרד נושאים גופן כלפי מעלה) נותנים עיניהם למעלה ונושאים גופן כלפי מעלה וסמך למנהגם מספר היכלות (בתי מדרשות ח"א עמ' פה אות ה) ברוכים אתם לה' שמים ויורדי מרכבה אם תאמרו ותגידו לבני מה שאני עושה בשעה שמקדישין ואומרים קק"ק. ולמדו אותם שיהיו עיניהם נושאים למרום לבית תפלתם ונושאים עצמם למעלה כי אין לי הנאה בעולם כאותה שעה שעיניהם נושאות בעיני ועיני בעיניהם.

כתב מהר"י אבוהב נהגו בכל מקומות ישראל שאין מדברים באמצע הקדושה. וביאר הב"י שמקורו ממ"ש במסכת דרך ארץ זוטא 'רב חמא בר חנינא אשכחיה לאלהיו ועמו גמלים טעונים א"ל מה הגמלים הללו טעונים א"ל אף ורוגז למי שמספר בין קדושה לקדושה, בין קדוש לברוך בין יהא שמיה רבא ליתברך, ובין כל ברכה וכל המדבר בהם עליו הכתוב אומר (ישעיה מג, כב) ולא אותי קראת יעקב'.

כתב הרשב"א (תשו' ח"א סי' רמט) מי שכבר אמר קדושה ואח"כ נכנס לבית הכנסת ושמע ציבור אומרים קדושה, חוזר ואומר סדר קדושה.

כתב השו"ע: טוב לכיון רגליו בשעה שאומר קדושה עם שליח ציבור. והוסיף הרמ"א: ויש לישא העינים למרום בשעה שאומרים קדושה, (טור ושבוילי לקט). ואין לדבר באמצע הקדושה (מהרי"ל וב"י בשם מהרי"א, ודרך ארץ זוטא). ומי שאמר סדר קדושה, ובא לבהכ"נ ומצא צבור עונים קדושה, חוזר ועונה עמהם (תשובת הרשב"א סי' רמ"ט).

הט"ז (סק"ב) כתב שיש לישא את העינים למקום דוקא כשהם סגורות, אבל לא בעינים פתוחות. וכ"ד האר"י (שע"ת סק"ג). אולם המ"ב (סק"ו) כתב שהרבה אחרונים חולקים ע"ז, וכ"פ המגן גיבורים. האר"י (שער הכוונות ענין חזרת העמידה דרוש ג) היה מאוד מזהיר על כך שהרגלים יהיו מכוונות בעת הקדושה, ושיהיו דומות לרגל אחת. וכ"כ הבא"ח (תרומה ד) וכה"ח (אות ג).

הגבהת העקב בקדושה

כתב שבלי הלקט (סימן כ) בשם רש"י שהטעם שנוהגים בני העולם לנענע עצמם בקדושה, דכתיב (ישעיה ו, ד) 'וינועו אמות הסיפים מקול הקורא והעצים והאבנים היו מתנועעים ומזדעזעים מאימת המלך' כל שכן אנו שאנו מכירים שיש לנו להזדעזע מאימתו.

בבדק הבית הביא בשם התנחומא (פרשת צו, אות יג) 'ובשתים יעופף' וכי בכנפים מעופף, אלא מכאן תקנו זכרונם לברכה לעוף אדם על רגליו בשעה שאומר שליח צבור קדוש קדוש קדוש ה' צבאות.

כתב הרמ"א: וכן מנענעים גופן ונושאים אותו מן הארץ.

מהרי"ל (הל' תפילה עמ' תלז) כשאומר ברוך וימלוך היה כורע וזוקף בשם. המגן אברהם (סק"א) התקשה בזה, הרי אין להשתחוות במקום שלא אמרו חכמים (ק"ג, ג)! ותיירץ שהאיסור הוא דוקא כשאומר ברוך אתה ה' או מודים דהוי ליה כמוסיף על תקנת חכמים, אבל בעלמא מותר דהא באמצע הברכה מותר לשחות.

השל"ה (עניני תפילה סוף ד"ה בפרק אין עומדין) כתב שקיבל שירים גופו ועקבו למעלה בברוך וימלוך כמו בקדוש.

הערוך השולחן (ס"ג) כתב שבכל השלוש פעמים שאומר 'קדוש', לא יהיה גופו מוגבה אלא פעם אחת, ולא כאותם שמגביהים עצמם כמה פעמים. אך הכף החיים (סק"י) כתב שבכל קדוש מגביה את גופו פעם אחת.

וכתב רעק"א (סי' קט ס"א) בשם **הפרישה** (שם אות א) שאפילו אם עומד באמצע שמונה עשרה ועוצר כדי לענות לקדושה, יתכן שיכול גם להגביה את רגליו. אך הכפות תמרים (סוכה לח: ד"ה תוספות וד"ה שמע) כתב שבאופן זה לא יגביה את רגליו.

סימן קכ"ו - דין שליח ציבור שטעה

ובו ד' סעיפים

סעיף א':

שליח ציבור שדילג על אחת מהברכות

שנינו בברכות (כט.)

"... אמר רב יהודה אמר רב: טעה בכל הברכות כלן - אין מעלין אותו, בברכת המינים - מעלין אותו, חיישינן שמא מין הוא! שאני שמואל הקטן, דאיהו תקנה... שאני שמואל הקטן דאתחיל בה. דאמר רב יהודה אמר רב, ואיתימא רבי יהושע בן לוי: לא שנו אלא שלא התחיל בה, אבל התחיל בה - גומרה"

כתב הרשב"א (שם) שבכל הברכות כולם אין מעלים אותו, דוקא אם יודע לחזור למקום שטעה, אבל בלא"ה מעלים אחר תחתיו, כדאיתא בברכות (לד.) העובר לפני התיבה וטעה יעבור אחר תחתיו. וכ"נ דעת הרמב"ם (תפלה י, ג).

מדברי ה"ר יונה (יט: ד"ה טעה) עולה שהטועה בכל הברכות מעבירים אותו לתפילה הזאת בלבד, אך הטועה בברכת המינים מסלקים אותו לגמרי מלהיות ש"ץ שמא מין הוא, ואינו רוצה לקלל עצמו. אך אם התחיל בה וטעה אין מסלקים אותו.

בירושלמי (פ"ה ה"ג) איתא שגם הטועה בברכת מחיה המתים מעלין אותו, שמא כופר הוא בתחיית המתים. וה"ה לבונה ירושלים שמא אינו מאמין בביאת המשיח. אולם מהבבלי לא משמע כך, שרק לגבי ברכת המינים אמרו שהטועה בה מעלים אותו. וכ"כ הרי"ף (יט:) הרמב"ם (שם) והרא"ש (פ"ד סי' יג) ולא הזכירו הירושלמי הזה כלל. והסברא נותנת שרק לגבי ברכת המינים מעבירים אותו, שיש לחוש שמא מין הוא ואינו רוצה לקלל את עצמו, אבל בשאר ברכות אין סיבה שימנע מלאומרו, הואיל ואינו מקלל עצמו. וכ"כ הרשב"א בתשובה (ח"א סי' לה) שאע"פ שמצינו בירושלמי חילוק לגבי ברכות נוספות, אין לנו אלא דברי הבבלי שדוקא הטועה בברכת המינים מעבירים אותו.

כתב השו"ע: ש"צ שטעה ודילג אחת מכל הברכות, וכשמזכירין אותו יודע לחזור למקומו, אין מסלקין אותו; אבל אם דילג ברכת המלשינים, מסלקין אותו מיד, שמא אפיקורוס הוא; ואם התחיל בה וטעה, אין מסלקין אותו.

כתב המגן אברהם (סק"א) שאם דילג ראש הברכה וסיים חתימתה, לא מצינו שמסלקים אותו. וכ"כ המ"ב (סק"ד).

עוד כתב המגן אברהם (סק"ב) שמסלקים אותו מיד מהתיבה, ולא ממתנינים שיזכיר. ומדסתם פה, משמע שאין מסלקים אותו מש"ץ משום פעם אחת, ובפרט בזמן הזה. וכ"כ המ"ב (סק"ה). וכה"ח (אות ד) כתב שאם דילג על ברכת המינים ג' פעמים מסלקים אותו לגמרי מהיות ש"ץ.

לעיל הבאנו את דברי הירושלמי הסובר שגם אם דילג ברכת מחיה המתים או בונה ירושלים מעבירים אותו, והקשו עליו מדברי הבבלי שלא סובר כך. אך ה"ט"ז (סק"א) העמיד את דברי הירושלמי כשדילג שתי ברכות שבכה"ג יש ריעותא, וכך סובר להלכה שאם דילג שתי ברכות מאלו מעבירים אותו. אולם המאמר מרדכי חולק עליו. וכן משמע מכה"ח (אות ג). וכתב המ"ב (סק"ב) שלכו"ע אם יודעים שהוא כופר בתחיית המתים או אינו מאמין בגאולה העתידה, או אינו מאמין בתורה מהשמים או בשכר ועונש, אפיקורס גמור הוא ואסור להניחו להיות ש"ץ.

הבאור הלכה (ד"ה ברכת) כתב דאפשר שדווקא אם דילג את אותה ברכה בלבד מסלקים אותו, אבל אם דילג אותה ואת חברתה מוכח שבשגגה בא זה לידו.

סעיף ב':

שליח ציבור שאינו יכול להמשיך

שנינו בברכות (לד).

"משנה: העובר לפני התיבה וטעה - יעבור אחר תחתיו, ולא יהא סרבן באותה שעה. מהיכן הוא מתחיל? מתחלת הברכה שטעה זה. גמרא: אמר רב הונא: טעה בשלש ראשונות - חוזר לראש, באמצעיות - חוזר לאתה חונן, באחרונות - חוזר לעבודה; ורב אסי אמר: אמצעיות אין להן סדר"

ההגהות מיימוניות (פט"ו מהל' תפילה אות ו) כתב שאם שליח ציבור כהן ועולה לדוכן לישא את כפיו צריך ליהזר שלא יעמוד אחר תחתיו להקרות ולומר שים שלום, אלא מי שכיון לבו לכל התפילה עם השליח ציבור ולא שח בשעה שהיה שליח ציבור מתפלל. ומדבריו למד הב"י שגם המחליף את הש"ץ שטעה צריך להיות אדם שכיון לכל התפילה עם הש"ץ ולא שח בשעה שהיה ש"ץ מתפלל, אבל בלא"ה צריך להתחיל להתפלל מתחילת התפילה. אולם דחה, שיתכן ודווקא בנידון ההגה"מ יש אפשרות לדאוג קודם לכן שיהא שם אדם שיכוין לכל התפילה, ואם לאמ ימצא אדם כזה, הש"ץ יכול לומר שים שלום. אבל כאשר טעה הש"ץ, גם אם אין מי שכיון לכל התפילה, אין לחזור מראש התפילה מפני טורח ציבור.

כתב **השו"ע:** ש"צ שטעה ואינו יודע לחזור למקומו, יעמוד אחר תחתיו (כדרך שנתבאר לעיל סי' נ"ג), ומתחיל מתחלת הברכה שטעה זה, אם היה הטעות באמצעיות; ואם היה בג' ראשונות, מתחיל בראש; ואם בג' אחרונות, מתחיל רצה.

כתב **רעק"א** שאין חילוק בין אם טעה ודילג ברכה אחת מהשלוש ברכות, או שטעה ונשתתק בהם באמצע הברכה או בין ברכה לברכה. וכ"כ המ"ב (ס"ק יא) ובהלכה **ברורה** (אות ו).

בשו"ת **יביע אומר** (ח"א סימן ח) העלה ע"פ הירושלמי והראשונים שחוזר לראש דווקא בלא אמר קדושה, אבל אם התחיל לומר 'קדושה' א"צ לחזור לראש התפילה מכיון שהקדושה מהווה הפסק בין הברכות, אלא יתחיל מ'אתה קדוש'. אך בשו"ת **מנחת שלמה** (ח"א סימן ב) האריך לדחות דברי היב"א, וכתב שהעיקר כדברי השו"ע כאן שאף הש"ץ שטעה בשלוש ראשונות חוזר לראש. גם **האור לציון** (א, יג. ד, ו) חלק על דברי הגרע"י.

סעיף ג':**ש"ץ ששכח לומר יעלה ויבוא**

שנינו בברכות (ל:)

"טעה ולא הזכיר של ראש חודש בערבית - אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה בשחרית, בשחרית - אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה במוספין, במוספין - אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה במנחה! - אמר ליה: לאו איתמר עלה, אמר רבי יוחנן, - בצבור שנו"

כך גרסו הרי"ף (כא.) והרא"ש (סימן כג), וכתבו שהטעם שבציבור אין מחזירים אותו היינו מפני טורח הציבור. וכ"כ רבנו יונה (שם ד"ה ובציבור) שש"ץ שטעה אין מחזירים אותו, אבל יחיד מחזירים אותו ואפילו התפלל עם הציבור. וכן פירש הרשב"א (ל: ד"ה הא).

כתב הרא"ש (שם) שאם לא הזכיר בתפילת המוספין חוזר, ואין סומכים ע"מ שהזכיר בשחרית או ע"מ שעתיד להזכיר במנחה. שדוקא בשחרית ומוסף שרגילים להתפלל כאחד הוא דסמכין מתפילה לתפילה, אבל לא מתפילת מוסף לתפילת מנחה. וכ"כ הרמב"ם (פ"י מהל' תפילה ה"ב) "...חוץ משחרית של ראש חודש שאם שכח שליח ציבור ולא הזכיר יעלה ויבוא עד שהשלים תפילתו אין מחזירין אותו מפני טורח ציבור שהרי תפילת המוספין לפניו שהוא מזכיר בה ראש חודש". ובהגהות מיימוניות (החדשות, שם אות מ) כתב שכדברי הרמב"ם מצא בתשובת רש"י שדווקא אם סיים תפילתו חוזר, אבל כשלא סיים תפילתו חוזר לעבודה משום שאין בכך טירחא דצבורא. וכ"כ בשבלי הלקט (סי' קעא) בשם רבינו שמחה.

הסמ"ג (עשין יט קא.) כתב בשם בה"ג (ברכות סוף פ"ד) שגם במוסף אם שכח אין מחזירים אותו מפני טורח ציבור, וכן משום שתפילת המנחה לפניו. אבל בשבת ויום טוב לא. מדברי הסמ"ג עולה שאין מחלקים בין ש"ץ ליחיד אלא בר"ח, אבל לא בתפילת שבת ויום טוב. אבל סמ"ק כתב דה"ה בתפילת שבת ויו"ט, שלדעתו הגמ' לא כתבה בדווקא ראש חודש, אלא ה"ה לשבת ויו"ט וחדא מיניהו נקט. וכתב הטור שכך מסתבר, דמאי שנא שבת ויו"ט מר"ח? אך הב"י כתב שיש לחלק, שר"ח הוא יום מלאכה ומפני טורח ציבור הקלו, אך שבת ויו"ט אין בהם עשיית מלאכה ולכן לא רצו להקל בהם. אולם המגן אברהם (סק"ד) כתב שאדרבה, מצינו לענין תפלה שהקלו בשבת ויו"ט יותר מר"ח, שהרי תקנו שלא להתפלל י"ח ברכות. כתב השו"ע: כל מקום שהיחיד חוזר ומתפלל, ש"צ חוזר ומתפלל, אם טעה כמותו כשמתפלל בקול רם, חוץ משחרית של ר"ח, שאם שכח ש"צ ולא הזכיר יעלה ויבא עד שהשלים תפלתו, אין מחזירין אותו, מפני טורח הציבור, שהרי תפלת המוספין לפניו שהוא מזכיר בה ר"ח; אבל אם נזכר קודם שהשלים תפלתו, חוזר לרצה ואין בזה טורח צבור. והרמ"א כתב: י"א דאם טעה בשחרית של שבת ויו"ט, דינו כמו בר"ח, והכי נהגו (טור וסמ"ק).

כתב הרמ"ע מפאנו (סימן כה) אי לאו דמסתפינא הייתי אומר יחיד שלא הזכיר ר"ח בשחרית והתפלל מוסף אין צריך שוב להתפלל שחרית, דלא גרע דיעבד ליחיד מלכתחלה לרבים, ודברים של טעם הם להלכה. והמגן אברהם (סק"ג) כתב דנכון למעשה שלא יתפלל, דלא יהא אלא ספק.

סעיף ד':**ש"ץ שטעה בתפילת לחש**

כתב הרמב"ם (פ"י מהל' תפילה ה"ב) "אם טעה ש"ץ כשהוא מתפלל בלחש, אני אומר שאינו חוזר ומתפלל פעם שנייה מפני טורח ציבור אלא סומך על התפלה שמתפלל בקול רם, והוא שלא טעה בשלש ראשונות שאם טעה בהם לעולם חוזר כמו שהיחיד חוזר".

כתב הכל בו (סימן מ"ג, ב ע"ד) שאם הש"ץ אמר יעלה ויבוא בתפילת הלחש, אך בחזרת הש"ץ שכח לומר יעלה ויבוא אינו צריך לחזור כלל, לא לראש ולא לעבודה. משום שאנו חוזרים להתפלל בקול רק משום קדושה. אך הב"י כתב עליו שאינם דברים של טעם, שהרי גם בזמן התלמוד היו מתפללים בלחש. ומבואר שאע"פ שאמרו בלחש, כשחוזר התפילה בקול רם צריך לחזור.

כתב השו"ע: אם טעה ש"ץ כשהתפלל בלחש, לעולם אינו חוזר ומתפלל שנית מפני טורח הצבור, אלא סומך על התפלה שיתפלל בקול רם, והוא שלא טעה בג' ראשונות, שאם טעה בהם, לעולם חוזר כמו שהיחיד חוזר.

כתב הלבוש (ס"ד) שכשטעה בשלוש ראשונות חוזר דוקא כשנזכר קודם שהשלים תפלתו, אבל אחר שהשלים תפלתו אינו חוזר. וכ"כ המגן אברהם (סק"ה) משום שלגי' הטור אין חילוק בין ג' ראשונות לאחרונות לעולם אינו חוזר, וכתב בכס"מ שכן נמצא בספר הרמב"ם כתיבת יד אם כן יש להקל כשהשלים תפלתו. וכ"כ בהלכה ברורה (אוצרות יוסף סימן ז ד"ה ולענין) בשם הגרע"י. אך הלחם חמודות (ברכות פ"ד אות עה) חולק עליו.

הפרי מגדים כתב שהטועה במעריב של שבת יכול לסמוך על ברכת מעין שבע, דלא גרע מיחיד שסומך עליו (כדאינא בסימן רסח). וכ"כ המ"ב (ס"ק טז). אך כה"ח (אות כד) סובר שיותר טוב שלא יסמוך על ברכת מעין שבע אלא יחזור להתפלל ערבית של שבת, לפי שברכת מעין שבע היא כמו חזרת הש"ץ, ואין לאומרה בלא תפילת לחש. ואדם אחר יאמר במקומו ברכת מעין שבע, שלא יהיה טורח ציבור.

סימן קכ"ז - דיני מודים דרבנן, וכיצד ינהגו כשאלו כהנים

ובו ב' סעיפים

סעיף א':

אמירת מודים דרבנן

שנינו בסוטה (מ.)

"בזמן ששליח צבור אומר מודים, העם מה הם אומרים? אמר רב: מודים אנחנו לך ה' אלהינו על שאנו מודים לך; ושמואל אמר: אלהי כל בשר על שאנו מודים לך; רבי סימאי אומר: יוצרנו יוצר בראשית על שאנו מודים לך; נהרדעי אמרי משמיה דרבי סימאי: ברכות והודאות לשמך הגדול על שהחיינתנו וקיימתנו על שאנו מודים לך; רב אחא בר יעקב מסיים בה הכי: כן תחיינו ותחננו, ותקבצנו ותאסוף גליותינו לחצרות קדשך, לשמור חוקיך ולעשות רצונך בלבב שלם, על שאנו מודים לך. אמר רב פפא: הילכך נימרינהו לכולהו"

ופירש רש"י על שאנו מודים לך. על שנתת בלבנו להיות מודים לך דבוקים בך ומודים לך: רבי סימאי. מוסיף וכן כולם מוסיפין הם על הראשונים.

התוספות (שם ד"ה על) כתבו שבערוך (ערך הודאה) פירש דקא מודו ציבורא על שליח ציבור אינון סומכין, ומאי על שאנו מודים לך על ההודאות דקאמר שליח ציבור וקא ענו אינון אמנן. כלומר עכשיו אנו מודים לך מלבד מה שאנו מודים לך בחזרת התפילה שאנו עונין אמנן אחר שליח ציבור. ובאורחות חיים (ס"ו פד) כתוב נוסח אחר 'עד שאנו מודים לך', פירוש בעוד שאנו בחיים ואנו יכולים להודות לך, והוא כמו (שה"ש א, יב) עד שהמלך במסבו שהוא כמו בעוד.

הטעם שב'מודים' כל הציבור אומרים בשונה משאר התפילה, כתב האבודרהם (סדר שחרית של חול ד"ה וכשיגיע ש"ץ) שבשאר התפילה שהיא בקשה יכול לתבוע צרכיו ע"י שליח, משא"כ במודים שהיא הודאה, אין דרך העבד להודות לרבו ע"י שליח.

כתב הב"י שמצא כתוב דנקרא מודים דרבנן לפי שהוא תיקון הרבה חכמים.

כתב השו"ע: ואומרים: מודים אנחנו לך (שאתה הוא ה') אלהינו אלהי כל בשר כו'.

כתבו האליה רבה והמגן גיבורים (הביאם המ"ב סק"ג) שאין השליח ציבור צריך להמתין עד שיסיימו הציבור מודים דרבנן, אלא מתפלל כדרכו.

שחיה במודים דרבנן

שנינו בירושלמי (פ"א ה"ה) שהכל שוחין עם השליח ציבור בהודאה. וכ"כ הרמב"ם (פ"ט מהל' תפילה ה"ד).

כתב השו"ע: כשיגיע שליח צבור למודים, שוחין עמו הציבור.

שנינו בירושלמי (שם) "תני ובלבד שלא ישוח יותר מדאי. רבי שמואל בר נתן בשם ר' חמא בר חנינא מעשה באחד ששחה יותר מדאי והעבירו רבי". **הרמב"ם** (שם) למד מהירושלמי (ע"פ הב"י) שלא ישחו יותר מדאי. אך **הטור** כתב שמהירושלמי משמע שדוקא את הש"צ היו מעבירים אם שחה יותר מדאי, דלשון העברה לא שייך אלא בשליח ציבור. אולם **הט"ז** (סק"א) כתב שאינו מבין את קושיית הטור על הרמב"ם, הרי בירושלמי אמרו לרבנותא שיש כאן עבירה גדולה עד כדי כך שמעבירים את הש"ץ בשביל זה.

הב"י כתב שאין מכאן ראיה לבטל דברי הרמב"ם, דמעשה שאירע דוקא בש"צ, אך להלכה אין לחלק ביניהם. אלא שכתב דא"כ היה הרמב"ם צ"ל שגם הש"צ לא ישחה יותר מדאי. ותירץ דאפשר שמה שכתב 'לא ישחו יותר מדאי' קאי גם על הש"צ. עוד אפשר, שאם היה אחד מהעם לא שייך לשון העברה ולכן גער בו, ואם הוא הש"צ אין לחוש אם שוחה יותר מדאי.

בטעם הדבר שלא ישוחו יותר מדאי, כתב **הב"י** דנראה שהוא משום דמחזי כיוהרא שהוא שוחה יותר משאר העם. ולפ"ז משמע דה"ה לאבות ושאר מקומות ששוחים בהם. עוד כתב הב"י דאפשר שדווקא בחזרת הש"צ אמרו שלא ישוח יותר מדאי, והטעם מפני שכבר התפללו ואינם כורעים אלא כדי שלא יראו ככופרים, ובזה די שישחו ראשם מעט, ואם ישחו יותר יש לחוש ליוהרא, וכ"כ **מהר"י אבוהב**. אך **התוספות** (ברכות יב: ד"ה כרע) כתבו גבי סתם כריעות, שבירושלמי איתא שלא ישוח יותר מדאי, וכ"כ עוד ראשונים, ומשמע דס"ל שהאיסור הוא על כל המקומות שאמרו חכמים לשחות.

כתב **השו"ע**: כשיגיע שליח צבור למודים, שוחין עמו הציבור, ולא ישחו יותר מדאי.

הב"ח (ד"ה כתב) מפרש דבמודים שאומר עם הש"ץ לא ישחה, רק ינענע ראשו מעט. וכ"כ **הבא"ח** (תרומה, טו). אך **המגן אברהם** (סק"א) כתב שהעולם לא נהגו כן. גם **כה"ח** (אות ב) כתב שישחה ויזקוף כמו בשאר שחיות וזקיפות, ורק מי שאינו מכוין לחזרת הש"ץ (כגון שהתפלל כבר) די לו בכריעת הראש בלבד.

❧ כריעה בסוף מודים דרבנן

שנינו בברכות (לד):

"תני חדא: הכורע בהודאה הרי זה משובח; ותניא אידך: הרי זה מגונה! לא קשיא: הא - בתחלה, הא - לבסוף. רבא כרע בהודאה תחלה וסוף. אמרי ליה רבנן: אמאי קא עביד מר הכי? - אמר להו: חזינא לרב נחמן דכרע, וחזינא ליה לרב ששת דקא עבד הכי. - והתניא: הכורע בהודאה הרי זה מגונה! - ההיא - בהודאה שבהלל. - והתניא: הכורע בהודאה ובהודאה של הלל הרי זה מגונה! - כי תניא ההיא - בהודאה דברכת המזון"

כתב הרשב"א (לד: ד"ה רבא כרע) שהראב"ד פירש שרבא כרע בהודאה תחילה וסוף היינו בכריעות דמודים דרבנן. כדגרסין בירושלמי (פ"א ה"ה) "תני הכל שוחחין עם שליח ציבור בהודאה א"ר זעירא ובלבד במודים זעירא הוה סמוך לקרובה כדי שיהא שוחח עמו תחלה וסוף". ונראה מכאן ששוחין במודים דרבנן בסוף אבל אין משגיחין לשוח עם החזן בסוף ההודאה אלא באיזה מקום שיסיים מודים דרבנן, ורבי זעירא היה מכוין ואומר מעט מעט כדי שישלים עם החזן ונראה כאילו כורע עמו תחלה וסוף. ומהר"י אבוהב כתב בשם **רבינו שרירא** שיש מי שחוזרין וכורעין כשמסיימין, ויש מסיימין בזקיפה ורבוותא לא מיחו לא לזה ולא לזה.

כתב **השו"ע**: ויש מי שאומר שצריך לשחות גם בסוף, וטוב לחוש לדבריו. והרמ"א כתב: יש אומרים שאומר הכל בשחייה אחת, וכן המנהג (פסקי מהרי"א).

חתימת מודים דרבנן

בירושלמי (פ"א ה"ה) חותם בה ברוך אתה ה' האל ההודאות. וכן היה הרא"ש נוהג. וכתב הדרכי משה שהמנהג פשוט כמו שנהג הרא"ש לחתום.

הרשב"א (לד: ד"ה רבא כרע) כתב שלא ראה מי שחותם במודים דרבנן, מפני שהיא הודאה בלבד. ומ"ש בירושלמי שחתמו בה אע"פ שאינה פותחת בברוך, שמא עשאוה כסמוכה לעבודה, אי נמי יש קצת שחותמות ואינן פותחות ואף על פי שאינן סמוכות.

הרמב"ם (ט, ד) כתבה בלא חתימה, וכנוסחת הבבלי. **ותלמידי ה"ר יונה** (לב. ד"ה ובירושלמי) כתבו בשמו לגבי ברכת נפשות שאין לחתום בשם אלא 'ברוך חי העולמים'. ויש ללמוד מדבריו ד"ה למודים דרבנן שיחתום 'ברוך אל ההודאות' וכתב הב"י שכן ראוי לעשות. כתב **השו"ע**: וחותם ברוך אל ההודאות, בלא הזכרת השם.

סעיף ב':

אמירת אלוקינו ואלוקי אבותינו כשאינן כהנים

כתב הטור כשיגיע לברכת כהנים אם יש שם כהנים נושאים כפיהם, ואם אין שם כהנים יאמר הוא ברכת כהנים. וכתב **בעל המנהיג** ברכת כהנים אסור ליחיד לאומרה גם בציבור יש שאין אומרים אותה.

עוד כתב המנהיג (תפלה ס"ה) בשם **רש"י** (פרדס עמ' דש, מחזור ויטרי ס' קלח, סידור רש"י ס' תלב) שאין לש"ץ לומר פסוק ושמו את שמי, שבגמ' (סוטה לח.) איתא ש'שמי' הכוונה שמברכים את העם בשם המפורש, והיום הזה אין אנו מברכים בשם המפורש ואנו מבקשים את ברכתו ואומרים ברכנו בברכה המשולשת. וכבר אמרנו המשולשת ומה לנו להוסיף עוד ושמו את שמי, כשם שאין אנו אומרים כה תברכו את ב"י ששניהם לשון צוואה ולא לשון ברכה.

הגהות מיימוניות (הל' תפלה פט"ו אות ח) כתבו בשם סמ"ג והרוקח ומהר"מ שיש לאמרו כלומר עשה עמנו כמו שהבטחתנו באותן ברכות. וגם **הרמב"ם** כתב (פט"ו ה"י) שיש לאמרו, וכן נהגו. ורב **עמרם** כתב ואם אין שם כהנים, ש"ץ אומר או"א ברכנו בברכה וכו' עד שלום וכו'.

כתב ה"ר דוד **אבודרהם** (עמ' קטז) שנשאל הרי"ף אם צריכים הקהל לענות אמן כשאומר שליח ציבור ברכת כהנים והשיב דאין צריך לענות אמן אלא כשנושא הכהן את כפיו. והטעם מפני שאין עונים אמן אלא כששומעים מפי המברך, ולכן יש מקצת יחידים שעונים כן יהי רצון במקום אמן. וכ"כ **הרמב"ם**.

כתב **השו"ע**: אם אין שם כהנים, אומר ש"צ: אלהינו ואלהי אבותינו ברכנו בברכה המשולשת וכו', ואני אברכם. ואין הצבור עונים אחריו אמן, אלא כן יהי רצון. והוסיף **הרמ"א**: ואין אומרים אלהינו ואלהי אבותינו וכו' רק בזמן שראוי לברכת כהנים ולישא כפיים; ונהגו לומר בשחרית: שים שלום וכן כל זמן שאומר אלהינו כו', אבל בלאו הכי מתחילין: שלום רב; ויש מתחילין שים שלום במנחה של שבת, הואיל וכתב ביה באור פניך נתת לנו, שהיא התורה שקורין במנחה בשבת (הגה"מ).

כתוב בזוהר (חדש ריש פ' נשא) כשאומר יברכך ה' יראה לצד ההיכל, וישמרך יראה לצד ימין שלו, יאר ה' כלפי ההיכל, פניו אליך ויחנך יראה לצד שמאל ליחדו בימין. הביאו המ"ב (סק"ח).

הט"ז (סק"ד) כתב דמשמע מדברי השו"ע שאין אומרים כן יהי רצון אלא אחר סיום אמירת ברכת כהנים, והעולם נהגו שאחר ב' ברכות הראשונות אומרים יהי רצון. ואחר הג' אומרים כי"ר, ונראה לתת טעם לפי שאם אין שלום אין כלום והברכה הג' היא שלום והוא גמר הברכה העיקרית לכן אומרים שם כי"ר להורות שבזה היא עיקר הברכה.

אולם המאמר מרדכי (סק"ה) כתב לדחות דעה זו, אלא המנהג הוא שהקהל אומרים כן יהי רצון אחר כל פסוק ופסוק. וכן מנהג הספרדים, וכ"פ כה"ח (ס"ק יח), בא"ח (תצוה, ב) ועוד.

כתב המ"ב (סק"ז) שבדיעבד אם דילג על אמירת 'אלוקינו ואלוקי אבותינו ברכנו וכו'" אינו חוזר, וכ"כ כה"ח (ס"ק יא). ובבאור הלכה (ד"ה אומר) נסתפק מה הדין אם נזכר קודם שחתם את הברכה.

סימן קכ"ח - דיני נשיאת כפים ואיזה דברים הפוסלים בכהן

ובו מ"ה סעיפים

סעיף א':

גדר המצוה

איתא בספרי (ריש פרשת ראה) "אין לי אלא במקדש, בגבולין מניין? תלמוד לומר בכל המקום אשר אזכיר את שמי, אם כן למה נאמר לשום את שמו שם לשכנו תדרשו, לומר במקדש אתה אומר את השם ככתבו ובגבולין בכינויו". משמע שגם בגבולין יש מצוה מהתורה של נשיאות כפים.

וכן משמע מהרמב"ם (פט"ו מהל' תפילה הי"ב) והשו"ע (לקמן ס"ב): כל כהן שאין בו אחד מהדברים המעכבים, אם אינו עולה לדוכן אף על פי שביטל מצות עשה אחת, הרי זה כעובר בג' עשה אם היה בכהן כשקראו כהנים, או אם אמרו לו לעלות או ליטול ידיו.

אולם היעב"ץ (מור וקציעה, שו"ת שאילת יעב"ץ א, עה) סובר שמצות נשיאת כפים בזמן הזה אינה אלא מדברי סופרים.

האם מצות נשיאת כפים שייכת דוקא לכהנים או גם לישראל? כתב בספר חרדים (פ"ד ממצות עשה התלויים בפה אות יח) שיש מצות עשה על ישראל שיתברך מפי הכהנים, וז"ל: "לברך כהן את ישראל שנאמר כה תברכו את בני ישראל, וישראל העומדים פנים כנגד פני הכהנים בשתיקה ומכונים לבם לקבל ברכתם כדבר ה' הם נמי בכלל המצוה".

אולם יש להבין מה כוונת החרדים בדבריו שהישראל הם "בכלל המצוה", האם הישראל מקיים בעצמו מצוה כאשר הוא שומע את ברכת הכהנים, או שהוא רק בגדר מסייע לכהן לקיים מצוותו. ועוד צ"ב בהבנת דברי החרדים, האם המצוה שיש לישראל להתברך מהכהנים היא מצוה חיובית, והיינו שיש חיוב ללכת לשמוע ברכת כהנים כדי לקיים המצוה, או שזו מצוה קיומית, ונפקא מינא לכמה דינים כדלקמן.

מאידך, הריטב"א (סוכה לא: ד"ה מאי לאו) כתב במפורש כי "ליכא חיובא אישראל להתברך, מצוה דכהן הוא". והבין המנחת חינוך (מצוה שעח) שהריטב"א חולק על ספר החרדים.

ההפלאה (כתובות כג: על רש"י ד"ה דאיסור עשה) סובר שהישראלים המתברכים מקיימים מצות עשה ממש, ואם אינם רוצים להתברך עוברים באיסור עשה. וכן עולה מדברי החתם סופר (או"ח סימן כב). מאידך, בשו"ת מהר"י אסאד (או"ח סימן מו) כתב שבוודאי אין מצות עשה על ישראל להתברך, אלא שהם מסייעים ביד הכהנים לקיים את מצותם, כיון שהכהנים צריכים אותם לברכה, וכעין קיום מצות פרו ורבו ומצות יבום על ידי אשה, שהמצוה היא במה שמסייעת לבעלה וליבם לקיים מצוותו, ואם רוצים הישראלים להתברך הרי הם בכלל המצוה, אבל אם אינם רוצים להתברך אין עוברים באיסור עשה.

ואילו ר' אברהם כהנא שפירא, רבה של קובנה בשו"ת **דבר אברהם** (א, לא) נקט כי לדעת החרדים, אין המצוה של הישראל להתברך בברכת כהנים בגדר מצות חיובית, אלא מצוה קיומית, שכל אימת ששומעים הברכה מקיימים מצוה, אך אינם מחוייבים ללכת לשמוע. גם **הערוך השולחן** (אות ד) תמה "היכן מצינו מצות עשה זו", ופירש: "חיוב יש עליו להתברך מכהנים, ואם אינו חושש לזה הוא כבועט בברכותיו של הקב"ה וראוי לעונש".

כיצד נפסק להלכה? **הבאור הלכה** (ברי"ש סימן) הביא דבר החרדים, וכתב שהביאוהו האחרונים. ובשו"ת **אגרות משה** (ח"ד סימן כא אות ב) כתב עפ"ד החרדים שהעומד בקריאת שמע וברכותיה צריך לענות אמן אחר פסוקי ברכת כהנים, אך לא אחר הברכה שמברכים הכהנים. אך **הגרי"ש אלישיב** (הערות על סוטה לח:) כתב על דבריו "דכיון דמשמעות כל הראשונים ומסתימת דבריהם שמע מינה דלא ס"ל כהחרדים, וליכא מצוה על הישראל להתברך, וכיון שכן אינו נראה שמותר להפסיק באמצע שמונה עשרה בשתיקה".

ולפיכך אם נמצא אדם בביהכ"נ בשעה שקראו לכהנים לברך אסור לו לצאת אם עדיין לא שמע ברכת כהנים ביום זה. ואף אם כבר שמע ברכת כהנים כתבו **הבא"ח** (תצוה יט) ו**כה"ח** (אות קמט) שאין מן הראוי שיצא מביהכ"נ כשרואה כהנים עומדים לברך את ישראל, ואם יוצא באמצע שכהנים מברכים את ישראל הוי ליה כעין היוצא מביהכ"נ באמצע קריה"ת שעליהם נאמר ועוזבי ה' יכלו (ברכות ח.). וכן מובא ב**פסק"ת** (אות ב).

כתב **שו"ע הרב** (אות לז) "אבל כל מי שהוא בעיר ויכול לבוא לבית הכנסת לקבל הברכה פנים אל פנים כדת של תורה ואינו בא מראה בעצמו שאין הברכה חשובה בעיניו לבא לבית הכנסת בשבילה לכך אינו בכלל ברכה אם הוא אחורי הכהנים".

בשו"ת **מנחת שלמה** (ח"ב סימן ד אות יז. וע"ע הליכות שלמה תפילה י, א) הסתפק מה דינו של אדם שלא שמע תיבה אחת מברכת כהנים, האם קיים את המצוה להתברך. אך אם הסיח דעתו מברכת כהנים ומפנה ליבו לדבר אחר ובאותו זמן אינו זוכר כלל שהכהנים עומדים כנגדו ומברכים, אפשר שלדעת החרדים לא קיים המצוה כלל.

אין נשיאת כפים בפחות מעשרה

שנינו במגילה (כג:) "...ואין נושאים את כפיהם, פחות מעשרה". וכתב **הרמב"ם** (פט"ו מהל' תפילה ה"ט) "נשיאת כפים בעשרה וכהנים מן המניין".

מה הטעם שהכהנים מן המניין, הרי לכאורה הם מחוץ למניין המתברך? **ה"ר מנוח** (ספר המנוחה על הרמב"ם שם) ביאר, משום שהכהנים בכלל ברכה, כדאמרינן (כתובות ח:) "ברכת חתנים בעשרה וחתנים מן המניין". והב"ח כתב שיש מקור להלכה זו מהגמ' בסוטה (לח:) שאם אין בבית הכנסת אלא עשרה וכולם כהנים, כולם עולים לדוכן, משא"כ אם רק מקצתן ישראלים, דהכהנים עולים לדוכן והישראלים עונים אמן, משמע שהכהנים מהמניין.

כתב **השו"ע**: אין נשיאת כפים בפחות מ', והכהנים מהמניין.

הבאור הלכה (ד"ה אין) הביא ב' טעמים מדוע אין נשיאת כפיים בפחות מעשרה: א. משום שהוא דבר שבקדושה. ב. הר"ן סובר שנשיאת כפים אינה בכלל הדברים שבקדושה, והטעם שצריך עשרה הוא מגזירה שווה 'כה תברכו את בני ישראל', 'ונקדשתי בתוך בני ישראל'.

עוד כתב **הבאור הלכה** (ד"ה בפחות) שאפילו אם בעת שהתחיל הש"ץ לחזור התפילה היו עשרה בבית הכנסת ואח"כ יצאו, דק"ל (נה, ב) שגומרים כל התפילה, לעניין נשיאת כפים אסור משום שהוא ענין בפני עצמו, אלא שקבעוהו חכמים בתפילה. ורק אם התחילו בעשרה ברכת כהנים ויצאו מקצתם, גומרים. וכ"כ **השכנה"ג**, **כה"ח** (אות א), **הלכה ברורה** (אות ג) ועוד. **אולם התורת חיים סופר** (סק"א) סובר שנשיאות כפים היא חלק מהתפילה, ולכן כל זמן שהתחילו החזרה בעשרה, גם אם יצאו קודם ברכת כהנים, נושאים את כפיהם. וכ"כ בשו"ת **מטה יוסף** (ב, יב).

נשיאת כפיים של ישראל עם הכהנים

שנינו בכתובות (כד):

"איבעיא להו: מהו להעלות מנשיאות כפים ליוחסין? תיבעי למ"ד מעלין מתרומה ליוחסין, ותיבעי למ"ד אין מעלין; תיבעי למ"ד מעלין, הני מילי תרומה דעון מיתה היא, אבל נשיאות כפים דאיסור עשה - לא, או דלמא לא שנא?"

ופרש"י: דאיסור עשה - 'כה תברכו' - אתם ולא זרים ולא הבא מכלל עשה עשה. ומשמע שיש איסור לזרים לשאת את כפיהם. אך מאידך, בגמ' בשבת (קיה:) איתא:

"אמר רבי יוסי: מימי לא עברתי על דברי חברי. יודע אני בעצמי שאיני כהן, אם אומרים לי חברי עלה לדוכן - אני עולה"

תוספות (ד"ה אילו) כתבו "לא ידע ר"י מה איסור יש בזר העולה לדוכן אם לא משום ברכה לבטלה, שלכהנים אמרה תורה לברך את ישראל". **הדרכי משה** (אות א) הביא בשם 'מצאתי כתוב' שלפי זה יכול הישראל לעלות עם הכהנים והם יברכו לרוב עם הדרת מלך מה טוב, אכן לא נהגו, ואולי אפשר אף בלא כהנים יעלו. ובדברי התוס' התקשה מהגמ' בכתובות שזר הנושא את כפיו עובר בעשה! לכן ביאר: א. דאפשר שר"י לא קאמר אלא כשעולה עם כהנים אחרים, אבל לבד הוא עובר בעשה, ונשאר בצ"ע. **המגן אברהם** (סק"א) התקשה מניין לר"י לחלק חילוק זה? וביאר: ב. שיתכן וס"ל לר"י דאיסור עשה היינו מה שמזכיר השם לבטלה בברכה. ג. והוסיף שלולי דברי ר"י היינו אומרים שר' יוסי אמר שלא היה עובר על דברי חבריו והכוונה אע"פ שהיה לו גנאי בדבר, אך ודאי שלא היה מברך. ד. והוסיף עוד לתרץ שלדעת ר' יוסי אין איסור לזר לשאת את כפיו (עפ"ד 'דבר אל בני ישראל' שגם בנות ישראל סומכות רשות, וה"ה לכאן אע"ג דכתיב 'דבר אל אהרן' ה"ה לזר שמותר לישא כפיו), וסיים שתירוץ זה נראה לו עיקר. ה. גם **הט"ז** (סק"א) הסביר את קושיית ר"י דמגלן שיש איסור לזר לישא כפיו (היינו הציווי על בני אהרן אך אין איסור לזרים), וביאר את דברי ר' יוסי שאם היו חבריו אומרים לו שהוא כהן, היה מבטל דעתו נגדם, אע"פ שיודע שאינו כהן. ו. ביאור נוסף המובא בשע"ת בשם **ספר חרדים** (פ"ד ממצות עשה התלויים בפה אות יח) שיש מצות עשה על

הישראל שיתברך, וכיון שהוא זר ועולה לדוכן אינו מתברך¹³. ז. **המגן גיבורים** סובר שהאיסור הוא דוקא במכוון למצוה, אבל אם כל כוונתו אינה אלא שלא לעבור על דברי חבריו אין איסור עשה כלל. ח. **כה"ח** (אות ח) תירץ, שזר עובר בעשה דוקא אם מכיון לקיים המצוה לברך את ישראל, כמו שנצטוו הכהנים, אבל אם אינו מכיון לקיים מצות ברכת כהנים רק כמו שמברך אדם לחבירו אינו עובר. **המ"ב** (סק"ג) העיר שדין זה תלוי בסוגיית מצוות צריכות או אין צריכות כוונה¹⁴.

הב"ח התקשה כיצד ר"י סותר בדבריו תלמוד ערוך, לכן ביאר שכוונת ר' יוסי הייתה לעלות לדוכן ולברך בלא פריסת ידיים, וגם לא בירך 'אשר קידשנו' וס"ל שעובר על עשה רק כשנושא את כפיו, ולכן ר"י התקשה מה איסור יש בדבר כיון דמפורסם היה שמברך בלא פריסת ידיים.

כתב **הרמ"א**: ואין לזר לישא כפיו, אפילו עם כהנים אחרים. וכ"כ **המ"ב** (סק"ו) שלדינא הסכימו האחרונים שאין לחלק בזה, ובכל גווני עובר בעשה.

בזוהר הקדוש (פ' נשא דף קמ"ה) מובא שאפילו בלא עליה לדוכן ובלא אמירת פסוקי 'ברוך' אסור לזקוף האצבעות כדוגמת הכהנים בדוכנם כי אז מתעורר עליו עשרה מדרגות דין דסטרא אחרא וגורם קללה לעצמו. ומובא ב**כה"ח** (אות עט). ובשו"ת רבבות אפרים (א, צג) בשם **הגר"ח קניבסקי** שליט"א מובא דמסתבר כוונת הזוה"ק לאסור כשזוקף כן ידיו למעלה מראשיהם של בני אדם, אך בלא זקיפת ידים להראות האצבעות חלוקים כעין הכהנים בעת דוכנם ליכא איסור.

נשיאת כפים במקום שאין ספר תורה

כתב בשו"ת **הרדב"ז** (א, רלז) "שאין העלייה לדוכן מעכבת כלל, דאי לא תימא הכי אם יתפללו במקום שאין שם היכל ולא דוכן יהיו הכהנים פטורים מברכת כהנים, אלא ודאי אין הדוכן מעכב". מתבאר מדבריו שגם ללא היכל או ס"ת הכהנים נושאים כפיהם. גם **הכנסת הגדולה** (הגה"ט אות א) נסתפק בזה, וכתב **העולת תמיד** "ובאמת לא ידעתי רמז ושייכות ספר תורה לברכת כהנים". וכ"כ **הפרי חדש** (ס"ק יב) "לאו לממרא דלנשיאות כפים בעינן מקום שיש בו ספר תורה, אלא בכל מקום שמתפללים עשרה יש נשיאות כפים והכי נהוג, אלא שהוצרכתי לכתוב זה לפי שראיתי מי שצייד בדבר דבעינן ספר תורה לנשיאות כפים ולא חש לקמחיה". וכ"כ **המגן גיבורים** (אלף המגן סק"ב), **בא"ח** (תצוה יג), **כה"ח** (אות ב) ושאר פוסקים.

¹³ בבאור דברי ספר החרדים נחלקו האחרונים: **ההפלאה** (כתובות כד: על רש"י ד"ה דאיסור עשה) נקט שהישראלים המתברכים מקיימים מצות עשה ממש, ואם אינם רוצים להתברך עוברים בעשה. אך בשו"ת **מהר"י אסאד** (או"ח סימן מו) כתב שבוודאי אין מצות עשה על הישראל להתברך, אלא שהם מסייעים בידי הכהנים לקיים את מצותם, ואם רוצים להתברך הם בכלל המצוה, אך אם אינם רוצים להתברך אין עוברים בעשה.

¹⁴ **הבאור הלכה** (ד"ה דזר) תמה, שלכאורה אם אין מצוות צריכות כוונה, כיצד העולם נוהגים לברך זה את זה בברכת כהנים, הרי עיקר תקנת ברכת כהנים אינה דווקא בשעת התפילה אלא זו היתה תקנת חכמים לאחר מכן! לכן ביאר שיתכן וטעם המנהג בזה הוא עפ"ד הב"ח שדווקא בפריסת ידיים עובר בעשה, או דמכיון שחכמים תקנו לישא כפים דווקא בתפילה, כל מי שמברך ברכה זו שלא במסגרת התפילה, הרי הוא כמכוון בפירוש שלא לקיים בזה את מצות ברכת כהנים. **אמנם התורה תמימה** (נשא ו, כג) כתב להחמיר בזה כשמניח שתי ידיו על ראשו, והביא בשם הגר"א שבירך את ר' יחזקאל לנדא המו"צ דיילנא בהנחת יד אחת על ראשו בשעת הברכה, ואמר הגר"א שלא מצינו ברכה בשתי ידיים רק לכהנים במקדש. ועיין בשו"ת **יחזקאל דעת** (ה, יד) שהעלה להקל בזה עפ"ד הפוסקים.

אולם רעק"א (סק"ב) הביא בשם שו"ת בית יהודה (ח"א, מנהגים אות סד) שפסק דבעינן שיהיה מקום שיש בו ס"ת. והניח בצ"ע.

סעיף ב':

כהן שאינו רוצה לישא כפיו

שנינו בסוטה (לח):

"ואמר ר' יהושע בן לוי: כל כהן שאינו עולה לדוכן, עובר בשלשה עשה: כה תברכו, אמור להם, ושמנו את שמי. רב אמר: חוששין שמא בן גרושה או בן חלוצה הוא. ולא פליגי: הא דסליק לפרקים, הא דלא סליק לפרקים"

ומובא בירושלמי (ברכות ה, ד) 'ר' יודה בן פזי כד הוה תשיש הוה חזיק רישיה וקאי ליה אחורי עמודא ר' אלעזר נפיק ליה לברא". והיינו שהיה יוצא לחוץ כדי שלא יצטרך לעלות לדוכן כשהחזן קורא כהנים, הרא"ש (מגילה ד, כב) הביא דבריו, וכתב שלפ"ז אם אינו בבית הכנסת כשהחזן קורא 'כהנים' אינו עובר. וכ"כ הר"ן (מגילה טו: ד"ה כל). וכ"כ הסמ"ג (עשין כ ק"ג ע"ג) ופירש הירושלמי דכשהיו חלשים היו נסתרים מאחורי העמודים או יוצאים לחוץ שלא יאמרו להם לברכם מפני שאז לא היו עוברים.

כתב המרדכי (שם ס' תתיז) אם הנותן מים לכהנים ליטול ידיהם בא אצל שליח ציבור ומזכירו ליטול ידיו, צריך לישא כפיו אף די ש כהנים אחרים, ואם לא יעלה עובר בג' עשה. אבל מלמדים את הנותן מים שלא יזכיר את השליח ציבור ליטול ידיו היכא דאיכא כהנים אחרים דהשתא לא עבר אם לא ישא כפיו.

כתב השו"ע עפ"ד הרמב"ם (טו, יב): כל כהן שאין בו אחד מהדברים המעכבים, אם אינו עולה לדוכן אף על פי שביטל מצות עשה אחת, הרי זה כעובר בג' עשה אם היה בבהכ"נ כשקראו כהנים, או אם אמרו לו לעלות או ליטול ידיו.

המגן אברהם (סק"ב) כתב שדוקא אם עקר רגליו בעבודה או שא"ל קודם רצה לעלות, עובר בעשה, אבל אם לא עקר רגליו אינו רשאי לעלות. אך האליה רבה מביא בשם מהר"ם מינץ שמסתפק בזה, דאולי באופן זה מחויב לעלות, לכן כתב המ"ב (סק"ט) שיש לזהר שלא להיות אז בבית הכנסת כדי שלא יבוא לזה, ובלאו הכי יש לעשות כן משום שלא יאמרו עליו שהוא פגום, דמי יודע שלא עקר רגליו קצת בעבודה.

הט"ז (סק"ג) התקשה, הרי מי שיש בו אחד מהדברים יש בו איסור לעלות לדוכן (ולא רק שאינו עובר בעשה)! וביאר שמצינו שאם לכהן יש מומים, אם דש בעירו יכול לישא את כפיו, ובזה אמר דמ"מ אם אינו נושא כפיו אינו עובר. וממילא א"צ לצאת מבה"כ בשעת קריאת כהנים אותו שדש בעירו אבל למעשה יש להחמיר שיצא מבה"כ.

הבאור הלכה (ד"ה או אם) הסתפק מה הדין אם אמרו לו לעלות קודם שגמר ברכת 'רצה', ולא רצה לעלות, ואח"כ קודם שהתחילו לקרוא 'כהנים' ממש יצא לחוץ ולא היה בבית הכנסת בשעת נשיאת כפים, האם עובר? וכתב שיותר מסתבר לומר שזמן החיוב הוא מעת ששאר הכהנים מכינים עצמם לנשיאת כפים שהוא מעת התחלת העבודה.

ברכת כהנים על הדוכן

כתב הבא"ח (תצוה, ה) "מקום עמידת הכהנים לברך הוא על האצטבה שאצל כותל המערב המתפללים כנגדו, כי משמעות דוכן ר"ל אצטבא, והמתרשל בזה שלא לעלות על הדוכן לעמוד שם אלא עומד בקרקע ההיכל, הרי זה משנה מדברי חז"ל, כי לא על חנם אמרו חז"ל לעלות הכהנים על הדוכן, ופה עירנו יע"א היה מנהגם לעמוד הכהנים בקרקע ההיכל ולברך ב"כ ואינם עומדים על האצטבא שבסוף ההיכל, ותהילות לאל עשיתי המנהג שיעלו ויעמדו על האצטבא שבסוף ההיכל ושם יברכו, וכן ראוי לדקדק בזה בכל אתר ואתר". וכ"כ בה"ח (אות יג, ס) "ודע שצריך לעלות דוקא על הדוכן אם אפשר ולא לעמוד על הארץ, כיון דדבר זה נזכר בגמרא". גם בהליכות עולם (תצוה, ב) כתב שמצוה מן המובחר שיעלו הכהנים לדוכן לברכת ברכת כהנים, אמנם אין העליה מעכבת, ורשאיין לברך גם אם עומדים על הקרקע, וכ"כ הגר"מ אליהו (יט, לא). והוסיף ביביע אומר (ח"ט סימן קח אות טו) "כמו שהוכיח הרדב"ז (א, רלז), דאי לא תימא הכי, אטו אם יתפללו במקום שאין שם דוכן, יהיו הכהנים פטורים מברכת כהנים? וכ"כ בשו"ת לשון לימודים (סי' נו) בשם הגאון המובהק רבי משה חיון, שהרי מעשים בכל יום כשמתפללים במקום שאין דוכן, והכהנים עומדים בשוה עם העם, והם נושאים את כפיהם, ויש שם חכמים שלמים ורבים, ואין פוצה פה ומצפצף. ולא הזכירו דוכן אלא למצוה מן המובחר". וכ"כ הגר"מ אליהו (יט, לא).

כתב בשו"ת אור לציון (ח"ב ח, ה) שבמקום שאין דוכן, ראוי שהכהנים יעלו על מקום גבוה כמו ספסל וכד' במקום הדוכן. וכ"כ הגרע"י (הליכות עולם שם) בשם ספר כה תברכו (מערכת ד סימן א).

סעיף ג':

אם עלה פעם אחת ביום

שנינו בראש השנה (כח:) "כיון דאלו מתרמי ליה צבורא אחרינא - הדר מברך, כוליה יומא זמניה הוא... הכא - אי בעי - מברך, אי בעי - לא מברך". ולמדו משם התוספות (ר"ה כח: ד"ה הכא) שכאשר נשא את כפיו פעם אחת ביום, שוב אין לו חובה, ואינו עובר. וכ"כ בהגהות מיימוניות (פט"ו מהל' תפילה אות ט) אבל אם עלה פעם אחת ביום זה שוב אינו עובר אפילו אמרו לו עלה.

אלא שה"ר מנוח כתב דהא דאמרינן שאין הכהן עובר כשאין אומרים לו לברך היינו שאינו עובר בג' עשה, אבל בעשה דכה תברכו עובר, שהכהנים מצווים לברך את ישראל יאמרו להם או יחדלו. אך הב"י כתב שאין נראה כן דעת הפוסקים, אלא אין עובר כלל כל שאין אומרים לו לעלות, שאם לא כן הוה להו לפרש.

כתב השו"ע: אם עלה פעם אחת ביום זה, שוב אינו עובר, אפילו אמרו לו: עלה.

ומ"מ כתב המגן אברהם (סק"ג) שאם עלה פעם שנית מברך, אפילו באותו צבור. וכ"כ המ"ב (סק"א) ועוד. אולם הלבוש מסתפק בזה. החתם סופר (או"ח סימן כב) כתב שבאותו ציבור ובאותה תפילה ודאי שאסור לישא כפיו שוב, ויתכן כאשר הש"צ טעה וצריך לחזור לראש התפילה שבכה"ג אין לכהנים לישא כפיהם בשנית. וכ"כ בשו"ת הר צבי (א, סא).

סעיף ד':**שהיית הכהן בחוץ כשאינו נושא כפיו**

כתב בשו"ת **תרומת הדשן** (ח"ב סימן כב) דמשמע מדברי הרא"ש שכשהכהנים אינם רוצים לעלות לדוכן אינם צריכים לשהות חוץ לבית הכנסת אלא בשעה שקורא החזן כהנים, אבל אחר שקרא כהנים אין קפידא אם יהיו בבית הכנסת. ומה שנהגו שאין נכנסין עד אחר ברכת כהנים סלסול הוא שנהגו בעצמם כדי שלא יחשבו עליהם שהם פגומים.

כתב **השו"ע**: כשהכהנים אינם רוצים לעלות לדוכן, אינם צריכים לשהות חוץ מבהכ"נ אלא בשעה שקורא החזן: כהנים, אבל כדי שלא יאמרו שהם פגומים נהגו שלא ליכנס לבהכ"נ עד שיגמרו ברכת כהנים.

המגן אברהם (סק"ד) הביא בשם **המרדכי** שיצאו קודם שמתחילין רצה, וביאר טעמו כדי שלא יאמרו שהם פגומים כשלא יעקרו ברצה. וכ"כ **המ"ב** (ס"ק יב).

כתב **הב"ח** והפסולים מדרבנן א"צ לצאת לחוץ דכשהחזן קורא כהנים אין כוונתו על הפסולים. ולמד **המגן אברהם** (שם) דמשמע שאם א"ל צריכים לעלות דהא עוברים בעשה אם אין עולים, אבל מלשון **הב"י** משמע דאם היה בו א' מן הדברים המעכבים, אפילו א"ל אינו עובר. וכן נראה, דהא אינו נמנע מצד עצמו אלא החכמים מנעוהו. וכ"כ **פר"ח** (אות ד), **כה"ח** (אות יב) ועוד. גם **המ"ב** (ס"ק יב) הסכים שאינם עוברים בעשה.

ומ"מ אם אין בבית הכנסת כהנים אחרים אלא רק פסולי דרבנן, מצדד **האליה רבה** שיצאו החוצה קודם רצה, וכן משמע מדברי **רעק"א**. **אולם העולת תמיד** כתב שגם בכה"ג אינם צריכים לצאת, כיון שחכמים פסולים. ומ"מ כתב **כה"ח** (אות יב) שהמקרא כהנים טוב שיתן בדעתו שאינו קורא כי אם לראויים לנשיאת כפים ואין בהם פיסול אפילו מדרבנן.

הבאור הלכה (ד"ה אינם) ביאר שודאי אין לכהן לבטל את מצות נשיאת כפים בחינם, והרי זה דומה לשאר מצות עשה התלוי במעשה, כמו ציצית דלאו חובת גברא אלא חובת מנא, ואפ"ה צריך לעשות בגד של ד' כנפות ותלות בה ציצית. ובאמת שזוהי גמרא מפורשת בקידושין (לג). דאפילו פוטר עצמו ממצות עשה קודם דלמטי זמן חיובא, נאמר על זה 'ויראת מאלהיך'.

סעיף ה':**חליצת נעלים קודם ברכת כהנים**

שנינו בראש השנה (לא; ובסוטה (מ).

"...דאין הכהנים רשאים לעלות בסנדליהן לדוכן, וזהו אחת מתשע תקנות שהתקין רבן יוחנן בן זכאי; מאי טעמא? לאו משום כבוד צבור. אמר רב אשי: לא, התם שמא נפסקה לו רצועה בסנדלו והדר אזיל למיקטריה, ואמר: בן גרושה או בן חלוצה הוא"¹⁵

¹⁵ בשו"ת **תרומת הדשן** (פסקים וכתבים סימן כב) מבואר שאין כאן חשש לעז גמור, כיון שעל כל פנים עולים הם לפרקים, אלא סלסול הוא שנהגו הכהנים בעצמם, כדי שלא יאמרו שהם פגומים.

הרמב"ם (יד, ו) כתב "ומתקנות עזרא שלא יעלו הכהנים לדוכן בסנדליהן אלא עומדין יחפין". ומשמע שצריכים לעלות יחפים לגמרי, גם ללא בתי שוקים. אלא שה"ר מנוח פירש דלא כתב הרמב"ם יחפים אלא למעט מנעל אבל בבתי שוקים יכולים לעמוד.

הגה"מ (פי"ד אות ד) כתבו בשם ראב"ה שלישיטת רב אשי שרי בבתי שוקים. והבין הב"י דמשמע דאפילו בתי שוקים של עור קאמר דכיון דלית בהו רצועה כי הוו של עור מאי הוי, אבל סנדלים ומנעלים אף על פי שאין בהם רצועות אסור דלא פלוג רבנן וסתם גזרו בכל סנדלים ומנעלים. אלא שחזר בו שבתי שוקים של עור אסור, דבכלל סנדלים ומנעלים הם, ולא התירו אלא בבתי שוקים שאינם של עור.

הב"י דקדק בדברי הגה"מ, כיצד התיר לעלות לדוכן בבתי שוקים אפילו אינם של עור, הרי קושרים אותם ברצועות סמוך לארכובה ואיכא למיחש שמא תפסק אותה רצועה וישב לקשרה. ויישב ^א דאפשר שלא חוששים שמא ישב לקשרה, אלא כשנפסקה רצועת סנדלו. אבל לא בהתרת רצועה שקושר בתי שוקיו דלית בה גנאי כולי האי. או ^ב שבתי שוקים שהתירו היינו כשהם יחד עם מכנסיים שאינם נקשרים אלא במתנים לבד, ואין חשש כלל לפסיקת רצועה, וקמ"ל שדוקא בבתי שוקים שיש חשש שתפסק הרצועה גזר, ותקנתו לא היתה שיעלו יחפים ממש בלא שום דבר ברגליהם. וסיים הב"י שהתירוצ הראשון נראה עיקר, דבכל בתי שוקים התירו ובלבד שלא יהיו של עור, שאם ההיתר הוא רק בבתי שוקים ומכנסיים יחד הוה ליה לפרושי.

כתב השו"ע: לא יעלו הכהנים לדוכן במנעלים, אבל בבתי שוקים שרי. והרמ"א כתב: ויש מחמירין אם הם של עור (אגודה פ' הקורא את המגילה), (ונהגו להקל בקצת מקומות).

המגן אברהם (סק"ה) סובר שדוקא כשהבתי שוקים מגיעים רק עד הארכובא וקושרים ברצועה או סרט יש להחמיר, אבל אם הם מגיעים עד אציליהם דהם מכנסיים שרי, ונ"ל דשל בגד ומחופה עור שרי בכל ענין. וכ"כ המ"ב (ס"ק יז).

כתב המ"ב (ס"ק טו) שיש להצניע את המנעלים שלא יעמדו בגלוי בבית הכנסת מפני הכבוד. וכ"כ כה"ח (אות ל) שיש הנוהגים לחלצם חוץ לבית הכנסת מפני הכבוד, והוא דוקא במקום שאין חשש לגניבה.

עוד כתב המ"ב (שם) שיחלצם קודם הנטילה, אך כשאפשר לחלצם לאחר הנטילה ושלא יגע בהם, יכול לחלצם אחר נטילה. כה"ח (אות ל) ביאר שחילוק המנהגים מתי חולצים את המנעלים תלוי במנהג המקומות אלו נעלים נועלים, אם יש אפשרות לחלצם בלי נגיעה בהם, יחלצו לאחר הנטילה, אבל אם בעת החליצה מחוייב לגעת בהם, ודאי שיחלצו קודם לכן.

כתב הפרי חדש שבמגפים שלנו שרגילים לילך בהם בשוק בטיט, אין להקל מפני כבוד הציבור. והוסיף המ"ב (ס"ק יח) שלפי טעם זה, גם במנעלים של גמי שלנו ג"כ אינו נכון מטעם זה.

■ עליה לדוכן ברגלים יחפות:

כתב המ"ב (ס"ק יח) בשם האחרונים, דאין נכון לעלות לדוכן יחף ממש שהוא דרך גנאי שאין רגילין בזמן הזה לילך יחף לפני גדולים, אלא יש לילך בפוזמקאות של בגד, וכן המנהג. ומ"מ אם יש כהן שאין לו גרביים לרגלו, כתב בשו"ת אגרות משה (או"ח ב, לב) שאין למנוע ממנו לישא כפיו.

■ עליה לדוכן עם נעלי בית:

מה יהא הדין בנעלי בית שלנו העשויות מבד או גומי ואין להם רצועות קשירה, ואין הולכים בהם בטיט? **הפנים מאירות** (ב, כח) **והבא"ח** (תצוה ו) סוברים שאין לעלות עמהם לדוכן. וכ"כ **כה"ח** (אות כח), **הלכה ברורה** (אות טז) ועוד. **אולם המגן גיבורים** (סק"ד) כתב להקל בזה, דליכא לא טעמא דכבוד ציבור ולא טעמא דשמא תפסק רצועה בסנדלו. גם **הערוך השולחן** (אות יב) כתב "והנה זהו ודאי דסנדל ומנעל שאינו של עור מותר שהרי לגבי ת"ב ויה"כ לא מקרו מנעל ומיהו אם גם בהם יש קישורי רצועות נראה דאסור דזיל בתר טעמא אבל באין בהן רצועות פשיטא דשרי אף על גב דלגבי מנעל אסור דלא פלוג רבנן מ"מ אהך לא גזרו". גם דעת **הגרש"ז אוירבך** (הל"ש תפילה י, יא) שמעיקר הדין יכולים לעלות בנעלי בד לא שרוכים לדוכן, אולם ראוי להחמיר בדבר, משום שקלי הדבר יבואו להתיר הכל. ובשו"ת **מנחת יצחק** (י, יא) כתב שאף שמצד הדין מותר לעלות עמהם לדוכן, אעפ"כ אין להתיר, משום שאין רגילים בכך ומסתכלים עליו, וסיים בצ"ע. גם **הפסקי תשובות** (אות יד) כתב "נעלי בית שאין הולכים עמהם בשווקים וברחובות, ועשויים מבד, גומי וכדו' ואין להם רצועות קשירה, מותר מדינא לעלות עמהם לדוכן, אך כבר נהגו להחמיר גם בזה, איבעית אימא משום סברת לא פלוג דבכל נעל גזרו אפילו אינה של עור, איבעית אימא משום שהדבר גורם להסתכלות הקהל על הכהן, שהרי אין מצוי שכהן עולה עם נעלי בית, אך במקום חולי אפשר להתיר לכתחילה לעלות עמהם לדוכן".

■ **אינו יכול לחלוץ נעליו מפני הקור:**

בשו"ת **כנסת יחזקאל** (סימן יא) כתב להקל כשאנו יכול לחלוץ מנעליו מחמת הקור והם נעלים מבד וכיוצ"ב. הובא ב**כה"ח** (אות כט). והוסיף **בהלכה ברורה** (אות טז) שנכון שישא כפיו כשהוא עומד ע"ג קרקע ולא יעלה לדוכן.

■ **חליצת נעלים כשאנו עולה לדוכן:**

האם חובת חליצת נעלים היא רק כשעולים לדוכן, או בכל נשיאת כפים? לכאורה כשאנו עולה לדוכן שני הטעמים (כבוד הציבור, ושנפסקה רצועה) לא שייכים, משום שאין נעליו נראים לציבור. אמנם לענין מנעל שאין לו רצועה אמרינן דלא פלוג חכמים בתקנתם, אך רבי יהושע פרחיה הכהן בשו"ת **ויקרא משה** (הל' נשיאת כפים סימן א) כתב שיש לחלק, דלענין מנעל הגזירה היא על 'מנעל', וכל המנעלים בכלל הגזירה, משא"כ לענין דוכן, אמרינן דבעינן דוקא 'דוכן', וכל שאנו עולה לדוכן לא היה מלכתחילה בתקנה, וכ"פ **היפה ללב** (ס"ק לב) לענין ש"צ שאנו עולה לדוכן שאינו צריך לחלוץ מנעליו, גם בשו"ת **יחזקאל דעת** (ב, יג) הסכים בשעת הדחק לדברי היפה ללב. וכן ראיתי בשו"ת **ציץ אליעזר** (יד, יא) שפסק לחולים או מפונקים שרוצים לישא כפיהם בנעלי בית או בנעלים בלי שרוכים, שלא יעלו לדוכן אלא ישאו כפיהם כשעומדים על הקרקע. **אמנם כה"ח** (אות קכ) דחה דברי היפה ללב, משום דלא פלוג רבנן, וכן אינו כבוד לציבור, ורק אם כבר התחיל בתפילתו כשמנעלים לרגליו. וכ"כ **בהליכות עולם** (ח"א עמוד רד) שכן יש לנהוג לכתחילה, שגם אם נושא כפיו ע"ג קרקע צריך לחלוץ מנעליו.

סעיף ו':**נטילת ידי הכהנים**

שנינו בסוטה (לט.)

"ואמר ר' יהושע בן לוי: כל כהן שלא נטל ידיו לא ישא את כפיו, שנאמר: שאו ידיכם קדש וברכו את ה'"

כתב הרמב"ם (טו, ה) "טומאת הידים כיצד, כהן שלא נטל את ידיו לא ישא את כפיו אלא נוטל את ידיו עד הפרק כדרך שמקדשין לעבודה ואחר כך מברך". הב"י למד דמשמע שרק כשידיו טמאות, כגון שלא נטל ידיו שחרית, צריך ליטול ידיו, אך אם נטל ידיו שחרית ואינו יודע להם שום טומאה, א"צ לחזור וליטול ידיו. שהרי בהלכות ברכות (ו, א) כתב "ואף על פי שאין ידיו מלוכלכות ואינו יודע להן טומאה לא יאכל עד שיטול שתי ידיו", וגם כאן היה צריך לכתוב בסגנון זה. ועוד, שבנשיאת כפים הזכיר 'טומאת הידים', ומשמע שכשארין טומאה א"צ נטילה. וגם הכהנים במקדש מקדשים רק פעם אחת ביום (הלכות ביאת המקדש ה, ג). וכן נוהגים בארץ מצרים שלא ליטול הכהן ידיו בשעת נשיאת כפים אלא סומך על הנטילה שנטל ידיו שחרית. וכתוב בארחות חיים שכתב ה"ר אברהם בן הרמב"ם ז"ל הלכה למעשה לפני אבא מארי ז"ל וזולתו ממורי התורה שכל כהן העומד בתפילה יגש לברכת כהנים וסומך על נטילת ידיו לק"ש ולתפילה.

אבל רש"י (שם ד"ה שלא) פירש "שלא נטל ידיו - לפני עלותו לדוכן". ומשמע מדבריו שאע"פ שנטל ידיו שחרית וידע שהם טהורות צריך לחזור ולנטלם סמוך לעלייתו לדוכן. גם מדברי **התוספות** (ד"ה כל כהן) עולה שכך הבינו מדברי רש"י, דבעינן סמוך ממש. וכן עולה מהפסוק 'שאו ידיכם קודש וברכו'. ועוד, שאם מדובר כשלא נטל ידיו, הרי משום דברי תורה צריך ליטול¹⁶, לכן מסתבר שמדובר על נט"י קודם נשיאת כפים.

כתב **השו"ע**: אף על פי שנטלו הכהנים ידיהם שחרית, חוזרים ונוטלים ידיהם עד הפרק, שהוא חבור היד והזרוע.

כתב המגן אברהם (סק"ו) בשם **הרדב"ז** (א, קמז) מנהג מצרים שבשחרית אינו נוטל ידיו ובמוסף נוטל משום היסח הדעת. ו**מיהו** כתב **כה"ח** (אות לח) שהירא את דבר ה' ובמצותיו חפץ, יטול גם בשחרית כדי לצאת דעת מרן ודעימיה.

כתב **המגן אברהם** (סק"ט) שאסור לשהות כדי הילוך כ"ב אמה בין נטילה לברכה, ולכן צריך ליטול סמוך לרצה והחזן לא יאריך ברצה. והאליה רבה כתב שסומכים בזה על הפוסקים שא"צ כלל נטילת ידים כשנטל ידיו שחרית, ומ"מ כתב **הפמ"ג** דלכתחילה טוב לזהר בזה במה דאפשר. ולכן כתב **הבאור הלכה** (ד"ה חוזרים) שטוב לזהר לכתחילה שלא לשוח בין נטילה לברכה. וכ"כ **בהלכה ברורה** (אות כו).

¹⁶ ולדעת הרמב"ם שדי בנטילת ידים שחרית, ביאר הב"י דנ"מ למי שנטל ידיו שחרית והסיח דעתו, דלד"ת אין צריך ליטול כיון שאינו יודע להם שום טומאה מעמידים אותם בחזקת טהרה, או נ"מ למקרה שלא מצויים מים, דלק"ש ותפילה מקנח ידיו בכל מידי דמנאי, ולנשיאת כפים אם אינו מוצא מים ליטול ידיו אינו נושא כפיו.

אם אין לכהן מים ליטול ידיו, כתבו החיי אדם (ח"א כלל לב ס"ח), המ"ב (סק"כ) ועוד שנוכל לסמוך על שיטת הרמב"ם שיוצא בנטילת ידים שחרית, כל שלא הסיח דעתו ויודע שלא נגע במקום מטונף. וכ"כ כה"ח (אות לו).

הרמב"ם כתב שצריכים הכהנים ליטול ידיהם ככהן המקדש ידיו לעבודה. ולכן כתב המ"ב (ס"ק כא) בשם האחרונים דאפשר דבעינן דווקא נטילה מכלי וכח גברא ושלא יהיו המים משתנים מבריייתן, ויהיה עכ"פ רביעית מים. ומ"מ כתב הפסק"ת (אות כא) שע"פ לשון המג"א והמ"ב 'אפשר שבעינן' וכו' מוכח שאין הדברים הנ"ל לעיכובא, ולכן אם כי ודאי צריכים הכהנים לעשות ככל אפשרותם לקיים מצוה חשובה וחביבה כתיקונה וליטול ידיהם בכלי כשר ובמים צלולים, מ"מ אם נמצא במקום שאין כלי ליטול ידים, יוכל בשעת הדחק ליטול ידיו ישירות מברז או מכלי פגום וכדו', וכל שכן אם בשחרית נטל ידיו כהוגן, וכן באין לו להשיג מים יוכל ליטול ידיו במי פירות ושאר משקים המיועדים לשתייה.

נטילת ידי הכהן ע"י לוי

במדרש הזוהר (פרשת נשא קמז): מובא "תנא כהן דבעי לפרסא ידיו בעי ליתוסף קדושה על קדושה דיליה דיבעי לקדשא ידיו על ידי דקדישא, מאי קדישא דא ליזא דביעי כהנא ליטול קדושה דמיא מן ידיו דכתיב וקדשת את הלויים הא אינן קדישין וכתוב בלויים (במדבר י"א) וגם את אחיך מטה לוי וכו' שבט אביך כלל מכאן כל כהן דפריס ידיו בעי לאתקדשא ע"י דקדישא ליתוסף קדושה על קדושה ולא יטול קדושה דמיא מבר נש אחרא דלאו קדישא".

מדברי הזוהר הללו למד הב"י את המקור למנהג שהלויים יוצקים מים על ידי הכהנים. וכתב שכן ראוי לנהוג.

עוד הביא בשם הארחות חיים בשם בעל התמיד לא מצינו מי שכתב שצריך לרחוץ רגליו, אבל כך נהגו באלו הארצות ומנהג ישראל תורה היא. אך כתב הב"י שאנו לא ראינו מעולם מי שנהג כן. וכ"כ הדרכי משה (אות ו).

כתב השו"ע: והלוי יצק מים על ידיהם. וקודם לכן יטול הלוי ידיו. וכתב הרמ"א: ולא נהגו הלויים ליטול ידיהם תחלה, רק סמכו על נטילתן שחרית.

אם אין לוי, כיצד ינהגו? כתב הב"ח בשם מהר"י מולין שיצוק בכור שהוא פטר רחם שהוא קדוש על ידו. ולמד המגן אברהם (סק"ז) דמשמע שבכור לאמו דוקא, אבל בכור לאב לבד לא מצינו קדושה האידנא. גם הגר"ז (ס"י) הביא את הדין שאם אין לוי, הבכור יטול ידי הכהנים. וכן הורה הגרש"ז אירבך (הליכות שלמה פ"י אות ט). ומ"מ כתב כה"ח (אות מ) שעפ"ד הזוהר רק לוי יצוק מים על ידי הכהן ולא בכור, והוסיף שאע"פ שהפוסקים הביאו את דברי מהר"י מולין, למעשה לא נוהגים כן, ונראה שסומכים ע"ד הזוהר. ואם אין גם בכור, כתב המ"ב (ס"ק כב) שטוב שיטול הכהן בעצמו משיציק ישראל על ידו. וכ"כ בהלכה ברורה (אות כט).

■ הלוי ת"ח והכהן ע"ה:

כתב המ"ב (ס"ק כב) עפ"ד הפוסקים שגם אם הלוי תלמיד חכם והכהן עם הארץ, יש לו ליטול ידי הכהן. וכ"ש אם יש שם כהן אחד ת"ח ושאר הכהנים ע"ה, שמחוייב ליצוק אף על עמי הארץ. אולם בשו"ת

מהר"ר **יעקב הלוי** (סימן לט) כתב שבכה"ג שהלוי ת"ח והכהן ע"ה, הרשות ביד הלוי שלא ליצוק מים ע"י הכהנים. והפרי **חדש** (אות ו) סובר שבכל ענין לא יצוק הלוי ת"ח מים על ידי הכהן ע"ה, ואפילו אם יש שם ת"ח כהן אחד, ואדרבה איסור אנמי איכא. וכתב החסד לאלפים (סק"ג) דשב ואל תעשה עדיף. וכ"כ הבא"ח (תצוה, ז), **כה"ח** (אות מא) והלכה **ברורה** (אות כט). ומ"מ כתב בא"א (מבוטשאטש) וז"ל "נראה דלא שייך במדינות אלו כלל כי אין בינינו עם הארץ גם באחד מבחינות עם הארץ שנזכר בפלוגתות שבש"ס". וגם ידועים דברי המג"א (סי' תקמ"ז סק"ח) שאין בזמננו דין תלמיד חכם שידוע הלכה בכל מקום (שזהו גדר ת"ח דש"ס), אך מ"מ סיים **האשל אברהם** דבריו "נראה שגם במדינות אלו הברירה ביד הלוי שלא יצוק על ידי כהן עם הארץ אם יש ע"י זה חשש פחיתות כבוד התורה הקדושה".

לענין נטילת ידי הלויים, כתב הב"ח שאם נגעו במקום מטונף הגון הוא ליטול ידיו. וכ"כ **המגן אברהם** (סק"ח), **מ"ב** (ס"ק כג), **כה"ח** (אות מב) ועוד. והוסיף כה"ח שהירא את דבר ה' יטול ידיו גם במקום שלא נהגו כך הלויים.

סעיף ז':

❧ **בירך הכהן על הנטילה בשחרית**

כתב הב"י בבדה"ב "ומכל מקום אם נטל ידי שחרית ובירך על נטילת ידים, לא יחזור ויברך לנשיאת כפים דספק ברכות להקל". וכ"כ **הדרכי משה** (אות ד). אולם **הטור** סובר שמברכים על הנטילה של נשיאת כפים.

כתב **השו"ע**: אם נטל הכהן ידי שחרית וברך ענ"י, לא יחזור לברך כשנוטל ידי לנשיאת כפים.

המגן אברהם (סק"ט) ביאר שיתכן וכוונת מרן היא שדוקא כשידי נקיות שלא נגע במקום מטונף א"צ לברך שנית, אבל אם נגע במקום מטונף צריך לברך, אך הוסיף "אבל מה אעשה שלא נהגו כן, ולכן כל כהן ירא וחרד ישמור ידי משעת נטילתו שחרית שלא ליגע מקום המלוכלך". וכ"כ **המ"ב** (ס"ק כד), **כה"ח** (אות מז), **הלכה ברורה** (אות כ) ועוד. אך **האליה רבה** (ס"ק יב) כתב שבכל גוני אין צריך לברך על נטילה זו.

כתב **האליה רבה** (אות יב) שדוקא אם נטל ידי שחרית ובירך, שוב אינו מברך כשנוטל ידי לנשיאת כפים, אך אם לא בירך בשחרית, כגון שלא היה לו מים וניקה במידי דמנקה, צריך לברך עכשיו על הנטילה, שלנשיאת כפים בעינן דוקא מים. וכ"כ **המאמר מרדכי** (אות ח). אולם **הפרי חדש** (אות ז) כתב שאף אם ניקה ידי שחרית במידי דמנקה אינו מברך כשנוטל ידי לנשיאת כפים. וכתב **כה"ח** (אות מו) שכן נוהגים, ואף שיש ס"ס לברך, קי"ל שאומרים סב"ל גם בכה"ג. וכ"פ **בהלכה ברורה** (אות כג).

סעיף ח':

❧ **עקירת הרגלים ב'רצה'**

שנינו בסוטה (לה:)

"ואמר ר' יהושע בן לוי: כל כהן שאינו עולה בעבודה - שוב אינו עולה, שנאמר: וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם וירד מעשות החטאת והעולה והשלמים, מה להלן בעבודה, אף כאן בעבודה.

אינני? והא ר' אמי ורבי אסי סלקי! רבי אמי ורבי אסי מעיקרא הוו עקרי כרעייהו, ממטא לא הוו מטו התם, וכדנתי ר' אושעיא: לא שנו אלא שלא עקר את רגליו, אבל עקר את רגליו - עולה, ותנן נמי: אם הבטחתו שנושא את כפיו וחוזר לתפלתו - רשאי, והוינן בה: הא לא עקר! אלא דנד פורתא, הכא נמי דעקר פורתא"

כתב השו"ע: כשמתחיל ש"צ: רצה, כל כהן שבבהכ"נ נעקר ממקומו לעלות לדוכן, ואף אם לא יגיע שם עד שיסיים ש"צ רצה, שפיר דמי; אבל אם לא עקר רגליו ברצה, שוב לא יעלה.

כתב הרדב"ז (ב, תקטז) שאפילו היה אנוס, כגון שהיה מתפלל, אפ"ה אם לא עקר רגליו ברצה שוב לא יעלה, ואם עלה לא ירד. וכ"כ המגן אברהם (סק"י), מ"ב (ס"ק כט), כה"ח (אות נג), הלכה ברורה (אות ל) ועוד.

עוד כתב הרדב"ז (שם) שעקירת רגלים מביתו לבוא לבית הכנסת לישא כפיו לא חשיבא עקירת רגלים. אך הגר"ז (סי"ג) והחיי אדם (ח"א כלל לב סי"ג) סוברים שאם עקר רגליו מביתו לבוא לבית הכנסת לעלות לדוכן, עקירה זו מועלת, ועולה. וכ"נ דעת המ"ב (ס"ק כח), כה"ח (אות נד) ועוד. אמנם כתב הדרך החיים שרק אם ביתו סמוך לבית הכנסת ועקר לילך, מקרי עקירה.

כתבו הפרישה, אליה רבה ועוד שעיקר העקירה מקרי רק לאחר שנטל ידיו, שאז ראוי לעלות לדוכן, ולכן יעקרו רגליהם ליטול קודם 'רצה', וב'רצה' יעקרו רגליהם לילך למקום הדוכן. ובדיעבד אם לא נטל ידיו קודם 'רצה', ואם ילך ליטול ידיו יסים השליח ציבור ברכת 'רצה', אעפ"כ יעקור ב'רצה' לילך למקום הדוכן, ואח"כ יטול ידיו שם (אך לא יעקור רגליו כדי לילך ליטול ידיו, דאין זה חשיב 'עקירה'). וכ"כ המ"ב (ס"ק כז). כתב המ"ב (ס"ק כח) דמכיון שהעקירה צריכה להיות דווקא לדוכן ולא לנטילת ידיו, כאשר ארע שהשליח ציבור הגיע ל'רצה' והכהנים עדיין לא הגיעו להיכל, ממתינן הש"צ בתפילתו עד שיבואו, דחיישינן שמא עדין לא עקרו רגליהם ממקום הרחיצה לילך לצד הדוכן.

סעיף ט':

אמירת 'יהי רצון' קודם ברכת כהנים

שנינו בסוטה (לט.).

"כי עקר כרעיה מאי אמר? יהי רצון מלפניך ה' אלהינו, שתהא ברכה זו שצויתנו לברך את עמך ישראל לא יהא בה מכשול ועון"

הרי"ף (מגילה טז.) והרא"ש (שם פ"ד סי' כג) הביאו גמרא זו להלכה. וכ"כ הרמב"ם (יד, יב).

ופירש"י "וכי עקר כרעיה - בעבודה למיסק והוא מחזיר פניו כלפי תיבה מאי אמר". ולמד הב"י דמשמע מדבריו שאינו אומר תפילה זו עד שמגיע לדוכן, וכ"כ שם (לט: ד"ה לעקור) בסדר נשיאת כפים עוקר רגליו ממקומו ובא לפני התיבה ומתפלל יהי רצון וכו', וכ"כ התוספות (סוטה לט. ד"ה וכי מהדר) והר"ן (מגילה טז. ד"ה וכתב רש"י) בשמו, אך הטור והרמב"ם העתיקו לשון הגמ'.
וכתבו עוד התוס' והר"ן בשם רש"י שמאריכין בתפילה זו עד שיכלה אמן של הודאה מפי הציבור.

כתב **השו"ע**: כשעוקרים (רש"י ותוספות ור"ן כתבו דלא יאמר אותו עד עמדו לפני התיבה, וכ"כ הב"י) כהנים רגליהם לעלות לדוכן, ואמרים: יהי רצון מלפניך יי' אלהינו שתהא ברכה זו שצויתנו לברך את עמך ישראל ברכה שלמה, ולא יהא בה מכשול ועון מעתה ועד עולם; ומאריכים בתפלה זו עד שיכלה אמן של הודאה מפי הצבור.

הערוך השולחן (אות יז) ביאר "וענין ברכה זו נ"ל, דכיון שגזירת מלך היא לברך את ישראל ע"י הכהנים, א"כ אם הכהנים יש להם מעשים רעים אינם כדאים שבאמצעותם תושפע הברכה, לזה מתפללים שתהא ברכה שלימה בלי מכשול ועון כענין ואל יעכב חטא ועון את תפלינו".

המגן אברהם (ס"ק יא) סובר שכל הנידון מתי לומר את ה'יהי רצון' הוא דוקא בימיהם שעקרו ברצה ואמרו מודים בדרך הליכתן ואח"כ יה"ר, אבל עכשיו שעומדין על הדוכן בשעה שמתחיל רצה פשיטא שצ"ל תחילה מודים עם הש"ץ ואח"כ אומר יה"ר כדי שיסיים אותו עם הש"ץ. וכ"כ **המ"ב** (ס"ק ל), **כה"ח** (אות נז), **הלכה ברורה** (אות לה).

ביאר **המגן אברהם** (ס"ק יב) ש'אמן של הודאה' לאו דוקא, אלא עד שיסיים הש"ץ 'ולך נאה להודות' כדי שיענו הקהל אמן על שתיהן. וכ"כ **המ"ב** (ס"ק לא), **כה"ח** (אות נט), והוסיף 'וכן עמא דבר'. **הערוך השולחן** (אות יז) כתב טעם אחר מדוע נהגו כדברי המג"א, "מפני שאנו אין נושאים כפים רק ביום טוב ואומרים תפלת 'והערב', ובר"ה ויוה"כ יש עוד תפלת 'אבינו מלכנו זכור רחמין וכו'', ואם יתחילו מיד בעמדם על הדוכן יסיימו הרבה קודם ברכת הודאה ולכן מתחילין אח"כ. ועוד, דמודים הוי הפסק".

אולם הלבוש כתב הטעם כדי שיוכל לסמוך לה הברכה של ברכת כהנים, וכתב **האליה רבה** (אות יט) שנראה לו עיקר כטעם הלבוש, ולכן נכון שיאריך עד שיכלה אמן. וכ"כ **המאמר מרדכי** (אות יב).

סעיף י':

עמידה על הדוכן קודם ברכת כהנים

כתב **הרמב"ם** (יד, ג) "כיצד היא נשיאת כפים בגבולין... ועומדים שם פניהם להיכל ואחוריהם כלפי העם ואצבעותיהם כפופות לתוך כפיהם עד שישלים שליח ציבור ההודאה". וכ"נ מדברי **רש"י** (שם ד"ה וכי עקר) "והוא מחזיר פניו כלפי תיבה מאי אמר". ולדבריו 'תיבה' היינו 'היכל' (כדמשמע ממה שכתב 'כי מהדר אפיה מציבורא' - כשגומר ברכותיו מחזיר פניו לצד התיבה).

כתב **השו"ע**: עומדים בדוכן פניהם כלפי ההיכל ואחוריהם כלפי העם, ואצבעותיהם כפופים לתוך כפיהם, עד שש"צ מסיים מודים.

כאשר ההיכל קבוע בצד צפון או בצד דרום, היכן יעמדו הכהנים? הכנסת הגדולה (הגה"ט) כתב בשם **הר"ש חקאן הלוי** שאעפ"כ יעמדו הכהנים בצד מזרח, כדי שיהיו פניהם כלפי השליח ציבור. וכ"כ **הפרי חדש** (אות י), אלא שכתב שלא נהגו כן. **מנגד**, הכנה"ג הביא **שהמנהג בקושטא** שאף במקרה כזה עומדים הכהנים לפני ההיכל. וכן הובא במגן אברהם (ס"ק טו). וכ"פ **הגר"ז** (אות יח). **המ"ב** (ס"ק לז) הביא הדעות ולא הכריע. **הערוך השולחן** (אות יט) כתב "ובאמת לא אבין, הלא התורה הזהירה פנים של רוב הציבור, וא"כ הדבר פשוט שבמקום שרוב הציבור עומדים לשם יחזירו פניהם, ודע שעיקר עמידת הכהנים הוא אצל ארון הקדש וזהו מקום הדוכן, וכמו בבהמ"ק שעמדו במקום מיוחד על הדוכן...".

קריאת 'כהנים' קודם ברכת כהנים

שנינו בסוטה (לה.).

"תניא אידך: כה תברכו - פנים כנגד פנים, אתה אומר: פנים כנגד פנים, או אינו אלא פנים כנגד עורף? ת"ל: אמור להם, כאדם האומר לחבירו... אמר אביי, נקטינן: לשנים קורא כהנים, ולא אינו קורא כהן, שנא: אמור להם, לשנים"

ופרש"י: לשנים קורא כהנים - כשיש שם שני כהנים לברך שליח צבור כשגמר ברכת הודאה קורא אותן כהנים והן הופכין פניהן שהיו הפוכין לצד התיבה להתפלל דהא אמרינן לקמן יהי רצון מלפניך שתהא ברכה זו כו'. אמור להם - מקרא דלהם נפקא לן ששליח צבור מזהיר אותן לברך.

כתב הרמב"ם (יד, ח) "אם היה הכהן המברך אחד מתחיל לברך מעצמו, ושליח ציבור מקרא אותו מלה מלה... היו שנים או יותר אינן מתחילין לברך עד שיקרא להם שליח ציבור ואומר להם כהנים". גם רבנו פרץ סובר שיש להקרות רק לרבים ולא לכהן יחיד, משום שנאמר 'אמור להם' משמע דווקא לרבים.

אמנם בירושלמי (ברכות ה, ד) מובא "רב נחמן בר יעקב אמר אם היה כהן אחד אומר כהן, אם היו שנים אומר כהנים. אמר רב חסדא אפילו כהן אחד אומר כהנים, שאינו קורא אלא לשבט". אך כתבו המפרשים שאנו נוקטים כפשט הבבלי שלאחד אינו קורא כלל. גם הסמ"ק (סימן קיד) כתב שהמנהג להקרות ליחיד, וגם הסמ"ג (עשין כ ק"ג ע"ד) כתב דעמא דבר להקרות אף ליחיד וכן פשט המנהג.

אימתי קורא השליח ציבור 'כהנים'? הר"ן (מגילה טו:) סובר שמדברי הגמ' 'כל כהן שאינו עולה לדוכן בעבודה שוב אינו עולה', משמע לכאורה שקריאת הש"צ 'כהנים' הוא בתחילת ברכת העבודה, שהרי מאותה שעה צריכים לעלות. אבל רש"י פירש (שם) שהם עוקרים רגליהם מאליהם בעבודה, ולאחר ברכת הודאה קורא אותם שליח ציבור כהנים. וכ"כ הטור, וכ"נ מהרמב"ם (פי"ד ה"ג - ח) וכן נהגו.

כתב השו"ע: ואם הוא א', אינו קורא לו, אלא הוא מעצמו מחזיר פניו.

כתב המגן אברהם (ס"ק יג) בשם המבי"ט (ח"א סימן סד) שאם אחד משני הכהנים הוא קטן, אינו קורא כהנים. וכ"כ החסד לאלפים (אות ח), בא"ח (תצוה, יג), כה"ח (אות סד) משום ששב ואל תעשה עדיף כדי שלא להפסיק. וכ"כ בהלכה ברורה (אות לז). אך הפרי חדש (אות יג) סובר שאם יש קטן שהגיע לחינוך יחד עם הגדול, קורא כהנים. ומיהו כתב המ"ב (ס"ק לח) שלפי מנהגנו שהש"צ אומר 'אלוהינו', ורק שיאמר 'כהנים' בקול רם, לא אכפת לן כלל, דליכא הפסק והוא מעין התפילה. ולכן כתב האליה רבה, שגם אם יש רק כהן אחד בלבד (אפילו בלא קטן נוסף), אם אמר הש"צ 'כהנים' אין לגעור בו, דאין שום הפסק בזה.

מי אומר 'כהנים'?

נחלקו הראשונים מי הוא זה הקורא לכהנים קודם ברכת כהנים:

ר"ת (תוספות ברכות לד. ד"ה לא יענה) סובר שהשליח ציבור לא יקרא לכהנים לדוכן, דחשיב הפסקה לתפלה אם קוראם, אלא אחד מבני הקהל קוראם. והביאו שכן מובא בספרי (פרשת נשא) 'אמור להם' - מלמד שהחזן אומר להם אמרו, וחזן לאו היינו שליח צבור. וכ"כ המרדכי (סי' קט) והרא"ש (ברכות פ"ה סי' יז. מגילה

(שם). וכתב הרא"ש (מגילה שם) שכן כתוב בפירוש ר"ת לשנים קורא החזן כהנים אבל שליח ציבור המפסיק עבירה היא בידו, אבל מה ששליח ציבור אומר התיבות של ברכת כהנים לא חשיב הפסק.

אמנם התוספות (שם) הביאו שיש המבארים שגם לדעת ר"ת אינו חשיב להפסק, שדווקא בימיהם, שמיד כשסיימו ברכת הודאה לא היו אומרים או"א ברכנו בברכה, ולכן חשיב להפסק, אבל עכשיו שהורגלו לומר 'אלהינו' בלשון ברכה ותפלה, אין זו הפסק דלא גרע מעניית אמן לאחר ברכת כהנים דלא חשיבא הפסק. וכן היה מנהג **מהר"ם מרוטנבורג** (תשב"ץ סימן קצח) שכשהיה ש"צ היה אומר 'אלהינו ואלהי אבותינו' בלחש עד כהנים ואומר כהנים בקול רם. וכ"כ **הרמב"ם** (יד, ח) "היו שנים או יותר אינן מתחילין לברך עד שיקרא להם שליח ציבור ואומר להם כהנים".

אך הקשו על מהר"ם, הרי לא נתקן לומר 'אלוהינו ואלוהי אבותינו' אלא כאשר אין כהנים שנושאים כפיהם, והודה ואמר שחזר בו מאותו מנהג. גם **ה"ר פרץ** כתב בשם ר"ת (הובא בהגה"מ פי"ד מהל' תפילה) שאין שליח ציבור אומר אלהינו ואלהי אבותינו ברכנו בברכה וכו'.

כתב **השו"ע**: ...ואז אם הם שנים קורא להם (הש"צ): כהנים. וכתב **הרמ"א**: ולא יאמר אלהינו ואלהי וכו'; וי"א שאומרים אותו בלחש עד מלת כהנים, ואז יאמרו בקול רם (טור בשם ר"י ור"מ מרוטנבורג) וחוזר ואומר: עם קדושך כאמור, בלחש, (וכן נוהגין במדינות אלו). כתב **השו"ע**: ומחזירים פניהם כלפי העם.

הט"ז (סק"ה) ביאר שאם הכהנים נושאים כפיהם, הש"צ לא אומר 'אלוהינו ואלוהי אבותינו', משום שהכהנים הם אומרים הברכות ולמה יאמרם הש"ץ. **כה"ח** (אות סח) כתב שאפשר להקשות על טעם זה, די"ל שמבקשים מהש"ת שיסכים לברכת כהנים, וביאר את טעם האומרים אותו, נ"ל דס"ל יהיה בקשת רחמים מהכהנים ומהש"צ ומה יש הפסד בזה, והמרוכה משובח. ועוד נראה, דמכיון שכשאין הכהנים נושאים כפיהם אומרים אותו ולא חשיב להפסק, גם כשנושאים כפים אינו חשיב להפסק.

✻ לברך את עמו ישראל באהבה'

כתב בשו"ת **מהר"ם מינץ** (סימן יב) ששני כהנים השונאים זה את זה מותרין לעלות ביחד, ואין אחד יכול לומר לחבירו עלה אתה בשחרית ואני במוסף או איפכא (ביאר בשער הציון לח: שייתה הו"א לומר, שעל אחד אין חיוב נשיאת כפים, וכאשר עולה עם כהן נוסף הרי הוא מהנהו במה שהוא ג"כ עולה, דעי"ז מקיים מצות עשה, קמ"ל דלא מיקרי הנאה, שהרי מצוות לאו להנות ניתנו) כי יכול לומר אני רוצה לברך בשניהם. וכ"כ **המגן אברהם** (שם), **מ"ב** (ס"ק לז), **כה"ח** (אות סה).

כתב המ"ב (ס"ק לז) בשם **הזהר** (פרשת נשא ח"ג דף קמז:): שכהן שהציבור שונאים אותו או הוא שונא את הציבור, סכנה הוא לכהן אם ישא כפיו. ולכן יצא מבית הכנסת קודם 'רצה', אם אינו יכול לכופף את יצרו ולהסיר השנאה מליבו. וכל זה תקנו בברכה 'לברך את עמו ישראל באהבה'. וכן מובא בגר"ז (סעיף יט), **יד אהרן** (הגהות הטור) ועוד.

אך כתב **הפסק"ת** (אות לו) שיש לדעת כי צריך להתיישב הרבה לפני החלטה שהכהן אינו ראוי לישא כפיו בגלל שנאה, כי מצינו בתשובתיהם של גדולי הפוסקים עובדות בכהנים שהיו עזי פנים ואינם מקובלים על הציבור וגם אופנים שזלזל כהן והתל בבית דין ולא רצה לקבל עליו פסק דין וכו', ומ"מ הורו שיש לו לישא כפיו, ובפרט אם השנאה הוא מחמת עבירות שבין אדם למקום באופן שמותר לשנאותו עפ"י

תורה (וממילא אין כאן שנאה אישית). עיין שו"ת מהר"י אסאד (או"ח סימן מט) "כהן עז פנים שהתל בב"ד דשם ולא רצה לקבל עליו פסק דין, והקהל עשו תקנה שלא לקרותו ראשון בתורה", ועיי"ש שאחר שהסכים שלא לקרותו ראשון מ"מ "מצוה דאורייתא המוטלת עליו לישא כפיו אין למנוע ממנו", ובשו"ת דעת סופר (לגאב"ד פרשבורג זצ"ל ח"א סימן יג) "כהן עז פנים שונא לקהילה" וכו' ומסיק שאין למחות בידו לעלות ובפרט עם כהנים אחרים, ומסתייע גם בדברי הבה"ט סקס"ז בשם מהריב"ל "בכהן רע מעללים ובליעל ועז פנים לכו"ע אין מונעים ממנו".

סעיף יא':

ברכת 'אשר קדשנו בקדושתו של אהרן'

שנינו בסוטה (לט. מ.).

"מאי מברך? אמר רבי זירא אמר רב חסדא: אשר קדשנו בקדושתו של אהרן וצונו לברך את עמו ישראל באהבה... אמר ר' יצחק: לעולם תהא אימת צבור עליך, שהרי כהנים פניהם כלפי העם ואחוריהם כלפי שכינה"

כתב השו"ע: כשמחזירין פניהם כלפי העם, מברכין: אשר קדשנו בקדושתו של אהרן וצונו לברך את עמו ישראל באהבה.

כתב המבי"ט (א, קפ) שיברכו כל הכהנים יחד, ולא יברך אחד והשאר ישמעו ויענו אחריו אמן. מפני הטירוף. וכ"כ המגן אברהם (ס"ק יז), מ"ב (ס"ק מא), הלכה ברורה (אות מא) ועוד.

נחלקו הפוסקים מתי מברכים הכהנים את ברכת 'אשר קדשנו' האם כשפניהם עדיין להיכל או שפניהם כבר כלפי העם: הרמב"ם (יד, יב) כתב "וקודם שיחזיר פניו לברך את העם מברך ברוך..., ואחר כך מחזיר פניו לציבור ומתחיל לברכם", וכ"כ הרס"ג (סידור, עמוד צה), סמ"ג (עשין כ) ועוד.

מנגד, המאירי (סוטה לט.) כתב שלאחר שמחזירים פניהם כלפי העם מברכים. והשכנה"ג דייק מדברי הטוש"ע שכך סוברים, אלא שנהגו כרמב"ם וגדול כח המנהג. אולם המעשה רוקח על הרמב"ם והאליה רבה (אות כה) כתבו שגם בדעת הטוש"ע יש לפרש כרמב"ם, ורוב הפוסקים סוברים כך וכן מסתבר.

הפרי מגדים (א"א יז) כתב שמנהגם כטור שמזירים פניהם תחילה ואח"כ מברכים. וכ"כ הגר"ז (סעיף יז). הפרי חדש (אות יא) כתב שהעיקר כרמב"ם, אך ראה שהמנהג הוא להפוך פניהם באמצע הברכה, וכן פירש בדעת הטוש"ע.

המ"ב (סק"מ) הביא מחלוקת זו, וכתב שהמדקדקים יוצאים ידי שניהם, והיינו כשמתחילים הברכה בעוד שפניהם כלפי ההיכל, ותוך כדי הברכה מחזירים פניהם כלפי העם וגומרים. הברכי יוסף (אות ט) ביאר שבעודם כלפי ההיכל אומרים 'אשר קדשנו בקדושתו של אהרן', ואז הופכים פניהם וממשיכים 'וציוונו לברך'. וכ"כ כה"ח (אות עג), מאמר מרדכי (ס"ק טז), הלכה ברורה (אות מב) ועוד.

הערוך השולחן (אות כ) כתב שלדעת הטוש"ע מחזירים פניהם כלפי העם ואח"כ מברכים. וכן המנהג אצלינו, ויש שמתחילים הברכה כשפניהם כלפי ההיכל ובאמצע הברכה מחזירים פניהם כלפי העם, וזה ודאי תמוה. והמנהג הפשוט כדברי הטור והש"ע.

סעיף יב':**הגבהת ופשיטת הידים וחלוקת האצבעות**

שנינו בסוטה (לה.) "במדינה כהנים נושאים את ידיהן כנגד כתפיהן, ובמקדש - על גבי ראשיהן".
ופרש"י: כנגד כתפותיהם - מפני שצריך נשיאות כפים. ובמקדש - למעלה מראשיהם מפני שמברכין את העם בשם המפורש ושכינה למעלה מקשרי אצבעותיהם.
 כתבו **הגה"מ** (פי"ד אות ג) ויש להגביה הימנית קצת למעלה מן השמאלית, כדכתיב 'וישא אהרן את ידיו' - ידו כתיב. וכן (שמות יז יב) 'ויהי ידיו אמונה', וכן ראוי על פי הקבלה. וכתב בבדה"ב שכן מובא בזוהר (פרשת נשא דף קמו.).

מצינו בראשונים כמה טעמים לחלוקת אצבעות הכהנים בנישאת כפים: **א.** כתב **הרא"ש** (מגילה פ"ד סימן כא) והביאו **הטור** "וחולקין אצבעותיהם ע"פ המדרש מציץ מן החרכים ששכינה למעלה מראשיהן ומציץ מבין חרכי אצבעותיהם. ומכוונין לעשות ה' אוריים בין ב' אצבעות לב' אצבעות אור אחד בין אצבע לגודל ובין גודל לגודל לקיים מציץ מן ה' חרכים". **ב.** המרדכי (סי' תתטז) כתב בשם **ראב"ה** שלא מצינו בתלמוד מקור לפתיחת אצבעות הכהנים, אך דרשו שמילת 'אמור' מלא וי"ו, ואם ניקח את הוי"ו וניתן אותה בתוך 'כה' יהיה 'כוה' שפירושו חלון, לכן הכהנים מחלקים אצבעותיהם כעין חלונות. **ג.** **שבלי הלקט** (סי' כג) הביא שפתיחת האצבעות הוא סימן שאימת שכינה עליהם, כאילו הם מתחלחלים. **ד.** עוד הביא שכל אמצע היא סימן לפסוק, אך דחאו **הב"י**, שהרי הש"צ מקרא אותם ואינם צריכים לתת סימן שלא יטעו.

כתב **מהר"י אבוהב ז"ל** שיש מקומות שנהגו לעשות באצבעותיהם שדי וכ"כ בצרורות (צרור החיים מהד' י - ס עמ' יז) בשם **ר"ת**. אבל **הרמב"ם** לא הזכיר דבר זה כלל לפי שאינו בתלמוד.

כתב **השו"ע:** מגביהים ידיהם כנגד כתפותיהם, ומגביהים יד ימנית קצת למעלה מהשמאלית, ופושטים ידיהם וחולקים אצבעותיהם ומכוונים לעשות ה' אוריים: בין ב' אצבעות לב' אצבעות אור אחד; ובין אצבע לגודל; ובין גודל לגודל. ופורשים כפיהם, כדי שיהא תוך כפיהם כנגד הארץ ואחורי ידיהם כנגד השמים (אורחות חיים).

המגן אברהם (ס"ק יט) הביא בשם **המהרי"ל** שאע"פ שמגביהים קצת הימנית, מ"מ צריך ליזהר שיניח אצבע הימין על השמאל שלא יתפרדו כדי שלא ישבר החלון דבעי' ה' כוים. וכ"כ **המ"ב** (ס"ק כג).

הפסק"ת (אות לח) סיכם אופן נשיאת כפיים עפ"י השיטות השונות: **א.** שו"ע ומג"א ושאר פוסקים: פושט זרועותיו לפניו באופן שכל אורך היד (דהיינו כל חלקי היד, הזרוע והאמה וכף היד והאצבעות) יהיה בקו ישר (והיינו שלא יקפל את מרפקו) אל מול הכתפיים, או למעלה מכך אל מול העינים והמצח (כ"כ **היעב"ץ** במור וקציעה), ויד ימנית תהיה גבוהה במקצת מיד שמאלית, ויחלק אצבעותיו באופן שיחבר את הזרת עם הקמיצה, והאמה עם האצבע, ומניח אור בין הקמיצה והאמה, וכמו"כ מפריד את האגודל מהאצבע, ומחבר את שני האגודלים של שני הידים באופן שיגעו זה בזה, אגודל ימין קצת גבוה מאגודל השמאלי (וכנ"ל שיד ימין מוגבהת יותר), אך לא ישכיב את אגודל ימין על אגודל שמאל בולט מעבר לאגודל שמאל, ולא ירים אצבעותיו לא לכיוון מעלה ולא לכיוון מטה אלא בקו ישר עם כל אורך ידו וכך נמצא תוך כפיו

כנגד הקרקע ואחורי כפיו כנגד השמים¹⁷. ב. מנהג המקובלים עפ"י ה"הזוה"ק והאר"י ז"ל (כ"ה בסידורי האר"י ז"ל, ובס' נגיד ומצוה דצריך לזהר בזה ושכן נהגו הכהנים בבית המקדש, וגם היעב"ץ במור וקציעה כותב לנהוג כן): פושט זרועותיו לפניו באופן שכל אורך היד יהיה פרוש לפניו (דהיינו שלא יקפל את מרפקו) ובשיפוע כלפי מעלה באופן שכפות ידיו יהיו גבוהים מכתפיו ויהיו נגד עיניו ומצחו, ויהיו אצבעותיו זקופים מעט כלפי מעלה, ויפריד כל אצבעותיו זה מזה, וכן יהיו הידים נפרדים לגמרי זה מזה ולא יגעו האגודלים של שני הידים זה בזה כלל. ובכה"ח (ס"ק עז) מיישב דעת המקובלים עם דעת הפוסקים דזרועות הידים יהיו נגד הכתפיים, והאמה וכף היד יתנשאו למעלה נגד הראש. ג. כה"ח (שם. וסק"פ) ובשו"ת אור לציון (ח"ב הל' נשי"כ פ"ח): להרים את הידים משני צדדי הראש (ע"י קיפול היד במרפק), משוכים ללפניו, והאצבעות פרושים לגמרי זה מזה, זקופים לגמרי כלפי מעלה, ותוך כפיו כלפי הראש ואחורי כפיו כלפי אויר העולם. ויש העושים גם בזה פשרה ומטין את כפות הידים מעט לעבר הקרקע ומעט לעבר הראש ראה תמונה. וכתב רבנו מנחם (יד, ג) דמכיון שאין לדבר עיקר בתלמוד כל אחד יעשה כמנהגו. וכ"כ בהלכה ברורה (אות מח).

חציצת רצועות התפילין/תחבושת/פלסטר וכד'

כתב בשו"ת מטה יוסף (א, ב) בשם מהר"י הכהן שראוי לא לחלוץ את התפילין, והרב המחבר כתב שאע"פ שאין ברצועות התפילין משום חציצה, יפה כח המנהג שנהגו לחולצן. וכתב עיקרי הד"ט (ה, יח) שאין לדמות לדיני חציצה בלולב ובגדי כהונה, ששם יש לחוש לחציצה בין בשרו או ידו לבגדיו או לכלי שרת או לקדשים וכו', אבל בנשיאת כפים שאינו נוטל דבר בידו לאיזה דבר יחוצו הרצועות בינו לבין אצבעותיו. גם כה"ח (אות פא) כתב שלא שייך איסור חציצה בזה, ואדרבה טוב יותר שיהיו כרוכים על האצבע בזמן נשיאת כפים, כיון שיש בכריכות אלו טעם ע"פ הסוד. וכ"כ בשו"ת יביע אומר (ח"ח או"ח ס"ס יג) לענין תחבושת שע"י הכהן, שלא שייך בזה חציצה.

אולם בשו"ת הגאונים (שערי תשובה סימן יא) מובא "זה שאמרו הגאונים שאין חייב הכהן בתפלה של יד, נראין הדברים שלא אמרו כן אלא משום שהוא פורש את כפיו, ואלו היה הדבר כמו שהם אומרים לא היה פטור אלא בשעת נשיאת כפים שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, ואין אנו צריכין לכל כך שיכול הוא להסיר את הרצועה מעל אצבעותיו ויחזיר אותה אחר הברכה". בהלכה ברורה (אות מט) כתב שודאי יש לחוש לדבריהם להחמיר. וכן מנהג הכהנים להסיר רצועות התפילין כדי שיוכלו לחלוק האצבעות

¹⁷ 180. עוד מסורות שונות בצורת חלוקת האצבעות: א. ס' עטרת פז בשם ס' כתר כהונה בשם שכנה"ג ז"ל "ואני ראיתי להרב רבי דוד הכהן שלא היה מחבר הידים אלא זו לבד וזו לבד. ונראה שהוא סובר שהאור שבין שני הידים הוא אחד מהחרקים, וכן המנהג" עכ"ל (ולדברי השו"ע הרב סעי' כ' זוהי שיטת הטור והשו"ע, כי לדבריו המג"א שכותב שיגעו האגודלים זה בזה חולק על השו"ע) ב. בסידור יעב"ץ (דיני נשי"כ אות כ"ד) "כתבתי בחיבורי שנראה מלשון הפוסקים שצריך לעשות חמש אצבעות בשוה (פירוש, שלא יהיה אחת מהאצבעות לצד הגוף (כפי דברי המג"א), אלא כל החמש אצבעות יהיו לצד ראשי האצבעות לצד הציבור המתברך), דהיינו בין גודל לגודל צריכים לעשות האצבעות ע"י הפרדת ראשי הגודלין ומקובץ יחד בעיקרן", ומסיים היעב"ץ זצ"ל "וצ"ע שלא נהגו כן", ובדורות האחרונים נתפשט מנהג זה בקרב הרבה משפחות כהונה, וכנראה בזכות סידור דרך החיים וקיצור שו"ע ס' ק' סעי' ט' שכתבו לנהוג כן. ג. בשו"ת בית ישראל (להגרי"א לאנדא זצ"ל אב"ד עדעלין) ס' י"ח מביא ששמע מיו"ח של הגר"נ כהנא מספינקא זצ"ל (מחבר ארחות חיים החדש) נו"נ לקונטרס הספיקות (אחי הקצוה"ח) שהוא נוהג עפ"י קבלה מאביו ואביו לחבר את האגודלים זה בזה וגם ראשי ב' האצבעות (אצבע ואמה) של ימין ושמאל נוגעים זה בזה, ועיי"ש שמביא אסמכתא להנהגה זו מלשון המהר"ל שממנו דברי המג"א [ושמעתי שיש נוהגים כן בחיבור ב' האצבעות, אך האגודלים מחוברים כפי שיטת העיב"ץ].

כהוגן וכהלכה. כ"כ בספר הברכה המשולשת (פ"ד סעי' מה) שכן נהוג כיום, וכ"ה בספר ארץ החיים (מנהגי א"י. והוא עפ"י האשכול הל' תפילין סי' ל' ועו"ס).

סעיף יג':

הקראת התיבות לכהנים

כתב הטור ששליח ציבור מקרא את הכהנים מתיבת 'יברכך' מילה במילה והם עונים אחריו. וכ"כ הר"ן (מגילה טו: ד"ה אין הקורא) שאפילו בתיבה ראשונה דליכא למיחש לטעות, מקרא אותם הש"צ, וכל שכן באידך עד שיכלה דבור מפי הקורא.

אולם הרמב"ם (יד, ג) כתב "... ומתחילין יברכך, ושליח ציבור מקרא אותם מלה מלה והם עונים". עוד כתב (שם ה"ח) "היו שנים או יותר אינן מתחילין לברך עד שיקרא להם שליח ציבור ואומר להם כהנים והם עונים ואומרים 'יברכך', ומשמע שתיבת יברכך אין שליח ציבור מקרא אותה, ואע"פ שכתב הב"י שאפשר לפרש דהכי קאמר: מתחילין יברכך, וכיצד הן מתחילין ששליח ציבור מקרא אותם מלה במלה, ומלת יברכך בכלל ההקראה (והוסיף הב"י שכן היה נכון לפרש כדי שדעתו תהיה שווה לשאר הראשונים, וכן משום שכ"כ בפיה"מ ברכות ה, ד. אך לפנינו מובא שם כדבריו בהלכות "אומרים הכהנים יברכך, ומתכונים כנגד הצבור, ואח"כ אומר להם שליח צבור ה', ועונים הכהנים ה"). והוסיף הב"י שבכל מלכות ארץ ישראל ובמצרים נוהגים שהכהנים מתחילין מעצמם לומר יברכך בלא שום הקראה, ומתיבה שניה ואילך מקרא אותם החזן מלה במלה, ואומרים שהם נוהגים כדעת הרמב"ם.

כתב השו"ע: מתחילין הכהנים לומר: יברכך. [אך הרמ"א כתב: וי"א שגם מלת יברכך יקרא אותו ש"צ תחלה (טור ור"ן פ' הקורא והגהות מיימוני) (וכן נוהגים בכל מדינות אלו)], ואח"כ מקרא אותם ש"צ מלה במלה, והם עונים אחריו על כל מלה עד שיסיימו פסוק ראשון, ואז עונים הצבור: אמן; וכן אחר פסוק ב'; וכן אחר פסוק ג'.

לעניין הלכה, גם מנהג הספרדים שהשליח ציבור מקרא לכהנים מתיבת יברכך, וכן מובא בחסד לאלפים (אות י) שמנהג בית אל, וכ"כ הבא"ח (תצוה, א), כה"ח (אות פב). וכתב ההלכה ברורה (אות נא) שאע"פ שלדעת השו"ע א"צ להקריא מילת 'יברכך', טוב יותר שיקריאו גם אותה.

כתב מהר"ם מינץ (סימן יב) שבכהן אחד שאין קוראין לו, כ"ע מודים דמקרינן לי' 'יברכך'. הובא במגן אברהם (סק"כ), מ"ב (ס"ק מז), כה"ח (אות פג). הגר"ז (סק"א) ביאר טעמם, שכשאומרים לכהנים 'כהנים' הרי קריאה זו היא אמירה להם שיברכו, "ואין ברכה פחותה מתיבה אחת, אבל לאחר שאמרו תיבת יברכך הרי ברכו כבר ברכה אחת וקיימו מה שאמרו להם לברך לכן צריך לחזור ולומר להם על כל דיבור ודיבור, לפיכך אם הוא כהן אחד שאין קורין לו צריך להקרותו אף תיבת יברכך כדי שתהא אמירה על כל דיבור ודיבור". אך הכנה"ג כתב שאינו יודע מה החילוק בין כהן אחד לשני כהנים, והביא את מנהג קושטא שגם ליחיד אינם מקרים 'יברכך'. גם המאמר מרדכי (סק"כ) כתב שאין לחלק בזה. וכתב הפרחי כהונה (או"ח ס"ס כז) שכן מנהג אלג'ר.

כתב הפרי חדש (אות יג) שהקראת הכהנים הוא רק למצוה לכתחילה ואינו מעכב. עוד כתב שהשליח ציבור צריך להקרות מתוך הסידור לא בעל פה. וכ"כ המ"ב (ס"ק מט), כה"ח (אות פד-פה) ועוד.

■ עניין עניית אמן לאחר פסוקי ברכת כהנים:

כתב המבי"ט (קרית ספר פי"ד מהל' תפילה) דהוי מן התורה כברכת כהנים. וכ"כ בשו"ת **אגרות משה** (ח"ב אור"ח סימן לא), וכתב גם דהוי לעיכובא, ולכן אם אין מי שיענה אמן לא יברכו ברכת כהנים. **אולם הפרי מגדים** (א"א לח) כתב שאינו לעיכובא. והפסק"ת (אות מא) כתב דמכיון שישראל המתברכים הם בכלל המצות עשה של נשיאת כפיים, עניית ה'אמן' מורה על קבלת הברכה, ולכן יש מאד להקפיד על עניית 'אמן' זה.

■ האם אומרים 'ברוך הוא וברך שמו' בברכת כהנים?

בשכנה"ג ובברכ"י (סק"י) ו**פר"ח** ו**פמ"ג** (קכד, א"א סק"ד) בשמו כתבו דיש לענות ב"ה וב"ש, ואף שאינו הזכרת השם של ברכה אלא של פסוקים, דכן מוכח מהרא"ש ד"כ שם ה' אקרא' מתי שמזכירים השם יש לקיים 'הבו גודל לאלהינו', וכ"כ **הבא"ח** (תצוה טו), ו**כה"ח** (אות פז) שכן המנהג. **אך האשל אברהם** (בוטשאטש סי' קכ"ד) כתב דאין ראיותיו של הפר"ח מוכרחות. גם בשו"ת **דבר שמואל** (סימן רצה) כתב שדווקא כשמזכיר בלשון 'ברוך אתה ה'', יש לומר ב"ה וב"ש, משא"כ בפסוקי הכהנים, ועוד שיש לחוש מפני הטיורף והבלבול למקרא ולכהנים. וכן הכריע בשו"ת **אגרות משה** (ח"ג סוס"י י"ז).

סעיף יד':

ברכת כהנים בלשון הקודש, בעמידה ובקול רם

שנינו בסוטה (לח).

"תנו רבנן: כה תברכו - בלשון הקודש, אתה אומר: בלשון הקודש, או אינו אלא בכל לשון? נאמר כאן כה תברכו ונאמר להלן אלה יעמדו לברך את העם, מה להלן בלשון הקודש, אף כאן בלשון הקודש; רבי יהודה אומר: אינו צריך, הרי הוא אומר: כה, עד שיאמרו בלשון הזה. תניא אידך: כה תברכו - בעמידה, אתה אומר: בעמידה, או אינו אלא אפי' בישיבה? נאמר כאן כה תברכו ונאמר להלן אלה יעמדו לברך, מה להלן בעמידה, אף כאן בעמידה; ר' נתן אומר: אינו צריך, הרי הוא אומר: לשרתו ולברך בשמו, מה משרת בעמידה, אף מברך בעמידה... תניא אידך: כה תברכו - בקול רם, או אינו אלא בלחש? ת"ל: אמור להם, כאדם שאומר לחבירו"

כתב **השו"ע**: אין מברכין אלא בלשון הקודש; ובעמידה; ובנשיאת כפים; ובקול רם.

כתב **המ"ב** (סק"ג) שכל אלו הדברים הם מהתורה, וכתבו רוב הפוסקים וכמעט כולם דהני כולהו לעיכובא הוא ואפילו בדיעבד לא יצאו באופן אחר. ובכל אלו טוב שיצא לחוץ קודם רצה כשאין יכול לברך כדינו. וכן מובא **בערוה"ש** (אות כא), **כה"ח** (אות פט), **הלכה ברורה** (אות נז) ועוד.

הנודע ביהודה (קמא, אור"ח סימן ה) כתב שאם היו ידי הכהן מרתתות, ואינו יכול להגביה ידיו מעצמו, אינו רשאי לברך ברכת כהנים בלא לשאת את כפיו. ואפילו אם יכול לעשות סימוכין לידיו אין הדבר מועיל. והובא להלכה **בחיד"א** (מחז"ב ג), **מ"ב** (ס"ק נב), **כה"ח** (אות עח).

כתב בשו"ת **כתב סופר** (סימן יג) שאם היו ידיו מרתתות, אך יכול להגביהן כשאומר התיבות של הפסוקים, ולהורידן בין תיבה לתיבה, רשאי לשאת את כפיו באופן זה. וכ"כ **המ"ב** (ס"ק נב), **כה"ח** (אות עח) ועוד.

כתב המ"ב (ס"ק נג) שמי שקולו צרוד, והיינו שאינו יכול לדבר בקול בנוני אלא בלחש, לכאורה פשוט שאינו יכול לישא כפיו, וטוב שיצא קודם 'רצה'. וכ"כ כה"ח (אות צב), הלכה ברורה (אות נז) ועוד. אמנם אם קולו נמוך אך שומעים אותו תשעה מהקהל, כתב בשו"ת אור לציון (ח"ב פ"ח תשובה ד) שיכול לברך, כיון שמתקיימת נשיאת כפים בעשרה, אמנם לכתחילה צריך שישמעו כל הציבור את ברכת הכהנים.

כתב המגן אברהם (ס"ק כב) שהציבור רשאים לישב, רק שיהא פנים כנגד פנים, וכ"כ הגר"ז (אות כג), אליה רבה (אות כט). אך כתב המ"ב (ס"ק נא) שהמנהג שכולם עומדים, וכן מבואר במאירי (מגילה כד:), ובאשכול (ח"א סימן טו) שהכל צריכים לעמוד לפנייהם באימה ובכבוד ראש. וכתב כה"ח (אות צא) שיש להחמיר היכא דאפשר. ובשו"ת יחווה דעת (ה, טו) כתב "לפיכך יש להורות למעשה שכל הציבור צריכים לעמוד בעת שהכהנים מברכים את ישראל. ורק חולה או זקן שאינם יכולים לעמוד על רגליהם, רשאים לישב בשעת ברכת כהנים". גם בשו"ת ציץ אליעזר (יד, יח) כתב "שפיר יכול חולה ותשוש כח לשבת על מקומו ולא לטרוח לקום בשעת נשיאת כפים של הכהנים".

סעיף טו:

❧ אמירת 'רבון העולמים'

שנינו בסוטה (לט).

"וכי מהדר אפיה מציבורא מאי אמר? אדבריה רב חסדא לרב עוקבא ודרש: רבונא של עולם, עשינו

מה שגזרת עלינו, עשה עמנו מה שהבטחתנו, השקיפה ממעון קדשך מן השמים וגו'"

כתב השו"ע: ואח"כ מתחיל ש"צ: שים שלום, ואז כהנים מחזירים פניהם להיכל, ואומרים: רבון העולמים, עשינו מה שגזרת עלינו, עשה אתה מה שהבטחתנו, השקיפה ממעון קדשך מן השמים וברך את עמך את ישראל. (דברים כו, טו). וכתב הרמ"א: ויאריכו בתפלה זו עד שיסיים ש"צ שים שלום ושיענו הציבור אמן על שניהם, ואם אינם יכולים להאריך כ"כ, יאמרו: אדיר במרום וכו', כדלקמן סי' ק"ל, (רש"י פ' אלו נאמרין והגהות מיימוני).

כתבו המגן אברהם (ס"ק כד) והמ"ב (ס"ק נד) שבראש השנה ויו"כ שמאריכים בניגונים, לא יתחילו לומר 'רבון' עד לבסוף, כדי שיסיימו עם הקהל כאחד. וכ"כ הבא"ח (תצוה, טז) ועוד.

סעיף טז:

❧ הנהגת הכהנים לאחר ברכת הכהנים

שנינו בסוטה (לט:)

"אמר רב חסדא: אין הכהנים רשאים לכוף קישרי אצבעותיהן - עד שיחזרו פניהם מן הציבור...

ואמר רבי זירא אמר רב חסדא: אין הכהנים רשאים להחזיר פניהם מן הציבור - עד שיתחיל שליח

צבור בשים שלום; ואינן רשאים לעקור רגליהם ולילך - עד שיגמור שליח צבור שים שלום"

רש"י (ד"ה לעקור) ביאר "והכהנים מתפללין רבש"ע עשינו מה שגזרת עלינו כו' ומאריכין בה עד שתכלה ברכה מפי שליח צבור ועוקרין רגליהם והולכין להם". וכ"כ הגה"מ (פי"ד אות ט), וכתב שכן נוהגין, ומי

שאינו יכול להאריך כל כך, מוסיף ואומר 'אדיר במרום שוכן בגבורה, אתה שלום ושמך שלום, יהי רצון מלפניך שתשים עלי שלום ועל כל עמך ישראל ברכה וחיים ושלום', ומכוין לגמור עם החזן. אך הרמב"ם והטור לא הזכירו דבר מכל זה.

בשו"ת **תרומת הדשן** (ח"ב סימן קט) הביא בשם מורו, שהקפיד על הכהנים שהיו עוקרים רגליהם קודם שסיימו הציבור לענות אמן אחר ברכת שים שלום, משום דאמרינן שאין הכהנים רשאים לעקור רגליהם עד שסיים שליח ציבור ברכת שים שלום, ולדעתו קודם 'אמן' לא נסתיימה הברכה.

כתב **השו"ע**: אין הכהנים רשאים להחזיר פניהם עד שיתחיל ש"צ שים שלום; ואינם רשאים לכוף אצבעותיהם עד שיחזרו פניהם; ועומדים שם ואינם רשאים לעקור משם עד שסיים ש"צ שים שלום; ויש מי שאומר שצריכין להמתין עד שסיימו הציבור לענות אמן אחר ברכת שים שלום (וכן המנהג).

כתב האליה רבה (ס"ק לג) בשם **המטה משה** (סימן קפט) שגם לאחר שהורידו הכהנים את כפיהם, יזהרו שלא ידברו עד שירדו מהדוכן. וכ"כ **המ"ב** (ס"ק נח), **כה"ח** (אות צח) ועוד.

הט"ז (ס"ק י) ביאר ש"א שצריך להמתין עד שיכלה אמן מפי הציבור, משום שקודם 'אמן' לא נסתיימה הברכה. **הפרי מגדים** (מש"ז י) ביאר שכל שסיימו רוב הציבור לענות 'אמן' די בכך. וא"צ להמתין שכל הציבור יענו. וכ"כ **המ"ב** (ס"ק נט) ו**כה"ח** (אות צט).

כתב **המ"ב** (ס"ק ס) ועכשיו שהמנהג לומר לכהנים בירידתם מן הדוכן 'יישר', מהנכון שלא ירדו הכהנים מהדוכן עד לאחר שסיים הש"ץ קדיש, כדי שלא יתבטלו הכהנים והעם מעניית איש"ר ושאר אמנים עי"ז, כמו שמצוי [היינו, על פי המנהג שנהגו בחו"ל שנושאים כפים רק במוסף של יו"ט, שאז מיד לאחר שים שלום אומר החזן קדיש, אך למנהגנו שנושאים כפים בכל השנה, ברוב הפעמים אין קדיש לאחר חזרת הש"ץ, ואין חשש זה].

סעיף יז:

✿ החזרת פניהם דרך ימין

שנינו בסוטה (טו; וכן יומא יז; זבחים סב:) "כל פינות שאתה פונה לא יהיו אלא דרך ימין".

הב"י ביאר שאין הכוונה כטועים לפרש שצריך להחזיר פניהם לצד שמאל, אלא הכוונה שיחזיר פניו לצד ימין, ומטעם זה כשמוציאין ספר תורה מהיכל להוליכו לתיבה מוליכין אותו דרך צפון וכשמחזירין אותו מהתיבה להיכל מוליכין אותו דרך דרום. והכלל הוא שפונים לצד של יד ימין. וכ"כ ב**תרומת הדשן** (ח"א סימן צח).

כתב **השו"ע**: כשמחזירין פניהם, בין בתחלה בין בסוף, לא יחזירו אלא דרך ימין.

הלבוש צידד כדעה שדחה הב"י שהיורדים מהיכל ירדו דרך ימין של ההיכל, והיינו כשפניהם להיכל, וכשאחוריהם להיכל הוא צד שמאל. אך האחרונים נקטו כדברי הב"י, וכ"כ **המגן אברהם** (ס"ק כה), **ט"ז** (ס"ק יא), **מ"ב** (ס"ק סא), **כה"ח** (אות ק) ועוד.

כתב **המגן אברהם** (ס"ק כה) שכשיורדים מהיכל יחזירו פניהם קצת להיכל, כתלמיד הנפטר מרבו, שמחזיר פניו אליו בצאתו מלפניו. וכ"כ **המ"ב** (ס"ק סא) ו**כה"ח** (אות קג).

נגיעה בנעלים

כתב הרמ"א: כשיורדין מן הדוכן לא יגעו במנעליהם המטונפים; ואם נוגעים יטלו ידיהם לתפלה שיתפללו אחר כך (אגודה פ' היה קורא).

המגן אברהם (ס"ק כו) ביאר שלא דווקא מנעלים המטונפים, אלא ה"ה כשהם נקיים. וכ"כ המ"ב (ס"ק סב) והכוונה שסתם מנעלים מטונפים הם, וכ"כ כה"ח (אות קד).

כתב האליה רבה (אות לה) שלכן יהיה לכהן מנעלים שיוכל לנעול בלי נגיעה, ואם אין לו מנעלים אלו ואינו יכול ליטול ידי, ילך יחף עד אחר התפילה. וכ"כ כה"ח (אות קה), הלכה ברורה (אות סה) ועוד.

סעיף יח:

נתינת ריוח בין אמירה לאמירה

שנינו בסוטה (לט:)

"א"ר זירא א"ר חסדא: אין הקורא רשאי לקרות כהנים - עד שיכלה אמן מפי הצבור; ואין הכהנים רשאים להתחיל בברכה - עד שיכלה דיבור מפי הקורא; ואין הצבור רשאים לענות אמן - עד שתכלה ברכה מפי הכהנים; ואין הכהנים רשאים להתחיל בברכה אחרת - עד שיכלה אמן מפי הצבור"

בגמ' נאמרו כמה מימרות בעניין המקרא והציבור, ונבארם אחת לאחת:

'אין הכהנים רשאים להתחיל בברכה עד שיכלה דיבור מפי הקורא': הב"י הבין שהטור ביאר דהיינו עד שתכלה התיבה מפי המקרא, והכוונה על התיבות של ברכת כהנים. אך מרש"י (ד"ה לעקור רגליהם) נראה שהכוונה על קריאת 'כהנים', שהכהנים אינם רשאים להתחיל בברכת 'אשר קדשנו בקדושתו של אהרן' עד שיכלה דיבור קריאת 'כהנים' מפי הקורא. הר"ן (מגילה טו: ד"ה אין הקורא) הביא את שני הפירושים. וכתב הב"י דאפשר דתרווייהו איתנהו.

'אין הכהנים רשאים להתחיל בברכה אחרת עד שיכלה אמן מפי הציבור': הב"י התקשה, הרי אין הכהנים אומרים התיבה עד שהשליח ציבור מקרא אותם תחילה, וא"כ מה הכוונה 'עד שיכלה אמן מפי הציבור', הרי גם לאחר שהציבור אומרים אמן, אינם מתחילים את התיבה הבאה עד שיקרא אותם השליח ציבור! ולדעת הרמב"ם (יד, ח) שתיבת 'יברכך' אין הש"צ מקרא להם, אתי שפיר (שלפירוש הכוונה שלאחר הברכה לא יתחילו 'יברכך' עד שיכלה אמן וכו'). אך לשאר הראשונים שגם תיבת 'יברכך' מקרא להם, צריך לפרש דברכה אחרת דקאמר היינו מה שאומרים רבון העולמים עשינו מה שגזרת עלינו וכו', וקאמר שאין הכהנים רשאים להתחיל אותה עד שיכלה אמן מפי הציבור.

כתבו התוספות (סוטה לט: ד"ה עד שיכלה) דאע"ג דבברכות (מז.) 'אמר רב חסדא דהא דאין הבוצע רשאי לבצוע עד שיכלה אמן מפי העונים' - היינו מפי רוב העונים, שכל העונה אמן יותר מדאי אינו אלא טועה, לענין ברכת כהנים בעינן דלישמעו הברכה הני דמאריכים באמן, אף על פי שטועין, וכל שעה שהן בעצמן עונים אין שומעין קול חביריהם.

כתב השו"ע: אין המקרא שקורא כהנים רשאי לקרות: כהנים, עד שיכלה מפי הצבור אמן שעונים אחר ברכת מודים; ואין הכהנים רשאים להתחיל ברכת אשר קדשנו בקדושתו של אהרן, עד שיכלה דיבור

קריאת כהנים מפי הקורא; ואחר שברכו הכהנים אשר קדשנו בקדושתו של אהרן אינם רשאים להתחיל יברכך, עד שיכלה מפי כל הציבור אמן שעונים אחר ברכת אשר קדשנו בקדושתו של אהרן; וכן אינם רשאים להתחיל בתיבה, עד שתכלה התיבה מפי המקרא; ואין הציבור עונים אמן, עד שתכלה ברכה מפי הכהנים. והוסיף הרמ"א: ולא יתחילו הכהנים רבון העולמים כו', עד שיכלה אמן מפי הציבור (ב"י).

המגן אברהם (ס"ק כח) תירץ את קושיית הב"י לעיל, שאם יש בקהל מי שמאריך ב'אמן' המקרא רשאי להקרות, שאין צריכים לשמוע הקריאה, אבל הכהנים צריכים להמתין עד שתכלה אמן מפי כולם. גם **המ"ב** (ס"ק סד) כתב שיש להמתין לרוב הציבור. **אבל הט"ז** (ס"ק יב) סובר שצריכים להמתין לכולם. **כה"ח** (אות קו) פסק דמכיון שדבר זה נתון במחלוקת, יש להחמיר, ובין הכהנים ובין השליח ציבור לא יתחילו עד שיכלה אמן מפי כל הציבור. וכ"כ **בהלכה ברורה** (אות סו) לנהוג לכתחילה.

ובאשר לאמירת 'יברכך' ע"י הכהנים, הסכימו האחרונים שלא יתחילו עד שיכלה אמן מפי 'כל' הציבור, שהרי החיוב הוא על כולם לשמוע. כ"כ **המ"ב** (ס"ק סה), **כה"ח** (אות קח) ועוד.

הקשה **הב"ח** על דברי הב"י שהביא הרמ"א שלא יתחילו הכהנים רבון בעולמים עד שיכלה אמן מפי הציבור, הרי אין רשאים להתחיל עד שיתחיל הש"צ 'שים שלום' (לעיל סעיף טו)! וכן הביא **המ"ב** (ס"ק ע). **הט"ז** (ס"ק יג) תירץ שברוב הפעמים החזן מתחיל שים שלום ועדיין מיעוט אנשים עונים אמן (שא"צ להמתין לקצת שמאריכים באמן, כפי שמצינו לקמן קכד, ט), לכן הזהירו על הכהנים שלא יאמרו עשינו מה שגזרת עלינו כו' עד לאחר שסיימו כל הציבור אמן, דהא עניית אמן שייכא לברכה וכאלו היא ברכה אריכתא, ולכן אין שייך לומר 'עשינו מה שגזרת' - דהעשייה לא נגמרה כ"ז שיש קצת עונים עוד. **כה"ח** (אות קיא) תירץ שמסעיף ט"ו הייתה הו"א שהוא רק לכתחילה, קמ"ל הכא שיש בזה איסור אם מתחילים קודם שייסימו הציבור אמן.

סעיף יט:

עניית השליח ציבור 'אמן' אחר הכהנים

שנינו בברכות (לד). "העובר לפני התיבה לא יענה אמן אחר הכהנים מפני הטורף".

כתב **השו"ע**: אין ש"צ רשאי לענות אמן אחר ברכה של כהנים.

המגן אברהם (ס"ק כט) סובר שהשליח ציבור רשאי לענות אמן אחר ברכת הכהנים, והביא מחלוקת האם כאשר מובטח לו שלא יתבלבל מותר. וסיים שכיון שמתפללים מתוך הסידור, כ"ש שיהא מותר. וכ"כ **המ"ב** (ס"ק עא) בשם האחרונים כאשר מתפלל מתוך הסידור.

אולם הט"ז (ס"ק יד) סובר שאסור לש"צ לענות אמן, ואינו דומה לדין המובא של במשנה לבי ש"צ כהן שאין כהן אחר מלבדו, "ואם אין שם כהן אלא הוא - לא ישא את כפיו. ואם הבטחתו שהוא נושא את כפיו וחוזר לתפלתו - רשאי". לדעתו יש לחלק בין המקרים, משום: א. החששות אינם שוות, החשש בעניית אמן הוא שמשום שהוא מכין בעניית אמן כראוי הסיח דעתו למחשבה אחרת, ובזה לא שייך לומר מובטח שלא תטרף דעתו, כי התחת אלוהים הוא להפוך המחשבה כרצונו, כי אין דבר זה תלוי בטבע שלו. משא"כ לגבי נשיאת כפים החשש הוא מפני אימת הציבור, ובזה אם יודע בטבעו שאינו חושש, מהני. ב. ההגה"מ הביא שבנשיאת כפים מועילה הבטחתו מכיון שלא רצו שתבטל, א"כ במקום

שלא שייך לומר כן (כמו בעניית אמן), לא מהני הבטחתו. גם הב"ח סובר שלעניין עניית אמן לא מהני הבטחתו. וכ"ד הבא"ח (תצוה, טו), כה"ח (אות קיב). וכ"כ בהלכה ברורה (אות עב).

ולגבי עניית אמן על ברכת 'אשר קדשנו בקדושתו', כתב הט"ז (ס"ק יד) שיוכל הש"ץ לענות אמן, מכיון דלא הוי הפסק, ואין חשש טירוף מכיון שעדיין לא התחיל, דעיקר החשש הוא בין הברכות שלא ידע באיזה ברכה עומד, משא"כ בהתחלה. אך האליה רבה (אות לח) והחיי אדם (ח"א כלל לב סכ"ד) מחמירים גם לגבי עניית אמן של ברכה זו, וכ"נ דעת המ"ב (ס"ק עא) וכה"ח (אות קיב). וכתב בשער הציון (אות סב) דאף שהט"ז מיקל, שב ואל תעשה עדיף. וכ"כ בהלכה ברורה (אות ע).

סעיף כ':

דיני שליח ציבור כהן

שנינו בברכות (לד.)

"ואם אין שם כהן אלא הוא - לא ישא את כפיו. ואם הבטחתו שהוא נושא את כפיו וחוזר לתפלתו - רשאי"

פרש"י: לא ישא את כפיו - שמא לא יוכל לחזור לתפלתו לדעת לכוין להתחיל בשים שלום, שדעתו מטורפת מאימת הצבור. ואם הבטחתו - כלומר: אם בטוח הוא שאין דעתו מטורפת מאימת הצבור.

כתבו **הגה"מ** (פט"ו אות ו) שהטעם שהתירו כאשר יודע שיחזור לתפלתו, הוא כדי שלא תבטל נשיאת כפים, אבל אם יש כהן אחר שישא את כפיו - לא ישא שליח ציבור את ידיו, ואפילו אם הבטחתו שיחזור לתפלתו אחר שישא את כפיו.

כהמשך לדבריו לעיל, כתב **הגה"מ**, שכאשר יש כהן אחר יש לזהר שלא יאמר אדם לשליח ציבור עלה, וגם את הנותן מים יזהירו שלא יאמר לו טול ידיך לעלות, וכ"כ **המרדכי** (מגילה ס' תתיז), והאגור (סי' קע) בשם **מהר"י מולן** (שור"ת מהרי"ל החדשות ס' יח, ב).

כיצד ינהג הש"צ הכהן בעקירת רגליו? כתב **הגה"מ** (שם) שיעקור רגליו מעט בעבודה, משום דאמרין (סוטה לח): כל כהן שאינו עוקר רגליו בעבודה כדי לעלות לדוכן, שוב אינו עולה.

כתב **השו"ע**: אם ש"צ כהן, אם יש שם כהנים אחרים, לא ישא את כפיו; (רמ"א: ולא יאמרו לו לעלות או ליטול ידיו, אבל אם אמרו לו צריך לעלות, דהוא עובר בעשה אם אינו עולה) (מרדכי פרק הקורא עומד והגהות מיימוני פרק ט"ו דתפלה ואגור). ואפי' אין שם כהן אלא הוא, לא ישא את כפיו אא"כ מובטח לו שיחזור לתפלתו בלא טירוף דעת, שאם הוא מובטח בכך כיון שאין שם כהן אלא הוא ישא את כפיו כדי שלא תבטל נשיאות כפים. וכיצד יעשה, יעקור רגליו מעט בעבודה; ויאמר עד ולך נאה להודות; ויעלה לדוכן ויברך ברכת כהנים; ויקרא לו אחר.

כתב **המגן אברהם** (ס"ק לא) לדידן שמתפללים מתוך הסיודור הרי הוא כמובטח שיחזור לתפלתו, ומ"מ כשיש כהנים אחרים לא יעקור רגליו. וכן נקטו חלק מהראשונים, אולם המנהג לישא כפיו אפילו יש שם כהן אחר, ואינו יודע מניין להם לנהוג כך, שהרי כל הגאונים הקדמונים לא רצו לסמוך ע"ז כשיש כהן אחר! ולכן לדעתו במקום שאין מנהג לא ישא כפיו אם יש שם כהנים אחרים, וכדעת כל הגאונים. וכ"כ

חיי אדם (לב, כו), **בא"ח** (תצוה, יח), **כה"ח** (אות קיג, קיז) שאנו אין לנו אלא דברי מרן השו"ע שכשיש כהנים אחרים, הש"צ אינו נושא כפיו, וכן מנהג ירושלים. וכ"כ **בהלכה ברורה** (אות עו). וע"ע בעיר הקודש והמקדש (ח"ג עמוד שמב) לגרי"מ טיקוצ'ינסקי, שרוב הספרדים היו נוהגים שכשיש שם כהנים נוספים, אין הש"צ נושא כפיו. אך דעת הפרי חדש להקל בזה כשמובטח לו, אף כשיש כהנים אחרים. וכ"כ בשו"ת הרמ"ע מפאנו (סימן צה) משום שיש לחוש לפגם שיראו שאינו נושא כפיו, וגם יש לחוש שעובר בעשה כשקוראים כהנים והוא אינו עולה.

∞ היכן ישא הכהן כפיו כשהוא שליח ציבור?

השו"ע העתיק את לשון הטור ש'יעלה לדוכן' וישא כפיו, וכ"כ **האשכול** (ח"א סימן טו). וכן העלה **בהלכה ברורה** (אות עד) שעדיף שיעלה לדוכן, ורק אם חושש שיטרד מחמת כן ולא יוכל לחזור לתפילתו, ישא כפיו על התיבה. ובאמת שכ"כ הגר"ז (סל"ב), **ערוך השולחן** (אות לג) "ועולה לדוכן, ואחר יקריא אותו ואחר שלום ירד מהדוכן ויגמור שים שלום". וכ"פ **האור לציון** (ח"ב ה, ה) דמכיון שלכתחילה הברכה צריכה להיות דוקא על הדוכן, והוא ממילא הוכרח לעקור מעט את רגליו ב'רצה', כשיגיע ל'ולך נאה להודות' יעקור את רגליו לגמרי ויעלה לדוכן.

אולם הרא"ה (ברכות לד.) כתב "ובלבד באותו מקום שהוא מתפלל, לא שישנה מקומו, שזה ודאי אינו רשאי לעשות בתוך תפילתו". גם **הרדב"ז** (א, רלז) כתב שנושא כפיו על התיבה, ומשום שאין העליה לדוכן מעכבת. והוסיף שיחזרו כל העם לפניו כדי שיהיו בכלל הברכה, ושכן נראה מדברי הרמב"ם, שכתב שישא כפיו ולא כתב שעולה לדוכן. ומ"מ כתב הרדב"ז שאם אין העם יכולים לעמוד לפניו, יעקור מעט ברצה, ונושא כפיו על הדוכן ואח"כ חוזר לתיבה. כדברי הרדב"ז שעדיף שישא הכהן כפיו בתיבה, כתבו גם **הבא"ח** (תצוה, יח), **כה"ח** (אות קכ) ועוד. והגר"מ **אליהו** (שו"ת הרה"ר תשנ-תשנ"ג סימן קסה) כתב שכך המנהג.

בשו"ת **זרע אמת** (ג, יג) כתב שעדיף מלכתחילה שיעמוד להתפלל החזרה על הדוכן, כדי למעט בהליכה באמצע התפילה (ומשמע דפשיטא ליה שצריך לעלות לדוכן). וכן הביאו בשם **הגרע"י** (משיעורי מרן הראשל"צ ח"ב שיעור פא) שהחכם עיניו בראשו, ואם הוא יודע שהוא הכהן היחיד ויצטרך לשאת את כפיו, ראוי שיתפלל מלכתחילה על יד ההיכל כדי שיוכל לשאת את כפיו במקומו, ולא יצטרך לעקור את רגליו. ובהליכות עולם (ח"א תצוה, ח) כתב שאם חושש שיתבלבל ישא כפיו במקומו, ואם יודע שיחזור לתפילתו ולא יתבלבל יעלה לדוכן, ולא חילק, ומשמע שעדיף טפי שיעלה לדוכן. ובשו"ת יביע אומר (ח"ט סימן קח אות סו) כתב "אנו רגילים להורות, שאם התיבה שעומד עליה הש"צ סמוכה להיכל, באופן שאם ישא כפיו הש"צ במקומו, כל העם יהיו לפניו, ויהיו בכלל הברכה, א"צ שיעלה לדוכן דוקא, שאין הדוכן מעכב, ורק אם התיבה רחוקה מן ההיכל, באופן שחלק ניכר מן הצבור לא יהיו לפניו, ולא יהיו בכלל הברכה, כדקי"ל 'עם שאחורי הכהנים אינם בכלל הברכה', יעלה לדוכן וישא כפיו"¹⁸.

¹⁸ שאלה זו תלויה מה מקומו ועניינו של ה'דוכן' בברכת כהנים. עיי' סעיף ב מה שהרחבנו בזה.

❧ כשהש"צ נושא כפיו, מי ממשיך התפילה?

מכיון שהש"צ מברך ברכת כהנים, צריך שאחר יקריא לו את ברכת הכהנים, ולכן כתב הטור שצריך שאותו מקרא יכוין את ליבו אל התפלה משעה שיתחיל ש"צ את החזרה, ואם לאו אינו יכול להקרות. וביאר הב"י דמשמע דס"ל שברכת כהנים היא מכלל התפילה.

אולם הגה"מ כתב שאם המקריא מחליף את הש"צ גם ב'שים שלום' צריך לכוין את ליבו לתפילה, ומשמע שרק מפני שאומר 'שים שלום' מצריך שיכוין בכל התפילה (וצ"ל שמיירי כשאינו מובטל לחזור לתפילתו, דאל"כ יחזור הוא עצמו ויגמור תפילתו). אך הב"י תמה, הרי מהמשנה משמע שרק אם הבטחתו שחזור לתפילתו רשאי לישא כפיו, ולדברי הגה"מ הרי יכול אחר להחליפו בהמשך התפילה! ויישב שיתכן והמשנה לא התעסקה בתקנות כיצד ינהג אם אינו מובטח, אך אה"נ שאם המקרא כיון מתחלת התפילה מסיים שים שלום ושפיר דמי.

כתב **האגור** (סי' קעד) **שמהר"י מולין** (שו"ת מהרי"ל החדשות סי' יט) השיב "מהר"ם כתב שהמקרא מסיים שים שלום, אבל רש"י כתב שהחזן מסיימו, וכן הביא **המרדכי** (מגילה סי' תתיז) דעת רש"י, וכ"כ בספר הפרדס. וכדי להשוות דעתם אני אומר: אם המקרא כיון לתפילת שליח ציבור מתחלה ועד סוף אז עדיף טפי שהמקרא מסיים, ונוכל לומר שרש"י מודה בזה".

כתב **השו"ע**: ומסיים החזן: שים שלום. ואם המקרא כוון לתפלת ש"צ מתחלה ועד סוף, עדיף טפי שיסיים המקרא שים שלום.

דעת השו"ע שאם המקרא כיון מתחילת התפילה, מסיים המקרא שים שלום. **אולם הב"ח** סובר שהוראה זו אינה נכונה, אלא כל שאין הש"צ מובטח שחזור לתפילתו, אין רשאי לעלות לדוכן, כפשט המשנה. ואין תקנה שיכוין המקרא מתחילת התפילה. אך הוסיף שמנהגם שהמקרא מכיון מתחילת התפילה וממשיך לאחר מכן גם 'שים שלום', והשליח ציבור הכהן אומר קדיש לאחר מכן.

הגר"א סובר שטוב יותר שהשליח ציבור עצמו יסיים את חזרת הש"ץ, וכ"כ **החיי אדם** (שם), וכתב **המ"ב** (ס"ק פא) שכ"ד שאר כל האחרונים שלא הזכירו עצה זו המובאת בשו"ע. גם **כה"ח** (אות קכה) כתב שלפי דברי רבנו האר"י לא נכון שאדם אחר יסיים שים שלום, אפילו אם כיון מתחילת התפילה. וכ"כ **בהלכה ברורה** (אות עה).

עוד כתבו **הב"ח ומגן אברהם** (ס"ק לג) שגם הש"צ צריך שיכוין למה שאומר המקרא 'שים שלום', דאל"כ תהיה תפילת הש"צ מתחילה עד שים שלום בלבד. וכ"כ **המ"ב** (ס"ק פ).

❧ סעיף כא':

❧ ניגון בברכת כהנים

כתוב **בתרומת הדשן** (ח"א סימן כו) שאע"פ שכהנים היודעים להנעים הניגון הם המשובחים, ושכן משמע בגמ' (קידושין עא.) שכהנים שהיו יודעים שם בן י"ב אותיות היו מבליעים אותו בנעימת אחיהם הכהנים, מ"מ אין לנגן רק ניגון אחד מתחילת ברכת כהנים ועד הסוף, משום שיש לחשוש לטירוף הדעת.

כתב **השו"ע**: אין הכהנים רשאים לנגן בברכת כהנים שנים או שלשה נגונים, משום דאיכא למיחש לטירוף הדעת, ואין לנגן אלא נגון אחד מתחלה ועד סוף.

המ"ב (ס"ק פב) כתב שאע"פ שמקרינ לפניהם כל תיבה ותיבה, מ"מ ע"י טרוף דעתם ישכחו ג"כ קריאת המקרא.

סעיף כב':

✎ משתדלים שיהא המקרא ישראל

שנינו בירושלמי (ברכות ה, ד) "אמר רב חסדא וצריך שיהא החזן ישראל".

כתב הרמב"ם (יד, יד) "משתדלין שיהיה המקרא אותן ישראל שנאמר אמור להם מכלל שאין המקרא מהם". **הב"י** למד מדבריו שכתב 'משתדלים' שהוא רק לכתחילה אך אינו מעכב. ומדברי המאירי (סוטה לח.) משמע שאפילו לכתחילה אפשר שכהן יקרא להם (ולאחר מכן הביא דברי הרמב"ם).

כתבו הגה"מ (אות י) שהורה הר"מ כשהחזן כהן שיעמוד ישראל אצלו ויקרא כהנים ויקרא אותם, והחזן עומד ושותק עד התחלת שים שלום, וכ"כ המרדכי (מגילה סי' תתיז).

כתב השו"ע: משתדלין שיהא המקרא ישראל, וכשהחזן כהן יעמוד ישראל אצלו ויקרא: כהנים, ויקרא אותם, והחזן עומד ושותק.

המגן אברהם (ס"ק לד) ביאר בשם **כנה"ג** שה'השתדלות' היא שלכתחילה לא יעלה חזן כהן, אלא דוקא ישראל. וכ"כ **המ"ב** (ס"ק פה) ו**הבא"ח** (תצוה יח), והוסיף הבא"ח שהטעם הוא כדי שלא יתבטל הכהן ממצות נשיאת כפים כשיש כהנים אחרים (ע"פ המנהג שבכה"ג אינו נושא כפיו). אמנם עיין בבאור הלכה (ד"ה משתדלין) שאינו מוכח, שיתכן וכוונת השו"ע שמשתדלים שהמקרא יהיה ישראל, אבל לא מקפידים שהש"ץ יהיה ישראל, ומה אכפת לנו שיהיה אחר המקרא?!

כיצד ינהגו כשישראל אינו יכול להקרות את הכהנים? הפרי חדש (אות כב), מאמר מרדכי, לבוש (סכ"א) סוברים שבמקרה זה יקרא אותם הש"ץ הכהן, כיון שהלימוד 'אמור להם' אינו לימוד גמור, אלא אסמכתא בעלמא. וכ"כ **המ"ב** (ס"ק פז), **כה"ח** (אות קל), **הלכה ברורה** (אות עח). אמנם **הט"ז** (ס"ק יז) סובר שרק ישראל יכול להקרות, וכשאינן אפשרות כזו, לא יקריאו אותם כלל, וכפי שנוהגים בעיר שכולה כהנים, ששם ודאי אין הקראה כלל, ה"נ כשאין ישראל שיכול להקריא.

לעיל ראינו שאם הש"ץ כהן עולה לדוכן, יש הסוברים שאחר המקרא את הכהנים יסיים גם 'שים שלום', **הב"ח** סובר שגם כאשר הש"ץ הכהן אינו עולה לדוכן, יסיים המקרא שים שלום, אמנם **הט"ז** (ס"ק יח) סובר שרק כאשר הכהן עולה לדוכן נוהגים כך, אך כאשר החזן עומד על מקומו, היאך יאמר המקרא שים שלום והוא אינו עומד על מקום החזן אלא עומד אצלו, זה דבר שאינו מתקבל. והעיד שכך נהגו אצלו. וכן הסכים המאמר מרדכי (אות ל), בא"ח (שם), מ"ב (ס"ק פז), **הלכה ברורה** (אות עח, פ) ועוד.

סעיף כג':

✎ איסור היסח הדעת והסתכלות בכהנים

כתב הרמב"ם (יד, ז):

"כשהיו הכהנים מברכין את העם לא יביטו בעם ולא יסיחו דעתן אלא יהיו עיניהם כנגד הארץ
 עומד בתפלה, ואין אדם רשאי להסתכל בפני הכהנים בשעה שהן מברכין את העם כדי שלא

יסיחו דעתם, אלא כל העם מתכווין לשמוע הברכה ומכוונים פניהם כנגד פני הכהנים ואינם מביטים בפניהם".

מקור דבריו הוא בירושלמי (מגילה ד, ח), הירושלמי דן בדברי המשנה שכהן בעל מום לא ישא כפיו, מכך מסיק הירושלמי שאסור להסתכל על הכהנים בזמן נשיאת כפים:

"א"ר יוסה זאת אומרת שאסור להסתכל בכהנים בשעת שהן מברכין את ישראל א"ר חגי כלום אמרו אין מסתכלין לא מפני הסיע דעת משה דאנא מסתכל ולא מסע דעתי".

הב"י העיר שאין לומר שאיסור ההסתכלות בכהנים הוא משום הגמ' בחגיגה (זו). "דרש רבי יהודה ברבי נחמני, מתורגמניה דריש לקיש: כל המסתכל בשלשה דברים עיניו כהות: בקשת, ובנשיא, ובכהנים", משום שהגמ' שם ביארה "המסתכל בכהנים בזמן שבית המקדש קיים, שהיו עומדין על דוכנן ומברכין את ישראל בשם המפורש". ומפורש שהאיסור הוא דוקא בזמן המקדש.

הוסיף **הב"י** "נוהגים הכהנים בארץ מצרים לשלשל טלית של מצוה על פניהם וידיהם ומנהג יפה הוא כדי שלא יוכלו הם להסתכל בעם, ולא העם בהם, ויבואו לידי היסח דעת".

כתב **השו"ע**: בשעה שהכהנים מברכים העם, לא יביטו ולא יסיחו דעתם, אלא יהיו עיניהם כלפי מטה כמו שעומד בתפלה; והעם יכוונו לברכה, ויהיו פניהם כנגד פני הכהנים, ולא יסתכלו בהם. והרמ"א כתב: וגם הכהנים לא יסתכלו בידיהם.

המגן אברהם (ס"ק לה) ביאר ש'הסתכלות' הוא דוקא הסתכלות מרובה, אבל ראייה בעלמא אינה אסורה. ומ"מ נוהגים שלא לראות כלל, ואפשר שהוא זכר למקדש שאפילו ראייה בעלמא אסורה. וכ"כ **המ"ב** (ס"ק פט), **כה"ח** (אות קמ), והוסיף שכיום לא מסתכלים על הכהנים משום כבוד השכינה. והוסיף (אות קלח) בשם הזוהר שהעם צריכים להיות באותה עת באימה ויראה, ולדעת שהיא שעת רצון בכל העולמות, ומתברכים בה העליונים והתחתונים, ואין דין שולט בהם.

המ"ב (ס"ק פט) העיר דכ"ש שאין להסתכל בשעת ברכת כהנים במקום אחר, כדי שלא יסיחו דעתם מהברכה. ואם הסיח דעתו באמצע ברכת כהנים והפסיד אילו תיבה אחת, כתב **הגרש"ז אוירבך** (מנחת שלמה ח"ב סימן יד אות יז. הליכות שלמה תפילה י, א) דמכיון שברכות כהנים מעכבות זו את זו (תוספתא מנחות פ"ו), לפ"ז בחסרון של תיבה אחת הפסיד את כל הברכה. ולסוברים שיש מצות גם על הישראל להתברך, אם לא שמע את כל הברכה לא קיים את המצוה.

כיסוי הפנים והידיים בטלית

כתב **הב"י** "נוהגים הכהנים בארץ מצרים לשלשל טלית של מצוה על פניהם וידיהם ומנהג יפה הוא כדי שלא יוכלו הם להסתכל בעם, ולא העם בהם, ויבואו לידי היסח דעת".

הדרכי משה (אות טו) הוסיף שהמנהג שהעם מכסים את פניהם בטלית בזמן ברכת כהנים כדי שלא יוכלו להסתכל בידי הכהנים. אך הכהנים משלשלים הטלית רק על פניהם, וידיהם מחוץ לטלית, שגם הם לא יסתכלו בידיהם.

כתב הרמ"א: וגם הכהנים לא יסתכלו בידיהם. על כן נהגו לשלשל הטלית על פניהם וידיהם חוץ לטלית; ויש מקומות שנהגו שידיהם בפנים מן הטלית, שלא יסתכלו העם בהם (ב"י).

האליה רבה (ס"ק מו) והגר"א כתבו שהמנהג שהכהנים מכסים רק את פניהם וידיהם מגולות, הוא מנהג יותר נכון. אך כתבו הערוה"ש (אות לו) וכה"ח (אות קמג) שבזמנינו נתפשט המנהג שהידיים מכוסות בטלית.

וכשאינן טלית בבית הכנסת, הורה האור לציון (ח"ב מה, מא) שלא ישאו הכהנים את כפיהם, שנשיאת כפים בלא טלית היא דבר שמתמיה את הציבור וגורם להם להסיח דעתם מהברכה, וכל שיש דבר המתמיה אין נשיאת כפים. וכ"כ בשו"ת תשובות והנהגות (ב, קז), שבט הקהתי (א, עט). אמנם בשו"ת מעין אומר (ח"א ו, יט) כתב בשם הגרע"י שאם אין לכהן טלית, רשאי לישא את כפיו ע"י שישים מעיל על ידיו. והגר"מ מאזוז (מקור נאמן סימן ר) התיר לשני כהנים להתכסות בטלית אחת, אע"פ שגם אופן זה מתמיה את הציבור.

המ"ב (ס"ק צב) הביא את המנהג שהעם מכסים את פניהם בטלית, כדי שלא יסתכלו על הכהנים. גם היפה ללב (אות לד) כתב שנהגו אנשי מעשה לכסות את הפנים בטלית כשהם לפני הכהנים בשעת ברכת כהנים. וכתב כה"ח (אות קמב) שנכון לנהוג כן בכל המקומות לכסות הפנים בטלית, או לפחות לעצום עיניהם כדי שלא יסתכלו בכהנים וגם כדי שלא יסחו דעתם מהברכה. והבא"ח (תצוה, יט) הביא "ויהיו עיניהם סגורות, ולא יסיחו דעתם בדבר אחר, ויהיו כמו שעומדים בתפילה ויתכוונו לברכה". גם הגר"מ אליהו (מאמ"ר יט, נא) סובר שגם כיום שפני הכהנים וידיהם מכוסות, לא יסתכלו בהם. גם בפסק"ת (אות נה) כתב שגם בזמנינו שהכהנים מכסים ידיהם, המדקדקים נוהגים לכסות את פניהם בטלית כדי שלא יסיחו דעתם. אולם המור וקציעה כתב שלא יכסו העם את פניהם, משום שאין זה נאה למתברך להסתיר פניו מן המברך בשעת ברכתו, ושאינן זה מסביר פנים לשכינה. ובאמת נראה שמנהג זה שורשו לפי המנהג שהביא הרמ"א שהכהנים מוציאים את ידיהם מהטלית ולכן העם צריכים לכסות את פניהם כדי שלא יסתכלו בהם, אך למנהג כיום שהכהנים מכסים את ידיהם, לכאורה העם אינן צריכים לכסות את פניהם! וכ"נ מדברי ההלכה ברורה (אות פב).

בעל התניא (מובא בלוח היום יום, ט"ו תשרי) היה מכסה בטליתו את פני בניו הקטנים. ובשו"ת בנין אב (ח"ב סימן מח אות ו) הביא מנהג זה שהבנים מסתופפים בשעת ברכת כהנים תחת כנפות טלית האבות, והאבות פורסים את ידיהם עליהם כדרך המברכים. ובספר עשה לך רב (ח"ג בימן כו) כתב שלא ידע מקור למנהג זה, אך יש להמשיך בו כדי לעורר את לב הבנים לעמוד בשעת ברכת כהנים באימה וביראה. והגר"מ מאזוז (ירחון אור תורה תשרי תשמ"ח סימן ב שאלה ב) ביאר שמנהג זה כנראה מקורו במנהג שהכהנים מוציאים ידיהם לחוץ, ואע"פ שכיום לא נוהגים כך, מנהג כיסוי פני הילדים נשאר.

סעיף כד:

פנים כנגד פנים בברכת כהנים

שנינו בסוטה (לה:)

"והתני אבא בריה דרב מנימין בר חייא: עם שאחורי כהנים אינן בכלל ברכה! לא קשיא: הא דאניסי, הא דלא אניסי"

"תנא אבא בריה דרב מנימין בר חייא: עם שאחורי כהנים אינן בכלל ברכה. פשיטא, אריכי באפי גוצי לא מפסקי, תיבה לא מפסקה, מחיצה מאי? ת"ש, דאמר רבי יהושע בן לוי: אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים. איבעיא להו: צדדין, מהו? אמר אבא מר בר רב אשי: ת"ש, דתנן: נתכוון להזות לפניו והזה לאחוריו, לאחוריו והזה לפניו - הזאתו פסולה, לפניו והזה על צדדין שבפניו - הזאתו כשרה"

ופרש"י: על הצדדין שבפניו - צדדין שיש ממנו ולהלן ולא צדדין שישנו ממנו ולאחור והכי נמי העומדין בצדדין של כהן הימנו ולהלן בכלל ברכה הן דכלפניו דמי אבל של אחר הימנו אף על פי שאינן אחריהן ממש כלאחוריו דמי. ע"כ. וביאר הב"י כלומר דעם שלפני הכהנים ואינם מכוונים נגד פניהם אלא משוכים לצדדין הוו בכלל ברכה ועם שאחרי הכהנים ואינם מכוונים כנגד אחוריהם אלא משוכים לצדדין אינם בכלל ברכה.

הרמב"ם (טו, ח) כתב "עם שהם אחורי הכהנים אינם בכלל הברכה, והעומדים מצדיהן הרי הם בכלל הברכה". גם ה**טור** כתב בסתם שהעם שבצדדים הרי הם בכלל הברכה, ולא חילקו בין צדדים שממנו ולהלן, לצדדין שממנו ולאחור. משמע שסוברים שכל הנמצא לפני הכהנים, אע"פ שאינם מכוונים כנגד פניהם, חשובים כלפני הכהנים.

עוד **פרש"י** שבשדות - דאניסי במלאכתן ואין יכולין לבא. דלא אניסי - העומדין בבהכ"נ אחורי הכהנים לא אניסי אלא שאין הברכה חשובה עליהם לעקור רגליהם ולבא לפני הכהנים להיות מתברכים פנים כנגד פנים כדת, הלכך אינם בכלל ברכה, כדאמרין 'כה תברכו' - פנים כנגד פנים. אמנם ה**תוספות** (ד"ה הא דאניסי) כתבו שבגמ' בר"ה (דף לה.) אמר' דדוקא הני שבשדות אניסי אבל הני דקיימי במתא לא אניסי. הב"ח ביאר שהכוונה דווקא שיכולים לבוא לפני הכהנים ולא באו.

כתב ה**שו"ע**: עם שאחורי הכהנים אינם בכלל ברכה, אבל מלפניהם ובצדיהם אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת; ולאחריהם נמי, אם הם אנוסים, כגון עם שבשדות, שהם טרודים במלאכתן ואינם יכולים לבא, הם בכלל הברכה.

המ"ב (ס"ק צה) הביא בשם הפוסקים שרק מי שנמצא ממש מאחורי הכהנים אינו בכלל הברכה, אך הנמצאים בקו ישר אליהם הרי הם בכלל הברכה. וכ"כ **כה"ח** (אות קמה), **הלכה ברורה** (אות פה) ועוד. **אמנם** מדברי ה**בא"ח** (תצוה, יט) משמע שרק העומדים בצדדים שלפני הכהנים בכלל הברכה, אבל העומדים כנגד צדדי הכהנים ממש אינם בכלל הברכה.

הב"ח למד מדברי רש"י שעכשיו שלכל מתפלל יש את מקומו הקבוע שקנה בכסף, חשובים לאנוסים, מכיון שאינו רשאי ללכת למקום אחר הנמצא לפני הכהנים ולדחות את חבריו ממקומו, וכ"ש מי שאין לו מקום כלל וצריך לעמוד בחצר בית הכנסת. ה**ט"ז** (סק"כ) ג"כ עמד על שאלה זו, שבזמננו ארון הקודש היה בנוי באופן שמקומם של חלק מהמתפללים היה מאחוריו, וא"כ גם בזמן ברכת הכהנים היו אחריהם, וכתב שאין זה מספיק לתרץ דמכיון שהוא מקומם הקבוע חשובים כאנוסים, שודאי גם בזמן התלמוד

היו קובעים מקום לתפילתם. ותירץ דמכיון שארון הקודש מחובר לכותל, הוי כאילו היו הכהנים עומדים ממש סמוך לכותל, כיון שעומדים סמוך לארון הקודש, וא"כ הוי הכל כצדדי הכהנים שהם בכלל הברכה (בשונה מזמן חכמי התלמוד שארון הקודש לא היה מחובר לכותל, כדמוכח בגמ' שם), והוסיף שהעומדים אחורי הכהנים יהפכו פניהם לצד הכהנים. אמנם המגן אברהם (ס"ק לו) כתב שמ"מ יכולים לעמוד במקומם הפנוי של הכהנים שנושאים כפיהם, או להתרחק מעט מהכותל כדי שיהיו חשובים בצדי הכהנים, או לעמוד באמצע בית הכנסת. וכ"כ החיי אדם (לב, ל) ושאר אחרונים. גם המ"ב (ס"ק צה) כתב שאותם העומדים מאחורי הכהנים אינם בכלל ברכה. וכ"כ כה"ח (אות קמו).

ומ"מ משמע מדברי המג"א שכל האמור הוא דוקא כאשר יש להם לאן ללכת, אבל כאשר המקום דחוק, יסכים לדברי הב"ח שהרי הם בכלל הברכה. וכ"כ הערוך השולחן (אות לו) בדעת המג"א "אבל זהו רק כשהעם רב ודחוקים אבל כשיש מקום פנוי למה לא יסור לקיים כדיון", וכ"כ בהלכה ברורה (אות פו). ובמקור חיים (אות כד) כתב להקל בזה מטעם אחר, שהכהנים נהגו להפך פניהם בעיקר מלות הברכה לצדדין, ולכן אף הצדדים בכלל הברכה.

הבאור הלכה (ד"ה אבל) חילק בין העומדים ממש בצדדי הכהנים, שבאופן זה כדי שיתקיים 'פנים כנגד פנים' צריכים לצדד פניהם כלפי הכהנים, אך העומדים לפני הכהנים, אע"פ שאינם לפני הכהנים ממש אלא שאינם בצדיהם, אינם צריכים להפוך פניהם כנגדם, משום שמצוי שבני אדם יושבים בשווה ומדברים. וכ"כ בהלכה ברורה (אות פז).

העומד מאחורי הכהנים והוא באמצע תפילת שמונה עשרה, דעת הגרש"ז אוירבך (ואני אברכם פע"א הע' 48) שדינו כאנוס, ומ"מ יצדד ראשו כדי שיהיו פניו כנגד הכהנים. וכ"ד הגרי"ש אלישיב (הערות על סוטה לח:). מאידך, בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ה סימן כ אות כג) כתב, שגם אם עומד באמצע שמונה עשרה מחויב לזוז ממקומו אל מול הכהנים כדי לקיים דין 'פנים כנגד פנים', וכן יכול לענות אמן אם מובטח לו שיחזור למקומו.

כתב הבא"ח (תצוה, יט) שאם אדם נכנס לבית הכנסת לבקש איזה דבר, או עובר אורח ממקום למקום, ומצא כהנים מברכים ברכת כהנים, יעמוד וישמע ברכת כהנים ולא יצא עד שיסיימו. וכ"כ כה"ח (אות קמט).

סעיף כה':

בית כנסת שכולה כהנים

איתא בירושלמי ברכות (ה, ד):

"עיר שכולה כהנים נושאים את כפיהם למי הם מברכין לאחיהם שבצפון לאחיהם שבדרום לאחיהם

שבמזרח לאחיהם שבמערב ומי עונה אחריהם אמן הנשים והטף"

הגמ' בסוטה (לח:): דנה אודות דין זה:

"אמר אדא א"ר שמלאי: בית הכנסת שכולה כהנים, כולן עולין לדוכן. למי מברכין? אמר ר' זירא: לאחיהם שבשדות.... והתני רב שימי מבירתא דשיחור: בית הכנסת שכולה כהנים, מקצתן עולין ומקצתן עונין אמר! לא קשיא: הא דאשתייר בי עשרה, הא דלא אשתייר בי עשרה"

ופרש"י: אשתייר בי עשרה - מקצתן עולין לדוכן והעשרה עונין אמר, לא אשתייר בי עשרה - לא חשיב לברכה לחודייהו, הילכך כולן עולין ומברכין לאחיהם שבשדות.

הב"י ביאר דאע"ג שברכת כהנים בעשרה וכהנים מן המנין, שאני התם שישראל הם העונים אמר, אבל כשכולם כהנים אינם חשובים לברכת כהנים לבדם אף כשיענו אמר, אא"כ העונים הם עשרה.

כתב **השו"ע**: בהכ"נ שכולה כהנים, אם אין שם אלא י' כולם עולים לדוכן; למי מברכין, לאחיהם שבשדות; ומי עונה אחריהם אמר, הנשים והטף; ואם יש שם יותר מעשרה, היתרים מעשרה יעלו ויברכו; והעשרה, עונים אחריהם אמר.

כאשר כל העיר כהנים, השליח ציבור עצמו אינו עולה, שהרי קי"ל (לעיל סעיף כ) שאם יש כהנים אחרים, אינו נושא כפיו, אלא יהיה הוא המקרא. כ"כ **המ"ב** (ס"ק צז), **כה"ח** (אות קנא) ועוד.

המגן אברהם (ס"ק לו) העיר, שעיר שכולה כהנים אין אומרים שהברכה תהא לנשים והטף, משום שלא חשיבי לברכה כשהם לבדם. אך ודאי שהם בכלל הברכה. וכ"כ **המ"ב** (ס"ק צח). אולם **הב"ח** וה**ט"ז** (ס"ק כב) ביארו שכל הברכה בלשון זכר ולכן לא שייכת בנשים, ולגבי הקטנים לא שייך, דבמה תחול הברכה עליהם?! אלא על העתיד, והברכה היא מעכשיו. עוד כתב, שהנשים והטף מתברכים בעקבות הגברים. **כה"ח** (אות קנב) כתב שאפשר לומר שגם הנשים הן בנות כהנים.

הט"ז (ס"ק כג) ביאר, דאע"ג שהכהנים מן המניין של העשרה, וא"כ לכאורה מדוע כאן בעינן עשרה עונים בדווקא? אלא י"ל דמכיון שהברכה נאמרה על ישראל גם אם יש פחות מעשרה עדיין שם 'ברכת כהנים' עליה (אפילו ביחיד), משא"כ כהנים, רק כשיש עשרה שיקבלו הברכה ויענו אמר, חשיבי ל'ברכת כהנים'. וכ"כ **המ"ב** (ס"ק קא), **כה"ח** (אות קנ) ועוד. לדבריהם כאשר המניין מעורב של ישראלים וכהנים, כל עוד יש ישראל אחד, כל הכהנים עולים לדוכן לשאת כפיהם. אולם **הפרי מגדים** (מש"א א) ו**רעק"א** (כאן) סוברים שיש לראות שיהיו עשרה שעונין אמר, ולכן סבירא להו שאף שיש ישראלים בין הקהל, אם אינם עשרה, לא יעלו כל הכהנים לדוכן אלא יצטרפו חלק מהכהנים לקהל כדי שיהיו יחד עשרה, והיתר מעשרה יעלו לדוכן.

כה"ח (אות) העיר, שכאשר כל הכהנים עולים לדוכן, יש ליזהר שלא לקרוא 'כהנים', כדי שלא יעברו בעשה אותם העשרה שאינם נושאים כפיהם.

הבאור הלכה (ד"ה יותר) כתב שלכאורה גם כאשר יש במניין רק אחד עשר אנשים, אחד מברך והשאר יענו אמר. אך העיר, שלכאורה היה עדיף שכולם יעלו לברך ויקיימו הכהנים מצות עשה דאורייתא של נשיאת כפים, שלחלק מהפוסקים אם רק אחד יעלה הוא מצוה מדרבנן בלבד! אך הוסיף שלדברי **הפמ"ג** (מש"א ס"ק כב) בניד"ד כל מצות הנשיאת כפים הוא מדרבנן בלבד, דהרי אין כאן שום ישראל האומר לו לברכו, ומ"מ נשאר בצ"ע. **מכה"ח** (אות קנו) עולה שגם כאשר המקרא הוא כהן, חיוב הנשיאת כפים הוא

מדאורייתא. והאור לציון (ח"ב ח, י) ביאר שאפילו אם יש שם רק אחד עשר כהנים, רק אחד יכעלה לדוכן והשאר יענו אמן.

סעיף כו':

ללמוד ולהתפלל בזמן ברכת כהנים

שנינו בסוטה (לט:)

"בזמן שהכהנים מברכים את העם, מה הן אומרים? אמר ר' זירא אמר רב חסדא: ברכו ה' מלאכיו גבורי כח וגו', ברכו ה' כל צבאיו משרתיו עושי רצונו, ברכו ה' כל מעשיו בכל מקומות ממשלתו ברכי נפשי את ה'... א"ר חייא בר אבא: כל האומרן בגבולין אינו אלא טועה. אמר רבי חנינא בר פפא: תדע דבמקדש נמי לא מיבעי למימרינהו, כלום יש לך עבד שמברכין אותו ואינו מאזין?"

כתב השו"ע: בשעה שמברכין אין לומר שום פסוק, אלא ישתקו ויכוונו לברכה. והרמ"א כתב: ומכל מקום, עכשיו שהכהנים מאריכין הרבה בנגונים, נהגו גם כן לומר פסוקים, וכמו שנתבאר לעיל סי' נ"ז לענין ברכו, אך יותר טוב שלא לאמרם (ד"ע).

כתב המגן אברהם (ס"ק לט) שהאומרם, יאמרן בשעה שהחזן מקרא התיבה. וכ"כ הט"ז (ס"ק כה) משום שבזה כו"ע מודים, דשם לא שייך שאינו מאזין לברכת כהנים. אולם האליה רבה (אות מט) דחה דבריהם, וגם הגר"א (מעשה רב סימן קסו) הנהיג שלא לאומרן. וכ"נ מדברי כה"ח (אות קנט).

הט"ז (ס"ק כד) ביאר עפ"ד התוספות דאע"ג שהרואה חלום אומר 'רבונו של עולם', משום סכנה התירו לו, שמא צריך רפואה לחלומו.

סעיף כז':

הוספה או גריעה מפסוקי ברכת כהנים

שנינו בראש השנה (כה:)

"מנין לכהן שעולה לדוכן, שלא יאמר: הואיל ונתנה לי תורה רשות לברך את ישראל - אוסיף ברכה אחת משלי, כגון ה' אלהי אבותכם יסף עליכם - תלמוד לומר לא תספו על הדבר"

כתב השו"ע: כהן אינו רשאי להוסיף מדעתו יותר על השלשה פסוקים של ברכת כהנים; ואם הוסיף, עובר על בל תוסיף.

הגר"ז (סעיף מ) ביאר שהאיסור הוא דוקא אם היה בפריסת כפים וכה"ג בכל הדברים המעכבים בנשיאת כפים, משא"כ אם ברך שלא בנשיאת כפים או שלא בהחזרת פנים וכה"ג, אין זה מקרי הוספה אלא ברכה בעלמא. אולם הבאור הלכה (ד"ה ואם) העיר דמלשון הרמב"ם (יד, יב) משמע שלא כדבריהם, שכתב שאיסור זה הוא בין בקול ובין בלחש, אע"פ ש'קול רם' הוא לעיכובא, וא"כ ה"ה בלא פריסת כפים וכה"ג ג"כ עובר. ונשאר בצ"ע. וכן משמע מדברי כה"ח (אות קסא). והוסיף שעובר על איסור זה כל זמן שנמצא על הדוכן.

סעיף כח:

נשיאת כפים מספר פעמים ביום

שנינו בראש השנה (כח):

"כיון דאלו מתרמי ליה צבורא אחרינא - הדר מברך, כוליה יומא זמניה הוא... הכא - אי בעי - מברך, אי בעי - לא מברך".

כתב השו"ע: כהן שנשא כפיו, ואח"כ הלך לבהכ"נ אחר ומצא צבור שלא הגיעו לברכת כהנים, יכול לישא את כפיו פעם אחרת.

מהר"ם מינץ (סימן יב) למד שכל פעם שהוא נושא את כפיו מברך אפילו כמה פעמים ביום, ולמד כן בק"ו מנשים במצות עשה שהזמן גרמא, שאע"פ שאינן מחוייבות בדבר, מכיון שמכניסות עצמן בחיוב, הרי הן מברכות, ק"ו הכהן. והמנחת חינוך (מצוה שעח) דימה דין זה לתפילין, שחייבה התורה להניחם רק פעם אחת ביום, ואעפ"כ בכל פעם שמניחים התפילין מקיימים מצות עשה ומברכים. וכ"פ המ"ב (ס"ק קו) ועוד. ע"ע לעיל סעיף ג' מה שהבאנו מדברי הפוסקים בנידון זה.

ברכת כהנים באמצע תפילה או ק"ש

נשאל הרדב"ז (ח"ד סימן אלף שסד) על כהן העומד בתפלה והגיע ש"צ לעבודה אם פוסק ועולה לדוכן לברך את ישראל? ולדעתו אם אין שם כהן אחר, פוסק ועולה לדוכן ומברך וחוזר למקומו ומסיים תפלתו, ואם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש לדעת התוספת. והסיבה שמפסיק תפילתו כדי לשאת כפיו, הוא משום שנשיאת כפים היא מצות עשה מהתורה, והתפילה אע"פ שעיקרה מהתורה, "אין זמנה ולא סידורה ולא שיעורה ושלא להפסיק אלא מדרבנן". ולדעתו הדבר דומה לציבור שאין להם כהן אלא הש"צ שפוסק מתפילתו כדי לשאת את כפיו. אבל אם יש שם כהנים אחרים, לא יפסיק את תפילתו כדי לשאת כפיו. ואינו עובר על ג' עשה אא"כ אומרים לו שיעלה ואינו עולה. עוד כתב, שהרי כשהגיע הש"צ לעבודה עדיין לא חל עליו חיוב מצות עשה, ואינו רשאי לעקור את רגליו ולפסוק את תפלתו, וכל כהן שלא עקר את רגליו בעבודה שוב לא יעלה.

המגן אברהם (סק"מ) הביא את דברי הרדב"ז שאם אין שם כהן אחר יעלה, ואם יש כהנים אחרים לא יעלה. והוסיף שלדעתו כאשר אמרו לו לעלות, בכל עניין צריך להפסיק, שאם לא יעלה יעבור בעשה (וכ"נ מדברי הרדב"ז). וכ"כ המ"ב (ס"ק קו), והוסיף (שער הציון פג-פד) שדוקא אם מובטח לו שיחזור לתפילתו עולה לשוכן כאשר אין שם כהנים אחרים, אך אם אמרו לו לעלות, יעלה אף אם אינו מובטח שיחזור לתפילתו, משום דעובר בעשה אם אינו עולה.

אמנם האליה רבה (סק"נ) מפקפק בעיקר היתר זה של הפסק באמצע התפלה אפילו באמרו לו עלה, דאע"ג דתפלה דרבנן היא מ"מ אפשר דהעמידו חכמים דבריהם אפילו במקום עשה. וכ"ד הגאון **יעב"ץ** (בסידורו בית יעקב, הל' נש"כ אות יב) שלא להפסיק באמצע התפלה לנ"כ כשעומד בברכה אחרת, אם לא שהגיע בתפלתו למקום ברכת כהנים שאז דעתו שמותר לו לעקור רגליו ולעלות לדוכן שבמקום זה לא מקרי הפסק שהוא מעין שים שלום. וגם זה דוקא אם הוא מובטח שלא תטרף דעתו ויחזור לתפלתו. גם

כה"ח (אות נו) סובר שלא יעלה לדוכן באמצע תפילתו, אלא אם הגיע עם הש"צ לסיום ברכת מודים, וגם אין שם כהנים אחרים. וכ"כ בהליכות עולם (ח"א, תצוה, ט), והוסיף הגרע"י (שם סוד"ה ואנכי) שיכול לעלות לדוכן גם אם לא מובטח לו שיחזור לתפילתו, שרק בש"צ אמרו כך מפני אימת הציבור, אך כאן שמתפלל בלחש אין לחוש לזה. וכן סיכם בפסק"ת (אות סד) "ולכן מסקנת הדברים שצריך ג' תנאים כדי שיעלה הכהן לדוכן כשהוא באמצע שמו"ע. א. שהוא כהן יחיד בביהכ"נ. ב. שעקר רגליו כשהגיע הש"ץ לרצה. ג. שעומד יחד עם הש"ץ בברכת הודאה".

ולעניין עליה לדוכן באמצע קריאת שמע, כתבו בשו"ת רב פעלים (ג, ד) וכה"ח (סימן סו אות כו) שאם יש בבית הכנסת כהנים אחרים, לא יעלה אלא יצא מבית הכנסת כשיגיע הש"צ לרצה, ואם אין שם כהנים אחרים, יעלה משום כבוד הציבור. וכ"כ בהלכה ברורה (אות צה), והעיר שישתדל לסיים ק"ש קודם ברכת כהנים, או לכל הפחות את אותה פרשה שנמצא בה.

סעיף כט':

נשיאת כפים קודם התפילה

כתבו הגהות מיימוניות (פט"ו אות ה) כהן שלא התפלל עדיין ומצא ציבור מתפללין, נושא את כפיו ואין התפילה מעכבתו, וכ"כ ה"ר דוד אבודרהם (עמ' קיז) בשם הערוך (ערך חלון א) וכ"כ שבלי הלקט (סי' כג) בשם הגאונים.

כתב השו"ע: כהן שלא התפלל עדיין ומצא צבור מתפללין, נושא כפיו ואין התפילה מעכבתו. אכן לכתחילה, כתב הפרי חדש שראוי לא לעלות לדוכן לפני התפילה, כמו שהכהנים במקדש לא היו נושאים כפיהם אלא לאחר הקרבת התמיד של שחר. וכ"כ כה"ח (אות קסו), והוסיף שכן הוא גם על פי הסוד.

ואם נכנס הכהן לבית הכנסת לפני שברך ברכות התורה ומצא שהש"צ הגיע לרצה, דעת הגרע"י (ילקו"י הל' נשיאת כפים, כב) שיברך את ברכות התורה קודם שיעלה לדוכן, ואם אין לו שהות לברך, יעלה לדוכן אע"פ שלא ברך, מפני שאמירת הפסוקים של ברכת כהנים אינה בדרך לימוד.

כתב המגן אברהם (ס"ק מא) אם רואה שאם יעלה לדוכן יעבור זמן תפלה, ילך חוץ לבית הכנסת ויתפלל, אבל אם אמרו לו שיעלה, צריך לעלות כדי שלא יעבור על עשה מהתורה, ותפילה מדרבנן בלבד¹⁹. ואם יראה שיעבור זמן ק"ש יקרא פסוק ראשון. וכ"כ המ"ב (ס"ק קז). והוסיף כה"ח (אות קסה) שיאמר גם 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד', ואם יש לו מעט יותר זמן, יאמר גם כל הפרשה הראשונה.

¹⁹ וביאר הגרע"י (ילקו"י ח"א הל' נשיאת כפים סכ"ב) שאף לדעת הרמב"ם שעיקר מצות התפילה מהתורה, מאחר שכבר התפלל ערבית מאמש, יצא תפילה מן התורה, ואין חיובו אלא מדרבנן. עוד כתב, שכיון שיש לתפילת שחרית תשלומים במנחה.

סעיף ל':

כהן בעל מום

שנינו במגילה (כד):

"משנה: כהן שיש בידיו מומין לא ישא את כפיו. גמרא: תנא: מומין שאמרו - בפניו, ידיו ורגליו. אמר רבי יהושע בן לוי: ידיו בזהקניות - לא ישא את כפיו. תניא נמי הכי: ידיו בזהקניות - לא ישא את כפיו. עקומות, עקושות - לא ישא את כפיו"

"אמר רב הונא: זבלגן לא ישא את כפיו. - והא הוא דהוה בשיבבותיה דרב הונא, והוה פריס ידיה! - ההוא דש בעירו הוה. תניא נמי הכי: זבלגן לא ישא את כפיו, ואם היה דש בעירו - מותר. אמר רבי יוחנן: סומא באחת מעיניו לא ישא את כפיו. והא ההוא דהוה בשיבבותיה דרבי יוחנן, דהוה פריס ידיה! - ההוא דש בעירו הוה. תניא נמי הכי: סומא באחת מעיניו לא ישא את כפיו, ואם היה דש בעירו - מותר"

ופרש"י: כהן שיש בידיו מומין - לפי שהעם מסתכלין בו, ואמרין במסכת חגיגה (טז, א): המסתכל בכהנים בשעה שנושאים את כפיהן עיניו כהות, לפי שהשכינה שורה על ידיהן. בזהקניות - כתמים לבנים. עקומות - כפופות. עקושות - לצידיהן. הר"ן (טו: ד"ה גמ') פירש עקומות שנתעקמו ידיו אחורנית. עקושות שאינו יכול לחלק אצבעותיו.

עוד פירש רש"י: פניו ידיו ורגליו - הנושא את כפיו חולץ מנעליו, כדתניא (סוטה מ, א), ואם יש בו מום יסתכלו בו, ומתוך כך רואין את ידיו. אבל הרי"ף והרא"ש לא הביאו ברייתא זו. ואפשר שלא הייתה אצלם בגמרא. ולכן הקשה הטור על הרמב"ם מדוע כתב 'מי שיש לו מום בפניו או בידיו או ברגליו', הרי בגמ' לא קאמר אלא בידיו! אך הב"י הקשה על הטור, היאך כתב שבגמ' לא אמרו אלא ידיו, הרי בפירוש אמרו שזבלגן וסומא לא ישאו כפיהם, וא"כ 'ידיו' לא דווקא, אלא ה"ה לפניו.

מיהו 'זבלגן'? רש"י פירש שעניו זולפות דמעה. וכן פירש הר"ן (שם). אך הטור והרמב"ם (טו, ב) פירשו שריר יורד על זקנו.

כתב השו"ע: מי שיש לו מום בפניו או בידיו, כגון שהם בזהקניות או עקומות או עקושות (בזהקניות פי' מין נגע לבן, ורש"י פירש לינטלי"ש בלעז: עקומות, כפופות; עקושות לצדדיהן, והר"ן פי' עקומות שנתעקמה ידו אחורנית; עקושות שאינו יכול לחלק אצבעותיו), לא ישא את כפיו, מפני שהעם מסתכלין בו; וה"ה למי שיש מומין ברגליו, במקום שעולים לדוכן בלא בתי שוקים; וכן מי שריר יורד על זקנו; או שעניו זולפות דמעה; וכן סומא באחת מעיניו, לא ישא את כפיו.

הט"ז (ס"ק כו) העיר, שכל בעלי המום שאינם נושאים כפיהם, צריכים לצאת מבית הכנסת בשעת ברכת כהנים, שלא יאמרו עליו בן גרושה הוא. אך הבאור הלכה (ד"ה מי) הביא בשם האליה רבה (ס"ק נא) שדחה ראיות הט"ז. גם הנהר שלום (ס"ק ח) חולק עליו שכל אלו ניכרים במומן ולא אתו למטעי, ולכן סתמו הפוסקים ולא הצריכוהו לצאת. אך הוסיף הביה"ל, דמכיון שאין כל העם בקיאים בדינים אלו, אפשר שטוב יותר שיצאו לחוץ כדעת הט"ז. וכ"כ כה"ח (אות קסז, קע).

כתב הפרי חדש (סל"ג) שכל אלו הפסולים, אם עלו לא ירדו. אך המטה יהודה (ס"ק קעז) כתב שאף אם עלה ירד. וכ"כ כה"ח (אות קצג). וכ"כ מדברי הגרע"י (יביע אומר ח"ו סימן יא אות ב).

כתב הבאור הלכה (ד"ה וכן) לגבי סומא, שפשוט דדוקא אם ניכר שהוא עיוור ויבואו להסתכל בו, אבל אם לא ניכר לאנשים שהוא עיוור, כמו שמצויי שעיני הסומים כשאר בני אדם, מותר. אמנם כה"ח (אות קעז) חלק עליו, ולדעתו גם אם אין סמיותו ניכרת לאנשים אסור לעלות לדוכן, שכיון שעיניו כשאר בני אדם ובכל זאת אינו רואה, אדרבה יש בכך חידוש בעיני העם, ויבואו להסתכל בו יותר.

כהן שמחוברת לו צינורית שדרכה מטפטים המי רגלים לתוך שקית (קטטר), ואינו מרגיש בשעה שהמים נוטפים, דעת הגרע"י (ילקו"י נשיאת כפים, כ) שרשאי לעלות לדוכן ולשאת את כפיו בכרכה, ובלבד שיהיו בגדיו העליונים נקיים, ולא יהיה נודף ממנו ריח רע. וכן העלה בשו"ת ציץ אליעזר (ח, א, יא, ז). וע"ע בנשמת אברהם (כאות אות ו).

בעל מום ש'דש בעירו'

כתבו התוספות (ד"ה אם היה) הרא"ש (סי' טז) והמרדכי (סי' תתטז) שאפילו במומין שבידיו מותר, אם היו בני עירו רגילים בו כדאיתא בירושלמי (שם ה"ח) "ההוא כהן דהוו ידיה עקישא אתא לקמיה דרבי נפתלי אמר ליה כיון שאתה דש בעירך מותר".

הב"י למד דמשמע אפילו סומא בשתי עיניו, אם היו בני עירו רגילים בו מותר לישא את כפיו, ומה שהוזכר סומא 'באחת מעיניו', הוא ללמדנו שאם אינו דש בעירו, אפילו בכה"ג לא ישא כפיו.

מי חשוב ל'דש בעירו'? כתב בתרומת הדשן (ח"א סי' כה) שכל ששהה שלשים יום מקרי דש בעירו, אך דוקא בעירו, אבל אם הלך באקראי לעיר אחרת ושהה שם שלשים יום לא מהני, וטעם הדבר שבעירו כיון דדר שם או שבא לגור שם, רגילים האנשים בו משא"כ בעיר אחרת. ומכל מקום נראה דלאו דוקא שבא לגור שם להיות כאחד מהתושבים, אלא אפילו בא להיות מלמד או סופר או עבודה אחרת לחצי שנה או שנה, חשוב לדש בעירו לאחר שלושים יום.

כתב השו"ע: ואם היה דש בעירו, דהיינו שהם רגילים בו ומכירים הכל שיש בו אותו מום, ישא כפיו ואפי' הוא סומא בשתי עיניו. וכל ששהה בעיר ל' יום, מקרי דש בעירו; ודוקא בעירו, אבל אם הולך באקראי לעיר אחרת, ושהה שם ל' יום, לא; ואפילו לא בא לדור שם להיות מבני העיר, אלא בא להיות שם מלמד או סופר או משרת שנה או חצי שנה, חשוב דש בעירו בל' יום.

אולם הב"ח סובר שאין לחלק, וכל ששהה בעיר שלושים יום חשוב ל'דש בעירו', שהרי הוא נקרא מיושבי העיר, ומה שאמרו 'דש בעירו' באו ללמדנו דאע"פ שקנה בה בית דירה, והרי הוא כאנשי העיר לשאת איתם בעול ההוצאות, אבל אסור לישא כפיו עד שיהא דש בה, ודין זה אפילו הלך באקראי לעיר אחרת, מותר לישא כפיו לאחר שלושים, דלא פלוג רבנן.

הלבוש, והעול"ת (ס"ק סח) והפרי חדש ושאר האחרונים הסכימו עם השו"ע. והחיי אדם (לב, ד) כתב כעין הכרעה, שאם היה בבית הכנסת בשעה שקוראים כהנים וגם עקר ברצה, יעלה. וכה"ח (אות קעט) כתב שגם אם עקר רגליו ברצה, לא יעלה, ורק אם עלה אין מורידים אותו.

הט"ז (ס"ק כז) התקשה, מדוע בעל מום שדש בעירו יכול לישא כפיו, למה לא יהיה פסול משום שנשיאת כפים חשובה ל'עבודה', שהרי מטעם זה אסור לכהנים לישא כפיהם כשהם יושבים! ותיירץ שגם בעלי מומים נכללו בציווי 'דבר אל אהרון ואל בניו', ויש לחלק בין פסול שהוא שינוי הבריאה, והוא נתרבה ממילת 'בניו', ובין פסול שהוא מחמת מעשה האדם, וזה לא שייך ללימוד מ'בניו'. והלימוד בין נשיאת כפיו לעבודה במקדש נאמר דווקא על דבר שיש ביד האדם לתקן, כגון יושב שיכול לעמוד, או שיש לו ליזהר שלא ישתה יין, אך מומים שאין בידו לתקן - לא.

סומא בשתי עיניו שדש בעירו, כתב בשו"ת **יביע אומר** (ח"ח סימן יג אות א) שאף שהשו"ע התיר לו לישא כפיו, מ"מ יש להואות לו שלא ישא את כפיו, כיון שכמה ראשונים פסלו כהן זה, וספק ברכות להקל. ומ"מ משמע מדבריו שאם רוצה לישא כפיו בלא ברכה, רשאי. **אך כה"ח** (אות קעד) פסק שמותר לו לישא את כפיו. גם **בהלכה ברורה** (אות צח) כתב שאף שמעיקר הדין נכון שלא ישא כפיו, מ"מ אם הוא רוצה לישא כפיו, רשאי לסמוך על המתירים ואף לברך 'אשר קדשנו', וכן נוהגים.

סעיף לא':

כהן בעל מום במקום שהכהנים מכסים פניהם

כתב **הב"י** שבמקום שנוהגים לשלשל הטלית על פניהם, אפילו יש לו כמה מומים וגם אינו דש בעירו, יכול לישא כפיו, שבכה"ג אין חשש להיסח הדעת, ואע"פ שאפשר שגזרו אטו מקום שאין נוהגים לשלשלו, כיון שכל דין זה אינו אלא משום חשש שלא יסיחו דעתו, כל מקום שנושאים כפיהם באופן שאין לחשוש להיסח הדעת, שפיר דמי. אך כל האמור אינו אלא דווקא כאשר מנהג המקום שכל הכהנים מכסים את פניהם, אך אם שאר הכהנים אינם מכסים, כיון שהוא משונה יבואו להסתכל בו ולהסיח דעתו. וכן אם אין זה מנהג המקום, ושאר הכהנים רוצים לכסות את פניהם כדי שישא כפיו, אין להתיר, מכיון שהוא דבר משונה.

כתב **השו"ע**: אם מנהג המקום לשלשל הכהנים טלית על פניהם, אפילו יש בפניו ובידיו כמה מומין, ישא את כפיו. וכתב **הרמ"א**: ודוקא אם היו ידיו בפנים מן הטלית, אבל אם הם מבחוץ לא מהני הטלית לידיו. **הט"ז** (ס"ק כח) תמה, מדוע לא הביא הרמ"א היתר מצד מנהגם שהקהל מכסה את פניו בשעת ברכת כהנים! שבכה"ג אין חשש שיסתכל, שהרי מכסים פניהם בטלית משום הזהירות בזה, והוא ודאי עדיף מכיסוי הכהנים על פניהם. **אולם המ"ב** (ס"ק קטו) כתב שלא מועיל מה שבאיזה מקומות מכסים הקהל את פניהם, דמ"מ כשידעו שיש מום יבואו להסתכל.

סעיף לב':

כהן שידי צבועות

שנינו במגילה (כד:)

"משנה: ...רבי יהודה אומר: אף מי שהיו ידיו צבועות סטיס לא ישא את כפיו מפני שהעם מסתכלין

בו. **גמרא:** תנא: אם רוב אנשי העיר מלאכתו בכך - מותר"

כתב הב"י שדוקא כשאינו דש בעירו צריך שרוב אנשי העיר תהא מלאכתן בכך כדי שיהא מותר לו לישא כפיו, שאם היה דש בעירו בלא"ה מותר, דלא גרע ממומין שבפניו ובידיו שאם היה דש בעירו מותר. כתב השו"ע: היו ידיו צבועות אסטיס ופואה (אסטיס ופואה פי' מיני צבעים), לא ישא את כפיו מפני שהעם מסתכלין בהם; ואם רוב העיר מלאכתן בכך, ישא את כפיו; וכן אם הוא דש בעירו, ישא את כפיו.

סעיף לג':

כהן שאינו מבטא נכון את האותיות

שנינו במגילה (כד):

"אמר רב אסי: חיפני ובישני לא ישא את כפיו. תניא נמי הכי: אין מורידין לפני התיבה לא אנשי בית שאן, ולא אנשי בית חיפה, ולא אנשי טבעונין, מפני שקורין לאלפין עיינין ולעיינין אלפין. אמר ליה רבי חייא לרבי שמעון בר רבי: אלמלי אתה לוי פסול אתה מן הדוכן. משום דעבי קלך"

ופרש"י: חיפני ובישני - כהן שהוא מאנשי חיפה ומאנשי בית שאן, מגמגמין בלשונן הן. מפני שקורין לאלפין עיינין ולעיינין אלפין - ואם היו עושין ברכת כהנים היו אומרים יאר - יער ה' פניו, ולשון קללה הוא, כי יש פנים שיתפרשו לשון כעס, כמו פני ילכו (שמות לג) את פני (ויקרא כ) ומתרגמין ית רוגזי, ומעי"ן עושין אלפי"ן, ופוגמין תפלתן.

כתב השו"ע: מי שאינו יודע לחתוך האותיות, כגון שאומר לאלפי"ן עייני"ן, ולעייני"ן אלפי"ן וכיוצא בזה, לא ישא את כפיו.

הרדב"ז (א, שצד) נשאל על הכהנים הבאים מארץ יון שאינם יכולין להוציא מבטא החי"ת כלל, וקורין ויהונך במקום ויחונך, מהו שיעלו לדוכן? ולדעתו ודאי שגם בכה"ג אין נושאים כפיהם. אמנם אם כל הציבור הוגים כך את האותיות, מותר להם לעלות, שלבני מקומם אינם חשובים לעילגים. וכ"כ **המגן אברהם** (ס"ק מו), **מ"ב** (ס"ק קכ), **כה"ח** (אות קצא) ועוד.

הט"ז (סק"ל) העיר, שפסול זה אינו שייך אצלם, מכיון שרוב עמינו אין יודעים להבחין בזה. וכ"כ **המ"ב** (ס"ק קכ). אך הביא בשער הציון (אות צג) שיש המפקקים בזה. וביאר טעמם בכה"ח (אות קצב) שהסיבה שעילג לא ישא את כפיו אינה רק משום החשש שהשומעים יסחוו את דעתם, אלא גם משום שהוא משנה את משמעות הברכה, ולכן באופן זה שרוב אנשי המקום מבטאים כראוי אין לו לשאת את כפיו, אע"פ שיש רבים המדברים בשינוי לשון כמותו. ולעניין הלכה כתב דמכיון שיש בכך מחלוקת, לכתחילה יצא קודם רצ'ה ולא ישא את כפיו, אך אם עלה לדוכן לא ירד.

כתב בשו"ת **אור לציון** (ח"ב פ"ח תשובה ו) שאם הציבור מכיר ורגיל לשמוע מבטא זה, יכול לעלות (היינו במבטא אשכנזי או ספרדי). וכן מתבאר מדברי **הגרע"י** (יביע אומר ח"ה סימן יב אות ו).

המ"ב (ס"ק קיט) הביא בשם הרמב"ם, שה"ה לכהן שהוא כבד פה וכבד לשון, פסול לישא כפיו. וכתב **כה"ח** (אות קצג) שאף אם עלה לדוכן, מורידים אותו. ורק אם הוא דש בעירו, אין מורידים אותו אם עלה כבר לדוכן.

ואם יש שם כהנים אחרים שנושאים את כפיהם, כתב הגר"מ אליהו (מאמ"ר יט, ד) שכהן שאינו יודע לחתוך את האותיות, או שהוא כבד פה וכבד לשון, רשאי לעלות לדוכן ולברך עמהם, ובלבד שלא יגביה קולו. ונחלקו החזו"א והגר"ד מבריסק אודות כהן שאינו יכול לבטא את התיבות כראוי או שהוא אילם, האם יכול לעלות לדוכן לשאת כפיו כשאר הכהנים וישתוק, וישמע תיבות הפסוקים מכהן אחר ויכוין לצאת. לדעת הבית הלוי (על התורה, סוף בראשית) א"א לכהן לצאת בברכת כהנים מדין שומע כעונה, כי 'אמירה' בברכת כהנים לעיכובא, ולכן אין לו לישא כפיו בלי אמירה. מנגד, החזו"א (או"ח סימן כא אות א) סובר שדין 'שומע כעונה' פירושו שמתייחס הדיבור של המשמיע גם לחבירו השומע וכאילו הוא מדבר כעין המשמיע ע"פ כל תנאי המצווה. וע"ע בשו"ת הר צבי (א, נז).

סעיף לד':

כהן קטן וכהן שלא נתמלא זקנו

שנינו במגילה (כד).

"משנה: קטן קורא בתורה ומתרגם, אבל אינו פורס על שמע ואינו עובר לפני התיבה. ואינו נושא את כפיו"

התוספות (ד"ה ואין נושא) התקשו, דמשמע שאם הביא שתי שערות נושא כפיו, והרי בחולין (כד): אמרינן דאינו נושא את כפיו עד שיתמלא זקנו! ועוד קשה, דאמרינן (סוכה מב.) קטן היודע לישא את כפיו חולקין לו תרומה בגורן ואפילו קטן ממש משמע. ותיירץ שחולקים עם כהנים גדולים ללמוד ולהתחנך, ומה שפסלו קטן בנשיאת כפים היינו כשאין גדולים עמו. ופירשו את הגמ' בחולין דבעי שיתמלא זקנו, כאשר רוצה לישא כפיו בקביעות, אבל באקראי בעלמא יכול לישא אע"פ שלא נתמלא זקנו, כדי להחזיק עצמו בכהונה. וכ"כ הרא"ש (מגילה שם סי' טו), מרדכי (סי' תתטו), רשב"א (כד: ד"ה נתמלא), ר"ן (חולין ה: ד"ה גרסינן בגמ' ת"ר).

הב"י סיכם שלפי דברי הראשונים הנ"ל יש כמה חילוקים: א. קטן שלא הביא שתי שערות אינו נושא כפיו כלל לבדו, אך עם גדולים נושא. ב. משהביא שתי שערות נושא את כפיו אפילו בפני עצמו, אך דוקא באקראי.

כתב השו"ע: קטן שלא הביא שתי שערות, אינו נושא את כפיו בפני עצמו כלל; אבל עם כהנים שהם גדולים, נושא ללמוד ולהתחנך. ומי שהביא שתי שערות, נושא את כפיו, אפילו בפני עצמו, ומיהו דוקא באקראי בעלמא ולא בקביעות, עד שיתמלא זקנו, שאז יכול לישא כפיו אפילו יחידי בקבע. וכל שהגיע לשנים שראוי להתמלאות זקנו, אף על פי שלא נתמלא, קרינן ביה נתמלא זקנו (וע"ל סי' נ"ג סעיף ח').

המגן אברהם (ס"ק מח) למד מדברי השו"ע שאם לא הביא שתי שערות, אפילו הוא בן י"ג אסור לו לישא כפיו לבד. אולם האליה רבה (אות נח), חיי אדם (לב, ו), מ"ב (ס"ק קכא) ועוד סוברים שכל שהגיע לשנת י"ג תלינן לענין זה שמסתמא הביא שתי שערות.

כתב **המ"ב** (ס"ק קכג) ע"פ הגמ' בסוכה (מב.) שחינוך זה אינו כשהקטן בן שש או שבע, אלא מזמן שיוודע לישא כפיו כמנהג הכהנים. וכתב **האור לציון** (ח"ב מה, מב) שגיל הקטן לעניין זה הוא כבן תשע או עשר שנים.

הלבוש ביאר שהטעם שקטן אינו נושא את כפיו בקביעות, שהוא משום כבוד ציבור, שאין זה כבודם שיברכם תמיד בקבע. וכ"כ **המ"ב** (ס"ק קכד). ומטעם זה כתב **האור לציון** (ח"ב פ"ח ס"ז) שאם הציבור רובו ככולו לא נתמלא זקנו, כגון בשיבה לצעירים, רשאי לשאת את כפיו בקביעות, דמכיון שהציבור הם בני גילו אין בכך חסרון כבוד. **אולם** בשו"ת **מנחת יצחק** (ו, טו) פסק שהבחורים יקבעו תור ביניהם ויעלה כל יום כהן אחר שלא נתמלא זקנו, כדי שלא יעלה בקביעות כהן אחד שלא נתמלא זקנו.

כיצד ינהגו כאשר אין כהן אחר אלא זה שעדיין לא נתמלא זקנו? **העולת תמיד** (ס"ק עו) סובר שאם הוא מבן שלוש עשרה שנה ויום אחד נושא את כפיו ואפילו בקביעות, אם אין כהן אחר. וכ"כ **כה"ח** (אות רב), וכן הורה **האור לציון** (ח"ב פ"ח ס"ז) **והלכה ברורה** (אות קיג). **אולם** **האליה רבה** סובר שרק לעניין שליח ציבור שאם לא יעלה יתבטלו מלשמוע קדיש וקדושה הקלו, משא"כ הכא.

סעיף לה':

כהן שהרג את הנפש

שנינו בברכות (לב):

"אמר רבי יוחנן: כל כהן שהרג את הנפש לא ישא את כפיו, שנאמר ידיכם דמים מלאו"

כתב **הרמב"ם** (פט"ו ה"ג) שאפילו הרג את הנפש בשגגה לא ישא את כפיו ואף על פי שעשה תשובה. אך הגה"מ (פט"ו אות א) והמרדכי (מגילה סי' תתיח) כתבו **שראבי"ה** אומר דדוקא במפורסם להרוג ומועד לכך הוא דלא ישא את כפיו. וכ"כ **רבינו שמחה**, דלא איירי אלא בעומד במרדו. ומובא בירושלמי (גיטין ה, ט):

"שלא תאמר איש פלוני מגלה עריות ושופך דמים והוא מברכנו. אמר הקדוש ברוך הוא ומי מברך

לא אני מברך שנאמר (במדבר ו, כז) ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם"

הראב"ה וסיעתו ביארו את הירושלמי לשיטתם שמוותר לכהן שאינו מועד להריגה לשאת כפיו, משום שהקב"ה הוא המברך את ישראל בברכת כהנים. אך הרמב"ם מפרש שמדובר על כהן שאינו מדקדק במצות וכל העם מרננים אחריו, כלומר מרננים אחריו שהוא שופך דמים, אבל בידוע שהרג את הנפש לא ישא את כפיו.

כתב **השו"ע**: כהן שהרג את הנפש, אפילו בשוגג, לא ישא את כפיו אפילו עשה תשובה. אך **הרמ"א** כתב: וי"א דאם עשה תשובה נושא כפיו, ויש להקל על בעלי תשובה, שלא לנעול דלת בפניהם, והכי נהוג (טור ורש"י והרבה פוסקים אגור וכו').

כתב **הפרי חדש** (אות לז) שכהן שהרג את הנפש אפילו עשה תשובה לא ישא את כפיו, דאין קטיגור נעשה סניגור. אך **האליה רבה** (אות סד) סובר שרק במזיד גמור לא מהני תשובה. וכתב **כה"ח** (אות רי) דמכיון

שיש מחלוקת בדבר, לכתחילה לא יעלה אפילו עשה תשובה, ויש לו לצאת קודם 'רצה'. ובדיעבד אם עלה לא ירד. אך לדעת הגרע"י (ילקו"י הל' נשיאת כפים סט"ז) העיקר כדעת מרן, ולכן גם אם עלה ירד. וכ"כ בהלכה ברורה (אות קיז).

אם הרג בשוגג הקרוב לאונס (עיין רמב"ם הל' רוצח פ"ו ה"ג), כתב כה"ח (אות רח) שלא ישא את כפיו, אא"כ עשה תשובה, וכ"כ הגרע"י (יחזה דעת ה, טז ד"ה אולם). וכהן שנהג ברכב וגרם לתאונה קטלנית, הורה הגרע"י (ילקו"י שם) שאם הוא נהג ברשלנות, כגון שנסע במהירות מופרזת, או שלא ציית לתמרור במקום שהיה עליו לעצור, ועל ידי כך נגרמה התאונה, לא ישא את כפיו. אולם אם הוא היה אנוס בדבר, כגון שנסע ופתאום קפץ ילד לכביש, רשאי לשאת את כפיו, ובלבד שיקבל עליו תשובה על התקלה שיצאה מידו.

ההורג גוי, כתב כה"ח (אות רח) שאינו נפסל מלישא כפיו. וכ"כ בשו"ת יחזה דעת (ב, יד), והוסיף אודות חיילי צה"ל שהשתתפו בקרבות נגד צבאות מצרים ירדן וסוריה, במערכות ישראל, ופגעו והרגו מחיילי האויב, מכיון ששמו נפשם בכפם לקדם פני האויב, להציל נפשות ישראל, אדרבה ראוי לומר להם תחזקנה ידיהם וישיש כחם. והדבר ברור ללא צל של ספק שכשרים והגונים הם לנשיאות כפים, ויבורכו מפי עליון. ויקויים על ידם ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם²⁰. ובשו"ת תשובות והנהגות (א, קלא) כתב שאם הרג גוי בחינם ובכוונה תחילה ובידים, אסור לו לישא כפיו עד שיחזור בתשובה, שכל בריה חשובה לפני הקב"ה ואסור לשפוך דם בחינם.

כתב בשו"ת מהרש"ם (ה, ל) "ע"ד שאלתו בבחור א' כהן שנתקוטט עם חבירו ובא לכלל כעס וזרק עליו מנורה ונפל על ראשו ונשבר עצם הגלגלת ר"ל ובכ"ז הלך בשוק ערך ח' ימים ונחלה ונפל למשכב ערך ז' ימים ומת והרופאים אמדו כי ע"י ההכאה מת...", לדעתו מותר לו לישא כפיו מכיון שהוא לא היה מזיד גמור אלא פושע הקרוב למזיד, וגם עשה תשובה. ובנוסף לכך יקח עשרה אנשים ויעלה לקברו לבקש מחילה.

סעיף לו:

כהן שמל תינוק ומת

כתב המרדכי (מגילה שם) שהשיב רבינו שמשון בן אברהם שכהן שמל תינוק מת, כשר לנשיאת כפיים, ואינו דומה לכהן שהרג את הנפש, *שדוקא במזיד פסול, כפי שעולה מהפסוק 'ידיכם דמים מלאו', וכאן הוא אפילו אינו שוגג מכיון שהתכוון לקיים מצוה, ²וכן יתכן שלא כלו לו חדשיו, ¹וכן יתכן שהרוח בלבלתו ולא מת כלל מחמת המילה עצמה. וכ"כ הגה"מ (הל' תפילה פט"ו), ורבנו ירוחם (נ"ג ח"ו כז): בשם רמ"ה.

²⁰ ואם בעת מלחמה כזו הרגו בטעות את חבריהם היהודים בחשבם שהם חיילי אויב, או בגלל טעות אנוש אחרת, מסתבר שכשרים לנשיאת כפים, כפי שדנו האחרונים בזמנם במצב שהיה שכיח משני מדינות ערכו מלחמה זו בזו וחייבו את אזרחי המדינה להתגייס לצבא וביניהם גם חיילים יהודים, ובשעת המלחמה היה יכול לקרות שחיילים יהודים ממדינה אחת יהרגו חיילים יהודים מהמדינה השניה. ודנו בזה בשו"ת צבי תפארת (סימן לז), שו"ת לבושי מרדכי (תנינא, סימן יז), שו"ת פני מבין (סימן כה) ועוד. ומסקנת ההלכה להתיר.

כתב השו"ע: מל תינוק ומת, נושא את כפיו; ואם העם מרגנים אחריו שהוא שופך דמים, כיון שלא נתברר הדבר, ישא את כפיו.

כתב מהרלב"ח (סימן קיז) שאם יודע בעצמו שאמת הוא ששפך דמים, לא ישא את כפיו. וכ"כ המג"א (ס"ק נג), המ"ב (ס"ק קלג) ועוד. והוסיף הגרע"י (ילקו"י הל' נשיאת כפים סט"ז) שאפילו הוא מסתפק שמא הרג, אסור לו לישא כפיו. ובהלכה ברורה (אות קיז) כתב שאם יש ספק בדבר אם הרג את הנפש, כגון שפצע אותו בתאונת דרכים ולא מת מיד אלא לאחר זמן, והיו לאותו אדם שמת מחלות נוספות שאולי מת מחמתם, אם לא עשה תשובה לא ישא כפיו, אך אם עשה תשובה, רשאי להקל לשאת כפיו אף לדעת הספרדים. וכ"כ בשו"ת שבט הלוי (א, מג).

עוד כתבו, שאם דחף אישה הרה והפילה, כשר לנשיאת כפים. וכ"כ כה"ח (אות רו) והמ"ב (ס"ק קכט) מכיון שאין חייבים על מיתת עוברים.

סעיף לז:

כהן מומר

שנינו במנחות (קט).

"משנה: הכהנים ששמשו בבית חונו לא ישמשו במקדש שבירושלים, ואין צריך לומר לדבר אחר,

שנאמר: אך לא יעלו כהני הבמות אל מזבח ה' בירושלים כי אם אכלו מצות בתוך אחיהם, הרי

אלו כבעלי מומין, חולקין ואוכלין ולא מקריבין"

ופרש"י: ואין צריך לומר לדבר אחר - אם שמשו לעבודת כוכבים לא ישמשו עוד בירושלים. הרי אלו כבעלי מומין - שחולקין ואוכלין בקדשים.

התוספות (ד"ה לא ישמשו) כתבו בשם ספר הזהיר (אך לא נמצא שם) שכהן שהמיר דתו לא ישא את כפיו, ולא יקרא ראשון, דכתיב וקדשתו והוא אחליה לקדושתיה. ומכיון שכל התקנה שכהן עולה לתורה ראשון היא מפני דרכי שלום, כיון שהוא דחה עצמו מהכהונה, דוחים אותו מתקנה זו. ולדעתם, גם אם חזר בתשובה פסול לשאת כפיו, שהפסוק 'אך לא יעלו כהני הבמות' עוסק בששבו בתשובה, וגם כהנים ששמשו בבית חונו, משמע אפילו שבו בתשובה. וכ"כ ראבי"ה והשאלות שלא ישא את כפיו, דלא עדיף מהורג נפש.

אך התוספות (שם. ותענית כז. ד"ה אי מה) הביאו בשם רש"י (תשובות רש"י סימן קע) שכהן שהמיר דתו וחזר בתשובה, כשר לדוכן, שהרי לא מצינו כהן בעל מום שיהא פסול לדוכן, אלא אם היה לו מום בידיו כדאמרינן (מגילה כד): מפני שהעם מסתכלין בו (ולכן מובא במשנה שלא ישמשו 'בירושלים', אך בנוב וגבעון מותרים לשמש, כ"ש בזמן הזה שאין שירות ואין מקדש, ודאי שכשר). וכ"כ המרדכי (שם) בשם רבינו שמשון בן אברהם, וכ"כ הגה"מ (פט"ו אות ג). ורובנו גרשום הוסיף שבכל עוז יש להפך בזכות בעלי תשובה.

הב"י סיכם שלעניין הלכה יש לסמוך על כל הגדולים שהתירו לישא כפים וגם לפתוח פתח לבעלי תשובה. והעמיד את מחלוקת הראשונים דוקא בנשתמד ברצונו, כמו הכהנים ששמשו בבית חונו, אבל

כשנאנסו, אפילו לדעת הרמב"ם וספר הזהיר מותר לו לישא כפיו. שאינו חשוב למשומד אלא לאנוס. אך אם עבד ע"ז ממש, גם באונס לא ישא את כפיו אע"פ שעשה תשובה.

כתב השו"ע: מומר לעבודת אלילים לא ישא את כפיו; וי"א שאם עשה תשובה, נושא כפיו (רמ"א: וכן עיקר); ואם נאנס, לדברי הכל נושא כפיו.

כתב המגן אברהם (ס"ק נד) שדווקא אם המיר דתו בפועל, אך אם רק הבטיח להמיר וחזר בו, לכו"ע לא נפסל. וכ"כ המ"ב (ס"ק קלד). ומקורו בדברי הרדב"ז (ב, ריט) שכתב שמנהגם שמשמים את הרוצה להמיר דתו ארבעים יום, ואם עדיין עומד במרדו מקבלים אותו, ואם חזר בו מניחים אותו, והוא חזר בו בתוך ארבעים יום.

עוד כתב המגן אברהם (שם) שאפילו המיר דתו לדת הישמעאלים שאינם עובדים ע"ז כלל, אפ"ה כיון שהמיר דתו לא ישא כפיו. וכ"כ המ"ב (ס"ק קלד).

מה דעת השו"ע במומר שעשה תשובה? מדבריו בב"י משמע שלדעת הרמב"ם כהן זה פסול לנשיאת כפים. ובשו"ע הביא בשם י"א שאם עשה תשובה נושא כפיו. הב"ח סובר שלענין הלכה נקטינן כרוב הגאונים שאפילו עבד ע"ז במזיד, אם עשה תשובה יכול לישא כפיו. גם הפר"ח (אות לז) והחיי אדם (לב, ה) כתבו להתיר. וכה"ח (אות ריט) ביאר בדעת מרן שכל מקום שמביא את דעת האוסרים בסתם ואת דעת המתירים כ"א, דעתו שבשעת הדחק יש להקל כמותם, וכאן הוא כמו שעת הדחק כדי שלא תנעול דלת בפני בעלי תשובה. ולכן לא כתב כלשונו בסעיף ל"ה שגם אם עשה תשובה פסול. וכ"נ מדברי הגרע"י (ילקו"י הל' נשיאת כפים סט"ז).

דעת הפרי חדש שאפילו לא עשה מעשה אלא רק השתחוואה והודאה בלבד, הרי הוא פסול לנשיאת כפים. אך הבאור הלכה (ד"ה ואם) כתב שלא הביא את דעתו להלכה מכיון שקי"ל שתשובה מועילה, וודאי כאן דחשיב לאנוס. ועוד, שעיקר דין אנוס אינו מבורר, וגם בשוגג לא ברור לאסור אם רק השתחוואה.

סעיף לח':

כהן ששתה יין

שנינו בתענית (כו:)

"דכולי עלמא מיהת שכור אסור בנשיאת כפים, מנהגי מילי? אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא: למה נסמכה פרשת כהן מברך לפרשת נזיר? לומר: מה נזיר אסור ביין - אף כהן מברך אסור ביין"

רבינו ירוחם (נ"ג ח"ו כז ע"ג) סובר שדוקא כשהגיע לשכרותו של לוט אסור בנשיאת כפים. הב"י למד מדבריו שטעם איסור נשיאת כפים לשיכור הוא משום שנשיאת כפים דומה לתפילה, וכמו שבתפילה דוקא שיכור כלוט אסור להתפלל, ה"ה לכאן. אך לדעת הב"י טעם האיסור משום שברכת כהנים הוקשה לעבודה דכתיב (דברים י, ח) 'לשרתו ולברך'. גם הרמב"ם (טו, ד) כתב בטעם האיסור "לפי שהוקשה ברכה לעבודה", ולכן לדעתם אפילו בשתה רביעית יין לא ישא כפיו.

באיזה צורת שתיה הכהן אסור בנשיאת כפים לאחר ששתה רביעית? הגמ' בכריתות (יג): דנה אודות איסור שתיית יין לכהנים בבואם למקדש, ומביאה:

"ר' אליעזר אומר: יין אל תשת ושכר - אל תשתהו כדרך שכרותו, הא אם הפסיק בו, או נתן לתוכו מים כל שהוא - פטור... רב אחא דהוצל הוה נידרא עלה דביתהו, אתא לקמיה דרב אשי, א"ל: זיל האידנא ותא למחר, דרב לא מוקי אמורא עליה מיומא טבא לחבריה משום שכרות. אמר ליה, והאמר רב: הלכה כר' אלעזר, ומר הוא דקא רמי ביה מיא! אמר ליה, הא לא קשיא: הא ברביעית, הא ביותר מכדי רביעית"

הרי שפטור בביאת מקדש, וא"כ גם בנשיאת כפים מותר, שהרי ההיקש של ברכת כהנים לעבודה הוא אסמכתא בעלמא, ודי שנאסור רק באופן שבביאת מקדש חייב. עוד עולה מהגמ' שההיתר בנתן לתוכו מים הוא רק בפחות מרביעית, אבל ביותר מרביעית לא מועיל. והרמב"ם לומד דה"ה אם שתה בהפסקות יותר מרביעית לא מועיל, שכל ההיתרים הללו שייכת דווקא בשתייה מועטת.

כתב השו"ע: שתה רביעית יין בבת אחת, לא ישא את כפיו; שתאן בשני פעמים, או שנתן לתוכו מעט מים, מותר; ואם שתה יותר מרביעית, אף על פי שהוא מזוג ואפילו שתאו בכמה פעמים, לא ישא את כפיו עד שיסיר יינו מעליו.

המגן אברהם (ס"ק נה) צידד כדברי רבנו ירוחם, לדעתו רבנו ירוחם כלל לא דימה נשיאת כפים לתפילה (כפי שרצה הב"י לומר), שהרי בתפילה כבר משיעור שאינו יכול לדבר לפני המלך תפילתו תועבה, ואילו רבנו ירוחם בעי שכרותו של לוט דווקא, משמע שנשיאת כפים קיל מתפילה. וראייתו, שאם שתה שאר משקים המשכרים יכול לישא כפיו, ומשמע שאפילו אינו יכול לדבר בפני המלך יכול לישא כפיו, משום שאינו דומה לתפילה.

אך הט"ז (ס"ק לה) סובר שההיקש בין ברכת כהנים לעבודה הוא לימוד גמור, ולכן נראה ברור שאם שתה שאר דבר המשכר אע"ג שלגבי עבודה אינו חייב מיתה, גבי נשיאות כפים ודאי אסור כיון שעכ"פ יש איסור בעבודה מהתורה, וכ"ש שכור משכר או מי דבש שאסור לדוכן. וסיים "וכיון שאין בזה שיעור מפורש כמו שיש ביין, אסור לכהן לשתות כלל מידי דמשכר קודם נשיאת כפים". הט"ז החמיר מאוד ואסר לשתות כל דבר המשכר. אך בכל אופן האחרונים הסכימו לשיטתו שכל שנשתכר גם משאר משקים אסור בנשיאת כפיים, ומהם **האליה רבה** (ס"ק סז), **דרך החיים** (הל' יו"ט, דיני נשיאת כפים, לד). וכ"נ הכרעת **המ"ב** (ס"ק קמא. וביה"ל ד"ה שתה).

כה"ח (אות רכה) כתב שמחמת המחלוקת, אם שתה שאר משקים לא יעלה לדוכן, ואם עלה לא ירד. וכן הכריע **בהלכה ברורה** (אות קכז).

על פי האמור עולה שכהן שמרגיש חולשה בשבת בין תפילת שחרית למוסף, ורוצה לקדש על היין כדי לטעום מעט, אסור לו לקדש באופן רגיל על היין. **כה"ח** (אות רכט) כתב שיקדש על רביעית ויתן לתוכו מעט מים, או שישתה בשתי פעמים. וכ"כ **החיי אדם** (לב, ז). והגר"מ **אליהו** (שו"ת מאמ"ר ב, יב) כתב שבאופן זה ישתה רק רוב רביעית, וכ"כ **בהלכה ברורה** (אות קכח), או שיקדש על יין מגתו או על מיץ ענבים, ואז יהיה רשאי לשתות אף רביעית. וכ"כ בשו"ת **אז נדברו** (ה, ו).

סעיף לט':

כהן מחלל שבת

כתב הרמב"ם בהלכות נשיאת כפים (פט"ו הלכות ו-ז):

"כהן שלא היה לו דבר מכל אלו הדברים המונעין נשיאת כפים אף ע"פ שאינו חכם ואינו מדקדק במצות או שהיו הבריות מרננים אחריו או שלא היה משאו ומתנו בצדק הרי זה נושא את כפיו ואין מונעין אותו, לפי שזו מצות עשה על כל כהן וכהן שראוי לנשיאת כפים ואין אומרים לאדם רשע הוסף רשע והמנע מן המצות. ואל תתמה ותאמר ומה תועיל ברכת הדיוט זה, שאין קבול הברכה תלוי בכהנים אלא בהקדוש ברוך הוא שנאמר ושמך את שמי על בני ישראל ואני אברכם, הכהנים עושים מצותן שנצטוו בה והקב"ה ברחמיו מברך את ישראל כחפצו"

כתב השו"ע: לא היו בו מהדברים המונעים נשיאת כפים, אף על פי שאינו מדקדק במצות וכל העם מרננים אחריו, נושא את כפיו (שאר עבירות מונעין נשיאת כפים).

כהן שמומר לחלל שבת בפרהסיא, כתב הפרי חדש (אות טל) שהרי הוא כגוי ולא ישא את כפיו עד שיעשה תשובה. וכ"כ כה"ח (אות ריז). ולענין מחלל שבת בזמנינו, כתב בשו"ת יביע אומר (ז, טו) להקל משום שיש שכתבו שהחילוק בין מחלל שבת בפרהסיא למחלל שבת בצנעא, שהמחלל בצנעא יכול להיות שעושה כן רק כדי למלא תאותו, אולם המחלל בפרהסיא מראה שהוא כופר בה' ובמעשה בראשית, ולפ"ז בזה"ז שרוב מחללי השבת בפרהסיא עושים כן בשביל תאותם ולא מפני שהם כופרים במעשה בראשית (ובפרט כהן זה שבא לבית הכנסת להתפלל ולישא כפיו, שמראה בכך שאינו כופר בה'), אפשר שדינם כמחללי שבת בצנעא. ועוד, שרבין ממחללי השבת אינם יודעים את חומרת האיסור, וגם אנו איננו יודעים להוכיחם, ולכן יש לדונם כאנוסים וכתינוקות שנשבו. ועוד, שאם נאסור לכהנים אלו לישא כפיהם, תצא תקלה מחומרא זו, כי ישכחו לגמרי שהם כהנים, וישאו נשים הפסולות לכהונה ויטמאו למתים, וגם יתכן שע"ז שנקבלם בסבר פנים יפות, יתקרבו ליהדות ויחזרו בתשובה שלימה. ואם הוא הכהן היחיד שרוצה לעלות לדוכן, אם אפשר לשכנעו באיזה תירוץ שיתקבל, שיצא חוץ לבית הכנסת יעשו כן, ואם לא יעלימו עין ויתנו לו לישא כפיו. וכן הסכימו להלכה בשו"ת אגרות משה (א, לג. ב, ד), מנחת שלמה (ח"ב סימן ד אות י), ציץ אליעזר (ז, ו. יג, יד) ועוד.

כהן בעל עבירות

דעת הלבוש, הגר"א ושאר אחרונים שרינון זה אינו לעז בעלמא, אלא רינון של אמת, שהוא מפורסם לכל ברשעתו, אפ"ה נושא כפיו. וכ"כ המ"ב (ס"ק קמד).

המהראנ"ח (שו"ת מים עמוקים סימן מב) סובר שרק אם עשה תשובה מהני לישא כפיו בשאר עבירות. וכ"כ המגן אברהם (ס"ק נו). אולם הפרי חדש (אות לט) דייק מדברי הרמב"ם 'שארין אומרים לרשע...' דמשמע שאפילו לא עשה תשובה. וכ"כ בהלכה ברורה (אות קלא).

סעיף מ':**כהן שנשא גרושה**

שנינו בבכורות (מה:)

"משנה: והנושא נשים בעבירה - פסול עד שידירנה הנאה, והמטמא למתים - פסול עד שיקבלעליו שלא יהא מטמא למתים. **גמרא:** תנא: נודר ועובד, יורד ומגרש"

הב"י העיר שהפוסקים לא הזכירו פסולים אלו לענין נשיאת כפים, ואפשר שטעמם דכיון שגם אם עבד עבודה קודם שידור מהם הנאה, לא חילל את עבודתו (כפי שכתב הרמב"ם בפ"ו מהלכות ביאת המקדש ה"ט), א"כ נושא הוא כפיו לכתחלה.

אבל מהר"י אבוהב כתב שנראה לו דלדעת הכל, כהן שהוא נשוי עם גרושה אין לו לישא את כפיו ואין לו לעלות בתורה שהרי בכל שעה עומד במדרו. עוד כתב (סימן קלה) בשם ה'דבר שמואל' שכהן שנשוא למתים שאינם משבעה מתי מצוה במזיד יפסל מן הדוכן ומכל מעלות הכהונה עד שישוב דתנן הנושא נשים בעבירה פסול עד שידור הנאה והמטמא למתים עד שיקבל עליו. וגם **הרשב"א** כתב בתשובה (ח"ז סי' כא) דכהן שנשא גרושה אין נוהגים בו קדושה אפילו לקרות בתורה ראשון, ואפילו גירשה או מתה פסול עד שידור הנאה על דעת רבים מהנשים שהוא אסור בהן. לכן סיכם הב"י דמכיון שהפוסקים אל התיירו בפירוש, אנו נוקטים כדברי הדבר שמואל והרשב"א שאסרו בפירוש.

כתב השו"ע: כהן שנשא גרושה, לא ישא כפיו ואין נוהגין בו קדושה אפילו לקרות בתורה ראשון; ואפילו גירשה או מתה, פסול עד שידור הנאה על דעת רבים, מהנשים שהוא אסור בהם.

בספר ברכת הזבח (על הרמב"ם, הל' ביאת מקדש ו, ט) הקשה, מדוע צריך לידור הנאה על דעת רבים, הרי כשיבוא לחכם שיתיר לו נדרו צריך לפרט את הנדר, וכשיאמר לחכם את הסיבה שבגללה נדר ודאי לא יתיר לו הנדר! **המגן אברהם** (ס"ק נח) יישב, דכיון שלא נפסקה ההלכה בזה בהדיא, חששו שתלך לחכם ויפר לה בלא פירוט הנדר. או שלגבי דבר איסור החמירו יותר, או ש'פירוט הנדר' היינו שיאמר הלשון שנדר בו, אך א"צ לומר הסיבה שבגללה נדר.

כתב המ"ב (ס"ק קמט) בשם האחרונים שבנוסף לכך שצריך לידור הנאה צריך לגרשה. וכתב **האליה רבה** (אות ע) שאם ירצה לשהותה עוד עד שיגרשה, אף שהדיר ממנה הנאה אסור לישא כפיו, וגם אינו עולה לתורה ראשון. ואפילו אם מתעכב בכך מחמת נפשות. וכ"כ **כה"ח** (אות רלט). אך **הפמ"ג** (א"א נט) נשאר בדין זה בצ"ע. ולכן כתב **בשער הציון** (אות קיז) שלא העתיק דין זה להלכה.

כהן שמתייחד בקביעות עם גרושה, כתב בשו"ת **איש מצליח** (א, כו) שלא ישא את כפיו עד שידור ממנה הנאה על דעת רבים, וכן מובא בשם **הגרע"י** (מעין אומר ח"א פ"ו סימן י).

כתב הגר"מ אליהו (שו"ת הרה"ר תשנ-תשנ"ג סימן מד) שכהן שמתכנן לשאת אישה גרושה, אע"פ שעדיין לא נשאה, לא יעלה לדוכן עד שיחזור בו, וידור הנאה על דעת רבים מהנשים שהוא אסור בהן.

סעיף מא':

כהן שנטמא למתים

מהר"ר אבוהב (סימן קלה) הביא בשם דבר שמואל שכהן שנטמא למתים שאינם משבעה מתי מצוה במזיד, יפסל מן הדוכן ומכל מעלות הכהונה עד שישוב.

כתב השו"ע: נטמא למת שאינו משבעה מתי מצוה, פסול מן הדוכן וכל מעלות הכהונה, עד שישוב ויקבל שלא יטמא עוד למתים.

הב"י כתב שהוא דווקא אם נטמא במזיד. אולם מפשט השו"ע משמע שאפילו נטמא פעם אחת באקראי ג"כ נפסל. אך הבאור הלכה (ד"ה נטמא) כתב שמלשון המשנה 'המטמא למתים' משמע שדווקא כשהוא מועד לכך קנסוהו חכמים, אבל לא בנטמא פעם אחת. וכ"כ המ"ב (ס"ק קג) וכה"ח (אות רמג) שדוקא במזיד נפסל.

דין 'לקדשו' בכהן שביתו זינתה

כתב הרמ"א: ויש אומרים דמי שיש לו בת שהמירה לעבודת כוכבים, או שזנתה, אין מחייבין עוד לקדשו, כי אביה היא מחללת (ויקרא כא, ט) (מרדכי פרק נגמר הדין).

המגן אברהם (ס"ק סא) העיר, דפשוט שהוא כשר לישא כפיו, וכל הדיון הוא רק לדין 'לקדשו'. וכ"כ הט"ז (ס"ק לו) שהרי אפילו אם הוא עצמו בעל שאר עבירות אינו פסול לדוכן, כ"ש אם זו ביתו. וכ"כ המ"ב (ס"ק קנג), והוסיף שאין איסור לקדשו, אלא שאין מחויבים. וכ"כ כה"ח (אות רמו).

המגן אברהם (ס"ק סב) הוכיח שאינה מחללת את אביה אם המירה דתה בלבד, שרק בזנות מחללת את אביה שהיה לו לשומרה. וכ"כ המ"ב (ס"ק קנב).

כתבו האחרונים (הביאם המ"ב ס"ק קנד) שדווקא אם זינתה כשהיא ארוסה או נשואה, שבכך עוסק הפסוק, אבל אם זינתה בעודה פנויה לא. עוד כתב, שכיום אין מנהג לפסול כהן בשביל זנות או המרת דת של ביתו. וכ"כ כה"ח (אות רמו).

סעיף מב':

כהן חלל

כתב הרמב"ם (טו, ה) "והחלל אינו נושא את כפיו לפי שאינו בכיהונו". וכ"כ השו"ע: החלל, אינו נושא את כפיו.

המגן אברהם (ס"ק סג) כתב דנראה לו שאף החלל מדרבנן אינו נושא כפיו. וכ"כ המ"ב (ס"ק קנו).

סעיף מג':

נשיאת כפים בשבעת ימי האבלות

כתב המרדכי (מגילה סו"ס תתיז) דתוך י"ב חודש על אביו ועל אמו נוהגים שאין נושא כפיו, ומצריכים אותו שיצא מבית הכנסת קודם שיתחיל שליח ציבור בעבודה.

אולם הב"י תמה, מה טעם למנהג זה? הרי אף בתוך שבעת ימי אבלות נושא כפיו, שהאבל חייב בכל המצוות, ובכללן מצות נשיאת כפים. אך הביא ששיבולי הלקט (סימן כג) כתב בשם רבי יצחק בר יהודה

שאבל ששינה מקומו אינו נושא כפיו, מכיון שכל מי שעומד לברך ראוי לו שיהא שרוי בשמחה. אלא שהעיר שאנו לא נוהגים כן, ומ"מ בשבעת ימי האבלות אפשר לסמוך על טעם זה שלא ישא כפיו.

כתב השו"ע: אחר שבעה ימי אבלות, נושא כפיו; ובתוך שבעה ימי אבילות, יצא מבהכ"נ בשעה שקורא כהנים. אך הרמ"א כתב: ויש אומרים דכל זמן האבילות, אפי' עד י"ב חדש על אביו ועל אמו, אינו נושא את כפיו (מרדכי סוף פרק הקורא עומד והגהות מיימוני), וכן נוהגין במדינות אלו.

מהר"ם טיקטין (חידושי אנשי שם למרדכי תתטו) הביא בשם הזוהר (ח"ג קמה): שהטעם שאונן אינו נושא כפיו הוא משום שאונן פסול לעבודה. אולם המגן אברהם (ס"ק סד) כתב שלא לכל הדינים הוקשה נשיאת כפים לעבודה, והטעם שאונן פסול הוא משום שאינו שרוי בשמחה.

כתב הכנה"ג שגם בשבת של השבעה לא ישא כפיו (אך הפרי חדש סובר שבשבת של השבעה עולה לכתחילה לישא כפיו. וכה"ח סובר שיעלה רק אם אין כהן אחר, וכ"כ הערוה"ש אות סד), אך אם קראוהו לעות צריך לישא כפיו, משום שאם לא יעלה הוי אבלות בפרהסיא. וכ"ד האליה רבה (סק"פ). אך המגן אברהם (ס"ק סה) סובר שגם בימי החול אם קראוהו לעלות עולה, דאל"כ עובר בעשה. וכ"כ הלבוש, גר"א, מ"ב (ס"ק קנז).

כיצד ינהג אם אין שם כהן אלא הוא? המגן אברהם (ס"ק סו) סובר שגם בכה"ג לא יעלה (אא"כ קראוהו לעלות), אולם בשו"ת כנסת יחזקאל (סימן יב) כתב שמותר לו לישא כפיו בתוך י"ב חודש על אביו ואמו או שלושים על שאר קרובים, וכ"כ המ"ב (ס"ק קנט) וכה"ח (אות רנג, רנו). וביאר בשער הציון (אות קכז) שהרי בלאו הכי הוא רק מנהג בעלמא. וכה"ח ביאר בארוכה ע"פ הסוד שגם הכהנים האבלים צריכים לישא כפיהם.

■ נשיאת כפים בבית האבל:

דעת הבא"ח (תצוה, כב) שהכהנים שאינם אבלים נושאים כפיהם בבית האבל, וכ"כ כה"ח (אות רסב) ובשו"ת יביע אומר (ח"ד יו"ד סימן לב אות ד). וכ"כ בגשר החיים (פ"כ סימן ג סק"ה) שהמנהג בירושלים. אולם בשאר הארץ המנהג פשוט שלא נושאים כפיהם בבית האבל.

סעיף מד':

כהן רווק

כתב המרדכי (ס' תתטו) וכ"כ בשבלי הלקט בשם רבי יצחק בר יהודה שכהן פנוי אינו נושא את כפיו, וטעם הדבר כי השרוי בלא אשה שרוי בלא שמחה (יבמות סב:), וראוי למברך שיהיה שרוי בשמחה, כמו שמצינו ביצחק אחר שאכל כתיב (בראשית כז ז) ואברכך, וכן מצינו (מלכים א ח טו) שמחים וטובי לב וכתוב ויברכו את המלך.

אך הרשב"א (ח"א ס' פה) כתב "דבר זה לא שמעתי לאחד מרבותינו מעולם ולא ראיתי לאחד ממחברי הספרים ואולי מדרש אגדה הוא אבל לפי גמרתנו אינו נראה כן שלא הוזכר זה בשום מקום".

הב"י כתב שאע"פ שקשה לפוטרו בכל יום מקיום שלוש עשה, מ"מ כיון שחלק מהראשונים הביאו דין זה, הרוצה לסמוך עליהם איננו יכולים למחות בו, ובלבד שלא יהא בבית הכנסת בשעה ששליח ציבור קורא כהנים.

ובבדה"ב כתב שאם יש שם כהנים אחרים פשוט שעולה לישא כפיו, שהרי קטן ודאי שאינו נשוי, ואפ"ה נושא כפיו עם אחרים. גם הדרכי משה (אות כ) הסכים שעולה עם אחרים, וכן המנהג. אך העולה ממנו שהדימוי בין רווק לקטן אינו נכון, שקטן אינו מצטער שאינו נשוי כי עדיין אין צריך לכך, משא"כ רווק גדול.

כתב השו"ע: כהן, אף על פי שהוא פנוי, נושא את כפיו. אך הרמ"א כתב: ויש אומרים דאינו נושא כפיו, דהשרוי בלא אשה שרוי בלא שמחה, והמברך יש לו להיות בשמחה (מרדכי פרק הקורא עומד); ונהגו שנושא כפיו, אף על פי שאינו נשוי, ומכל מקום הרוצה שלא לישא כפיו אין מוחין בידו, רק שלא יהא בבית הכנסת בשעה שקורין כהנים או אומרים להם ליטול ידיהם.

הלבוש ושאר אחרונים ביארו שכאן המנהג שנושא כפיו בשונה מכהן בשנת האבלות, משום שכאן אע"פ שאינו בשמחה, מ"מ אינו שראוי בצער. וכ"כ המ"ב (ס"ק קסב). ובאמת כתב האור לציון (ח"ב פ"ח ס"ח) שכהן שאינו נשוי השרוי בעצבות, טוב שלא ישא כפיו. אך הגרע"י (יבי"א ח"ט סימן קח אות סז) חלק עליו, וכתב שלא יבטל את המצוה, אלא יישב את דעתו כדי שיוכל לברך בשמחה ויעלה לדוכן.

✻ המנהג שנושאים כפים רק בימים טובים

כתב האגור (סי' קעו) שנשאל גדול הדור מהר"י מולין (שו"ת מהרי"ל החדשות סי' כא) למה אין הכהנים נושאים כפיהן בכל יום מאחר שהוא מצות עשה. ותשובתו שנוהגים לטבול קודם שנושאים כפיהם, והוסיף שיש זמנים שקשה לטבול, "וגם בושם, ויש דאירע להו דבר לאונסו, ויש טיילין ושטופין, ואם ימנעו היו מקצת מתביישין, ואם יטבלו היו ג"כ מתביישין ויתבו. עוד נראה קצת משום ביטול מלאכה... הכא נמי יש לומר נשיאות כפים, אפילו אם יאמרו במהירות אי איפשר בלי שהות קצת".

הב"י העיר שהטעם שהזכירו משום שנוהגים לטבול קודם נשיאת כפים, הוא חומרא דאתי לידי קולא, שהרי טבילה לנשיאת כפים לא הוזכרה בשום מקום, ואם החמירו על עצמם מדוע מבטלים משום כך שלוש עשה? ומוטב להם שיקיימו שלוש עשה ולא יטבלו! והוסיף "ויישר כחם של בני ארץ ישראל וכל מלכות מצרים שנושאים כפיהם בכל יום ואינם טובלים לנשיאת כפים". אולם הדרכי משה (אות כא) כתב "כי הטעם שחשבו הם לטפל הוא העיקר", שמחמת ביטול המלאכה שטרודים למחיתם וטרודים ואינם שרויים בשמחה לכן אין נושאים כפיהם, ואפילו בשבת מפני שטרודים במחשבתם והרהורים על מעשה ידיהם שעברו ושעתידיים להיות, ואינם שרויים בשמחה כ"כ כמו ביו"ט (אך יש להעיר שמהרי"ל עצמו כתב בטעם של ביטול מלאכה עוד נראה קצת ומשמע שאינו הטעם העיקרי. ועוד, שביטול המלאכה שהוזכר במהרי"ל הוא ביטול מלאכה ממש, והדרכי משה ביאר שהוא משום שמחה).

כתב הרמ"א: נהגו בכל מדינות אלו שאין נושאים כפים אלא בי"ט, משום שאז שרויים בשמחת יום טוב, וטוב לב הוא יברך; מה שאין כן בשאר ימים, אפי' בשבתות השנה, שטרודים בהרהורים על מחיתם ועל ביטול מלאכתם; ואפי' בי"ט, אין נושאים כפים אלא בתפלת מוסף, שיוצאים אז מבהכ"נ וישמחו בשמחת יום טוב (דברי עצמו). וכל שחרית ומוסף שאין נושאים בו כפים, אומר הש"צ: אלהינו ואלהי אבותינו וכו', כדלעיל סוף סי' קכ"ז; ויום הכפורים, נושאים בו כפים כמו בי"ט, ויש מקומות שנושאים בו כפים בנעילה, ויש מקומות אפילו בשחרית.

הערוך השולחן (אות סד) כתב "והנה ודאי אין שום טעם נכון למנהגינו לבטל מצות עשה דברכת כהנים כל השנה כולה, וכתבו דמנהג גרוע הוא, אבל מה נעשה וכאלו בת קול יצא שלא להניח לנו לישא כפים בכל השנה כולה. ומקובלני ששני גדולי הדור בדורות שלפנינו כל אחד במקומו, רצה להנהיג נשיאת כפים בכל יום, וכשהגבילו יום המוגבל לזה נתבלבל הענין ולא עלה להם ואמרו שרואים כי מן השמים נגזרה כך".

המנהג הפשוט בכל קהילות הספרדים שנושאים כפים בכל יום, וכ"כ **הבא"ח** (תצוה, ד) **כה"ח** (אות רעא) ועוד.

והנה בספר **עיר הקודש והמקדש** (ח"ג פכ"ה ס"ו) כתב שבערי הגליל נוהגים האשכנזים בזמננו שאין נשיאת כפים בחול כי אם במוסף של שבתות וימים טובים, ולא יגוע בבירור על ידי מי ועל יסוד מה נוהגים כך. אולם עיין בשו"ת **מנחת יצחק** (ח"ח סימנים א-ב) ובספר מנהגי א"י (גליס) שההשערה המוצקה היא שמנהג הגליל שלא לישא כפיים בכל יום הונהג ע"י ראשי עדת החסידים תלמידי הבעש"ט, שעלו ארצה בשנות התק"ל והתיישבו בטבריה ובצפת והורגלו מבית רבותיהם ליש"כ רק בימים טובים, ועשו כעין פשרה והתקינו ליש"כ גם בשבתות במוספים, וגם בזמן האר"י ז"ל ותלמידיו נהגו ליש"כ בצפת בכל יום (כמובא באגרת השל"ה), כי במקומות אלו לא נתקבלה תקנת הראשונים שהיו במדינות אשכנז שלא לישא כפיים רק בימים טובים. והנה תלמידי הגר"א (בראשותו של הגה"ק מוהר"י משקלוב) שעלו לארץ ישראל בשנות התק"ע (כמ' שנה אחר עליית החסידים) והתיישבו בתחילה בצפת ואח"כ עברו חלקם (בראשות הגר"י משקלוב הנ"ל) לירושלים, שינו את מנהגם מחוץ לארץ ונהגו כבני א"י הספרדים לישא כפיים בכל יום, וכלשונו של הגר"י משקלוב בספרו **פאת השלחן** (הל' ארץ ישראל סי' ב' סעי' ט"ז ובבית ישראל שם סקכ"ג) "מנהג יפה בכל א"י שהכהנים נושאים כפיהם בכל ימות החול וכו' והוא מנהג טוב ומקובל מקדמונים ועפ"י סוד, ובכוללנו מיום שזכינו לקבוע ישיבתנו בארץ ישראל ובירושלים עיה"ק מנהגנו שהכהנים נושאים כפיהם בכל יום ובשבת ויו"ט כדת, וכן הוא דעת רה"ג".

וכתב בשו"ת **מנחת יצחק** (שם) "ולא נמצא עוד רב וגדול בישראל שיהיה לו העוז לבטל המנהג בגליל". אולם תקנה זו שלא לישא כפים בכל יום נתקבלה גם בחיה וסביבותיה, אולם שם כתב ב**מועדים וזמנים** (ח, לא) שיש להורות להם שישא כפיהם בכל יום, מכיון שהעיר חיפה אינה נגררת אחר הגליל.

סעיף מה':

אלו תיבות שהופכים פניהם

כתב **השו"ע** עפ"ד ה**רוקח** (סי' שכג): אלו תיבות שהכהנים הופכים בהם לדרום ולצפון: יברכך; וישמרך; אליך; ויחנך; אליך; לך; שלום. והרמ"א כתב: ונוהגין שמאריכין בניגון אלו תיבות, כי כל אחת מהן היא סוף ברכה בפני עצמה, ואומרים רבון, כמו שמפורש בסי' ק"ל, ובשעה שמאריכין בניגון התיבות שבסוף הפסוקים דהיינו: וישמרך; ויחנך; שלום. והמקרא לא יאמר רבון וכו' (תשובת מהר"ל סי' קמ"ח).

המגן אברהם (ס"ק עב) תמה על הרמ"א, הרי תבית 'לך' אינה סוף ברכה, ואפ"ה הופכים פניהם! לכן ביאר שכל תיבות אלו הן לנוכח, ולכן הופכים עצמם כדי שיברכו לכולם. ו**כה"ח** (אות רעו) ביאר, שהופכים פניהם גם בתבית 'לך', משום שהיא תיבה הסמוכה ל'שלום', ונמצא שגם תבית 'לך' נחשבת כסוף הברכה.

כתב האליה רבה (ס"ק פח) בשם הבית יעקב מה שנוהגין לנגן אמירת וישמר בלא כ"ף ואח"כ הכ"ף וכן עושים בויחנך הוא טעות, דדוקא בסוף מאריך דקודם שמסיים לא משמע כונת התיבה כלל, וכן החזנים יזהרו שלא יחלקו התיבות לשתיים. וכ"כ המ"ב (ס"ק קסט).

❧ דין 'וקדשתו' ושימוש בכהן

התורה בפרשת אמור מלמדת (ויקרא כא, ח):

"וקדשתו כי את לחם אלהיך הוא מקריב קדש יהיה לך כי קדוש אני ה' מקדשכם"

שנינו בירושלמי (ברכות ה, ה):

"מניין המשתמש בכהונה מעל? רבי אחא בשם שמואל אמר [עזרא ח, כח] 'ואמרה להן אתם קודש

לה' והכלים קודש', מה כלים המשתמש בהן מעל אף המשתמש בכהנים מעל"

כתב המרדכי (הגהות גיטין, תסא) "מעשה בכהן שיצק מים ע"י ר"ת, והקשה לו תלמיד הא שנינו בירושלמי המשתמש בכהונה מעל! והשיב לו: אין בהם קדושה בזמן הזה, דקי"ל בגדיהם עליהם קדושה עליהם, ואי לא לא. והקשה: א"כ כל מיני קדושה לא ליעבד להו. ושתיק ר"ת. והשיב ה"ר פטר, דנהי דיש בהן קדושה יכול למחול".

כתב הרמ"א: אסור להשתמש בכהן, אפי' בזמן הזה, דהוי כמועל בהקדש אם לא מחל על כך (מרדכי).

הט"ז (ס"ק לט) תמה, כיצד יכול למחול על כבודו, הרי קי"ל שאם נשא גרושה כופין אותו שיגרשנה (יבמות פח:), ומדוע לא אומרים שמוחל על כבודו? וביאר שהטעם שיכול למחול על כבודו הוא משום שיש לו הנאה מזה, ולא אסרה התורה דבר שיש לו הנאה ממנו, אא"כ נאסר בתורה בפירוש (כגרושה לכהן). ולכן אותו כהן שיצק מים ע"י רבנו תם נח לו בכך שזכה לשרת בקודש, וזו היא קדושתו. ולכן לדעתו כל זמן שאין לכהן הנאה ממה שעושה מלאכה לאחרים, אסור להשתמש בו, והוי כמועל בקודש אע"ג שמוחל.

אולם המגן אברהם (ס"ק עה) סובר שמעני מחילה בכל ענין. וכ"כ הערוך השולחן (אות עא-עב) ועוד.

המ"ב (ס"ק קעה) הביא דברי הט"ז, והוסיף ששימוש ענין של בזיון הוא, וטוב להחמיר לכתחילה. ולהשתמש בהם שרות בזויות בודאי יש ליזהר.

תלמיד חכם שיש לו תלמיד כהן, כתב כה"ח (אות רפא) שמותר לו להשתמש בו. וכ"כ בשו"ת יביע אומר (ח"ו סימן כב אות א).

כתב האשל אברהם (בוטשאטש) שאם הכהן מעצמו נתעורר לעשות איזה שירות לאדם, לכו"ע גם אם אין הנאה לכהן אינו צריך למנועו או לקבל שירות זה ממנו, כי רצונו של אדם זהו כבודו. וכ"כ כה"ח (אות רפב). וכן העלה בשו"ת יביע אומר (ח"ו סימן כב אות ה) ולכן העלה שאם כהן חפץ להגיש מרצונו משקה ומגדנות לפני אורחים או חבורת לומדים, מותר להם לקבלם ממנו לדברי הכל.

סימן קכ"ט - באיזה תפלות נושאים כפים

ובו ב' סעיפים

סעיף א':

נשיאת כפים במנחה של תעניות ויו"כ

שנינו בתענית (כו:)

"בשלשה פרקים כהנים נושאים את כפיהן כל זמן שמתפללין, ויש מהן ארבעה פעמים ביום: שחרית, ומוסף, מנחה, ונעילת שערים... דתניא: שחרית ומוסף, מנחה ונעילה, כולן יש בהן נשיאת כפים, דברי רבי מאיר, רבי יהודה אומר: שחרית ומוסף - יש בהן נשיאת כפים, מנחה ונעילה - אין בהן נשיאת כפים. רבי יוסי אומר: נעילה יש בה נשיאת כפים, מנחה - אין בה נשיאת כפים. במאי קמיפלגי? רבי מאיר סבר: כל יומא טעמא מאי לא פרשי כהני ידיהו במנחתא - משום שכרות, האידנא ליכא שכרות. רבי יהודה סבר: שחרית ומוסף דכל יומא לא שכיח שכרות - לא גזרו בהו רבנן, מנחה ונעילה דכל יומא שכיחא שכרות - גזרו בהו רבנן. רבי יוסי סבר: מנחה דאיתה בכל יומא - גזרו בה רבנן, נעילה דליתה בכל יומא - לא גזרו בה רבנן. אמר רב יהודה אמר רב: הלכה כרבי מאיר.... והאידנא מאי טעמא פרשי כהני ידיהו במנחתא דתעניתא? - כיון דבסמוך לשקיעת החמה קא פרשי - כתפילת נעילה דמיא"

התוספות (ד"ה והאידנא) למדו שלא נהגו העם לשאת כפיהם במנחה של יום הכיפורים, לפי שמתפללים מנחה בעוד היום גדול, אבל במנחה של שאר תעניות נושאים כפיהם. גם **הרא"ש** (סימן לא) כתב שמנהג אשכנז לא לשאת כפיהם במנחה של יוה"כ, וכ"כ **רב עמרם**, **ר"ן** (ט:), וכ"ד **הרמב"ם** (יד, א-ב). **אך הרא"ש** (שם) הביא בשם **בה"ג** שהכהנים פורסים ידיהם בתפילת מנחה של יוה"כ, שדומה למנחה של שאר תעניות משום שסמוכה לשקיעת החמה כיון שמרבים בתחנונים.

כתב **השו"ע**: אין נשיאת כפים אלא בשחרית ומוסף ונעילה, ביום שיש בו נעילה כמו בי"ה, אבל לא במנחה, משום דשכיחא שכרות באותה שעה, שמא יהא הכהן שכור; וגזרו במנחה של תענית, אטו מנחת שאר ימים; אבל בתענית שאין בו נעילה, הואיל ותפלת מנחה סמוך לשקיעת החמה, היא דומה לתפלת נעילה ואינה מתחלפת במנחה של שאר ימים, הלכך יש בה נשיאת כפים. (והמנהג שלנו כבר נתבאר לעיל סי' קכ"ח).

כתב **המגן אברהם** (סק"א) שאם מתענים עד חצות ומתפללים מנחה, אין לומר 'אלוהינו ואלוהי אבותינו', אך העיר שלפ"ד הרמ"א גם באופן זה יש לומר 'אלוהינו'. **אך האליה רבה** (סק"ב) ו**המ"ב** (סק"י) כתבו שתמיד לא אומרים 'אלוהינו', משום שבימים אלו אין נשיאת כפים מדינא ואפילו בדיעבד, כבשאר ימות השנה, מכיון שלא שייך לומר שהדבר ידוע שאין שכרות, כיון שאינו תענית גמור לכל היום.

כהן שאינו מתענה, כגון מחמת אונס, כתב **כה"ח** (אות ה) שלא ישא כפיו, אלא יצא מבית הכנסת קודם 'רצה' כדי שלא יאמרו שהוא פגום, ואפילו אם קיבל עליו תענית שעות מחצות ועד הלילה, ובזמן תפילת מנחה הוא בתענית, לא ישא כפיו. וכ"כ **בחזון עובדיה** (ד' תעניות, דיני התפילה ואמירת עננו סט"ז). **אולם** בשו"ת **גינת ורדים** (או"ח כלל א ס"ס מט) פסק שנושא את כפיו אפילו אינו מתענה, מכיון שעיקר מילתא שלא ישאו הכהנים ידיהם במנחה ליתא אלא משום שמא יהיה שיכור, ובתפילה זו אין חשש לכך כיון שמתפללים אותה עם דמדומי חמה, וגם לא שכיח שכהן שאינו מתענה יוסיף חטא על פשע להשתכר ביום התענית. וכתב הגר"מ **טיקוצ'ינסקי** (לוח א") לסמוך על הגינת ורדים כשאין כהן אחר.

מה הגדר של 'סמוך לשקיעת החמה'? **כה"ח** (אות ז) כתב שיש לכתחילה להתחיל תפילת מנחה של תענית באופן שיגיעו לברכת כהנים רבע שעה לפני השקיעה. אך בשו"ת **רב פעלים** (ד, ה) כתב שאף שלושים דקות לפני השקיעה נחשב 'סמוך לשקיעה', שכל 'סמוך' הוא חצי שעה, וכ"כ **בהליכות עולם** (תצוה, יא) **והאור לציון** (ח"ב פ"ח סי"ב). **אולם החזון איש** (או"ח סימן כ) סובר שתמיד נושאים הכהנים כפיהם, ולדעתו כל שאין נעילה נושאים כפים במנחה.

עוד כתב בשו"ת **רב פעלים** (שם) שהמתפללים מנחה בתעניות מפלג המנחה ואילך, אף שאין זה הזמן הראוי לכתחילה לברכת כהנים, מ"מ רשאים לשאת את כפיהם, שלענין זה אפשר להחשיב את כל הזמן שמפלג המנחה ואילך כסמוך לשקיעה. וכ"כ **האור לציון** (שם). **אמנם בהליכות עולם** (שם) כתב שלכתחילה לא יעלו הכהנים אם הוא יותר מחצי שעה לפני השקיעה, ומ"מ אם הוא אחר פלג המנחה, אם עלו לדוכן לא ירדו. אך קודם פלג המנחה אסור לכהנים לשאת כפים בשום אופן (ולענין זה הסכימו גם הרב פעלים והאור לציון. ולדעתם אין גם לומר בזמן זה 'אלוהינו ואלוהי אבותינו').

סעיף ב':

כהן שעלה לדוכן במנחה של יוה"כ

כתב **הרמב"ם** (יד, ב) "כהן שעבר ועלה לדוכן במנחה של יום הכפורים, הואיל והדבר ידוע שאין שם שכרות הרי זה נושא כפיו ואין מורידין אותו מפני החשד, שלא יאמרו פסול היה לפיכך הורידוהו". הגה"מ כתבו בשם **ראבי"ה** שאומרים 'אלהינו ואלהי אבותינו' במנחה ביום הכפורים. אך הגה"מ תמה, הרי אין ראוי לברכת כהנים! ושמה הטעם משום דאם עלה אין מורידין אותו. גם ה"ר **פרץ** כתב שאין לאמרו במנחה ביום הכפורים. וכ"כ **רבינו ירוחם** (י"ב יח ח"א).

כתב **השו"ע**: כהן שעבר ועלה לדוכן ב"ה במנחה, כיון שהדבר ידוע שאין שם שכרות, הרי זה נושא את כפיו ואין מורידין אותו, מפני החשד, שלא יאמרו: פסול הוא ולכך הורידוהו. והרמ"א כתב: ולכן אומרים במנחה ביום כפורים: אלהינו ואלהי אבותינו, אף על גב דאין ראוי לנשיאת כפים, מ"מ הואיל ואם עלה לא ירד מיקרי קצת ראוי (הגהות מיימוני), וכן נוהגין במדינות אלו אף על פי שיש חולקים.

סימן ק"ל - רבש"ע שאומרים בנשיאת כפים

ובו סעיף אחד

☞ 'הטבת חלום' בברכת כהנים

שנינו בברכות (נה:)

"האי מאן דחזא חלמא ולא ידע מאי חזא, ליקום קמי כהני בעידנא דפרסי ידיהו, ולימא הכי: רבנו של עולם, אני שלך וחלומותי שלך, חלום חלמתי ואיני יודע מה הוא, בין שחלמתי אני לעצמי ובין שחלמו לי חברי ובין שחלמתי על אחרים, אם טובים הם - חזקם ואמצם כחלומותיו של יוסף, ואם צריכים רפואה - רפאם כמי מרה על ידי משה רבינו, וכמרים מצרעתה, וכחזקיה מחליו, וכמי יריחו על ידי אלישע, וכשם שהפכת קללת בלעם הרשע לברכה - כן הפוך כל חלומותי עלי לטובה ומסיים בהדי כהני, דעני צבורא אמן. ואי לא - לימא הכי: אדיר במרום שוכן בגבורה, אתה שלום ושמן שלום, יהי רצון מלפניך שתשים עלינו שלום"

הגה"מ (פי"ד אות ה) הביא **שמהר"ם** היה רגיל לומר בשעה שאומרים וישמרך ויחנך שלום רבוננו של עולם אני שלך וחלומותי שלך וכו'.

בתרומת הדשן (סימן כז) ביאר שיש לדקדק שיאמר ממש בשעה שמאריכין בכ"ף דוישמרך ויחנך, ומקורו בגמ' בסוטה (מ.) 'יש עבד שרבו מברכו ואינו מסביר לו פנים'. ובשו"ת **מהרי"ל** (סימן קמח) חילק שודאי מאזין לו, שמראה עצמו שמקבל ברכת כהנים, ולכן ברכת כהנים תועיל לו שיתהפך חלומו לטובה. ועוד, שקבלה ביד רבותינו שע"י כך מתבטל החלום.

כתב השו"ע: מאן דחזא חלמא, ולא ידע מאי חזא, ניקום קמי כהני בשעה שעולים לדוכן ונימא הכי: רבונו של עולם, אני שלך וחלומותי שלך וכו', ויכוין דלסיים גם בהדי כהני, דעני צבורא אמן; ואי לא, לימא הכי: אדיר במרום שוכן בגבורה, אתה שלום ושמך שלום, יהי רצון שתשים עלינו שלום. וכתב הרמ"א: ובמקום שאין עולין לדוכן, יאמר כל זה בשעה שהשליח צבור אומר שים שלום, ויסיים בהדי שליח צבור, שיענו הקהל אמן (הר"ן פ' הירואה).

המגן אברהם (סק"א) הביא שיש הסוברים שאין לומר תפילה זו אלא רק מי שראה חלום באותו יום, אך לדעתו אינו כן, דא"כ מדוע אומרים אותו כל ישראל ברגל, וכי כולם ראו חלום רע בו ביום, אלא ודאי אומרים אותו על חלומות שראו בימים אחרים. גם ה**ט"ז** (סק"ג) כתב שבשעת הרגל כולם אומרים אפילו בסתמא, משום שהוא על כל החלומות שראו מהרגל הקודם. וכן ביאר ה**מ"ב** (סק"א) מכיון שמנהגם לישא כפים רק ברגלים, ודאי שחלם בנתיים חלום. אך כה"ח (אות ג) סובר שכיון שהטעם שהותר לומר תפילה זו בשעת הברכה הוא מפני הסכנה, לכן גם במקומות שנוהגים לישא כפיהם רק ברגלים, לא יאמר את התפילה אלא מי שזכור לו שחלם חלום רע.

סימן קל"א - דיני נפילת אפים

ובו ח' סעיפים

סעיף א':

חובת נפילת אפים

שנינו במגילה (כב:):

"דאמר רבי אלעזר, אין אדם חשוב רשאי ליפול על פניו אלא אם כן נענה כיהושע בן נון, דכתיב ויאמר ה' אל יהושע קם לך"

ובבבא מציעא (נט:): איתא:

"אימא שלום דביתהו דרבי אליעזר אחתיה דרבן גמליאל הוא. מההוא מעשה ואילך לא הוה שבקה ליה לרבי אליעזר למיפל על אפיה. ההוא יומא ריש ירחא הוה, ואיחלף לה בין מלא לחסר. איכא דאמרי: אתא עניא וקאי אבבא, אפיקא ליה ריפתא. אשכחתיה דנפל על אנפיה, אמרה ליה: קום, קטלית לאחי. אדהכי נפק שיפורא מבית רבן גמליאל דשכיב. אמר לה: מנא ידעת? אמרה ליה: כך מקובלני מבית אבי אבא: כל השערים ננעלים חוץ משערי אונאה"

בשו"ת הריב"ש (סימן תיב) הביא שנפילת אפים אינה חובת התפילה, אלא מנהג שהיה גם בימי חז"ל, שהרי רב ור' אליעזר לא נפלו על פניהם, ולכן יש מנהגים חלוקים על ימים מסויימים שאין נופלים על פניהם. גם הטור הביא בשם רב נטרונאי גאון שנפילת אפים רשות. וכן הסכימו הפרי חדש (אות א), מאמר מרדכי (סק"א) והגר"ז (ס"א). ולכן כתב בשו"ת יביע אומר (ח"ג סימן יא אות ח) שפועלים משכימי קום שאין להם זמן להתפלל כל התפילה מתחילה ועד סוף, רשאים לדלג על נפילת אפים כדי שיספיקו לומר דברים אחרים שהם מעיקר הדין.

אולם היפה ללב (סק"ב) כתב בשם הזוהר הקדוש שאמירת נפילת אפים חובה. וכ"כ בכה"ח (אות נג) שלפי דעת רבנו האר"י נפילת אפים חובה.

הפסק בין התפילה לנפילת אפים

כתבו תלמידי הרשב"א (בבא מציעא נט:): שהרשב"א היה מדקדק מעובדא דר' אליעזר בן הורקנוס, שאסור לדבר בין תפילה לתחינה, וזהו הפירוש שכל יום לא היתה אשתו נותנת לר' אליעזר ליפול על פניו, שודאי אין הכוונה שלא היתה זזה משם כל אותו הזמן, אלא שהיתה מפסקת אותו לאחר התפילה בדברים אחרים, ולאחר מכן היה נופל על פניו, ולכן תפילתו לא היתה נשמעת כל כך. וכ"כ מהר"י אבוהב בשם צרורות (צורר החיים עמ' יח) שמכאן למדנו שאין להפסיק בין תחינה לתפילה, וכ"כ האורחות חיים בשם הגאונים, דכולה כעין תפילה אריכתא היא.

אך הריב"ש (סימן תיב) ביאר שאשתו של ר' אליעזר היתה לוקחת אותו בדברים עד שהיה שוכח מליפול. ולפירושו אין ראיה שאסור להפסיק בין התפילה לנפילת אפים.

כתב השו"ע: אין לדבר בין תפילה לנפילת אפים.

המגן אברהם (סק"א) ביאר שדווקא כשמפסיק לדבר בדברים אחרים אסור, אבל שיחה בעלמא לית לן בה, ולכן לפעמים מפסיקים בתחינות כגון והוא רחום. וכ"כ **המ"ב** (סק"א).

המ"ב (סק"א) כתב שבאמצע נפילת אפים מותר לענות אמן יהא שמיה רבה וכל דבר שבקדושה. **כה"ח** (אות ב) כתב שדין העניה באמצע נפילת אפים כדין הנמצא באמצע קריאת שמע, ולכן מותר לענות רק חמש אמנים ראשונות של הקדיש, קדושה, ברכו ומודים. אך דעת **הגרע"י** (ילקוט יוסף הל' וידוי ס"א) שמותר לענות אפילו אמן דברכות.

נפילת אפים - על איזה צד?

כתב **הרמב"ם** (ט, ה) "ואחר שישלים כל התפלה ישב ויפול על פניו ויטה מעט הוא וכל הציבור ויתחנן והוא נופל, וישב ויגביה ראשו הוא ושאר העם ומתחנן מעט בקול רם מיושב".

כתב **הרוקח** (סימן שכ"ד) שמנהגם להטות על הימין, כי השכינה כנגד האדם (תהלים טז, ח) 'שויתי יי' לנגדי תמיד', וכשמוטה על ימינו והשכינה כנגדו 'שמאלו תחת לראשי וימינו תחבקני'. וכ"כ הריב"ש (סימן תיב) שכתב רש"י בשם רבותיו שראוי שתהיה ההטיה לצד ימין מדכתיב (שה"ש ב ו) שמאלו תחת לראשי וימינו תחבקני.

אך שבלי הלקט (סי' ל עמ' 26) כתב בשם **רבינו האי** שהנופל על פניו צריך להטות לצד אחד, ולא יהא מוטה על צדו הימנית אלא על צדו השמאלית, והטעם משום דהסיבת שמאל שמה הסיבה שהיא הסיבת בני חורין ומלכים, הילכך באותו הצד שנראה כבן מלך ואיש חורין צריך ליכנע לפני המקום. וה"ר **בנימין** פירש הטעם לפי שמצינו כשאדם מתפלל שכינה מימינו דכתיב (תהלים קכא ה) 'יי' צלך על יד ימינך, וכתיב שויתי יי' לנגדי תמיד וכו', נמצא כשהוא מוטה על שמאלו פניו כלפי שכינה, ואם היה מוטה על צדו הימני היה היפך ולא יתכן לעבד להטות אחוריו כלפי אדוניו. גם ה"ר **דוד אבודרהם** (עמ' קיט) כתב שנופלים בצד שמאל וכן נהגו.

כתב **השו"ע**: כשנופל על פניו, נהגו להטות על צד שמאל. אך **הרמ"א** כתב: וי"א דיש להטות על צד ימין, והעיקר להטות (ריב"ש סי' תי"ב וב"י בשם הרוקח) בשחרית כשיש לו תפילין בשמאלו, על צד ימין משום כבוד תפילין; ובערבית, או כשאין לו תפילין בשמאלו, יטה על שמאלו (מנהגים). ולאחר שנפל על פניו יגביה ראשו ויתחנן מעט מיושב, וכל מקום ומקום לפי מנהגו; ומנהג פשוט לומר: ואנחנו לא נדע כו' וחצי קדיש אשרי למנצח (טור), ואפי' בימים שאין אומרים תחנון אומרים למנצח, מלבד בר"ח וחנוכה ופורים וע"פ ועיו"כ וט' באב (מנהגים וע"ל סי' תקנ"ט).

כתב **הט"ז** (סק"ג) שיש מנהגים רבים כיצד להטות, וכיון שאין ראייה ברורה לשום סברא, אין לנו לשנות ממה שנהגו רוב העולם כפשרת הרמ"א, והמשנה נחשב לחסרון ידיעה, ולכן אין לשנות. וכ"ד **המגן אברהם** (סק"ג), הביאם **המ"ב** (סק"ו).

כתב **המגן אברהם** (סק"ב) שמ"מ נוהגין להפסיק בבגד דיד לא חשיב כיסוי דמין במינו אין חוצץ. **המ"ב** (סק"ג) הוסיף בשם האחרונים שעכשיו לא נהגו ליפול על פניהם ממש, אלא בהטית הראש וכיסוי הפנים בלבד, ונוהגים לכסות הפנים בבגד ולא די בכיסוי היד שנופל פניו עליה, לפי שהיד והפנים גוף אחד הם

ואין הגוף יכול לכסות את עצמו. **בשכנה"ג** (הגב"י ס"י) ביאר את טעם המנהג לכסות את הפנים, משום שבבית המקדש היו מתוודים במרחק של ד' אמות בין אחד לחברו, כדי שלא ישמע אדם את וידויו של חברו ויתבייש ממנו, ולכן גם את הנפילת אפים באופן דומה, שיראה כאילו אין אחד שומע את חברו. ועוד, שע"י כיסוי הפנים שם אדם את לבו יותר למה שאומר.

ולעניין מנהג הספרדים בזמן הזה, כתבו **הבא"ח** (כי תשא יג), **נתיבי עם** (סק"ב) ו**הגרע"י** (ילקו"י הל' וידוי ס"ח) שבעת אמירת סדר נפילת אפים אין מטילים את הראש על הזרוע, וטעם הדבר שכיון שמנהג נפילת אפים הוא לומר מזמור 'לדוד אליך', ועל פי הזהרה הקדוש הנופל על פניו בעת אמירת מזמור זה ואינו מכין כראוי גורם לעצמו שיתלק מהעולם בקיצור ימים ושנים, לכן נהגו להימנע מליפול על הפנים, ואומרים אותו בישיבה רגילה.

כתב **השל"ה** (עניני תפילה ד"ה ואומרים אנחנו) ראוי לומר 'ואנחנו לא נדע' בישיבה, 'מה נעשה' בעמידה, ושניהם בקול רם. הביאו **המגן אברהם** (סק"ד) ו**מ"ב** (סק"ט).

נפילת אפים שלא במקום התפילה

כתב **ספר חסידים** (סימן יח) שמותר להתפלל במקום אחד וליפול אפים במקום אחר. הביאו **המגן אברהם** (סק"א), **מ"ב** (סק"ב) ועוד.

סעיף ב':

נפילת אפים מיושב

כתב **הריב"ש** בתשובה (שם) שאין להקפיד בנפילת אפים שתהיה מיושב ואם רצה לעשותה מעומד הרשות בידו. אך כתב הב"י שלפי דעת חכמי הקבלה נראה שיש להקפיד שתהיה מיושב דוקא. כתב **השו"ע**: נפילת אפים מיושב, ולא מעומד.

כתב **המ"ב** (סק"י) בשם האחרונים בשעת הדחק נוכל לסמוך על הריב"ש, ולכן אם סיים תפלתו וצריך לעמוד עכ"פ כדי הילוך ד' אמות, וקודם שיעור זה התחיל הציבור לומר תחנון, יעמוד שם במקומו ויפול על פניו מעומד עם הצבור. וכן אם אחר עומד נגדו ומתפלל שמ"ע ואסור ל"א לישב נגדו אפילו כמלא עיניו ואי אפשר לו לילך לצדדין יפול על פניו מעומד, וכן כל כה"ג.

נפילת אפים במקום שאין ארון קודש

כתב **הרוקח** (סימן שכ"ד) אין נופלים אלא לפני ספר תורה, וסימן לדבר דכתיב במלחמת העי (יהושע ז, ו) "ויפול על פניו ארצה לפני ארון ה'". וכתב הב"י "ואני אומר אם קבלה נקבל ואם לדין יש תשובה".

כתב **הרמ"א**: "א דאין נפילת אפים אלא במקום שיש ארון וס"ת בתוכו, אבל בלא זה אומרים תחינה בלא כיסוי פנים, וכן נוהגים (ב"י בשם רוקח סי' שכ"ד). וחצר בהכ"נ הפתוח לבהכ"נ, (מהרי"ל) או בשעה שהצבור מתפללין אז, אפילו יחיד בביתו אומר תחינה בנפילת אפים (ד"ע פי' אגור).

כתב **הט"ז** (סק"ה) שה'ארון' אינו מעכב, אלא הספר תורה מעכב. וכ"כ **המ"ב** (סק"א). ו**הגרש"ז אוירבך** (אשי ישראל פרק כה הערה לו) סובר שאף אן יש בבית הכנסת ארון קודש אך אין בו ס"ת מסיבה מסויימת, אפשר ליפול אפים אך כשהס"ת אינו נמצא שם.

נחלקו האחרונים כיצד ינהג כשאין שם ספר תורה, אך יש שם ספרים אחרים: דעת האליה רבה (סק"ה) ודרך החיים (דיני תחנון ס"ה) שלא יפול על פניו, אלא יאמר המזמור בלא נפילת אפים. אך דעת העול"ת (סק"י) ושכנה"ג (דב"י סק"ו) ועוד שבכה"ג יכול ליפול על פניו. וכ"כ בשו"ת אגרות משה (ח"ה סימן כ אות ה). המגן אברהם (סק"ח) למד מדברי האגור שדווקא כאשר נופל אפים בשעה שהציבור אומרים תחנון, יכול לומר עמהם אע"פ שעומד חוץ לבית הכנסת. וכ"כ המ"ב (ס"ק טו). אך כה"ח (אות מא) כתב שהנוהגים ליפול על פניהם ביחידות בביתם אפילו בשעה שהציבור אינם אומרים תחנון, יש להם על מה לסמוך.

סעיף ג':

נפילת אפים בלילה

כתב מהר"י אבוהב בשם ספר צרורות (צרור החיים עמ' יח) בלילה אין בה נפילת אפים, מפני שמקובל לחכמים כי נפילת אפים רמז למדת הלילה, ואין נופלים על פניהם, וקרוב הדבר לקצץ בנטיעות, ובלילי אשמורות נוהגים ליפול על פניהם שהוא קרוב ליום.

כתב השו"ע: אין נפילת אפים בלילה; ובלילי אשמורת נוהגים ליפול על פניהם, שהוא קרוב ליום. המגן אברהם (סק"ט) כתב שאם נמשכה תפילת מנחה עד הלילה לכו"ע אין נופלים על פניהם, דתחילת הלילה הוא תגבורת הדינים, משא"כ אחר חצות הלילה. ולכן כתב שנראה לדלג 'אבינו מלכנו' כדי ליפול מבעוד יום. הט"ז (סק"ח) כתב שאין לחוש לזה כל זמן שאין ודאי לילה אלא בין השמשות, דלא גרע מליל אשמורת שהוא קרוב ליום. וכ"כ המ"ב (ס"ק יז) שבביה"ש נוהגים ליפול על פניהם. וכ"כ הגרע"י (הליכות עולם כי תשא, ה) והאור לציון (פ"ט ס"ג) שאומרים נפילת אפים בביה"ש שהוא שלוש עשרה דקות וחצי לאחר השקיעה.

אולם הבא"ח (כי תשא, יד) וכה"ח (אות נא) כתבו שכיון שהנופל על פניו בלילה הרי הוא 'מקצץ בנטיעות', וביה"ש הוא ספק לילה, לכן שב ואל תעשה עדיף, ואין לעשות נפילת אפים בביה"ש. וכ"כ בשם הגרש"ז אורבך (הליכות שלמה פ"ג אות ד והע' ו) משום דחמירא סכנתא, והגר"ש אלישיב (תפילה כהלכתה פ"ח הע' סד).

סעיף ד':

נפילת אפים בבית החתן ובמקום שנמצא החתן

כתב רב נטרונאי דמכיון שנפילת אפים היא רשות, אין נופלים בבית החתן, שאילו היתה חובה גם בבית החתן היו נופלים. כתב השו"ע: נהגו שלא ליפול על פניהם... ולא בבית החתן.

כתב שיבולי הלקט (שם) שאין נופלים על פניהם, ואין אומרים וידוי ולא אבינו אב הרחמן. המ"ב (ס"ק כג) ביאר שהוא משום שמצוה לשמוח עמו, השמחה נמשכת לכל הנלוים אליו.

כתב השו"ע: נהגו שלא ליפול על פניהם..., ולא בבהכ"נ ביום מילה, ולא כשיש שם חתן. והרמ"א כתב: ודוקא שהמילה או החתן באותו ב"ה... מה שאין כן בחתן, שאין אומרים תחנון כל היום, כשמתפללין אצל החתן (הגהות מיימוני פ"ה מה"ת) ולא מקרי חתן אלא ביום שנכנס לחופה.

הכנסת הגדולה כתב שנוהגים שלא ליפול כל ז' כשהחתן בבית הכנסת, ואפילו ביום שישי שהוא שמיני לחופה, כיון שהיתה החופה סמוך לערב. הביאו **המג"א** (ס"ק יב) ו**המ"ב** (ס"ק כו). ו**כה"ח** (אות ט) נקט שביום השמיני העיקר להלכה שאומרים תחנון בכל אופן. וכ"ד **הגרע"י** (יבי"א ח"ה אבעה"ז סימן ז אות ה), אך לדעתו מונים שבעה ימים מעת שהחתן מתייחד עם הכלה בביתו, שלדעת הרמב"ם ושו"ע הוא הנקרא 'חופה', לפיכך אם הייחוד היה מאוחר בלילה, מונים מאז שבעה ימים שלמים (וכל זה דווקא לענין אי אמירת תחנון, אך לגבי שבע ברכות נקט שמונים מזמן החופה משום סב"ל).

הדרכי משה (אות ז) הביא שיש שנהגו שהחתן יוצא קודם תחנון מבית הכנסת כדי שיוכלו לאמרו. וכ"כ **הט"ז** (ס"ק י) שכל ז' ימי המשתה לא יבוא החתן לבית הכנסת, שלא ימנעו מלומר תחנון. **אולם כה"ח** (אות פז) כתב שמנהגו אינו כן, אלא אדרבה יש שמחה לציבור כשהחתן מגיע לבית הכנסת, והם רוצים להשתתף עמו בשמחתו.

מדברי **כה"ח** (אות ע) מתבאר שהעיקר להלכה הוא שבתפילה הסמוכה לחופה אין אומרים תחנון, ולכן אם החופה לאחר שחרית אין אומרים בשחרית, ואם היא אחרי מנחה אין אומרים במנחה, אך בשחרית אומרים. וכן עולה מדברי **הגרע"י** (ילקו"י הל' וידוי ס"י). ומקורם מדברי **הרדב"ז** (א, קעט) שבשחרית עדיין לא נקרא חתן ואינו פטור מנפילת אפים. וכ"פ **הפרי חדש** (אות ד) שקודם הכניסה לחופה נופלים על פניהם. וכ"פ בשו"ת **שבט הלוי** (ז, יח), והוסיף שאף בתפילת מנחה גדולה אומרים תחנון אע"פ שהחתן אינו אומר. **אולם הערוך השולחן** (אות טז) פסק שבכל יום החופה לא אומרים תחנון ואף בשחרית. וכ"כ **בפסק"ת** (אות כא) משום הכלל שבנפילת אפים שומעים להקל (שער הציון טו).

כתב בשו"ת **יביע אומר** (ד, יד) שגם אם יש חתן בר מצוה בבית הכנסת לא יאמרו תחנון, אך בתנאי שבאותו יום מלאו לו י"ג שנה ויום אחד. וכ"כ **הגר"מ אליהו** (פכ"ב סל"ט, ונא), והוסיף שגם נהגו לא לומר תחנון אם יש שם נער שמניח תפילין פעם ראשונה בחייו.

נפילת אפים בבית האבל

שיבולי הלקט (סימן ל) כתב שאין נופלים על פניהם, משום דאיתקש לחג, דכתיב (עמוח ח, י) 'והפכתי חגיכם לאבל', לכן אין אומרים וידויים ותחנונים בבית האבל. והלבוש כתב שבזמן זה מידת הדין מתוחה עליו ולכן יש לזהר מלהגביר את מידת הדין.

כתב **השו"ע**: נהגו שלא ליפול על פניהם לא בבית האבל...

ע"ע בסימן שצ"ג שהארכנו בדיני הלל בבית האבל בזמנים שונים.

נפילת אפים ביום המילה

כתב **שיבולי הלקט** (שם) ביום המילה אין נופלים על פניהם בכנסת ששם המילה, ויש אומרים שאין מונעין מליפול על פניהם בכנסת ששם המילה, ואם הוא שני או חמישי אומרים וידוי, מה שאין כן בחופה. ובשם **רבי יצחק בר יהודה** מצא שביום המילה אין נופלים על פניהם בכנסת אשר שם המילה, ואם הוא יום שני או חמישי אין אומרים תחנונים, ולא 'והוא רחום', ואין נופלים על פניהם. **הדרכי משה** (אות ז) הביא שיש נוהגים שאם יש מילה בעיר, אין אומרים תחנון בכל העיר, מכיון שאליהו בא לעיר.

כתב **השו"ע**: נהגו שלא ליפול על פניהם..., ולא בבהכ"נ ביום מילה. והרמ"א כתב: ודוקא שהמילה... באותו ב"ה, אבל אם אין המילה בבהכ"נ, אף על פי שהיא בבהכ"נ האחרת, אומרים תחנון (פסקי מהרי"א סי' פ"א); וביום המילה שאין אומרים תחנון, דוקא שחרית שמלין אז התינוק, אבל מנחה אף על פי שמתפללין אצל התינוק הנימול, אומרים תחנון.

כתב **הגה"מ** (פ"ה מהל' תפילה אות ש) "מנהג בכל מלכותנו שאין נפילת אפים בתפלת יוצר שביום המילה וכן ביום הנישואין במקום שהחתן מתפלל שם". **המגן אברהם** (ס"ק יב) דקדק בדבריו, מדנקט בחתן ביום הנישואים ובמילה בתפילת יוצר, משמע שבמנחה נופלים אף שמתפללים אצל התינוק, דאל"ה הוה ליה למיתני חדא בבא ביום הנישואין וביום המילה אצל התינוק והחתן. אך סיים דמ"מ היכא דנהוג לא לומר תחנון, נהוג. והט"ז (ס"ק יא) כתב שיש להקל, כיון דנפילת אפים רשות. וכ"ד **הב"ח**, וכ"כ **המ"ב** (ס"ק כב) ו**כה"ח** (אות פג). וביאר **המ"ב** שאין אומרים תחנון גם במקום בו נערכת הברית, וגם אם בעלי הברית מתפללים שם (שער הציון כא). אך **האליה רבה** (אות יא) נקט שאם מתפללין מנחה בבית התינוק קודם הסעודה או באמצע סעודה, א"א תחנון, אבל לאחר בהמ"ז אומרים תחנון. וכ"כ בדרך החיים (דיני תחנון ס"ח). וכתב **החיי אדם** (לב, לג) דכל זה כשמתפללין אצל התינוק, אבל כשמתפללין בבית אחר אף על פי שהבעל ברית שם אומרים תחנון אפי' קודם הסעודה. אך לדעת **כה"ח** (אות פד) והגרע"י (ילקו"י הל' וידוי סי"ט) גם כשמתפללים עם בעל הברית אין אומרים תחנון, כדין המתפללים אצל התינוק.

המ"ב (שם) נקט שגם במקום שבעלי הברית מתפללים לא אומרים תחנון. גם **כה"ח** (אות פ) ושו"ת **יביע אומר** (ג, יא) כתבו שבעלי הברית פוטרם מלומר תחנון (וכן העידו על הגרע"י בהלכה ברורה שער הציון קה). אך **הרב פעלים** (ד, ד) סובר שבעל הברית אינו פוטר את המתפללים עמו מלומר תחנון, ורק הוא עצמו אינו אומר. וכפשרה נקט **האור לציון** (מה, מג) שאם יודעים המתפללים שהוא בעל ברית, לא יאמרו תחנון מפני שכך המנהג, אך אם אינם יודעים, לא יאמר להם.

המגן אברהם (ס"ק יא) הביא מחלוקת כיצד לנהוג כאשר הברית נערכת שלא בבית הכנסת. שמשמע מתרומת הדשן (ב, פא) שאם מלין בבית אחר אומרים תחנון בבית הכנסת. אך **הכנסת הגדולה** כתב שאפילו המילה בבית אחר, אין נופלים בבית הכנסת שבעלי הברית מתפללים שם.

וכשיש כמה מניינים שמתפללים בבית הכנסת לפני המילה, כתב **הגרע"י** (יבי"א ח"ג סימן יא אות י) שבכל המיינים לא יאמרו תחנון, וכ"נ מדברי **כה"ח** (אותעז).

והמתפללים בבית הכנסת לאחר המילה, מבואר ב**כה"ח** (אות פא) שצריכים לומר תחנון. **אמנם** בשם **הגרע"י** (ילקו"י הל' וידוי סי"ח) מובא שאם הכיסא של אליהו הנביא עדיין מונח שם לא יאמרו תחנון, כיון שאור קדושת מצות המילה עדיין נמצא שם במשך כל היום, ומטעם זה הוסיף, שגם אם המילה נעשתה מוקדם בבוקר, לא יאמרו תחנון אפילו במנחה אם הכסא עדיין שם.

וכשמאחרים את הברית עד סמוך למנחה, כתב **הגרע"י** (יבי"א ח"ג סימן יב) שיאמרו תחנון בשחרית ורק במנחה לא יאמרו מפני שהיא התפילה הסמוכה לברית, ומ"מ הוסיף, שהנוהגים לא לומר תחנון גם בשחרית, אינם צריכים לשנות מנהגם.

סעיף ה':**ברית מילה בתענית ציבור**

כתב הרשב"א²¹ לגבי מילה שחלה ביום תענית ציבור, מתפללים סליחות ואומרים וידוי כדרכן, ואין אומרים והוא רחום ותחנונים, ודי שמניחים במקצת ואין צריכים להפסיק סליחות וידוי ואל ארך אפים. וכ"פ השו"ע (יו"ד רסה, יג).

כתב **שיבולי הלקט** (שם) שאם חלה המילה בתענית ציבור, מתפללין סליחות ואומרים וידוי ואין נופלים על פניהם, ואין אומרים 'והוא רחום' ולא אבינו אב הרחמן, לפי שמצות מילה קבלו עליהם בשמחה לפיכך אין אומרים והוא רחום ותחנונים שמניחים מקצת ואין צריכים להניח לגמרי.

כתב **השו"ע**: אם חלה מילה בתענית ציבור, מתפללים סליחות ואומרים וידוי ואין נופלים על פניהם ואין אומרים והוא רחום בשחרית, אפי' במקום שנהגו לאומרו בלא זה.

עיין בש"ך (ס"ק כד) שהביא מחלוקת האם אומרים "למנצח... יענך ה' ביום צרה" בבית הכנסת שיש בו מילה: דעת **מהר"ם מינץ** (סימן נג) ועוד שאומרים משום צערא דינוקא. אך **האבודים** סובר שאין אומרים, כיון שהוא יום שמחה לאבי הבן.

עוד כתב **הש"ך** שאין אומרים את היהי רצון שלאחר קריאת התורה. ומלין קודם עלינו לשבח.

ובשו"ת **יביע אומר** (ח"ג סימן יא אות ה-ח) פסק שאם נמצא אחד מבעלי הברית בבהכ"נ, דהיינו אבי הבן או המוהל או הסנדק, אף על פי שאין המילה נעשית שם, פטורים כל הקהל מלומר תחנונים ונפ"א, ובבהכ"נ שעושים שם את המילה אין לומר וידוי ונפ"א ותחנונים, בכל המנינים שמתפללים שם לפני המילה. אף על פי שאין שם אף אחד מבעלי הברית.

כתב בשו"ת **ויען אברהם פלאג'י** (סימן כב) שאם עשו הברית מוקדם ולאחר מכן התפללו בבית הכנסת הנ"ל מנחה, לא יאמרו וידוי ונפילת אפים, משום שהכסא של אליהו מונח שם, הארת הקדושה של המילה חופפת על המקום ההוא עד הלילה. ועיין בשו"ת **יביע אומר** (ח"ג סימן יב) שאם עושים את המילה בבוקר, גם במנחה אין לומר תחנון ונפ"א, אם נמצא שם אחד מבעלי הברית. אבל אם מאחרים את המילה עד סמוך למנחה יש לומר תחנונים ונפ"א בשחרית, ורק במנחה הסמוכה לברית אין לומר תחנונים ונפ"א, ומ"מ אם נהגו שלא לומר גם בשחרית אין לשנות מפני המחלוקת.

לגבי אמירת תחנון בבתי כנסת אחרים: כתב **הש"ך** שאם היו שני בתי כנסיות בעיר, אומרים תחנון בבית כנסת שאין מלין בו. ובבית **לחם יהודה** (ס"ק יב) כתב שראה בכמה קהילות, כשהייתה הברית נערכת בבית הכנסת, לא היו אומרים תחנון גם בבית המדרש. וכתב שכל אחד נוהג כמנהגו, שיש האומרים תחנון בשאר בתי כנסיות ויש שאינם אומרים.

²¹ עיין בהגהות והערות על הטור שלא נמצאה תשובה זו ברשב"א, אך במרדכי עירובין סי' תצה' הביא בדומה לזה בשם ר"י ב"ר יהודה.

סעיפים ו' - ז':**זמנים שאין נופלים על פניהם**

- **ראש חודש:** כתב **שבלי הלקט** (סימן ל) שאין נופלים על פניהם בר"ח, דאיקרי מועד (תענית יז:) ואפילו במנחה שלפניו אין נופלים, דהא קיימא לן (ר"ה ל:) אם באו עדים מן המנחה ולמעלה נוהגים אותו היום קודש ולמחר קודש.
- כתב **השו"ע:** נהגו שלא ליפול על פניהם... ולא בר"ח, ולא במנחה שלפניו.
- **ערב ראש השנה:** כתב **שבלי הלקט** (סימן ל) בראש השנה אין נופלים על פניהם דהוקשו כל המועדות זה לזה (ר"ה ד:) לפניו ולאחריו מותר זולתי מנחה שלפניו אסור.
- כתב **הרמ"א:** בע"כ אין נופלין, וכן בערב ר"ה אפי' שחרית, מנהגים.
- **ערב יום כיפור:** כתב **שבלי הלקט** (סימן ל) ערב יום הכפורים שחרית ומנחה אין נופלים על פניהם ואם הוא יום שני אין אומרים תחנונים.
- כתב **הרמ"א:** בערב יום כיפור אין נופלין.
- **בין יום כיפור לסוכות:** כתב **שבלי הלקט** (סימן ל) אין נופלין על פניהם שבהם נשלם בנין בית המקדש.
- כתב **השו"ע:** ומנהג פשוט שלא ליפול על פניהם... ולא בין יו"כ לסוכות.
- **חנוכה:** כתב **שבלי הלקט** (סימן ל) בחנוכה אין נופלים על פניהם דקרינן ביה הלל ויש אוסרים גם במנחה שלפניו.
- כתב **השו"ע:** נהגו שלא ליפול על פניהם... ולא בחנוכה, וי"א גם במנחה שלפניו, (וכן נוהגין). **והרמ"א** (סימן תרפג) כתב: וכל שמונת ימי חנוכה א"א תחנון, גם בערב חנוכה במנחה.
- **ט"ו בשבט:** כתב **הב"י** שלא נופלים על פניהם בט"ו בשבט שהוא ר"ה לאילנות.
- כתב **השו"ע:** נהגו שלא ליפול על פניהם... ולא בט"ו בשבט. והעיר **המ"ב** (ס"ק לב) שגם במנחה שלפניו לא נופלים על פניהם.
- **פורים:** אמר **רב עמרם** (בסדורו ח"ב סי' עב) שנופלים על פניהם. אך גאון אחר אמר שאין נפילת אפים בפורים, וכן מנהג פשוט אצלנו, אך לפניו ולאחריו מותר.
- כתב **השו"ע:** בפורים, אין נופלים על פניהם.
- **חודש ניסן:** שנינו במסכת סופרים (כא, א): "ולמה אין מתענין אותן בחדש ניסן, מפני שבאחד בניסן הוקם המשכן, ושנים עשר נשיאים הקריבו קרבנם לשנים עשר יום, יום לכל שבט ושבט, וכל אחד היה עושה ביומו יום טוב; וכן לעתיד לבא עתיד המקדש להבנות בניסן, לקיים מה שנאמר, אין כל חדש תחת השמש. לפיכך אין אומרים תחנונין כל ימי ניסן".
- הב"י** (תכט, ב) ביאר את דברי המסכת סופרים, דמכיון שרובו יצא בקדושה (עד י"ג הקרבת קורבנות הנשיאים, ולאחר מכן ז' ימי החג) הילכך אין להתענות בו כלל. ובפירוש **מעשה רוקח** (ריש פסחים) הסביר דמכיון שבניסן נגאלו ובניסן עתידים להיגאל, בית המקדש יבנה בפסח, ומכיון שאין מערבין שמחה בשמחה ידחו את חינוך בית המקדש לאחר הפסח, ונמצא שכל חודש ניסן בקדושה (וזה עדיף מדברי הב"י שרוב החודש יצא בקדושה).

כתב השו"ע: אין נופלין על פניהם בכל חדש ניסן. וכ"כ כאן: ומנהג פשוט שלא ליפול על פניהם בכל חדש ניסן.

■ **ל"ג בעומר:** כתב הרמ"א: בל"ג בעומר אין נופלין. המגן אברהם (ס"ק יז) הביא שבשער הכוונות מובא מעשה באחד שנהג כל ימיו לומר נחם בבונה ירושלים, ואמרו בל"ג בעומר ונענש על זה מפני שהוא יום טוב.

■ **שבוע שחל בו שבועות:** כתב שיבולי הלקט (שם) בשבוע כולו של חג שבועות אין נופלים על פניהם בירמיש"א אבל במגנצ"א נופלים. אך הדרכי משה (אות ז) כתב שהמנהג לא ליפול מר"ח סיון ועד אסרו חג.

כתב הרמ"א: ולא מתחלת ר"ח סיון עד אחר שבועות. והמגן אברהם (ס"ק יח) הביא שיש מקומות נוהגים שלא ליפול על פניהם כל ששה ימים שלאחר שבועות, מפני שהקורבנות של חג יש להם תשלומין כל שבעה. הובא במ"ב (ס"ק לו). וכתב כה"ח (אות קז) שכן מנהגו.

המגן אברהם (ס"ק יח) הביא שיש מקומות שנוהגים שלא ליפול כל שבעה ימים אחר שבועות, מפני שהקורבנות היה להם תשלומים כל ז'.

■ **ט' באב:** כתב שיבולי הלקט (שם) בתשעה באב אין נופלים על פניהם דאיקרי אבל (ישעיה סו י) ואבל איתקש לחג (מו"ק טו:), אבל מנחה הואיל ושעת נחמה היא נופלים על פניהם.

כתב השו"ע: ומנהג פשוט שלא ליפול על פניהם... ולא בט' באב.

■ **ט"ו באב:** כתב הרוקח (סימן שיב) בט"ו באב נופלים בתחנונים וכן נוהגים לפי שבטלה מגילת תענית. אך הב"י כתב שעכשיו נהגו העולם שלא ליפול בו על פניהם.

כתב השו"ע: נהגו שלא ליפול על פניהם בט"ו באב. והעיר המ"ב (ס"ק לב) שגם במנחה שלפניו לא נופלים על פניהם.

כתב המ"ב (ס"ק לה) שבכל אלו הימים אמנם אין אומרים תחנון, אך 'למנצח' אומרים, חוץ מר"ח, חנוכה ופורים וערב פסח ועיו"כ, וט' באב. אך הבא"ח (כי תשא, יז) וכה"ח (אות לז) כתבו שמנהגו שאין אומרים גם 'למנצח' וכן מזמור 'תפילה לדוד', וכ"כ בהליכות עולם (כי תשא, ו).

סעיף ח':

נפילת אפים לאדם חשוב

שנינו במגילה (כב:)

"דאמר רבי אלעזר, אין אדם חשוב רשאי ליפול על פניו אלא אם כן נענה כיהושע בן נון, דכתיב ויאמר ה' אל יהושע קם לך"

ובירושלמי תענית (ב, ו) מובא בעניין זה:

"ר' ינאי זעירא בשם אבהתיה כל מי שאינו כשר כיהושע שאם יפול על פניו ויאמר לו הקדוש ברוך הוא קום לך אל יפול. ובלבד יחיד על הציבור"

הרא"ש (מגילה ד, ד) הביא דברי הירושלמי שדווקא כשהוא מתפלל בפני הציבור ובשביל הציבור, אבל היכא שמתפלל בינו לבין עצמו בביתו, שפיר דמי. שבציבור כסיפא ליה מילתא, שמהרהרין עליו שאינו הגון ואינו ראוי ליענות. וכ"כ **המרדכי** (שם סי' תתז).

הגה"מ (פ"ה אות ק) כתב בשם **רבינו יואל** הלוי כגון שאין הקהל נופלים בתחנון. ו**ראבי"ה** פירש כגון שהוא על צורך הציבור כפי שמצינו בתפילה על העי.

כתב **השו"ע**: אין אדם חשוב רשאי ליפול על פניו כשמתפלל על הצבור, אא"כ הוא בטוח שיענה כיהושע בן נון.

הבן יהוידע (תענית יד: ד"ה אין) ביאר שכשהנופל על פניו הוא אדם חשוב, יש לחשוש שאם לא יענה יזלזלו העם בכוחה של נפילת אפים, אולם כשהנופל על פניו הוא אדם חשוב, לא יתלו העם את החסרון בכחה של נפילת אפים, אלא בזה שאין הוא ראוי שתפילתו תתקבל.

המ"ב (ס"ק לח) סיכם עפ"ד הראשונים שראינו לעיל, שאיסור זה הוא דווקא בפני הציבור. וכן כשהוא נופל לבדו על פניו והציבור אינם נופלים על פניהם.

∞ השתחואה ע"ג קרקע

שנינו במגילה (כב:-כג).

"תנו רבנן: קידה - על אפים, שנאמר: ותקד בת שבע אפים ארץ. כריעה - על ברכים, וכן הוא אומר: מכרע על ברכיו. השתחואה - זו פישוט ידים ורגלים, שנאמר: הבוא נבוא אני ואמך ואחיך להשתחות לך ארצה. לוי אחוי קידה קמיה דרבי ואיטלע. - והא קא גרמא ליה? והאמר רבי אלעזר: לעולם אל יטיח אדם דברים כלפי מעלה, שהרי אדם גדול הטיח דברים כלפי מעלה ואיטלע, ומנו - לוי! - הא והא גרמא ליה. אמר רב חייא בר אבין: חזינא להו לאבבי ורבא דמצלי אצלויי"

ופרש"י: דמצלי אצלויי - על צידיהן, ולא נופלין על פניהן ממש, לפי שאין אדם חשוב רשאי ליפול על פניו. לדעתו אמוראים אלו צידדו פניהם משום האיסור לאדם חשוב ליפול על פניו. וכ"כ **הרא"ש** (סימן ד) דמשמע מדברי **הרי"ף** שחיבר מימרות אלו יחד. וכ"כ **הרמב"ם** (ה, יד) "ואין אדם חשוב רשאי ליפול על פניו אלא א"כ הוא יודע בעצמו שהוא צדיק כיהושע אבל מטה פניו מעט ואינו כובש אותן בקרקע".

אך הרא"ש (שם) סובר שטעם הלכה זו אינה משום האיסור של אדם חשוב ליפול על פניו, אלא הוא משום האיסור מהתורה להשתחות על הרצפה בפישוט ידים ורגלים, ומדרבנן אסור אף בלא פישוט ידים ורגלים, ולכן הו' מצלי אצלויי אבוי ורבא. וכ"כ בשם **רב האי**. וכ"כ **הטור**, **סמ"ק** (סימן קפ), **תוספות** (ד"ה ואיבעית) ועוד.

גם **הרמב"ם** (הל' ע"ז פ"ו ה"ז) אע"פ שפירש את הגמ' כאן לענין איסור אדם חשוב ליפול על פניו, מ"מ כתב "ואם לא מצא דבר מבדיל בינו ובין האבן הולך למקום אחר ומשתחוה או שוחה על צדו ומטה כדי שלא ידביק פניו באבן". וביאר **הכס"מ** שמימרא 'דאבוי ורבא מצלי אצלויי' מוסבת על שני עניינים יחד, על איסור נילת אפים לאדם חשוב, ועל ההיתר להשתחות כך.

כתב **המרדכי** (סימן תתז) ששמע שמטעם זה שמים ביום הכפורים עשבים בבית הכנסת לכסות הרצפה, משום דנופלים על פניהם כשאומרים והכהנים והעם. והגהת אשירי כתב (ברכות פ"ד ס' כ) בשם האור זרוע (ח"א ס' צג) דבפישוט ידים ורגלים אפילו מטה קצת על אפיו אסור אם יש שם רצפת אבנים.

ועל מה שכתב דכשארין שם רצפה צריך שיטה אפיו קצת אני תמה ואיני יודע לו טעם ושמא גזירה שלא יבוא לעשות כן על הרצפה. ואפשר שטעמו כדכתב

הריב"ש בתשובה (ס' תיב) הביא בשם רב שרירא דאב"י ורבא חיישי לאבן משכית אפילו לא היתה שם רצפת אבנים לפנייהם שמא היתה שם ונבנה עליה.

עוד כתב הריב"ש בתשובה (שם) שנראה מדברי רש"י והרמב"ם שאין לחוש לאבן משכית אפילו מדרבנן אלא כשפניו דבוקות בארץ, אף על פי שאין בו פישוט ידים ורגלים, אבל בשוחה לבד אין לחוש לזה.

כתב הרמ"א: וכן אסור לכל אדם ליפול על פניו בפשוט ידים ורגלים, אפי' אין שם אבן משכית (הגהות אשירי וריב"ש); אבל אם נוטה קצת על צדו, מותר אם אין שם אבן משכית; וכן יעשו ביו"כ, כשנופלין על פניהם, אם יציעו שם עשבים כדי להפסיק בין הקרקע, וכן נוהגין (מרדכי).

כתב המ"ב (סק"מ) בשם הפוסקים שהאיסור מהתורה הוא דוקא כשיש תרתי לגריעותא: א. שמשתחוה בפישוט ידים ורגלים. ב. על רצפת אבנים דוקא. אבל דרך קידה דהיינו שנופל על אפיו על הרצפה בלא פישוט ידים ורגלים, או אם הוא בפישוט ידים ורגלים שלא על רצפת אבנים אסור רק מדברי סופרים, (דגזרו קידה אטו השתחויה, ושלא על הרצפה אטו רצפה). אבל אם היה תרתי למעליותא דהיינו דרך קידה בלא רצפת אבנים לא גזרו רבנן וכן אם היה נופל דרך קידה על רצפת אבנים אך שלא היה קידה גמורה דהיינו שנטה קצת על צדו או אם היה בפישוט ידים ורגלים ושלא על הרצפה ונטה קצת על צדו דלא הוי פישוט ממש ג"כ מותר.

כתב המגן אברהם (סק"כ) שעיקר האיסור הוא נגד רצפת אבנים, אבל רצפת לבנים אינה אסורה, דאבן כתיב, ולבנה לאו אבן היא. הביאו המ"ב (ס"ק מא). ובשו"ת שבט הלוי (א, כג) מסיק שגם ברצפה של אבני שיש צריך הפסק.

כתב כה"ח (אות קיז) שעיקר מה שצריך להקפיד הוא שתהא חציצה בין הפנים לקרקע (ולא כאותם הטועים שעיקר ההפסק צריך להיות בין ברכיו לקרקע).

סימן קל"ב - דיני קדושת ובא לציון²²

ובו ב' סעיפים

סעיף א':

קדושת 'ובא לציון' ביחיד

שנינו בסוטה (מט.)

"רשב"ג אומר משום ר' יהושע: מיום שחרב בהמ"ק אין וכו'. אמר רבא: בכל יום ויום מרובה קללתו משל חבריו, שנאמר: בבקר תאמר מי יתן ערב ובערב תאמר מי יתן בקר, הי בקר? אילימא בקר דלמחר, מי ידע מאי הוי? אלא דחליף. ואלא עלמא אמאי קא מקיים? אקדושה דסידרא ואיהא שמיה רבא דאגדתא, שנא': ארץ עפתה כמו אופל צלמות ולא סדרים, הא יש סדרים - תופיע מאופל"

ופירש"י: אלא עלמא אמאי מקיים - מאחר שהקללה הולכת תמיד ורבה. אקדושה דסידרא - סדר קדושה שלא תקנוה אלא שיהו כל ישראל עוסקין בתורה בכל יום דבר מועט שאומר קריאתו ותרגומו והן כעוסקין בתורה וכיון שנוהג בכל ישראל בתלמידים ובעמי הארץ ויש כאן שנים, קדושת השם ותלמוד התורה, חביב הוא.

כתב השו"ע: מתרגמינן קדושת ובא לציון; וצריך לזהר בו מאד לאומרו בכוונה. והרמ"א כתב: ולענין אם היחיד אומרה, דינה כדין קדושה שביוצר, ועיין לעיל סי' נ"ט; ובקדושה שבתרגום, יחיד אומרה ולא שנים, ואין לאומרה בקול רם (בית יוסף סימן נ"ט).

המגן אברהם (בהקדמה) כתב דמכיון שי"א שאין היחיד אומר קדושה זו, אם בא לבית הכנסת בשעה שאומרים סדר קדושה, יאמרה עמהם. וה"ה שיכול לאומרה קודם שיאמר 'ובא לציון וכו' ואני זאת וכו'".
בשער הציון (אות ג) כתב שלא נהגו העולם כדברי המג"א לומר אפילו לפני התפילה, ובמ"ב (סק"ג) משמע שאומר עם הציבור אפילו אינו עמהם בתפילה, אך משמע שכבר התפלל תפילת העמידה (כגון שהאריך ולא אמר עדיין תחנון, יאמר עם הציבור קדושת ובא לציון). **אולם כה"ח** (אות ח) כתב שאין לנהוג כן, אלא יאמר את התפילה כסדרה, שכן לפי האר"י המזמורים 'אשרי' ו'למנצח' צריכים להאמר דווקא לפני הקדושה.
הרמ"א כתב שאין לאומרה בקול רם. וביאר ה"ט"ז (סק"א) שכל שהוא בלשון תרגום אין לומר אותה ברבים, ולכן כשאומרים אותה ברבים כל יחיד אומרה בלחש דאז לא מיקרי 'ציבור', ולכן אם מתפלל ביחיד יכול לומר גם התרגום בקול רם. וכ"כ המ"ב (סק"ד). **אמנם** בשער הכוונות (קריאת ס"ת פ"ה) מובא שהאר"י לא היה חושש לזה והיה אומר מילות התרגום בקול רם. אמנם **החיד"א** (ניצוצי אורות סק"ה) כתב שהחזן יקפיד שלא לומר התרגום בקול רם.

²² הרוצה להרחיב בדיני הקדיש וסדר הקדימה בו, יוכל לעיין בסיכומנו להלכות אבילות ס"ס שע"ו שהרחבנו בזה.

הפר"ח (הביאו הפמ"ג א"א סי' נ"ט סק"ב) סובר דכל שמתפללים בציבור אף שלא כל הציבור אומרה יחד, חשיב אמירה בציבור ולא ביחיד. ולכן אפשר ללמד זכות על רבים וטובים שאין מקפידים על כך ואומרים פסוקי הקדושה שלא ממש עם החזן וכל הציבור יחד.

סעיף ב':

ציאה מבית הכנסת קודם קדושה

כתב שבלי הלקט (סי' מד) בשם **רש"י** (ספר הפרדס עמ' שה) אחר תפילה היו קורים מקרא ומשנה ושמעות כדאמרין (קדושין ל). לעולם ישליש אדם ימיו וכו', וכיון שרבתה העניות ולא היו יכולים לעסוק כל כך היו קורים בנביא שני פסוקים, ובא לציון ואני זאת בריתי, ובשבת ויום טוב שאין בו ביטול מלאכה לעם החזירו עטרה ליושנה לקרות בתורה ולתרגם מעין היום, ועל כן אין אנו אומרים ובא לציון שחרית שהרי כבר קראו בנביא. ואף על פי כן אומרים אותו במנחה כדי שלא ישנה מימות החול. עוד הוסיפו לומר ואתה קדוש וכו' לפי שהקב"ה משרה שכינתו בתוכנו לשמוע תהלות ישראל דאמרין בבראשית רבה (מח, ז) א"ר חנינא על כל קילוס וקילוס שמשבחין ישראל להקב"ה משרה שכינתו עליהם ומאי טעמא ואתה קדוש יושב תהלות ישראל. עוד הוסיפו לומר וקרא זה אל זה ואמר וגו', שלא היו יכולים לומר קדושה בתוך התפילה, שגזרו שלא יענו קדושה והיו אורבים להם, אם יענו קדושה ולאחר תפילה כשהיו האורבים הולכים להם היו קורים וקרא זה אל זה ואמר, דהיינו שילוש קדושה, ומתרגמין אותו מפני החיבה, הרי הוא פעמים קדוש דיוצר ותפילה, ואף על פי דבזמן הזה אנו אומרים קדושה בחטיבה אחת בתוך התפילה לא בטלו קדושה דסידרא, קא סברי שמא יגרום החטא. וכן אומר ותשאני רוח כנגד ברוך כבוד. יי' ימלוך כנגד ימלוך. ועל כן אנו מסיימין ברוך אלהינו שבראנו לכבודו והבדילנו מן התועים. וכתב **רב עמרם גאון** (עמ' מ) אסור לאדם לצאת מבית הכנסת קודם קדושה דסידרא שחייב הוא לומר קדושה דסידרא דדבר שהעולם מתקיים עליו אי אפשר לזלולי ביה.

כתב **השו"ע**: אסור לאדם לצאת מבהכ"נ קודם קדושה דסידרא.

'עלינו לשבח'

כתב **הרמ"א**: ואומרים אחר סיום התפלה: עלינו לשבח, מעומד; (כל בו) ויזהר לאומרו בכוונה, וכשמגיע אל אל לא יושע, יפסיק מעט קודם שיאמר: ואנחנו כורעים וכו' (טור).

כתב **המ"ב** (סק"ט) שצריך לכרוע כדי שלא יהא נראה ככופר. **הבא"ח** (עו"ח כי תשא, כא) כתב שצריך לכרוע בראשו ובגופו בכריעה אחת, ולא לחלק את הכריעה לשנים כדרך שעושים בתפילת שמונה עשרה.

קדיש יתום

כתב **הרמ"א**: ואומרים קדיש יתום אחר עלינו, ואפי' אין יתום בבית הכנסת יאמר אותו מי שאין לו אב ואם; ואפילו מי שיש לו אב ואם יכול לאומרו, אם אין אביו ואמו מקפידין (אגור ותשב"ץ ותשובת מהרי"ל סי' ס"ד).

כתב בשו"ת **אבן שוהם** (סימן כ. הובא בפת"ש יו"ד שעו, ד) דמשמע מדברי השו"ע שרק כאשר אחד מההורים נפטר יש חובת אמירת קדיש גם כאשר ההורה השני מוחה. אך כאשר שני ההורים חיים, לא יאמר קדיש. וזה דווקא קדיש יתום, אבל קדיש דרבנן יכול לומר.

בדומה לכך כתב גם בשו"ת **פרי השדה** (ח"ד, סי' צב), שכבר נהגו העולם שרק אבלים ויתומים אומרים קדיש, וכשרואים אחד שאומר קדיש דרך העולם לשאול מפני מה אומר קדיש. ובפרט אם הוא צעיר לימים שדרך העולם לתמוה על זה, ואם כן יוכל להזיק להוריו כשיאמרו עליהם שכבר מתו, וברית כרותה לשפתיים ויש חשש סכנה בדבר.

המ"ב (סק"י) ביאר שהקדיש לאחר 'עלינו' נקרא של היתומים, מאחר שיש יתומים קטנים או גדולים שאינם יכולים להיות שליחי ציבור, ולומר קדיש, לכן הניחו קדיש זה לכל היתומים. **אך הבא"ח** (עו"ח ויחי, ה) ו**כה"ח** (אות יז) כתבו שמנהגו שאומרים קדיש יתום לפני 'עלינו'. ומלבד קדיש זה כתב כה"ח (סימן נה אות כ) שהמנהג בירושלים שהיתומים אומרים גם הקדיש קודם 'הודו' וקודם 'קוה'.

פיתום הקטורת

שנינו בכריתות (ו).

"ת"ר: פיתום הקטרת, הצרי והציפורן והחלבנה והלבונה משקל שבעי' של שבעים מנה, מור וקציעה שיבולת נרד וכרכום משקל ששה עשר של ששה עשר מנה, הקושט שנים עשר, קילופה שלשה, וקנמון תשעה, בורית כרשינה תשעה קבין, יין קפריסין סאין תלתא קבין תלתא, אם אין לו יין קפריסין מביא חמר חיריין עתיק, מלח סדומית רובע, מעלה עשן כל שהוא; ר' נתן אומר: אף כיפת הירדן כל שהוא. ואם נתן בה דבש - פסלה. חיסר אחת מכל סממניה - חייב מיתה. רש"א: הצרי אינו אלא שרף הנוטף מעצי הקטף. בורית כרשינה - ששפין בה את הציפורן, כדי שתהא נאה. יין קפריסין - ששורין בו את הציפורן, כדי שתהא עזה. והלא מי רגלים יפין לה, אלא שאין מכניסין מי רגלים למקדש"

ובירושלמי יומא (ד, ה) מובא בשנינו מסויים:

"בורית כרשינה למה היתה באה שבה שפין את הצפורן מפני שהיא נאה יין קפריסין למה היא באה שבה שורין את הצפורן מפני שהיא עזה"

נמצא, שגירסת הבבלי היא 'כדי שתהא עזה, כדי שתהא נאה', וגירסת הירושלמי 'מפני שהיא נאה, מפני שהיא עזה'. האם הם חולקים? **רש"י** פירש: שתהא נאה - ששחורה היא. שתהא עזה - שיהא ריחה חזק. **האבודרהם** (עמ' קכו) כתב יין קפריסין למה הוא בא כדי לשרות בו את הצפורן מפני שהיא עזה כדי שיהא ריחה נודף. **והכל בו** (סי' לח לט:) כתב, שתהא עזה פירוש שיהא ריחה חזק, נוסחא אחרת מפני שהוא עז פירוש אותו יין הבא מקפרים הוא עז וחזק ומחזק ריח הצפורן. עפ"ד כתב **הב"י** שאפשר ליישב גירסת הירושלמי כמו הבבלי, ופירושו מפני שהיא קשה ועזה, כשהיה שולט בה האור לא היה ריחה נודף, ולכן שורין אותה ביין תחלה כדי שינדוף ריחה.

כתב **הכל בו** (שם ע"א) פיתום פירוש כתישת הסמנים, ותיקון הקטורת נקרא פיתום, ואינו לשון דישון כמו שור של פטם אלא לשון תיקון וכתישה. **והערן** (ערך פטם) כתב המפטם את הקטורת פירוש המבשם והממלח כל הבשמים לעשות הקטורת, רוקח מרקחת מעשה רוקח (שמות ל לה) תרגום ירושלמי מפטם.

כתב מהר"י אבוהב שאין לומר פטום הקטורת אלא מתוך הכתב, שמא יחסר אחד מהסמנים ויהא חייב מיתה בקריאה כמו בהקטרה. ואולי שמזה הטעם אין אומרים אותו במקצת מקומות אף על פי שאומרים פרשת הקרבנות. אך הב"י כתב "ואני אומר אם הלכה נקבל, אבל אם לדין יש תשובה", שהרי רש"י פירש שחייב מיתה כשמכניסו ביוה"כ, שהרי כתוב (ויקרא טז, ב) ואל יבא בכל עת ולא ימות בזאת יבא אהרן וגו' וכי מעייל קטורת שלא כהלכתה ביהא ריקנית היא וחייב מיתה. משמע שאינו חייב מיתה מפני שחיסר אלא מפני שנכנס למקדש ללא צורך. וגם אם נאמר שחייב מיתה ממש זהו דוקא כשמקטיר, אבל כשחיסר בקריאה, מהיכן החמירו? ועוד, שדוקא במחסר ב"א סמנים עצמן חייב, ודבר קל הוא ליזהר שלא יחסר שום אחד מהם בקריאתו, וא"כ לא היה להם בשום מקום לימנע מלאמרו מפני טעם זה.

כתב הרמ"א: ויש לומר פטום הקטורת ערב ובוקר אחר התפלה, ואומרים תחלה: אין כאלהינו וכו', ויש שכתבו ליזהר לומר פטום הקטורת מתוך הכתב, ולא בעל פה, משום שהאמירה במקום ההקטרה וחיישינן שמא ידלג (ב"י בשם מהר"י וא"ח) אחד מסמנים, ואמרין שהוא חייב מיתה אם חסר אחת מסממניה; ולכן נהגו שלא לאמרו בחול, שממהרין למלאכתן וחיישינן שמא ידלג.

הקשה ה"טז (סק"ב) הרי קי"ל (פסחים נט.) שאין לך דבר הקודם לתמיד של שחר אלא קטורת, ותפילות כנגד תמידין תקנום, שחרית כנגד תמיד של שחר (ברכות כו:), א"כ היה צריך להקדים את פטום הקטורת לתפילת העמידה! ותיירץ שרק לענין הקרבנות קטורת קודמת לתמיד, אך שחיטתו וזריקתו קודמים להקטרת הקטורת, ומכיון שהתפילה היא במקום עבודת דם התמיד, לכן הקטורת אחריה. ולאחר מכן כתב שהתפילה היא במקום הקטרת האברים.

מפני החשש שמא ידלג באמירת חלק מהסמנים, כתב הב"ח (עו"ח מקץ, ז) שנהגו לומר 'אתה הוא ה' אלוקינו וכו'', כדי שקריאתנו תהיה נראית כמו סיפור מעשי אבותינו בבית המקדש, ולא כהקטרה ממש, וע"י כך גם אם ידלג על אחד מהסמנים, לא יהיה פתחון פה למקטרגים.

סיר של יום

שנינו בתמיד (לג:) ובראש השנה (לא.):

"תניא, רבי יהודה אומר משום רבי עקיבא: בראשון מה היו אומרים - לה' הארץ ומלואה, על שם שקנה והקנה ושליט בעולמו. בשני מה היו אומרים גדול ה' ומהלל מאד, על שם שחילק מעשיו ומלך עליהן. בשלישי היו אומרים אלהים נצב בעדת אל, על שם שגילה ארץ בחכמתו והכין תבל לעדתו, ברביעי היו אומרים אל נקמות ה' - על שם שברא חמה ולבנה, ועתיד ליפרע מעובדיהן. בחמישי היו אומרים הרנינו לאלהים עוזנו - על שם שברא עופות ודגים לשבח לשמו. בששי היו אומרים ה' מלך גאות לבש - על שם שגמר מלאכתו, ומלך עליהן. בשביעי היו אומרים מזמור שיר ליום השבת - ליום שכולו שבת.

אמר רבי נחמיה: מה ראו חכמים לחלק בין הפרקים הללו? אלא: בראשון - שקנה והקנה ושליט בעולמו. בשני - שחילק מעשיו ומלך עליהם, בשלישי - שגילה ארץ בחכמתו והכין תבל לעדתו, ברביעי - שברא חמה ולבנה ועתיד ליפרע מעובדיהן, בחמישי - שברא עופות ודגים לשבח לשמו, בששי - שגמר מלאכתו ומלך עליהם, בשביעי - על שם ששבת"

כתב בארחות חיים (דין מזמורים שאחר י"ח ס' ז) במנחה לא ראיתי מי שאומר השירים, והטעם לפי שלא היה מצותן אלא בבוקר.

כתב הרמ"א: אומרים השיר שהלויים היו אומרים במקדש, שחרית לבד (טור).

המגן אברהם (סק"ד) ביאר דאף שבמקדש היו אומרים שירה על נסכי היין גם על תמיד של בין הערבים, אכן מפני שכמה פעמים היו הכהנים טרודין והיו מביאין הנסכים של בין הערבים בלילה, ובלילה אין אומרים שירה, לפיכך נוהגין לומר השיר בשחרית לבד. הביאו המ"ב (ס"ק טז).

❧ יציאה מבית הכנסת

כתב הרמ"א: וכשיוצא מבהכ"נ אומר ה' נחני וגו' (תהילים ה, ט) (כל בו) ומשתחוה ויוצא (מהרי"ל).

כתב העמק הברכה (הנהגת בית הכנסת אות מא) בשם הראשית חכמה (שער היראה פט"ו) כשיצא מבית הכנסת לא יצא ואחוריו להיכל, אלא יצדד, וכן בירידתו מהתיבה. הביאו המגן אברהם (סק"ו). גם כה"ח (אות כט) כתב שלא יצא מבית הכנסת כשאחוריו כלפי ההיכל, אלא יצדד את גופו.

סימן קל"ג - דין ברכו בשבת

ובו סעיף אחד

מנהג אמירת 'ברכו'

כתב הריב"ש בתשובה (סי' שלד) שתקנת אמירת ברכו בסוף התפילה היא להוציא את מי שלא שמעו קודם לכן, ולכן אם שמעוהו כולם אין לחזור ולאומרו בסוף התפילה, ולכן בשבת ויו"ט שכולם שמעו ברכו בשעת קריאת התורה אין לאומרו בסוף התפילה.

כתב השו"ע: בשבת ויו"ט אין אומרים ברכו אחר קדיש בתרא. והרמ"א הוסיף: אפי' במקום שנהגו לאומרו בימות החול, שמא לא היו יחידים בבהכ"נ כשאמרו ברכו, מכל מקום בשבת ויו"ט אין לאומרו, דהכל באין לבהכ"נ קודם ברכו (ב"י בשם ריב"ש).

אולם רבנו האר"י בשער הכוונות כתב שיש כוונה מיוחדת לברכו שאחר התפילה, ומתבאר מדבריו שגם בשבת ויו"ט אומרים ברכו בסוף התפילה. וכ"כ הרב פעלים (ד, ח), כה"ח (אות א), יביע אומר (ח"ב סימן ה אות ב) ועוד. וכן המנהג פשוט אצל הספרדים.

כתב הגרי"מ טיקוצ'ינסקי (ספר א"י פרק א) שמנהג ירושלים לא לומר 'ברכו' אחר התפילה בשני וחמישי מכיון ששמעו כולם בקריאת התורה.

סימן ק"נ - בנין בית הכנסת ושיהיה גבוה

ובו ה' סעיפים

סעיף א':

כפיית בני העיר לבנות בית כנסת

שנינו בתוספתא (ב"מ יא, יב) וכ"פ השו"ע: כופין בני העיר זה את זה לבנות בית הכנסת ולקנות להם תורה נביאים וכתובים. (וע"ל סי' נ"ה אם כופין זה את זה לשכור להם מנין).

כתב הרמב"ם (יא, א) "כל מקום שיש בו עשרה מישראל צריך להכין לו בית שיכנסו בו לתפלה בכל עת תפלה ומקום זה נקרא בית הכנסת".

כתב המ"ב (סק"ב) בשם הפוסקים (מהר"ם פאדווה סימן מב ועוד) דבבנין ביהכ"נ גובין לפי ממון לחודא. ובשכירות ביהכ"נ גובין חציו לפי ממון וחציו לפי נפשות. אך הכנסת הגדולה, כה"ח (סק"ב) ועוד, סוברים שבשכירות גובים לפי נפשות.

וכן לשפץ את בית הכנסת בדברים הכרחיים כגון דליפת גשמים וכד', כתב הערוך השולחן (סעיף א) שיכולים המיעוט לכפות את הרוב, אך אין הם יכולים לכפותם לעשות דברים שאינם הכרחיים, כגון ליפות את בית הכנסת. וכעין זה כתב כה"ח (סק"ה).

כתב הרדב"ז (ג, תעב) שאע"פ שיש מעלה גדולה בתפילה ברוב עם ושלא יתחלקו לכמה מניינים, אם חיבור זה גורם למריבות יותר טוב שכל כת תתפלל בפני עצמה. הביאו המ"ב (סק"ב).

כתב המגן אברהם (סק"א) שבימינו מחויבים לקנות גם גמרות ללמד בהם קטנים וגדולים. והעיר המ"ב (סק"ג) בשם הסמ"ע (חו"מ סי' קסג סק"ב) שבמקומות שהספרים מצויים אין כופין לקנות ספרים, רק ספר תורה, דהרי יכולים לשאול אצל אנשי העיר.

ואגב כך הוסיף בבאור הלכה (ד"ה ולקנות) שאם אין מקום לציבור ללמוד, כגון שבית הכנסת דחוק לזה או מסיבה אחרת, כופין זה את זה לבנות בית מדרש, דמה תועלת יש בקניית ספרים אם אין להם מקום ללמוד. ועוד, שהרי כופין לבנות בית כנסת לתפילה, כל שכן בית המדרש המיוחד לתורה שחיובו יותר גדול.

בשו"ת בית דוד (חאו"ח סימן סד. הובא בברכ"י סק"א וסק"ג. ובביה"ל ד"ה לבנות) כתב שאין לבנות בית הכנסת ע"י גויים, ובפרט לעשות כמין כיפה לפני ההיכל לנוי, בודאי ראוי ליזהר שיהיה ע"י ישראל²³. ומ"מ אין

²³ בטעם הדבר כתב השד"ח חמד (כללים מערכת הבי"ת כלל מג) בשם ספר מעשה אברהם (או"ח סימן לז) שכיון שבית הכנסת דינו כבית המקדש, יש לבנותו לשמה, וקי"ל שגוי אינו עושה לשמה אלא על דעת עצמו בלבד. אך יישב את מנהג העולם, ע"פ מה שחידש המחנה אפרים (שלוחין סימן יא) שאף שנוכרי אינו נעשה שליח של ישראל, מ"מ פועל נכרי יכול להיחשב שלוחו של בעה"ב ישראל משום יד פועל כיד בעה"ב, ומאחר שהפועלים הנוכרים הבונים את בית הכנסת הם פועלים של ישראל, נחשב הדבר כאילו נבנה בית הכנסת ע"י ישראל.

לחוש לתקן הגג של בית הכנסת ע"י גויים. ובשדי חמד (אסיפת דינים מערכת בית הכנסת סימן ו) כתב להקל כשא"א ע"י פועלים יהודים.

נטיעת אילנות בחצר בית הכנסת

איתא בספרי (שופטים, קמה):

"לא תטע לך אשרה כל עץ, מלמד שכל הנוטע אשרה עובר בלא תעשה. ומנין לנוטע אילן בהר הבית שהוא עובר בלא תעשה תלמוד לומר כל עץ אצל מזבח ה' אלהיך. רבי אליעזר בן יעקב אומר מנין שאין עושים אכסדרה בעזרה תלמוד לומר כל עץ אצל מזבח ה' אלהיך, כשהוא אומר אשר תעשה לך לרבות במה"

כתב הרמב"ם (פ"ו מהל' ע"ז ה"ט) "הנוטע אילן אצל המזבח או בכל העזרה בין אילן סרק בין אילן מאכל, אע"פ שעשה אותו לנוי ויופי לו הרי זה לוקה, שנאמר לא תטע לך אשרה אצל מזבח ה', מפני שזה היה דרך עבודה זרה, נוטעין אילנות בצד מזבח שלה כדי שיתקבצו שם העם". אך הראב"ד (פ"א מהל' בית הבחירה ה"ט) סובר "אלא לא אסרה תורה כל עץ אלא אצל מזבח ה' והיא עזרת כהנים משער ניקנור ולפנים אבל בעזרת נשים ובהר הבית מותר".

בטעם האיסור לנטוע אילן אצל המזבח: א. הרמב"ם (פ"ו מהל' ע"ז ה"ט) כתב מפני שהיה זה דרך עובדי כוכבים נוטעין אילנות בצד מזבח שלה כדי שיתקבצו העם שם. ב. הרמב"ן (פרשת שופטים) כתב שכך היה מנהג עכו"ם לנטוע אילנות לפני פתחי בית עכו"ם שלהם.

כתב ר' דוד עראמה (הביאו רעק"א כאן) דאפילו אצל חצר בית הכנסת אסור מדרבנן. וכתב המהר"ם שי"ק (סימן עט) שאפילו אם כבר נטע אילנות בחצר בית הכנסת צריך לעקורם, ונראה מדבריו שלשיטתו איסור זה הינו מדאורייתא. בשו"ת קרן לדוד (או"ח סימן מ) האריך בזה, ולמעשה סובר שם שלכתחלה בודאי אין להתיר לנטוע אילנות בחצר ביהכ"נ ושחלילה לחלוק על הגדולים שהחמירו בזה מכמה טעמים, ואפילו בדיעבד היכא שנטעו באיסור נוטה ג"כ לומר דלקיימן נמי אסור עכ"פ מדרבנן, וכי ראוי לחוש ולעוקרם עיין שם. גם התורת חיים סופר (סק"א) אימץ את דברי רעק"א לאסור בפשיטות, ואפילו באילנות העושים פירות שיש איסור בעקירתם, מתיר לעקורם אם נטעו אותם שם באיסור. ואף אם נבנה ביהכנ"ס לאחר שכבר היו נטועים. בשו"ץ ציץ אליעזר (יד, כו) הביא דבריהם ומסיק "מכל הלין נראה דיש להשיב ולהורות שלא לנטוע אילנות ע"י בית הכנסת".

אולם בשו"ת בנין ציון (ח"א סימן ט) כתב שאם הציבור קנו גן סמוך לבית הכנסת כדי להרחיב את החצר, ורוצים להשאיר את אחד מהאילנות הנטועים שם, אינם צריכים לקצוץ את האילן, משום שחשוב כמקום שלפני שערי הר הבית, וגם בבית המקדש מה שהיה נטוע מקודם לכן אין בו איסור. עוד כתב, שלא מצא איסור נטיעת אילן סמוך לבית הכנסת. ויעוין בשו"ת משיב דבר (סימן יד) שכתב: אין לנו לבדות מלבנו איסורין שלא נמצא בתלמוד. ובשו"ת הר צבי (א, עד) כתב שכאשר הנטיעות הם בכל אורך המדרכות וניכר לעין שלא נטעו אלא בשביל נוי הרחוב לא בשביל ביהכ"נ - אין כאן חשש איסור, וכל אלה שהזכירו איסור, לא אמרו אלא כשהנטיעות הם בחצר ביהכ"נ, משא"כ כאן שזה על המדרכה השייכת לרחוב לא לביהכ"נ.

והגרי"ה הרצוג בשו"ת **היכל יצחק** (או"ח סימן י') דן האם חצר בית הכנסת חשובה כעזרה או כהר הבית, עוד דן האם יש בנטיעת אילנות אלו משום 'ובחוקותיהם לא תלכו', ולדעתו אע"פ שיש גויים הנוהגים כך אין זה מגדיר מעשה זה כ'חוקותיהם' שהרי עושים כן בשביל נוי ויופי, "דהרי הרבה דברים יש שהם עושים לנוי ולא מצינו מי שאסרם וכגון חלונות עגולים שעושים לנוי, ואנו להבדיל אלפי הבדלות עושים ג"כ בבתי כנסיות שלנו ולא ערער אדם מעולם". ולעניין הלכה פסק שאין שום איסור ליטוע עצים בחצר בית הכנסת, משום שמדאורייתא ודאי אין איסור, שאינו מקדש, והאיסור הוא רק משום 'חוקותיהם', ומכיון שבזה"ז אין נוטעים לשם עבודת האילן או לכנס העם לעבודתם, אין איסור (ואין אומרים אע"פ שבטל הטעם לא בטל האיסור, מכיון שלא מצינו בחז"ל שום איסור על כך, משמע שדין זה נמסר לפי המצב העכשווי). והוסיף, דמכיון שלכל היותר הוא איסור דרבנן, אפשר להקל בספקו בפרט שבמרבית בנטיעת אילנות בארץ ישראל, אפילו באילני סרק הרי זה משובח, שיש בזה משום תיקון האויר והבראתו. ומסקנתו "אפילו מי שירצה להחמיר, י"ל שזהו דוקא לפני פתח ביהכ"נ ממש, אבל לא מן הצדדים, וע"כ לדעתי אם ישאירו את כל דרך הכניסה פנויה מאילנות, אין כאן בית מיוחד לנטוע עצים בחצר או ברחבה של ביהכ"נ". גם בשו"ת **יביע אומר** (ט, טז) העלה "שמותר לנטוע כל עץ בחצר בית הכנסת. וכל שכן עץ ערבה למצות ארבעת המינים". וע"ע בהלכה ברורה (אות ו) שהיקל, וכ"ש שיש להקל בסמוך לחצר בית הכנסת. ובשו"ת **קנין תורה** (ד, יד) ושו"ת **שרגא המאיר** (ד, קז) כתבו שגם באילנות אין הדברים אמורים אלא באילנות גבוהים העשויים לצל ולמחסה מחום וקור וליופי, אבל הנטיעות הנמוכים שגוזזים אותם תדיר לערך כקומת אדם (הקרוי גדר חי) ועשוי כדי להפריד בין רשוה"ר לחצר ביהכ"נ או בין כניסת האנשים לנשים, ליכא איסורא.

סעיף ב':

בניית בית הכנסת בגובהה של עיר

איתא בתוספתא (מגילה פ"ג סוף ה"ד) שאין בונים את בית הכנסת אלא בגובהה של עיר. ובשבת (יא.) מובא:

"כל עיר שגגותיה גבוהין מבית הכנסת לסוף חרבה, שנאמר: לרומם את בית אלוהינו ולהעמיד את חרבותיו. וה"מ בבתיים, אבל בקשקושי ואברורי לית לן בה. אמר רב אשי אנא עבדי למתא מחסיא דלא חרבה, והא חרבה! מאותו עוון לא חרבה"

בטעם דין זה: א. כתב בספר **כד הקמח** (ערך בית הכנסת) שכשם שבית המקדש נבנה בגובה, כך יש עלינו ציווי להגביה את בית הכנסת מעל בתי העיר. ב. **הערוך השולחן** (סעיף ד) כתב שמבואר מכך שברניות ומגדלים מותר, דאין הטעם מפני הכבוד בלבד, כלומר שתהא הבית הכנסת גבוהה מכל הבניינים שבעיר. דאם כן למה הותרו בירניות ומגדלים? אלא הטעם הוא כדי שהמשתמש על גג ביתו לא יעמוד למעלה מגגו של בית הכנסת. ג. **השפת אמת** סובר שכל האיסור הוא רק בגגות שהם מראים על חשיבות הבית ושררתו, אך אין איסור להגביה את הבתים עצמם מעל בית הכנסת (ולכן נקטה הגמ' 'שגגותיה גבוהים' ולא שבתיה גבוהים). ד. והוסיף בספר **המספיק לעובדי ה'** (פכ"ה, בנדפס מכת"י) שהואיל ודין הגבהת בית הכנסת נלמד מדין בית המקדש, יש ללמוד מכך שצריך גם ליפות את בית הכנסת עד קצה גבול היכולת, עד שאילו היה אפשר לצפות את הכתלים בזהב וכסף כעין שהיה בבית המקדש, יש לעשות כך.

כתב הרא"ש (סימן כג) פירוש: בירניות ומגדלים, לפי שאין משתמשים על גגותיהם. עוד כתב שיש הסוברים שבגגות שלנו אין בעיה כיון שהם משופעים ואין משתמשים בהם. אך אם רוב הגג גבוה מבית הכנסת אסור, לפי שמשתמשים בעליה שתחת הגג. המאירי (שבת יא. ד"ה הראשון) ביאר שבירניות ומגדלים עשויים לחיזוק העיר ולביצור חומה, וה"ה אם סיבת הגבהה הבתים היא כדי להרבותה בדוירים ועליות ולא לשם שררה. הערוך פירש דאברורי הוא חומת העיר, וכ"נ מדברי הרמב"ם (יא, ב) שכתב שמגביהין את בית הכנסת עד שתהא גבוהה מכל 'חצרות' העיר, ולא כתב 'גגות' העיר. ודקדק הערוה"ש (סעיף ה) שאצלנו לא שייך חומת העיר, והעיקר הוא התשמיש שעושים בחצרות, וכשעושים תשמיש בגגות ג"כ אסור.

כתוב בהגהות מיימון (פי"א מהל' תפילה אות ג) 'כל עיר שגגותיה גבוהים מבית הכנסת סופה חריבה', פירש ר"ת שזהו דווקא בגגות שלהם שהיו שוין ומשתמשים עליהם תמיד, וזהו בזיון שמשתמשים במקום הגבוה מבית הכנסת, אבל גגין שלנו שאינם עשויים לתשמיש דמי לקשקושי ואברורי המותרים. והביא שכשבנו בית גבוה מבית הכנסת התיר להגביה קיר אחד בלבד של בית הכנסת ובכך לצאת י"ח.

כתב השו"ע: אין בונים בית הכנסת אלא בגובהה של עיר ומגביהין אותו עד שיהיה גבוה מכל בתי העיר משתמשים בהם, לאפוקי בירניות ומגדלים שאין משתמשים בהם. וגם שהוא משופע ואינו ראוי לתשמיש משערין עד המקום שהוא ראוי לתשמיש, דהיינו שאם יש עליה תחת הגג לא תהא גבוה יותר מבית הכנסת.

כתב המגן אברהם (סק"ב) שכיום נוהגים בזה היתר משום אימת המלכות. ולא שייך להנמיך את כל הבתים כדי שבית הכנסת יהיה גבוה, משום שבכל מקרה אין היכר לביהכ"נ, שהרי יש הרבה בתי גוים גבוהים בעיר. וכשאחד מבתי הכנסת שבעיר גבוה מכל בתי העיר, כתב השפת אמת (שם) שדי בכך, ואין צריך שאף שאר בתי הכנסת שבעיר יהיו גבוהים מבתי העיר.

והוסיף הרמ"א: ובשעת הדחק או שיש אימת מלכות שאינן רשאים לבנות בית הכנסת כדינו, מותר להתפלל בבית אע"פ שדרין בעליה ע"ג, ובלבד שינהגו בעליה שעליו בנקיות.

המ"ב (סק"ה) כתב שיש מקומות שאין נזהרין בזה, וכתבו האחרונים שהטעם דכיון דיש שם הרבה בתי ע"ז שגבוהים מביהכ"נ א"כ בלא"ה ליכא הכירא לביהכ"נ. טעם נוסף שאין מקפידים ע"ז בימינו כתב האור לציון (ח"ב פ"י ס"א) מפני שהם בנויים על הרים וגבעות, באופן שגם אם יבנו את הבתים נמוכים הם עדיין יהיו גבוהים מבית הכנסת,

בדברי כה"ח (אות כא) מבואר שאסור לבנות בתים רבי קומות, כך שהדירות העליונות גבוהות בהרבה מבית הכנסת. אמנם דעת הגרע"י (יבי"א ח"ט סימן פג אות כו) שאין בכך איסור, שיש לסמוך ע"ד המאירי לעיל שאם סיבת גובה הבתים אינו לשם שררה אלא כדי להרבות בדוירים, אין בכך איסור, וכן מעשים בכל יום.

סעיף ג':**המגביה ביתו מבית הכנסת**

כתב הרא"ש שיש אומרים שמי שהגביה ביתו מבית הכנסת כופין אותו להשפילו. ומביאים ראיה מדאמר רב אשי 'אנא עבדי למתא מחסיא דלא חרבה' דמשמע שכפאן להשפיל הבתים, ואין לפרש שנתן להם עצה לא להגביה בתיהם שהרי גם הם ידעו הלכה זאת, ורבנו ירוחם הביא בשם רש"י (ד"ה רב) שמנעם מלהגביה בתיהם יותר מבית הכנסת. ור"ח פירש שציוה להגביה בית הכנסת.

כתב השו"ע: מי שהגביה ביתו יותר מבית הכנסת, יש אומרים שכופין אותו להשפילו. והוסיף הרמ"א: ואם עשה בנין גבוה יותר בקרן אחד מבית הכנסת סגי בכך. והעיר המגן אברהם (סק"ג. הביאו המ"ב סק"ח) שדווקא בנין מועיל, אבל העמדת עמוד ברזל בקרן אחת, לא מועילה כלל.

סעיף ד':**הבונה כנגד חלון בית הכנסת**

כתב הב"י בשם האגודה (ב"ב סימן יב) שהביא ראיה מדברי ר"י על אחד שבנה נגד בית הכנסת ורצה להרחיק ד' אמות, ואמרתי דבית הכנסת צריך אורה גדולה. וכ"פ השו"ע: הבונה כנגד חלון בית הכנסת, אין מספיק לו בהרחקת ד"א, לפי שהוא צריך אור גדול.

כתב המגן אברהם (סק"ד) שדווקא אם הקהל החזיקו בחלונות קודם בניית הכותל, וכ"כ המ"ב (סק"ט) וכה"ח (ס"ק כח).

כתב הרמ"א בתשובה (סימן לב. הביאוהו המג"א סק"ד, ומ"ב סק"ט) שחצר בית הכנסת שאין בו תשמיש צנוע לרבים, אינם יכולים למחות ליחיד שפותח שם חלונותיו, אבל אם הקהל פותחין חלונות בית הכנסת לחצרו, יכול הוא למחות בידם. והעיר המגן אברהם (סק"ד) שדין זה אינו אלא שהחצר הוא מהלך לרבים וא"א לבנותו, דאל"ה יש לחוש שיטעון אח"כ חזקה בחלונות וימחה לבנות.

סעיף ה':**פתח בית הכנסת**

שנינו בתוספתא (מגילה ג, יד) שאין פותחים את פתחי בתי כנסיות אלא למזרח שנאמר (במדבר ג, לח) 'והחונים לפני המשכן קדמה לפני אהל מועד מזרחה'. אך התוספות (ברכות ו. ד"ה אחורי) כתבו שדווקא בימיהם שהיו מתפללים למערב, ובתוספות רבנו יהודה (שם ד"ה כל המתפלל) פירש הטעם, כדי שיהיו משתחוים מן הפתח נגד הארון שהיה במערב, ולכן המתפללים למזרח יעשו הפתח למערב וכו'. בעיקר דין זה כתב המאירי שאין קפידא אלא בפתח שרוב הציבור נכנסים בו, אבל שאר פתחים מותר לעשות בכל הצדדים.

מדברי הרמב"ם (יא, ב) עולה שבכל ענין הפתח צריך להיות במזרח. ובשו"ת חתם סופר (או"ח סימן כז) כתב שיש קפידא שיהיה הפתח דוקא במזרח, וכן ביאר בדברי רש"י (ברכות ו: ד"ה אחורי).

הפרישה (אות ג. הביאו הפמ"ג א"א ה) כתב בשם **רש"ל** לחלק בין היכא שפתוח לרה"ר, לשלנו שיש בית לפניה. הבאור הלכה (ד"ה באותה) כתב שלא הביא דברי רש"ל כיון שלא מצא מי שחולק בהדיא על הלכה זו.

כתב **השו"ע**: אין פותחין פתח בית הכנסת אלא כנגד הצד שמתפללים בו באותה העיר, שאם מתפללים למערב יפתחוהו למזרח כדי שישתחוו מן הפתח נגד הארון שהוא ברוח שמתפללין נגדו.

כתב **המגן אברהם** (סק"ה. הביאו המ"ב סק"י) שאם פתח בית הכנסת היה במקום הלא נכון וחרבה הבית כנסת וחלק מהמנהיגים רצו לשנות ולבנות את הפתח במקומו הנכון, אין האחרים יכולים למחות אע"פ שהם הרוב.

❧ בניית ההיכל והתיבה

כתב **הרמב"ם** (פי"א מהל' תפילה ה"ב-ד):

"ובונין בו היכל שמיניחין בו ספר תורה. ובונין היכל זה ברוח שמתפללין כנגדו באותה העיר. כדי שיהיו פניהם אל מול ההיכל כשיעמדו לתפלה: ומעמידין בימה באמצע הבית כדי שיעלה עליה הקורא בתורה או מי אשר אומר לעם דברי כבושין כדי שישמעו כלם. וכשמעמידין התבה שיש בה ספר תורה מעמידין אותה באמצע ואחורי התבה כלפי הפניה כלפי העם: כיצד העם יושבין בבתי כנסיות. הזקנים יושבין ופניהן כלפי העם ואחוריהם כלפי ההיכל. וכל העם יושבין שורה לפני שורה ופני השורה לאחורי השורה שלפניה עד שיהיו פני כל העם כלפי הקדש וכלפי הזקנים וכלפי התבה"

עפ"ד כתב **הרמ"א**: ועושין בימה באמצע בית הכנסת, שיעמוד עליה הקורא בתורה וישמעו כולם. וכשמתפלל השליח ציבור, פניו כלפי הקודש. וסדר הישיבה כך היא: הזקנים יושבים פניהם כלפי העם, ושאר העם כלם יושבים שורות שורות, פניהם כלפי הקדש ופני הזקנים.

הלבוש (סעיף ה) כתב שלא יעשו שום מקום לישב עליו בין הבימה להיכל שיהא אחוריו נגד ההיכל, דגנאי הוא, וגם ישנו איסור שהעומד על הבימה כשמשתחוה לברך נראה כמשתחוה לו. הביאו **המ"ב** (סק"ד).

הבאור הלכה (ד"ה שהוא) כתב שצ"ע במקומות שמפני הדחק אי אפשר להם בשום פנים להעמיד את ארון הקודש בכותל המזרח, ומוכרחים להעמידו בצפון או בדרום, לאיזה צד יתפללו הקהל, אם למזרח מפני שהוא נגד ירושלים, או מוטב שיתפללו כלפי הקודש דהוא הארון. אמנם לעיל (סימן צד סק"ט) כתב **המ"ב** שאפילו קבעו הקהל את ההיכל של הס"ת שלא בכותל המזרח, צריך המתפלל להחזיר פניו למזרח. ובשו"ת **שבט הלוי** (י, כ) כתב שהעיקר כדברי המ"ב שם.

בספר הליכות שלמה (דיני ביהכ"נ יט, ד) הביאו בשם **הגרש"ז אורבך**, שאע"פ שבית הכנסת צריך להיות מכון כלפי ירושלים או מקום המקדש, מעולם לא נהגו בדורות שלפנינו להקפיד שיהיה בזוית מדויקת מכוונת נגד מקום המקדש.

צורת הישיבה בבית הכנסת

מצאנו מנהגים שונים בצורת הישיבה בבית הכנסת, וגם כיום עיננו רואות שרבים מבתי הכנסת הספרדים יושבים כשפני העם כלפי התיבה, ורבים נוהגים שסידור הספסלים הוא שורות שורות, ופני המתפללים כלפי ארון הקודש.

היש"ש (ס"ק חילוקי הדינים שבין בבל לא"י סימן לו) כתב שמנהג בבל שהופכים פניהם אל הציבור ואחוריהם אל ארון הקודש, ובני א"י הופכים פניהם לארון הקודש.

ומצאנו כמה טעמים למנהג שפני העם כלפי התיבה: **א. שו"ת משפטי עוזיאל** (סימן ג): להראות את חיבתם ותשוקתם לשמוע ד"ת והוא לתת כבוד לתורה. **ב. קדושת יו"ט** (הובא בשו"ת דברי יואל ח"ב סימן קעז): אין לשנות מצורת דגלי המדבר, שכל העם היה כלפי מחנה לויה שהיה במרכז. **ג. עצי חיים** (סי' יא) ו**קב חיים** (סי' א): כמעמד הר סיני, שפני כל העם היו כלפי העם, כך בבית הכנסת פני כל העם אל התיבה שבה קוראים בתורה. **ד. שו"ת מהריא"ץ** (סימנים יב - יד): אין לשנות את סדר הישיבה כלפי המזרח כי כך נהגו הגויים. ובאמת שבכל הכנסיות של הנוצרים ימ"ש פני כל היושבים כלפי מזרח.

בשו"ת **משנה הלכות** (יא, קכב) פסק שאין לשנות בישיבת בית הכנסת ולישב על יד שלחנות משני צדדים אלא ישבו שורות שורות פניהם כלפי הארון קודש בתפלה גם כי זה ענין כשיושבין משני צדדין אפילו לא יהיו אחוריהם כלפי ההיכל מ"מ זה דרך חברות ולא דרך אימה ויראה להתפלל להקב"ה אלא כחברים היושבים לשוח וכיוצא בזה ואין חברות כלפי שמים ויש להזהיר בשאר בתי תפילות ג"כ שלא ישנו בזה.

וע"ע מ"ש בזה, בשו"ת **בית שערים** (סימן נה), **זכרון לדור אחרון** (עמוד 12), **מהרשד"ה** (סימנים יז-כ).

סימן קנ"א - דיני קדושת בית הכנסת

ובו י"ב סעיפים

סעיף א':

קדושת בית כנסת ובית מדרש

היראים (סימן קד) כתב שכשם שאסור להנות מההקדש כך אסור להנות מבתי כנסיות ובתי מדרשות שנתייחדו לתפילה. ומוכח שקדושת בית הכנסת הוי מהתורה. אולם הר"ן (מגילה ח. ד"ה ומאן) סובר שרבנן הטילו בו קדושה מדבריהם. וכ"כ האשכול (ח"א סימן כד).

דעת החיי אדם (כלל יז אות ו), בא"ח (ריש פ' ויקרא), מהר"י באסן בספר לחמי תודה (סימן יט) ועוד, שקדושת בית הכנסת הוי מדאורייתא. מנגד, דעת הפרי מגדים (משב"ז ריש הסימן. וריש סימן קנג) דהוי מדרבנן. וכ"כ פוסקים רבים, ומהם שו"ת חתם סופר (או"ח סימן לב), יביע אומר (ח"א סימן י אות ט. ח"ח ס"ס טז. ח"י ס"ס יד. ועוד) ועוד רבים.

האסור והמותר בבית הכנסת

שנינו במגילה (כח. - כט.):

"תנו רבנן: בתי כנסיות אין נוהגין בהן קלות ראש: אין אוכלין בהן, ואין שותין בהן, ואין ניאותין בהם, ואין מטיילין בהם, ואין נכנסין בהן בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים, ואין מספידין בהן הספד של יחיד. אבל קורין בהן, ושונין בהן, ומספידין בהם הספד של רבים... אמר רבי אסי: בתי כנסיות שבבבל על תנאי הן עשוין, ואף על פי כן אין נוהגין בהן קלות ראש. ומאי ניהו - חשבונות"

כתב השו"ע: בתי כנסיות ובתי מדרשות, אין נוהגין בהם קלות ראש כגון: שחוק והתול ושיחה בטילה... ולא מתקשטין בהם ולא מטיילין בהם ולא נכנסים בהם בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים. ואין מחשבים בהם חשבונות, אא"כ הם של מצות, כגון: קופה של צדקה ופדיון שבויים, ואין מספידים בהם אא"כ יהיה ההספד לאחד מגדולי העיר, שכל בני העיר מתקבצים ובאים להספידו.

כתב הרמב"ן (הביאו הביה"ל ד"ה ואין מחשבין) לעניין חשבונות בבית הכנסת, שאע"פ שבני העיר צריכים לאותם חשבונות ואין להם מקום להתאסף שם אסור. וכן מצדד להחמיר הבא"ח (ויקרא, ד) וכ"פ כה"ח (סס"ק יז).

בכלל איסור קלות ראש, מבואר בכה"ח (אות ד) שלא ישב בבית הכנסת כשרגליו פשוטות, וכ"כ הגר"מ אליהו (מאמ"ר לב, ו), והוסיף שגם לא ישב באופן שרגל אחת מונחת ע"ג חברתה. וכ"כ בחזון עובדיה (תענית עמוד תמז) שהוא דרך שחץ וגאווה.

המגן אברהם (סק"ג) כתב בשם האר"י (שער הכוונות ה, א) שהיה נזהר מאוד שלא לדבר בביהכנ"ס רק תפלתו ואפילו דבר מוסר ותשובה לא דיבר פן ימשך ממנו דבר חול. הביאו המ"ב (סק"י).

אכילה ושתייה לסתם בנ"א ולת"ח

עוד שנינו בגמ' (שם):

"אין אוכלין בהן ואין שותין בהן... אמר רבא: חכמים ותלמידיהם מותרין. דאמר רבי יהושע בן לוי:

מאי בי רבנן - ביתא דרבנן"

הרמב"ם (יא, ו) כתב אין נוהגים בהם קלות ראש כגון שחוק והיתול ושיחה בטלה, 'ואין' אוכלים בהם. ומלשוננו משמע שאכילה ושתייה זהו דין בפנ"ע שלא שייך לקלות ראש. והיינו משום כבוד בית הכנסת, כמו שהספד של יחיד אסור אע"פ שאין בו כלל קלות ראש. אך רש"י (ד"ה אין) כתב דגרסינן 'אין' אוכלים בהם, ולא גרסינן 'ואין', דכולהו פירושא דקלות ראש הן. גם **התוספות** (ד"ה ואעפ"כ) כתבו שאכילה ושתייה הוו קלות ראש ביותר.

הטור סתם שתלמידי חכמים מותרים לאכול ולשתות בהם ולא חילק. אבל הרמב"ם (יא, ו) כתב שת"ח מותרים לאכול ולשתות בהם מדוחק. ומשמע דשלא מדוחק אסור. וכתב **הב"י** שכן משמע בגמ' (שם) דרבינא ורב אדא בר מתנה הוו קיימי ושיילי שאילתא מרבה אתא זילחא דמיטרא עיילי לבי כנישתא אמרי הא דעיילינן לבי כנישתא לאו משום מיטרא אלא משום דשמעתא בעיא צילותא, ע"כ. ומשמע שבלא סיבת 'שמעתא בעי צילותא' לא היו נכנסים לבית הכנסת מפני הגשמים, שזילחא דמיטרא לא חשיב דוחק שהרי כמה אנשים הולכים בשוק בשעת הגשמים ואינם נמנעים. גם **הר"ן** (ט. ד"ה בתי כנסיות) כתב שכאן לא היה דוחק כ"כ, ולכן אפילו שבתי כנסיות של בבל על תנאי הן עשויות לא התירו. עוד כתב, שדווקא בבית המדרש שלומדים שם כל היום התירו לת"ח, דאמרינן 'מאי בי רבנן ביתא דרבנן' אבל בית הכנסת לא.

אבל הגהות אשירי (סימן ז) כתבו בשם **האור זרוע** (הל' ביהכ"נ סי' שפח) שרבינא ורב אשי היו מחמירים על עצמם אע"פ שהיה מותר. וכתבו עוד שמותר לאכול ולשתות בבתי כנסיות ובבתי מדרשות אפילו בני אדם שאינם תלמידי חכמים. ומיהו מדברי **התוספות** (ד"ה בתי כנסיות) ו**הרא"ש** (שם) עולה שעשו כן מהדין ולא משום חומרא בעלמא.

כתב **השו"ע**: ואין אוכלים ושותים בהם... ות"ח ותלמידיהם מותרים לאכול ולשתות בהם, מדוחק. ו**הרמ"א** העיר: וי"א דבבית המדרש אפילו שלא מדוחק שרי.

דעת **המגן אברהם** (סק"ב) שדוקא אכילה ושתייה מותרת בבית הכנסת משום שלומדים שם, וכ"ש בבית המדרש. שאם יצטרכו לילך בכל פעם לאכול ולשתות בביתם יתבטלו מלימודם. אבל אם אינם לומדים בבית הכנסת אינם מותרים בזה. ובשאר הדברים פשוט שאסור גם לת"ח שהרי גם הם מזהירים במורא מקדש. אך הב"ח חלק עליו, ולדעתו דווקא בגשמים אסור ואפילו בדוחק, כיון שיש בזה זילותא טפי, שהרי אינו תשמיש לצורכו אלא הגנה מפני הגשמים שלא יצטער בהם, ויש בזה קלות ראש גמור. אבל כל שאר הצרכים שאדם משתמש בהם, מותר לת"ח, שלכך נקרא 'ביתא דרבנן' כאדם שמשתמש בביתו כל מה שצריך לתשמישו, והראיה שאכילה ושתייה הם תשמישים מגונים ביותר ואעפ"כ הותרו לת"ח,

כ"ש שאר תשמישים²⁴. וכתב המ"ב (סק"ט) שאין להחמיר לאנשים שלומדים שם כל היום. עיין בשו"ת **יביע אומר** (ח"ז סימן כא אות ב) שהאריך להוכיח כדברי הב"ח, וכ"פ בהלכה ברורה (אות יג) שהמיקל בזה יש לו ע"מ שיסמוך. והבא"ח (ויקרא, ה) כתב שת"ח הלומדים בבית המדרש בקביעות, מותרים לאכול ולשתות שם אפילו בלא דוחק. וכ"כ הגר"מ אליהו (מאמ"ר לב, י). אך בהליכות עולם (ויקרא, ד) סובר שגם לת"ח אלו היתר זה אינו אלא בדוחק, היינו כשאין מקום אחר וכד'.

בשו"ת הרשב"ש (סימן רעד) כתב שאסור לשתות מים בבית הכנסת ובבית המדרש למי שאינו ת"ח. הבאור הלכה (ד"ה ואין) הביא דבריו, וכתב שהברכי יוסף העיר ע"ז שהמנהג כיום שהעם שותים מים בבית הכנסת. ואפשר שסומכים על הסוברים שבתי כנסיות בחרו"ל על תנאי הן עשויין ומועיל אף ביישובן. ולפ"ז כתב הביה"ל שבא"י אין היתר להקל. ובכל זאת התיר לשתות גם למי שאינו לומד בקביעות בבית המדרש, דהוי צורך מצוה שלא יתבטל מלימודו.

הבא"ח (ויקרא, ה) כתב שבבית המדרש מותר לת"ח לאכול אף שלא מדוחק. אך הגרע"י (הליכות עולם ח"א עמ' רסה) השיג ע"ד, שהרי לדעת מרן בית המדרש שווה לבית הכנסת באיסורו!

בגדר ת"ח שהותרו לו דברים אלו, כתב בדעת תורה למהרש"ם (סעיף א) שנפסק בשו"ת הרשב"א (ד, רעח) בשם הירושלמי, שאפילו מי שאינו יודע ללמוד אלא קצת, דינו כת"ח לענין זה, ומותר לו לאכול בבית המדרש.

❧ כניסה לבית הכנסת לצורכו

שנינו במגילה (כח:)

"אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי: אי אצטריך ליה לאיניש למיקרי גברא מבי כנישתא,

מאי? - אמר ליה: אי צורבא מרבנן הוא - לימא הלכתא, ואי תנא הוא - לימא מתניתא, ואי קרא

הוא, לימא פסוקא. ואי לא - לימא ליה לינוקא: אימא לי פסוקיך. אי נמי, נישיה פורתא וניקום"

כתב השו"ע: ואם צריך ליכנס בהם לצרכו, כגון לקרוא לאדם, יכנס ויקרא מעט או יאמר דבר שמועה, ואח"כ יקראנו, כדי שלא יהא נראה כאילו נכנס לצרכו; ואם אינו יודע לא לקרות ולא לשנות, יאמר לאחד מהתינוקות: קרא לי פסוק שאתה קורא בו או ישהה מעט ואח"כ יצא, שהשיבה בהם מצוה, שנאמר: 'אשרי יושבי ביתך'. והוסיף הרמ"א: שיעור השיבה, כדי הלוך ב' פתחים.

ובאופן השהייה, מבואר בבא"ח (ויקרא, ז) וכה"ח (אות כה) שאינה צריכה להיות בישיבה דווקא, אלא גם בעמידה.

²⁴ היצא לדעת הב"ח: תשמיש שאינו צורך האדם אלא הגנה וכד' אסור בכל אופן, כיון שזה לא חלק מדירת הת"ח בבית המדרש אלא הגנה בלבד. אך שאר כל התשמישים מותרים (ולא רק אכילה ושתיה) משום שהוא אינו מפרש את ההיתר כחלק מהראשונים שפרשו מפני ביטול תורה וכד', אלא שת"ח גרים בבית המדרש ולכן כל התשמישים הנצרכים להם לעשות שם, הותרו.

סעיף ב':**יחיד הקובע מדרש בביתו לצורכו**

כתב הב"י בשם הסמ"ג שכל האמור לעיל בדיני קדושת בית כנסת הוא דווקא ברבים הקובעים להם מקום, אך יחיד הקובע לו בית מדרש לצורך עצמו בביתו, אין בו קדושה כל כך. וכ"כ השו"ע "יש אומרים שמה ששנינו בקדושת בתי מדרשות, רצה לומר של רבים דומיא דבית הכנסת, אבל יחיד הקובע מדרש בביתו לצורכו אין לו קדושה כל כך".

ולענין בתי הלימוד של תשב"ר, כתבו בשו"ת המבי"ט (ב, קעא) ובשו"ת מהר"ש ענגיל (ז, לא) ובשו"ת צור יעקב (ס"ס לד), שאף להם יש קדושת בית המדרש. וכ"כ בשו"ת רב פעלים (ח"ב סימן כב ד"ה ואחרי) וביע אומר (ח"י סימן נה על ר"פ ח"ב אות ח). בספר חסד לאלפים (אות ד) הוסיף, שאפשר שקדושת מקומות הללו גדולה מקדושת בית המדרש, שהרי אמרו בשבת (ק"ט): שאין העולם מתקיים אלא בזכות הבל פיהם של תשב"ר, ובודאי שיש שם השראת שכינה. האור לציון (ח"ב פ"י ס"ג) העיר שרק כאשר הת"ת הוא בבעלות פרטית ויש כח ביד הבעלים להקדישם, יכולה לחול עליהם קדושת בימ"ד, אך ת"ת שבבעלות הרשות המקומית אין בהם קדושה, שא"א להקדישם.

סעיף ג':**שינה בבית כנסת ובית המדרש**

כתב הב"י בשם הנמוקי יוסף (מגילה כח. ד"ה ואין נאותין) שאפילו שינת עראי אסור בביהכנ"ס, אבל בבית המדרש אע"פ שהוא חמור מביהכנ"ס נראה דמותר, דאמרין בברכות (כה). 'הני ציפי דבי רב דהני גנו והני גרסי'.

וכ"פ השו"ע: אין ישנים בבית הכנסת אפילו שנת עראי, אבל בבית המדרש מותר. רעק"א תמה על היתר השינה בבית המדרש לכו"ע, שלסתם אנשים שאינם ת"ח אין לנו ראייה להתיר בבית המדרש יותר מבית הכנסת. והפרי מגדים (סי' קנא א"א סק"ד. וסי' קנב א"א סק"ד) כתב לבאר גם בדעת השו"ע שמה שהתיר שינה בבית המדרש היינו דווקא לתלמיד חכם. אולם המ"ב (ס"ק טז) כתב ששינת עראי הותרה לכל אדם.

בטעם היתר השינה בבית המדרש, הסביר המ"ב (ס"ק טז) שאפשר דכיון שעשוי לשהות שם זמן מרובה ללמוד ולשמוע דברי תורה וקשה ליזהר משינת עראי, על כן לא אסרו זאת לשום אדם. ועיין בבאור הלכה (ד"ה אבל) שהסתפק מה דין בתי מדרשות שלנו שמתפללים בהם ג"כ, דלכאורה לא גריעא מבית כנסת לבד. אך לפי הטעם שהביא במ"ב אפשר שמותר, ונשאר בצ"ע.

ובתשובות הרשב"א (ד, רעח) מפורש שתלמידי חכמים מותרים לישון בבית הכנסת, שרק דברים האסורים משום מורא יש עליהם ג"כ חיוב, אבל כל דבר של תשמיש מותר לת"ח לעשות כשהמקום דחוק לו, וכ"פ המ"ב (סק"ו וס"ק טז) שאפילו שינת קבע מותר לת"ח הלומד שם בקביעות. והוסיף בשער הציון (אות יב) שבאמת כל הלומד בקביעות שם, אם יצטרך לילך ולחפש מקום לאכילה ושתיה או לשאר תשמישיו, גם זה בכלל דחק הוא.

סעיף ד':**אכילה ושינה לצורך בית הכנסת**

כתבו הגהות מיימון (פי"א אות ו) בשם **הריצב"א** דלצורך בית הכנסת מותר לאכול ולישן בתוכה, שהרי אפילו לצורך מצוה אחרת מותר, כדאמרין בירושלמי (פסחים א, א) שבתי כנסיות צריכים בדיקה מחמץ לפי שאוכלים שם בעיבור השנה כשנקבצו לעבר שנים. ומכאן היתירו לישן בבית הכנסת בליל כיפור כדי לשמור הנרות. וכ"כ הר"ן (ב"ב ד. ד"ה ועייל), **הנמוקי יוסף** (ב. ד"ה גרסי' בגמ') ו**המרדכי** (מגילה ס' תתכט).

כתב **השו"ע**: לצורך בהכ"נ, מותר לאכול ולישן בתוכו, ומטעם זה ישנים בליל יום הכפורים בבהכ"נ; ואפילו לצורך מצוה אחרת, כגון כשנקבצים לעבר השנה בבהכ"נ, מותר לאכול שם.

המגן אברהם (סק"ד) כתב שבכל אופן לא יכניס מיטתו לשם, כפי שלא הכניסו הכהנים את מיטותיהם למקדש. וכ"כ **כה"ח** (אות לב). אך **האליה רבה** (סק"ב) סובר שמותר גם להכניס את מיטתו לשם. גם **רעק"א** תמה על המג"א, שהרי מקור היתר השינה בבית הכנסת הוא מהמרדכי שהוכיח זאת מהגמ' (ב"ב ג:); דאמרין עייליה לפוריא להתם, ולפ"ז פשוט שמותר להכניס גם את מיטתו.

סעודת מצוה

השו"ע פסק שמותר לאכול בבית הכנסת אפילו לצורך מצוה אחרת, כגון עיבור שנה. וכתב **המגן אברהם** (סק"ה) בשם הגהות סמ"ק שלא הותר בסעודת מצוה אלא כגון סעודת עיבור שנה שאין בה קלות ראש, שהיתה עשויה בפת וקטניות בלבד. וביאר **הפמ"ג** שהוא לאפוקי סעודת מצוה שיש בה שכרות האסורה גם בבית המדרש.

כתב **המ"ב** (סק"כ) שמ"מ הנוהגים להקל לעשות סעודת סיום הש"ס בביהמ"ד מפני שאין להם מקום אחר מרווח לזה אין למחות בידם דיש להם על מי לסמוך. ובשער הציון (אות יד) ביסס את היתרו על שיטת הרמב"ן ורשב"א (ד, רעח) דבתי הכנסת שבבבל על תנאי הוא אפילו בישובן, ומותר לצורך עניים או לצורך רבים לפי שעה, ורש"י ואור זרוע ג"כ ס"ל דעל תנאי אפילו בישובן, וגם יש נוסחאות בירושלמי דגורסין בשבתות ובראשי חדשים ואז בודאי לא היה פת וקטניות בלבד. וכ"פ **הגרע"י** (יביע אומר י, יד. יחווה דעת ג, י. הליכות עולם ח"א ויקרא, ב) להקל ולאכול סעודה שלישית בבית הכנסת ואפילו לכתחילה. גם בשו"ת **אגרות משה** (א, מה) כתב שנוהגים להקל כדעת רש"י והאור זרוע שמועיל תנאי אפילו שלא במקום הדחק, וכ"כ **הגרי"ש אלישיב** (קובץ תשובות ח"א ס' טז) לענין המנהג לערוך קידוש בבית הכנסת כגון לשמחת בר מצוה וכד'. וכ"כ **הגרש"ז אוירבך** (הליכות שלמה תפילה פי"ט ס"א) שמטעם זה נוהגים אפילו להקל בשתיית משקאות חריפים, וכיון שרגילים בכך אע"פ שלא התנו כהתנו דמי.

אולם בשו"ת **שבט הלוי** (ט, כט) מחמיר שמותר לעשות רק סעודות מצוה ודוקא כשאין מקום אחר. וכן צידד בשו"ת **הר צבי** (א, עג) לאסור לערוך סעודה שלישית בבית הכנסת, מפני שיש בה חשש שכרות. והערוך **השולחן** (ס"ו) כתב שכל ההיתר לערוך סעודות מצוה בבית הכנסת, הוא רק לסעודות מצוה של תלמוד תורה כסיום מסכת, שיש לה שייכות לבית הכנסת, אבל לא סעודת מצוה אחרת ככרית מילה או פדיון הבן.

ולערוך קידוש בבית הכנסת, כתב הגר"ש אלישיב (קובץ תשובות א, טז) שלדעת השו"ע אין לעשות כן, ואפשר שסומכים על הסוברים שמועיל תנאי להתיר אכילה ושתיה בבתי כנסת אף בישובם. וכן אין לעשות סעודה של חתונה בבית הכנסת כיון שיש בה אוריה של שמחה וחדוה ולא של כובד ראש.

סעיף ה':

קפנדריא

שנינו במגילה (כט).

"אין עושין אותו קפנדריא. מאי קפנדריא? אמר רבא: קפנדריא כשמה. - מאי כשמה? - כמאן דאמר: אדמקיפנא אדרי איעול בהא. אמר רבי אבהו: אם היה שביל מעיקרא - מותר. אמר רב נחמן בר יצחק: הנכנס על מנת שלא לעשות קפנדריא - מותר לעשותו קפנדריא. ואמר רבי חלבו אמר רב הונא: הנכנס לבית הכנסת להתפלל מותר לעשותו קפנדריא, שנאמר ובבוא עם הארץ לפני ה' במועדים הבא דרך שער צפון להשתחות יצא דרך שער נגב"

כתב השו"ע: היו לבהכ"נ שני פתחים, לא יכנס בפתח זה לעשותו דרך לצאת בפתח השני לקצר דרכו; ואם היה הדרך עובר קודם שנכנס בהכ"נ, מותר.

■ 'מותר' או 'מצוה' לעשותו קפנדריא:

הרא"ש (סימן ט) והטור גורסים שהנכנס לבית הכנסת להתפלל 'מצוה' לעשות קפנדריא. אבל הרי"ף (ט): והרמב"ם (יא, י) גורסים 'מותר' לעשות קפנדריא. וכ"כ השו"ע: וכן אם לא נכנס בו תחלה כדי לקצר דרכו, מותר לעשותו דרך. וכשנכנס בו להתפלל, מותר למי שנכנס בפתח זה לצאת בפתח אחר.

המגן אברהם (סק"ז) הקשה ע"ד מרן, שהרמב"ם שכתב לשון 'מותר' לא הביא את ההיתר הראשון שאם לא נכנס מתחילה לכך מותר, והטור שהביא את ההיתר הראשון כתב לאחר מכן לשון 'מצוה', ולשון השו"ע שכתב בשניהם מותר מיותרים! לכן פירש שאם נכנס להתפלל מותר לו לצאת דרך הפתח האחר אפילו מתכוון ג"כ לקצר דרכו. ומ"מ לדעתו גירסת הטור היא העיקר, והוסיף דאפשר שט"ס נפלה בשו"ע. וכ"כ המ"ב (ס"ק כא) 'מצוה'. וכ"ד הבא"ח (ויקרא, ט) שמצוה לצאת דרך הפתח השני.

■ קורא או שוהה מעט:

הבאור הלכה (ד"ה לעשותו) כתב שבכה"ג מותר לצאת בפתח השני כדי לקצר דרכו. וכ"ד הכל בו (סימן יז) והאורחות חיים (הל' בית הכנסת אות יא), וכ"פ הבא"ח (ויקרא, ט), וביאר שכיון שאומר פסוק נחשב הדבר כנכנס לבית הכנסת לדבר מצוה. אולם בהליכות עולם (ח"א ויקרא אות ה) הביא רבים מהפוסקים שחלקו על קולא זו, וכתבו שאין להקל בזה. וכ"ד האור שמח (יא, י) וכ"כ בשו"ת ציץ אליעזר (יב, טז).

■ שתי בתי כנסיות הבנויים כחדר בתוך חדר:

דעת הגר"נ קרליץ (זכרון משה עמ' ע) שמותר להיכנס לתוך בית הכנסת הפנימי דרך החיצוני אף בלא לומר פסוק, כיון שניכר הדבר שלא נכנס לשם לצורכו. אך אם אפשר להיכנס לבית הכנסת הפנימי בדרך אחרת יש להסתפק בדבר, האם חשובים כבית כנסת אחד או כשני בתי כנסיות. וכן הסתפק בשו"ת שבט הלוי (י, לד) שמא אף כשמתפללים בחדר החיצון, יתכן ונכנסה בתחילה לשמש כפרוזדור לבית הכנסת

הפנימי ומותר לקצר דרכו. ודעת הגר"ש אלישיב (אבני ישפה סימן כג) שמותר לקצר דרך חדר תפילה אמצעי בכדי להוציא ספר מהחדר הפנימי, כיון שהכל נחשב לבית כנסת אחד.

■ הולך לדבר מצוה:

הפרי מגדים כתב שאם הולך לדבר מצוה יתכן ויהא מותר לקצר דרכו דרך בית הכנסת, ולמד כן מהרמב"ם שכתב שלדבר מצווה מותר. וכ"ד הבא"ח (ויקרא, ט). אך הבאור הלכה (ד"ה לקצר) כתב שמדברי הרמב"ם אין ראיה להקל, שהרמב"ם כתב בכה"ג שהכניסה לבית הכנסת הייתה לדבר מצוה, ואז ממילא מותר גם לקצר דרכו, אבל לא כשנכנס כדי לקצר דרכו לדבר המצוה, והמצוה יכולה להעשות גם ללא שיקצר דרכו משם. וכ"כ כה"ח (אות לה) שאין לזלזל בכבוד בית הכנסת ולעשותו קפנדריא בשביל מצוה הנעשית מחוצה לו. וכ"כ בהליכות עולם (ויקרא, ה).

כתב הערוך השולחן (סעיף ח) שמותר לעשות קפנדריא דרך חצר בית הכנסת.

סעיף ו':

❧ כניסה עם חפציו לבית הכנסת

שנינו בברכות (סג).

"אלא אמר רבא: כי ביתו. מה ביתו, אקפנדריא - קפיד אינש, ארקיקה ומנעל - לא קפיד אינש, אף

בית הכנסת: קפנדריא הוא דאסור, רקיקה ומנעל - שרי"

ע"פ גמ' זו כתב השו"ע: מותר ליכנס בבהכ"נ במקלו ובתרמילו ובאפונדתו.

■ עיור שיש לו כלב נחיה:

הורה הגר"מ אליהו (שו"ת מאמ"ר ב, יד) שאם אין אפשרות לקושרו מחוץ לבית הכנסת, מותר להכניסו באופן שיהיה קשור ופיו חסום ויהא ליד בעליו, מפני שהדבר דומה למקל הנצרך לאדם זקן. וכ"פ בשו"ת אגרות משה (א, מה) שאם לא נתיר לו יתבטל כל ימיו מתפילה בציבור, וכן יש ימים שתגרום לו עגמת נפש גדולה, כשבתות ומועדים. אלא שהוסיף טוב שישב סמוך להפתח שלא לבלבל את הצבור. אמנם בשם הגרע"י (ילקו"י ככה"ה בביאורים) כתבו שיש להחמיר בדבר גם כשאין אפשרות לקושרו מחוץ לבית הכנסת. וכ"כ בשו"ת חלקת יעקב (או"ח סימן לד).

❧ כניסה לבית הכנסת בכלי נשק או ראש מגולה

שנינו בסנהדרין (פב). "ויקם מתוך העדה ויקח רומח בידו - מכאן שאין נכנסים בכלי זיין לבית המדרש". כתוב בארחות חיים (הל' ביהכ"נ אות ז) בשם הר"מ שאסור ליכנס לבית הכנסת בסכין ארוך לפי שהתפלה מארכת ימיו של אדם והסכין מקצרם. ובמסכת סופרים (פי"ד הט"ו) כתוב מי שראשו מגולה לא יוציא הזכרה מפיו, ולכן אסור ליכנס לבית הכנסת בראש מגולה. וכ"כ השו"ע: ויש אוסרים ליכנס בו בסכין ארוך או בראש מגולה.

כתב המאמר מרדכי (אות ב) שנפלה טעות בדברי רבנו פרץ שהגיה על האיסור שהביא האורחות חיים ליכנס בסכין ארוך, שכתב עליו 'דאין לחוש כי אם בגילוי', ויש שגרסו 'בגילוי הראש' ופשוט שאין זה נכון. וכ"כ האשל אברהם (אופנהיים, אות ב). וכ"כ האליה רבה (סק"י), ולכן לדעתו אין להחמיר בסכין אלא

רק כשהוא מגולה. אולם הברכי יוסף טוען שלפני האליה רבה לא היה את ספר האורחות חיים, וכעת שנדפס אנו רואים שכתוב בו כפי שמוכח בב"י. והטעות איננה באורחות חיים אלא בספר הכלבו שהוא כידוע ספר קיצור של דברי האורחות חיים. הסבר נוסף מצאנו בדברי הערוך השולחן (ס"י) שצ"ל "בסכין ארוך ובראש מגולה", כלומר כשעצם הסכין מגולה שאינו בכיס דכשהוא בכיס מותר, ולכן דווקא סכין ארוך, דקצר יכול לטמון אותו תחת בגדיו או בכיסו (ודומה לזה כתב הט"ז לעיל).

הט"ז (סק"ב) התקשה, שמכאן משמע שמותר ליכנס בסכין שאינה ארוכה משום שאין חשש זה שהסכין מקצר ימי אדם, אך בהל' ברכת המזון (קפ, ה) מביא השו"ע שנהגו לכסות הסכין בברכת המזון לפי שהוא מקצר והשולחן מאריך וכו'. ותיירץ דכיון שבברהמ"ז אינו צריך אלא לכסות את הסכין, ויש אפשרות לכסות כל סכין, מדוע שלא נעשה כך?! אבל כשנכנס לבית הכנסת וצריך לסלק ממנו הסכין לגמרי, זוהי טירחה יתירה ולכן לא הטריחוהו בזה אלא בסכין ארוך שאין בו צורך כ"כ.

הבאור הלכה (ד"ה בסכין) העיר שלתלמיד חכם מותר להיכנס בסכין לבית הכנסת, כפי שהותרו לו שאר דברים שלסתם אנשים אסור.

■ הכנסת כלי נשק לבית הכנסת:

כתב בשו"ת **אור לציון** (ח"ב פמ"ה תשובה נט) שאסור לעשות כן, אא"כ אין אפשרות להשאיר את כלי הנשק בחוץ בלא שמירה. ואם מכסהו באופן שאינו ניכר, מותר בכל אופן. וכ"ד הגרי"ש **אלישיב** (אבני ישפה תפילה פ"ז ס"ל) שאם אין לו היכן לשומרו ורוצה להתפלל בציבור, יכול להיכנס עמו לבית הכנסת. ובשו"ת **ציץ אליעזר** (ח"י סי' יח סק"ו) כתב שכשאינו יכול להשאירו בחוץ וגם אינו יכול לכסותו, יכול להכניסו לבית הכנסת ע"י שיפרוק ממנו את המחסנית, ובאופן זה מותר אף אם המחסנית תלויה לו בחגור, כיון שכעת הם מופרדים ושוב אינו חשוב לכלי המקצר ימים. ולדעתו נשק לחייל או שוטר חשוב לאחד מבגדיהם שמלובשים (עפ"ד הערה"ש בהל' שבת סי' שאות נא שכלי נשק לחייל מוגדר כאחד מבגדיו ויכול לצאת איתו לרה"ד). והוסיף שאם נמצאים במצב כוננות וחירום, אין לחזור אחר הקל הקל תחילה, ואם יוכל יכנס בבגד וכד'. ובשו"ת **יחיה דעת** (ה, יח) התיר להכניס כלי נשק אם מכסם, ואם אינו יכול לכסותם ג"כ מותר. לעניין הכנסת כלי נשק לבית המדרש, מדברי **הבאור הלכה** (ד"ה בסכין) משמע שגם לבית המדרש אסור. גם **המהר"ץ חיות** (סנהדרין פב.) הוכיח מהלימוד בגמ' 'ויקם מתוך העדה ויקח רומח בידו', שמוכח מכאן שאין נכנסים בכלי זיין לבית המדרש. וביאר הערוך השולחן (סעיף י) שאף התורה מאריכה ימיו של אדם, ולכן טעם האיסור בביהכנ"ס שייך גם בביהמ"ד.

■ תפילה מחוץ לבית הכנסת עם נשק:

כתב **המטה יהודה** (סק"א) שמותר לו להתפלל כשיש עליו סכין או כלי נשק. שרק כשהוא מתפלל בבית הכנסת אסור, דאל"ה היה למהר"ם לכתוב רק תפילה ולא בית הכנסת. וכ"פ בשו"ת **יחיה דעת** (ה, יח) דמשמע מדברי השו"ע שכתב דין זה בהל' בית הכנסת ולא בהל' תפילה, שאיסור זה נוהג רק בבית הכנסת שיש בו שני טעמים, האחד שהסכין מקצר, והשני משום כבוד בית הכנסת. אך **בכה"ח** (סי' צא אות כט) כתב שלדעת המקובלים לא יהיה עליו כלי ברזל בשעת התפילה בכל אופן. וכ"פ בשו"ת **ציץ אליעזר** (שם) דזיל בתר טעמא שהתפילה מארכת ימיו של אדם ונימוק זה שייך בכל מקום שמתפלל. ובבית

הכנסת אסרו להכניס אפילו שלא בשעת התפילה, בהיות וסגולתה העצמית של ביה"כ היא להאריך ימיו של אדם.

סעיף ז':

לירוק בבית הכנסת

בגמ' בברכות (שם) משמע שמותר לירוק בבית הכנסת. וכתבו שם **רבנו יונה** (מה. ד"ה ורקיקה) **והרא"ש** (סימן כט) בשם הירושלמי (ברכות פ"ג סוף ה"ה) ובלבד שישפשפנו ברגליו. וכתוב בספר ארחות חיים (שם אות יב) בשם **הראב"ד** **והרשב"א** (ברכות כד: ד"ה ירושלמי) שרגילים לשום שם גמי שאם ירוק בתוכו שלא יהא נראה.

כתב **השו"ע**: יכול לרוק בו, ובלבד שישפשפנו ברגליו או שיהיה שם גמי שאם ירוק לתוכו לא יהא נראה. **הב"ח** העיר שכל האמור אינו אלא שלא בשעת התפילה, אבל בשעת התפילה אסור לו לירוק (כמבואר לעיל סימן צז ס"ב). וכ"כ **המ"ב** (ס"ק כד). וכתב **בהלכה ברורה** (אות לא) שבזמן הזה שהקרקע מרוצפת ודרך כל אדם להקפיד שלא לירוק על הריצפה, יש להחמיר שלא לירוק על רצפת ביהכנ"ס.

סעיף ח':

קינוח טיט שע"ג רגליו

כתב **מהר"י בן חביב** שצריך לקנח טיט שעל רגליו קודם שיכנס להתפלל, וראוי שלא יהא עליו ועל בגדיו שום לכלוך קל וחומר משנכנס לפני מלך בשר ודם. וכ"פ **השו"ע**: טיט שעל רגליו, ראוי לקנחו קודם שיכנס להתפלל; וראוי שלא יהא עליו ולא על בגדיו שום לכלוך.

סעיף ט':

נקיון והדלקת נרות בבית הכנסת

שנינו במגילה (כח:): "מכבדין אותן, ומרביצין אותן כדי שלא יעלו בהן עשבים". וכ"כ **השו"ע**: נוהגים בהם כבוד, לכבדן ולרבען. המגן אברהם (סק"י) הביא בשם **ספר חסידים** (סימן קכח) שרבנו יעקב היה מכבד בזקנו לפני ארון הקודש.

עוד כתב **השו"ע**: ונוהגין להדליק בהם נרות, לכבדן (טור). מקור לדבר בפסיקתא דרב כהנא (פסקה כא) 'באורים כבדו ה', במה מכבדין אותו? רבי אבא בר כהנא אמר באילין פנסיא, כגון העששיות שמדליקין בבתי כנסיות.

סעיף י':

קדושת בית כנסת שחורב

שנינו במגילה (כח:)

"ומכבדין אותן, ומרביצין אותן כדי שלא יעלו בהן עשבים. אמר רבי יהודה: אימתי - בישובן, אבל בחורבנן - מניחין אותן לעלות. עלו בהן עשבים - לא יתלוש, מפני עגמת נפש"

כתב **השו"ע**: אפילו לאחר שחרבו (מג"א יא: אפילו בחו"ל), עדיין הן בקדושתן; וכשם שנוהגים בהם כבוד בישובן, כך נוהגים בחרבנם, חוץ מכבוד ורבוץ; ואם עלו בהם עשבים, תולשים אותם ומניחים אותם במקומן, משום עגמת נפש, כדי שיראו העם ותעיר רוחם וישתדלו לבנותם.

הט"ז (סק"ג) דייק בטעם שהביא השו"ע, שאם סתרו את בית הכנסת ובנאוהו במקום אחר, ואין בכוונתם לבנותו במקומו הראשון, א"צ לתלוש עשבים וכו' אלא יעשה גדר סביבו ולא יבואו לזלזל שם. ואם הוא במקום שיוכלו למכור ימכרוהו. וכ"פ **המ"ב** (סק"ל), **כה"ח** (ס"ק נט) ועוד.

בשו"ת **התשב"ץ** (ג, ה) כתב שבית כנסת שנכבש ע"י גויים פקעה קדושתו ממנו, משום שנאמר 'באו פריצים וחיללוהו'. וכ"כ **כה"ח** (אות נה) ושו"ת **יביע אומר** (ח"ח ס' טז אות ה). והגרש"ז **אורבך** (משנ"ב ביצחק יקרא) כתב שבתי כנסת בירושלים העתיקה שנכבשו ע"י ערבים יתכן והכיבוש לא הפקיע את קדושתם, וכמו שקדושת ירושלים עצמה לדעת הרמב"ם (בית הבחירה ו, טו) וסיעתו לא פקעה ע"י הכיבוש, משום שקדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא. כי שכינה אינה בטלה, וה"ה לעניין בתי הכנסת. ולענין ניקוי אבני הכותל המערבי, כתב הגר"ש **אלישיב** (קובץ תשובות ח"ג ס"כ) שאין לחדש את פני הכותל המערבי ולהסיר את השחרורית שעליהם והעשבים שעלו בהם, אלא רצוי להשאיר את הכותל כמות שהוא, כיון שהדבר מוסיף נופך של עגמת נפש לבאים, ועי"כ יתפללו שיחזור לקדמותו (ומעיקר הדין כיון שאנו נוקטים דלא כרדב"ז שהכותל הוא מכותלי העזרה, אלא הוא מכותלי הר הבית, אין להניחו בחורבנו מפני עגמת נפש, שדין זה נאמר רק על העשבים שעולים בבית הכנסת עצמו). אך לענין כיבוד וריבוי כתב שיש לנהוג במקום כמקום תפילה.

סעיף יא:

תנאי בקדושת בית הכנסת

שנינו במגילה (כח:): "אמר רבי אסי: בתי כנסיות שבבבל על תנאי הן עשוין, ואף על פי כן אין נוהגין בהן קלות ראש". ופרש"י על תנאי - על מנת שישתמשו בהם. וכתבו **הרא"ש** (סימן ז) והר"ן (מגילה ט. ד"ה בתי כנסיות) בשם **הרמב"ן** (כז: ד"ה ועוד) דאין לפרש דמותר לנהוג בהם קלות ראש בישובן, שהרי רבינא ורב אדא לא נכנסו לבית הכנסת מפני הגשמים, אלא משום דשמעתא בעיא צילותא. וברור שהכוונה היא שהתנאי מועיל לאחר שחרבו. ואפילו הכי אין מחשבין בהן חשבונות וכן אין זורעין אותן. והרמב"ן פירש שעשויות על תנאי לענין שאם הוצרכו אנשי העיר להאכיל בהם עניים או להשכיבן שם מותר, והוא הדין לכל צרכי עניים לפי שעה. וכן חכמים מותרים ליהנות מהן והוא שהוצרכו להן כגון שהיה מקום דחוק לתלמידים אבל שלא בשעת הדחק אסור. ובהגהות אשירי (סימן ז) כתוב בשם **האור זרוע** (ח"ב סי' שפח) דרבינא ורב אדא הוו מחמרי אנפשייהו אף על פי שהיה מותר אפילו בישובן ומותר לאכול ולשתות בבתי כנסיות ובבתי מדרשות אפילו בני אדם שאינם תלמידי חכמים.

לסיכום ישנם כמה שיטות בפירוש הסוגיא: א. תוספות ורא"ש - בישובן לא מועיל תנאי, ובחורבנו מועיל. ב. רש"י ואור זרוע - אפילו בישובן מועיל תנאי. ג. רמב"ן ור"ן - אפילו בחורבנו לא מועיל תנאי שישתמשו בו להדיא שלא בשעת הדחק, אבל מדוחק אפילו בישובן מהני תנאי. ד. ר"ח - פירוש התנאי, שכל שעה שירצו יחזור לקדמותו.

כתבו **התוספות** (כח: ד"ה בתי כנסיות) שרק לבתי כנסיות שבבבל מועיל התנאי, שהרי לעת בוא גואל במהרה בימינו תפקע קדושתם. אבל לאותם שבארץ ישראל לא מהני תנאי שהרי קדושתן לעולם קיימת. **הבאור הלכה** (ד"ה אבל) הקשה, שבגמ' מוזכר רק שבתי כנסיות בבבל על תנאי עשוין, ואין לדייק משם אלא שבתי כנסיות שבא"י בסתמא אינן עשוין על תנאי, אבל אם התנו בפירוש למה לא יועיל? וכתב שרק התוספות הביאו דין זה, ולשיטתם אזלי שלא מועיל תנאי בישובן, אבל לפוסקים הסוברים שמועיל תנאי גם בישובן במקום הדחק, אפשר לומר שאין הבדל בין בבל לא"י, ואף בא"י מועיל תנאי, וכן נראה שהכריע הלכה למעשה לכל הפחות במקום הצורך.

כתב **השו"ע**: אם בשעת בנין בהכ"נ התנו עליו להשתמש בו, מותר להשתמש בו בחרבנו (מג"א יג: כשאין דעתם לבנותם); אבל ביישובו, לא מהני תנאי. ואפילו בחרבנו, לתשמיש מגונה, כגון: זריעה וחשבונות של רבים, לא מהני תנאי; בד"א, בבתי כנסיות שבחוצה לארץ, אבל בבתי כנסיות שבא"י, לא מהני שום תנאי (תוספות).

נחלקו האחרונים האם צריך להתנות בפירוש: **המגן אברהם** (ס"ק יב) סובר שדווקא התנו בפירוש, אבל לא אמרינן דמסתמא על תנאי הן עשויות. וכ"כ **הערוך השולחן** (אות יא) ו**כה"ח** (אות סב). וכתב **בשער הציון** (אות יא) שכיון שאין בדין זה הכרעה ברורה, אין כדאי להקל. אך **המשאת בנימין** (שו"ת סימן לג) וה**אליה רבה** (אות יז) מקלים בזה.

כתב **המגן אברהם** (ס"ק יד. הביאו המ"ב לד) שתנאי לא מועיל בישובן דווקא לתשמישים מגונים, אבל לשאר תשמישים מהני תנאי. והתקשה **הבאור הלכה** (ד"ה לא), שברא"ש מוכח שאפילו לקרוא לאדם הנמצא בביהכ"ס לא מועיל כשיש תנאי, ומאי גריעא זה משאר תשמיש בעלמא? אלא ע"כ שכל תשמיש אסור בישובן. ואין להקשות מכך שאפשר לעשות תנאי לתשמישי קדושה כגון מטפחות הספרים, דבית כנסת שאני כיון שמצוה על ישראל שיהיה להם מקדש מעט בכל מקום שהם, לכן גזרו חז"ל שלא יועיל תנאי שישתמשו בו תשמיש של חול, דא"כ אין שם בית כנסת חל עליו כלל אלא כבית בעלמא.

כתב **האליה רבה** בשם **הב"ח** (סימן קנג) שאם התנה להתפלל עד זמן מסויים בבית הכנסת, ואח"כ לא יתפלל בו כלל, יכול להשתמש אחר זמן זה כל מה שירצה. ותמה **הבאור הלכה** (ד"ה להשתמש) שבמציאות כזו הרי לא נחשב הזמנה כלל, ובתוך הזמן ג"כ אין עליו קדושת בית כנסת. ולענין הלכה כתב שדברים שיש בהם קלות ראש לא ינהג בהם, אבל אכילה ושתייה ושאר תשמישים משמע שאין להחמיר בכה"ג. ובשו"ת **יביע אומר** (י, ג) כתב שהנותן מבנה שבבעלותו לצורך בית כנסת באופן זמני, יכול למוכרו לאחר מכן, ולעשות בדמיו כרצונו.

סעיף יב:

לגור מעל בית הכנסת

כתב **המרדכי** (שבת ס' רכח) בשם **מהר"ם מרוטנבורג** איני יודע איסור גמור להשתמש בעלייה שעל גבי בית הכנסת כמו שכתב ר"י דאפילו גגין ועליות דעזרה לא נתקדשו, מיהו יש לזהר מלהשתמש שם תשמיש קבוע של גנאי כגון לשכב שם. ומהר"ק כתב (סימן קסא) בשם **המרדכי** ושם דומה לעליות היכל שנתקדשו כדאמרינן בפסחים (פו.) דמקדש מעט שלנו יש לנהוג בו מקצת קדושה ומעין קדושת היכל.

כתב **השו"ע**: יש לזוהר מלהשתמש בעליה שעל גבי בית הכנסת תשמיש קבוע של גנאי, כגון לשכב שם. ושאר תשמישים, יש להסתפק אם מותר להשתמש שם. והוסיף **הרמ"א**: וכל זה דוקא בבית הכנסת קבוע, שנבנה מתחלה לכך, אבל בית שיחדו לאחר שנבנה לבהכ"נ, מותר לשכב עליו (פסקי מהרי"א). והסביר **המגן אברהם** (ס"ק יז) דכיון שלא נבנה מתחילה לבית הכנסת, מועיל בו התנאי אפילו בישובו. והט"ז (סק"ד) כתב שאם בשעה שבנה את בית הכנסת בנה בית דירה למעלה ממנה מותר, שהרי לא הוקדש כלל למעלה. אבל תשמיש של בזיון גדול נראה דבכל גווני אסור. והוסיף הט"ז שבילדותו גר מעל בית הכנסת, ותלה את מיתת בניו בזה.

אולם הרמב"ם (שו"ת פאר הדור סימן עד) כתב שיכול לגור בבית שע"ג בית כנסת, ובלבד שמעל מקום ההיכל לא ישן ולא יניח שם כלי מלאכתו. אבל בשאר הבית יעשה כרצונו. וכתב **החיד"א** (שו"ת חיים שאל א, נו) שאפשר שאילו היה רואה המהר"ם את תשובת הרמב"ם היה חוזר בו, ופשוט שאם השו"ע היה רואה דברי הרמב"ם היה קובע הלכה כמותו. וכ"פ בשו"ת **יביע אומר** (ו, כו). וכן עשה הגרע"י מעשה בעצמו וגר מעל בית הכנסת, אמנם אותו מקום לא נעשה מתחילה לשם בית הכנסת, אך דעתו היתה להקל אף אם נבנה מתחילה לשם בית כנסת (אורחות מרן פ"א אות כב).

כתב **המ"ב** (ס"ק לט) שדווקא תשמיש קבוע אסור, אבל לשכב שם בדרך מקרה מותר, דבדרך מקרה לא מקרי שכיבה תשמיש של גנאי. עוד כתב (ס"ק מא) על מנהג העולם בעיירות ששוכרין בתי כנסיות לזמן בבתים תחתיים, ולמעלה מהן בית דירה שמצוי שם תינוקות ודבר מאוס, אפשר משום שהוא לזמן לא חיישינן לזה. ובשו"ת **אור לציון** (ח"ב פמ"ה ס"ס) כתב שאיסור זה אינו אלא כשעשו מהקומה התחתונה בית כנסת לפני שגרו אנשים בקומה העליונה, אבל אם עשו מהקומה התחתונה בית כנסת רק לאחר שגרו דיירים בקומה העליונה, מותר להמשיך לגור שם. וכ"כ **הגר"מ אליהו** (שו"ת מאמ"ר ח"ג חו"מ סימן ו), והוסיף שבכה"ג א"צ להימנע מלגור בדירה זו מפני חשש סכנה או עונש אחר.

הבאור הלכה (ד"ה יש) כתב שכל האמור אינו אלא להשתמש בתוך העליה שהוא חדר בפנ"ע וגם אינו ניכר לכל, אבל להשתמש על גג ביהכ"נ כגון לשטוח עליו בגדים לייבש או פירות, שהוא מקום גלוי לכל, פשיטא דאסור.

וכל האיסור אינו נוגע אלא לדירה שמעל בית הכנסת, אבל הדירות שבקומות העליונות יותר, אפילו שמכוונות ממש כנגד בית הכנסת, אין בזה כל חשש, ואפילו מעל מקום ארון הקודש מותר להשתמש לשונה וכד'. כ"פ בשו"ת **יביע אומר** (ו, כו). ובשבט הלוי (א, כז) צירף כסניף להקל (אך לא הקל בהדיא).

☞ התקנת אנטנות או קולטי שמש על גג בית הכנסת

בשו"ת **מנחת שלמה** (תניינא, סימן קלח) כתב עפ"ד שו"ת מהרי"ט (יו"ד סימן ד) שכאשר בנו את המקדש, מראש תכננו לבנותו עם עליות כך שיהיה הכל מאה ועשרים אמה, ולכן קדושתו תפסה עד מאה ועשרים אמה, ומה שמעל הגג כבר אינו בקדושה, וממילא אם בונים מבנה לבית הכנסת ותכננו אותו עד לגובה מסויים, עד לשם תופסת הקדושה ואם יבנו אח"כ עליות ע"ג המבנה, או אם ירצו להשתמש בגג אין בכך קדושה. **אמנם** בשו"ת **מנחת יצחק** (ח"ב סימן מח אות ו) כתב ההיפך, שאם בתחילה נבנה בית הכנסת בלא עליה, שפיר יש לומר דאורו נתקדש, ואח"כ לא פקע קדושה הקודמת.

בשור"ת **חבל נחלתו** (ב, ד) דן האם מותר להציב אנטנה לקליטת שידורי טלוויזיה על גג בית כנסת לשם שמיעת שידורי תורה? וכתב שחפץ המונח אינו חשוב ל'תשמיש' אדם, ולכן א"א לקרותו תשמיש בזיון. ומכיון שעשויה לצורך לימוד התורה בבית הכנסת שרי. אולם יש לחשוש בקביעתה שעצם מציאותה תגרום לכך שיחברו לה כבלים נוספים ויבואו להשתמש בה לצרכי חול ואף פחות מכך. ויש מקום לחשוב שיבואו לזלזל בביהכ"נ מפני 'שגם לו יש את האנטנה' ולא יבואו לחלק בין חול לקודש, בין לימוד תורה לדברים אחרים. ובשור"ת **שבט הלוי** (ט, כח) כתב שאסור להתקין מתקנים כאלו על גג בית הכנסת, ואם נעשה בע"כ של המתפללים, עכ"פ לא יקחו שכר על זה, שאסור לעשות רווחים מבזיון בית הכנסת. וע"ע במאמרו של הרב יהודה דרעי (שורת הדין כרך י עמוד תמב) שאסר, אא"כ ימולאו כמה דינים. ועיין בדברי הרב יצחק זילברשטיין **בחשוקי חמד** (זבחים עה.) שדן בשאלה האם מבנה של ישיבה שהגג שלה שטוח, ואפשר לשטוח על הגג קולטי שמש, ולמכור את האנרגיה לטובת הישיבה לכלכל את התלמידים, האם מותר? ומסקנתו "מאחר ולהניח קולטים לשימוש החשמל של הישיבה אין בזה בזיון, כי זהו צורך ושימוש הישיבה עצמה, אם כן אולי הנחת קולטים אינם בגדר בזיון [ואינם דומים לאנטנות שאינם צורך הישיבה בצורה ישירה, ורק הרווחים הם צורך הישיבה], ואם כן יש עוד סניף להתיר, אך מאידך יש לומר דהכא ניכר שהקולטים הם לצורך מכירה, כי לשימוש פרטי לא משתמשים בכל כך הרבה קולטים, אם ניכר שיש כאן מכירה, ואולי זה בזיון, וצ"ע. עכ"פ למעשה נלענ"ד להתיר בגג ישיבה. וצ"ע. ויש לעיין האם יש לחלק בין ישיבה לביהכנ"ס בני"ד. וע"ע במאמרו של הרב **שמואל רבינוביץ'** (תחומין מא) שאסר להתקין על גג בית הכנסת מערכת סולארית, מכיון שיש בכך בזיון ואינה הנאה ישירה לבית הכנסת.

סימן קנ"ב - איסור סתירת בית הכנסת

ובו סעיף אחד

סתרית בית כנסת ע"מ לבנות אחר

שנינו בבבא בתרא (ג):

"אמר רב חסדא: לא ליסתור איניש בי כנישתא עד דבני בי כנישתא אחריתי. איכא דאמרי: משום פשיעותא, ואיכא דאמרי: משום צלויי... מאי בינייהו? איכא בינייהו, דאיכא בי כנישתא אחריתי [דוכתא לצלוי]. ולא אמרן אלא דלא חזי בה תיוהא, אבל חזי בה תיוהא - סתרי ובני; כי הא דרב אשי חזא בה תיוהא בכנישתא דמתא מחסיא, סתריה ועייל לפורי' להתם, ולא אפקיה עד דמתקין ליה שפיכי"

כתב הרמב"ם (יא, יב) "אין סותרין בית הכנסת כדי לבנות אחר במקומו או במקום אחר, אבל בונים אחר ואח"כ סותרין זה, שמא יארע להם אונס ולא יבנו, אפילו כותל אחד ממנו בונה החדש בצד הישן ואחר כך סותר הישן". וביאר הב"ח שאפילו צריך לבניין החדש חלק מאבני הבניין הישן, לא יסתורנו קודם שיבנה החדש.

הרמב"ם הביא רק את הטעם של 'פשיעותא' ולא הזכיר את הטעם השני המובא בגמ' (צלויי). גם הרי"ף (ח.) לא הזכירו. וכתב הב"י שכן משמע מדברי הגמ' שאפילו כבר קנו את חומרי הבניין יש לחשוש לפשיעותא, ומשמע שזהו הטעם העיקרי, ושכן משמע בגמ' במגילה.

אבל הר"ן כתב (ג: ד"ה מאי בינייהו) 'איכא בינייהו דאיכא דוכתא לצלויי', ולדעתו כשיש בית כנסת אחר קבוע לכו"ע מותר, שגם למ"ד משום פשיעותא החשש הוא רק שיתאחרו בבניה, ואיננו חוששים שלא יבנוה לעולם. והראיה ממרימר ומר זוטרא דלא חיישי לפשיעותא כיון שהיה להם בית הכנסת קבוע. וכ"ד הרשב"א (שם ד"ה מרימר), וכ"כ הנמוקי יוסף (ב. ד"ה גרסי בגמרא אמר רב).

כתב השו"ע: אין סותרים בית הכנסת כדי לבנות בית הכנסת אחר, שמא יארע להם אונס שלא יבנו האחר; אלא בונים אחר תחלה, ואח"כ סותרים הישן [רמ"א: ואפילו לא רצו לסתור רק מחיצה אחת להרחיבו, נמי דינא הכי. (רבנו ירוחם וב"י בשם הרמב"ם)]. והני מילי, שהיה הראשון חזק; אבל אם חרבו יסודותיו או נטו כותליו ליפול, סותרים אותו מיד ומתחילין לבנות במהרה ביום ובלילה, שמא תדחק השעה וישאר חרב.

לדעת הט"ז (סק"א) גם לגורסים 'דאיכא בי כנישתא אחריתי', י"ל דהיינו בית כנסת עראי, אבל אם יש בית כנסת קבוע בעיר שכולם יכולים להתפלל שם מותר לסתור. וכ"פ הערוך השולחן (סעיף ב) ובהלכה ברורה (אות א). אך לדעת המגן אברהם (סק"ה) בכל גווני אסור. וכ"כ כה"ח (אות א). הבאור הלכה (ד"ה שלא) כתב שמכיון שיש הרבה ראשונים הסוברים כט"ז אין להחמיר בזה. אולם רק אם יש בית כנסת שיש מקום לכולם להתפלל ברווח, דאל"ה נראה דלכו"ע אסור.

כתב המ"ב (סק"ג) בשם האחרונים דה"ה כשהבהכ"נ מושכרת להם רק לזמן ודעתם לשכור אח"כ במקום אחר, אסור לסלק את עצמם ממקום הראשון עד שישכרו תחלה במקום אחר.

הט"ז (סק"ב) הוסיף שאם הציבור כבר לא נמצא באותו אזור של בית כנסת, ורוצים להעביר את בית הכנסת למקום אחר, אין לך תיוהא גדול מזה, ולכן יתחילו לבנות החדש ולאחר מכן יקחו מהאבנים של בית הכנסת הקודם. וכ"פ המ"ב (סק"ט) וכה"ח (ס"ק יב).

כתב המ"ב (סק"ג) בשם האחרונים דה"ה אם השכירו את בית הכנסת לזמן ודעתם לשכור אח"כ מקום אחר, אסור לסלק את עצמם ממקום הראשון עד שישכירו תחילה מקום אחר. וכ"פ כה"ח (סק"ח).

הב"ח סובר שאם יש להם מקום אחר להתפלל בנתיים, וכבר התחילו לבנות החדש, אין בזה איסור ויכול לקחת אבנים מהבניין הישן כדי לבנות את החדש. שהרי בהגהות אשר"י כתב שהטעם הוא 'כי ליכא דוכתא לצלוי'. אולם המגן אברהם (סק"ה), הט"ז (סק"ג) והבאור הלכה (ד"ה בונים) אוסרים.

נתיצת דבר קטן מבית הכנסת

כתב המרדכי (מגילה ס"י תתכו) בית הכנסת נקרא מקדש מעט ולכך אסור לנתוץ דבר מבית הכנסת, דתניא בספרי (דברים פסקא סא) מנין לנותץ אבן מן ההיכל ומן המזבח ומן העזרה שהוא בלא תעשה תלמוד לומר (דברים יב, ג) ונתצתם את מזבחותם וגו' לא תעשון כן לה' אלהיכם. ואם נתץ על מנת לבנות שרי דההיא נתיצה בנין מיקרי.

כתב הרמ"א: ואסור ליקח אבנים מבהכ"נ הישנה כדי לבנות חדשה (הגהות אשר"י). ואסור לסתור דבר מבהכ"נ, אלא אם כן עושה על מנת לבנות (מרדכי).

הט"ז (סי' קנא סק"ג) כתב עפ"ז שיש לזהר באותם שעושין דף שקורין שטענד"ר ומדבקים בכותל ועושין גומא בכותל שיוכל להחזיק שם ע"י עץ אותו דף לאו שפיר עבדי. וכ"פ הבא"ח (ויקרא, טז). אולם המ"ב (ס"ק יב) כתב שרבים מהאחרונים מקלים בזה. שדוקא דרך השחתה אסרה התורה. וכל שעושה לצורך מותר. וכ"פ בהליכות עולם (ח"א עמ' רסח).

המגן אברהם (סק"ו) הביא בשם המהר"ם פאדווה (סימן סה) שהאיסור לנתוץ הוא דוקא בדבר המחובר, אבל כלי הקודש והספסלים אף שאין זה כבוד לבית הכנסת אין בזה איסור. והסביר הבאור הלכה (ד"ה ואסור) שודאי גם את כלי הקודש אסור לנתוץ, שלא יעלה על הדעת שהמשבר כלי שרת במקדש דרך השחתה לא יעבור בלאו זה, אלא כוונתו שבהוצאת הספסלים אינו עובר משום איסור זה. ועיין בצדקה ומשפט (פי"ב ס"ו) שאין איסור להשתמש בספסלי ושולחנות בית הכנסת לצורך חול, אך צריך לבקש את רשות הגבאי ושלא יפריע למתפללים והלומדים (וע"ע לקמן סימן קנג סעיף ז מ"ש בדיני השאלת חפצים מבית הכנסת).

בשאלת יעב"ץ (ח"ב סימן נד) כתב שאין לבעוט בקיר ביהכנ"ס מבחוץ, שמא יפיל מעט מן הטיח שבחוץ.

סימן קנ"ג - דיני בנין בית הכנסת

ובו כ"ב סעיפים

סעיף א':

הפיכת בית כנסת לבית מדרש וההיפך

שנינו במגילה (כו: - כז:):

"ואמר רב פפי משימיה דר': מבי כנישתא לבי רבנן שרי, מבי רבנן לבי כנישתא אסיר. ורב פפא משימיה דרבא מתני איפכא. אמר רב אחא כוותיה דרב פפי מסתברא, דא"ר יהושע בן לוי בהכ"נ מותר לעשותו בית המדרש ש"מ"

כתב הרא"ש (כלל ה סימן א) שנשאל על בית המדרש שהקהל רצו להשכירו לדירה, והשיב כיון שטובי העיר הסכימו לשנותו הרשות בידם אפילו לדבר הרשות, כדאיתא במגילה 'לא שנו אלא שלא מכרו טובי העיר וכו'". ואע"ג שבית מדרש חמור מבית כנסת, היינו לענין שאין לעשות מבית המדרש בית הכנסת, אבל כולי האי לא חמיר שלא יוכלו בני העיר לשנותו, ועוד דמילתא דרבא קאי אכל מה שהזכיר דמשמע אפילו דברים שהם חמורים מבית הכנסת.

כתב השו"ע: מותר לעשות מבית הכנסת בית המדרש, אבל לא מבית המדרש בית הכנסת. והעיר הפרישה שאפילו בדיעבד א"א לעשות מביהמ"ד ביהכנ"ס.

המגן אברהם (סק"א) כתב שצ"ע אם מותר לעשות מבית הכנסת בית המדרש ליחיד בביתו, וכתב שמשמע בסימן צ' (סעיף יח) שמותר, שהרי מובא שם שעדיף להתפלל בבית המדרש קבוע יותר מאשר בבית הכנסת, ומיירי אפילו בביהמ"ד של יחיד. אך באלוה רבה (סק"א) מצדד להחמיר, וכן משמע במאירי (מגילה כו:), וכ"פ החיד"א (שיו"ב סק"א), פתח הדביר (סק"א), כה"ח (אות ב), שו"ת יביע אומר (ח"ט סימן פו אות יג) ועוד.

כתב הבאור הלכה (ד"ה מותר) בשם האחרונים (וכן מפורש בירושלמי מגילה פ"ג ה"א) דה"ה שמותר למכור את בית הכנסת כדי לעשות בית המדרש. ודוקא במקום דליכא למיחש לפשיעוּתא, כגון שבית המדרש מזומן לפניו ואינו מחוסר אלא נתינת מעות.

בשו"ת דבר שמואל (סימן שמו) כתב שאם בבית הכנסת קובעים ישיבה בכל יום תמיד ללמוד וללמד מקרא ומשנה הלכות ואגדות, קדושתו גדולה מבית המדרש בלבד. הבאר היטב (סק"ב) ועוד, כתבו בשמו דהיינו אפילו אם לומדים שעה אחת דינו כבית המדרש ומותר לעשות בכה"ג מבית המדרש בית כנסת. ובשו"ת חקרי לב (חיו"ד סימן קה) כתב שבית הכנסת שלומדים בו אחר התפילה פשיטא דעדיף מבית המדרש. אמנם בתורת חיים סופר (סק"ב) כתב שלא יתכן שבשביל שעה אחת יחשב המקום כבית המדרש לכל דבר שבקדושה.

סעיף ב':**דרגות הקדושה בתשמישי בית הכנסת**

שנינו במגילה (כה:)

"משנה: בני העיר שמכרו רחובה של עיר - לוקחין בדמיו בית הכנסת. בית הכנסת - לוקחין תיבה. תיבה - לוקחין מטפחות. מטפחות - יקחו ספרים. ספרים - לוקחין תורה. אבל אם מכרו תורה לא יקחו ספרים. ספרים לא יקחו מטפחות. מטפחות לא יקחו תיבה. תיבה לא יקחו בית הכנסת. בית הכנסת לא יקחו את הרחוב. וכן במותריהן"

הטור והרמב"ם (יא, יד) פירשו ד'ספרים' היינו חומשים, כלומר שכתוב כל חומש לבדו ואין קדושתו כקדושת ס"ת שכתובים בו כל החמשה חומשים ביחד. והר"ן (ז. ד"ה ספרים) פירש ד'ספרים' היינו נביאים וכתובים. וכתב (שם ע"ב ד"ה וכן) שמשמע מהמשנה דנביאים וכתובים כי הדדי נינהו, שהרי כתבה סתם 'ספרים' ולא מפלגין ביניהם כלל.

כתב **מהר"י בן חביב** (הובא בנמוקי יוסף מגילה כה: ד"ה תיבה) פירוש תיבה הוא ההיכל שעומד שם הספר כל השנה, ורבותינו קורים אותו ארון. ופירשו **תלמידי ה"ר יונה** שהלוח שמעמידין בו ס"ת כל השנה נקרא תיבה. וכתב **הר"ן** (שם סוע"א) דאיתא בירושלמי (ג, א) מטפחות לוקחים ספרים, אפילו מטפחות תורה. וחומשים לוקחים בהם נביאים וכתובים. ובסיפא דספרים לא יקחו מטפחות גרסין נמי התם אפילו נביאים וכתובים אין לוקחים בהם מטפחות תורה וחומשים.

כתב **השו"ע**: בני העיר שמכרו בית הכנסת יכולים לקח בדמיו תבה, דהינו היכל שמניחין בו ספר תורה או לוח שמעמידים עליו ספר תורה. מכרו תבה, יכולים לקח בדמיו מטפחת של ספר תורה. מכרו מטפחת, לוקחין בדמיה ספרים, דהינו שכתוב כל חמש לבדו, וכן נביאים וכתובים. מכרו ספרים, לוקחין בדמיהן ספר תורה, אבל איפכא להורידן מקדושתן, אסור. ואפילו אם קנו בקצת המעות דבר שקדושתו חמורה, איו יכולין לשנות המותר לקדושה קלה.

המגן אברהם (סק"ב) כתב דמשמע מלשון השו"ע שחומשים ונביאים וכתובים כי הדדי נינהו. אך צ"ע דביו"ד (רפב, יט) איתא דחומשין קדושתן חמורה מנביאים וכתובים. לכן כתב שנ"ל שאין לקחת נביאים וכתובים בדמי חומשים. ולענין נביאים וכתובים כתב דמ"מ אינו חמור כ"כ שיהיה אסור להניח אחד ע"ג חברו, או ליקח אחד בדמי חברו. **האליה רבה** העיר שחומשים שלנו אפילו כל החמישה חומשי תורה כרוכין יחד, מעלת חומש אחד העשוי כתיקון ספר תורה גדולה הימנו. הביאו **המ"ב** (סק"ו). **אולם החתם סופר** (בהגהות לשו"ע) כתב לחלוק על המג"א, שלענין מכירה קדושת הנביאים שווה לקדושת הכתובים, אבל לענין אמירת הפסוקים ודאי שקדושת הנביאים גדולה.

סעיף ג':**מכירת ס"ת שנמצא בו טעות**

הריב"ש (סימן רפה) דן באפשרות למכור ס"ת ע"מ לחזק את בית הכנסת, ולמעשה לא התיר כלל למכור, אך התיר למכור ס"ת שנמצא בו איזה טעות או שחסר אות אחת או שיתר אות אחת, דכיון שהוא פסול

אין בו קדושת ס"ת והרי הוא כחומשין, ושבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר ימכרוהו ויתנו שלא לעלות בדמיו.

עפ"ד כתב השו"ע: ספר תורה שנמצא בו טעות דינו כחומשין. **המג"א** (סק"ג) כתב שטעם הדבר כיון שאין קורין בו, אע"פ שאפשר לתקנו.

בפשטות משמע שמדובר על ס"ת שהיה כשר ונפסל, ואעפ"כ אפשר למוכרו. אך בדעת תורה (אות ג) כתב בשם הגאון מליסא שכל האמור כאן אינו אלא בס"ת שמתחילת כתיבתו נמצאה בו טעות, ולעולם לא היה ס"ת כשר. אך אם היה כשר ולאחר מכן נפסל, כיון שאפשר לתקנו אסור להורידו מקדושתו. וכ"כ **כה"ח** (אות טז). אכן כתב הגר"מ מאזוז (אור תורה תשמ"ט סימן עב שאלה א) שאם קשה לתקנו, כגון שהוא מלא מחיקות או דיבוקים, נחשב כס"ת שא"א לתקנו ודינו כחומשים.

סעיף ד':

מכירה ע"מ לקנות כיוצ"ב

כתב הר"ן (מגילה ז. ד"ה אבל) דמכך שהלכה היא שאם מכרו תורה לא יקחו ספרים, משום דאין מורידין בקדושת דמים. משמע שתורה לוקחים. אולם מנגד מבעיית הגמ' (כז.) אם מותר לכתחילה למכור ס"ת ישן ליקח בו חדש, או אסור כיון שאין אפשרות לקנות דבר מעולה ממנו, ולא איפשיטא. ומדאיבעיא לן בס"ת שאין עוד אפשרות לעילוי קדושתו, משמע שפשוט שבקדושות האחרות אסור למכרן וליקח כיוצא בהם. אך מהר"י אבוהב דייק מדברי הטור 'אבל איפכא להורידן מקדושתן לא', משמע שההקפדה היא שלא יורידם מקדושתן, אבל לקנות כיוצא בהם שרי, וכן מצא כתוב בשם ה"ר יונה.

כתב השו"ע: אם מותר לקנות בדמי קדושה אחת קדושה אחרת כיוצא בה, יש אוסרים ויש מתירים. הפרי מגדים מצדד שהלכה כ"א בתרא. והבאור הלכה (ד"ה ויש אוסרים) כתב שראה במאירי שרוב הגאונים סוברים דצריך עילוי דווקא.

הפרישה (אות ז) כתב שמותר לקנות כיוצ"ב דווקא כשכבר מכרו הקדושה האחת, אבל למכור לכתחילה אחת כדי לקנות אחרת שוה לה, נראה שאסור. ודחה את דברי הב"י שמשמע שמותר. גם הב"ח סובר כן, ובכך הסביר שאין מחלוקת בין הר"ן למהר"י אבוהב, אלא הר"ן אסר לכתחילה ומהר"י אבוהב התיר בדיעבד כשכבר מכרו.

הפרי מגדים העיר שאם הדבר היה רעוע או שהיה קטן מהכיל, לכו"ע מותר אפילו לכתחילה למכרו כדי ליקח אחר. הביאו **המ"ב** (סק"א).

הט"ז (סק"א) התקשה בדברי מהר"י אבוהב, שאם מדובר גם על ס"ת הרי היא בעיא דלא איפשיטא וקי"ל לחומרא ביטול כדי לקנות חדשה. וגם על השו"ע תמה, שבהלכות ס"ת (יו"ד ער, א) פסק לאסור גבי ס"ת, וכאן כתב מחלוקת! ואין לומר שמהר"י אבוהב והשו"ע איירי בשאר קדושות ולא בס"ת, שהרי בהם ק"ו שיש להחמיר דמצי לעלווי, משא"כ בס"ת. ותירץ שסמכו ע"מ שכתבו בהל' ס"ת לאיסור.

■ מכירת ספרים:

כתב הט"ז שבזמנינו אנו רואים הרבה מוכרים ספרים ולוקחים אחרים בדמיהם, נראה דעכשיו תחילה כשקונה הספר דעתו על כך שיהיה לו כל זמן שיצטרך לו ובאם יזדמן לו יותר יפה ימכור זה ויקח היפה, ואף שלא התנה בפירושו. וסברא זו מצינו עוד בשאר דוכתי. והאליה רבה (סק"ז) כתב שטעם המנהג הוא משום שסומכים ע"מ שכתוב בסעיף י' שס"ת של יחיד אפשר למכור, אבל הספר של ציבור הכי נמי שאסור. המ"ב (ס"ק יא) הביא דבריהם. וע"ע להלן סעיף י' מ"ש לגבי מכירת ספרים.

■ מכירת ס"ת ע"מ לקנות מהודר ממנו:

עפ"ד הט"ז כתב הכף החיים (ס"ק יט) שאפשר למכור ס"ת ע"מ לקנות ס"ת מהודר יותר, שהרי זה כאילו התנו מראש שאם ימצאו ספר מהודר יותר יוכלו למכרו ולקנות אחר במקומו. וכעין זה כתב הברכ"י (יו"ד סי' ער) בשם הבית דוד (סימן קלט) לעניין ס"ת שיש עדיפות בכשרותו. מאידך, בשו"ת חתם סופר (יו"ד סי' רנד, הביא הפת"ש יו"ד סי' ער סק"ו) כתב שגם כשקונה ס"ת מהודר ונאה יותר לא נחשב הדבר כעילוי בקדושה, כיון שאין זה עילוי בקדושה עצמה.

סעיף ה':

ס שינוי מעות שנגבו לצורך גבוה

שנינו במגילה (כז).

"...יתר על כן אמר רבי שמעון בן גמליאל: אפילו אין לו מה יאכל ומכר ספר תורה או בתו - אינו רואה סימן ברכה לעולם. וכן במותריהן. אמר רבא: לא שנו אלא שמכרו והותירו, אבל גבו והותירו מותר"

מדברי הגמ' עולה שדווקא בהותירו שרי, אבל את המעות שגבו אין הם רשאים לשנותם אלא למצוה חמורה יותר. וכ"פ הרמב"ם (יא, טו).

כתב הב"י שיש חילוק בין מכרו לגבו, דבמכרו אפילו קנו מהמעות דבר שקדושתו חמורה והותירו אינן רשאים לשנות המותר, והיינו דתנן וכן במותריהן. אבל אם גבו מעות לצורך אחד מאלו הדברים וקנו מאותם המעות הדבר שגבו אותם בשבילו, משנין המותר לכל מה שירצו.

בהגהות אשירי (הג"ה ד' לסי' ה) כתב בשם האור זרוע (הל' בהכ"נ סו"ס שפ) שאם בשעת הגביה התנו לעשות חפצם ממותר הדמים, אפילו קנו ומכרו וחזרו וקנו קדושה במקצת הדמים, מותר להוריד את המותר מדרגת קדושתו. אבל אם לא התנו בשעת הגביה אלא בשעת המכירה, אסור להורידם.

כתב השו"ע: אם גבו מעות לבנות בהכ"נ או בית המדרש, או לקנות תיבה או מטפחת או ס"ת, ורצו לשנותו מלצורך מה שגבו אותם, אין משנין אלא מקדושה קלה לחמורה; אבל אם עשו בהם הדבר שגבו אותם בשבילו, משנין המותר לכל מה שירצו (ב"ח וט"ז: אפילו דבר שאין בו קדושה כלל אבל הוא מצרכי הציבור); ואם כשגבו המעות התנו לעשות חפצם ממותר הדמים, אפילו קנו ומכרו וחזרו וקנו קדושה במקצת הדמים, מותר להוריד המותר; אבל אם לא התנו כשגבו, אלא כשמכרו התנו, אסור להורידם.

הקשה הכסף משנה (יא, טו) בשם הרמ"ך הרי קי"ל הזמנה לאו מילתא היא, וכ"ש מעות! ונשאר בצ"ע. אולם מצאנו באחרונים כמה כיוונים לתרץ קושיא זו: א. המגן אברהם (סק"ה) כתב שבאמת במעות אין

קדושה, אלא דאיכא משום אכחושי [חת"ס: ובוזיי] מצוה ולכן אסור לשנות המעות. אבל במעות פשיטא דליכא קדושה. **החתם סופר** ביאר שכוונתו שאסור לשנות המעות מבית הכנסת שנמכר, אבל במעות שגבו עתה פשיטא דליכא קדושה, ולא שייך אכחושי מצוה. גם בשו"ר הלקט כתב שיש ט"ס במג"א, וצ"ל 'ולכן אסור לשנות הבית כנסת'. **ב. הש"ך** (י"ד סימן רנט סק"ד) כתב שטעם הדבר הוא משום שגביית המעות הוי מעשה ולא הזמנה, וכ"כ הב"ח כאן. **ג. הט"ז** (סק"ב) כתב שהכלל 'הזמנה לאו מילתא היא' אינו שייך לכאן, שבכל דבר ששייך בו נדר לקדושה חייב לקיימו מצד נדרו, ואם בא לקיימו והזמין לכך יש בידו לשנות משום שהזמנה לאו מילתא היא. ומ"ש שאין משנים המעות אלא לקדושה חמורה יותר, אינו מטעם שיש קדושה במעות דודאי הזמנה לאו מילתא היא, אלא שאם רוצים לקיים נידרם לביהכנ"ס, לא יצאו י"ח עד שיוציאום לבית הכנסת. אבל דבר שיש כבר מעשה קדושה או שיש בגוף הדבר קדושה אסור אפילו לדבר מצוה. גם מהמאירי (מגילה כז. ד"ה כבא ביארנו) והתשב"ץ (ח"ב סימן קע) עולה ש'הותירו' לאו דווקא, אלא בכל גביית המעות לא חלה הקדושה עליהם.

למסקנה ישנם כמה תירוצים מדוע אינו חשוב רק ל'הזמנה': **א. מג"א** - יש בשינוי משום בזיון המצוה ולכן אסור לשנות. **ב. ש"ך** - גביית המעות הוי מעשה ולא הזמנה. **ג. ט"ז** - חיוב הקיום הוא מצד הנדר שבדבר ולא משום ההזמנה.

כתב הפרי מגדים (א"א סק"ה) שאם רוצים הגבאים ללוות את המעות וליתן אח"כ אחרים תחתיהם, לדעת המג"א אסור, דהבעלים ניחא להו למעבד המצוה בממון זה דוקא, ולט"ז שרי.

לענין כלי כסף ורימונים של ס"ת שנגנבו והקהל קיבלו את דמיהם מחברת הביטוח, כתב בשו"ת **מנחת יצחק** (ח"ב סי' עז אות ט) שאם לא התנו מתחילה שלא תחול הקדושה על המעות, נתפסת במעות קדושת תשמישי קדושה, כי נחשב שהפרישו את המעות שיקבלו מחברת הביטוח כתמורה לתשמישי קדושה. **מאידך**, בשו"ת **הר צבי** (א, עז) כתב לענין ציבור ששאלו מציבור אחר כלי כסף ורימונים לשים אותם על ספרי התורה, ונתנו להם כתב התחייבות שאם יגנבו את הכלים ישלמו תמורתם, ולבסוף ניגנבו ושילמו תמורתם, שמותר להשתמש במעות אלו לכל הדברים הנצרכים לבית המדרש, כיון שפנים חדשות באו לכאן ועל המעות הללו לא חלה הקדושה, אך הוסיף שיתכן ומדרכנן נתחללה קדושתם של הכלים על המעות, ולכן מסיק שגבאי בית הכנסת שהם במקום ז' טובי העיר, יכולים לחלל את קדושת כלי הכסף במעמד אנשי העיר, ואז המעות יוצאות לחולין.

קנו עצים ואבנים בדמים שגבו

כתב הב"י שאם גבו מעות לבנין בית הכנסת חלה קדושה במעות וכשקנו באותם מעות עצים ואבנים חלה קדושת הדמים על אותם עצים ואבנים ואינם רשאים לשנותם אלא לקדושה חמורה מהם. וכשהתנדבו עצים ואבנים לצורך בית הכנסת והגיעו לידי הגבאי, חלה קדושת בית הכנסת עליהם ולא יוכלו לשנותם אלא לקדושה חמורה. אבל אם לא נגבו העצים והאבנים, אלא כל אחד הביא עץ או אבן לבנות בו בית הכנסת, כיון שלא באו ליד גבאי אין בהם קדושה. אבל מ"מ לא יוכל לחזור בו, וכן עולה מדברי המרדכי (פרק בני העיר סי' תתכא) לגבי אדם שהקדיש קרקע לבניית ביהכנ"ס שאינו יכול לחזור, ומשמע אע"ג דלא החזיק בה גבאי.

הרמ"א הביא דבריהם להלכה: ואם קנו בדמים אלו שגבו עצים ואבנים, חלה קדושת הדמים על העצים והאבנים, ואסור לשנותן רק לקדושה חמורה. ואם הביאו עצים ואבנים לצורך בנין בהכ"נ, אם באו ליד גבאי אסור לשנותן רק לקדושה חמורה, וקודם שבאו לידי גבאי, מותר לשנותן. אבל מכל מקום לא יוכל לחזור בו.

המגן אברהם (סק"ז) העיר שאף אם הגיע לגבאי מותר לז' טובי העיר במעמד אנשי העיר לשנות. עוד כתב (סק"ח) שאם לא הגיעו ליד הגבאי מותר לשנות, והכוונה ללוותן ולתת אחרים תחתיהם. הביאו **המ"ב** (ס"ק יט).

סעיף ו':

מכירת דברי קדושה לצורך נישואי יתומים, החזקת תורה וכד'

כתב **הרא"ש** (כלל י"ג סימן י"ד) שודאי מותר למכור בית הכנסת כדי ללמוד תורה, שהוא כ"ש מההיתר למוכרו ע"מ ליקח תורה וספרים. כי מה תועלת יש בקניית ספרים ותורה אם לא ללמוד בהם, ויתירה מעלת הלומד ממעלת ס"ת (כדאיתא במכות כב:). וכן משום שבגמ' במגילה איתא 'אין מוכרין ס"ת אלא ללמוד תורה ולישא אשה'. וכן **הריב"ש** (סימן רפה) התיר למכור אפילו ס"ת כשר להספקת תלמידים או להשיא יתומים בדמיו דהוי דומיא דללמוד תורה ולישא אשה.

כתב **השו"ע**: מוכרים בהכ"נ, וכן שאר דברים שבקדושה ואפילו ס"ת, להספקת תלמידים או להשיא יתומים בדמיו.

הט"ז (סק"ד) כתב שמדובר כשיש להם בית הכנסת אחרת. וכ"נ מדברי **כה"ח** (אות לא). אבל **הפרי מגדים** (משב"ס סק"ד) כתב לדייק מהרמב"ן ומהרשב"א שאפילו אין להם בית כנסת אחרת מותר. ולבסוף כתב לחלק בין כשיכולים לגבות מהציבור, לבין שאינם יכולים.

המגן אברהם (סק"ט) כתב שגם כדי להשיא יתומות מותר למכור, וכן מוכח מהגמ' שהביאה את טעם 'לא תוהו בראה לשבת יצרה' ולא את הטעם של 'פרו ורבו'. וכ"ד רוב הפוסקים. אך **החלקת מחוקק** (אבה"ע סימן א סק"א) חולק, וכ"כ **העולת תמיד** (ס"ק יג) כיון שהאשה אינה מצווה על פריה ורביה.

והוסיף המג"א בשם הב"י ביו"ד שמותר למכור ס"ת לצורך פדיון שבויים. ובשו"ת **אגרות משה** (א, נא) כתב שבמקום שאין מקוה נשים, מותר למכור ס"ת ושאר דברים שבקדושה לצורך בנייתו, שיש לחוש שמא יכשלו באיסורי כרת.

סעיף ז':

בית כנסת של כרכים וכפרים

שנינו במגילה (כו).

"אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: לא שנו אלא בית הכנסת של כפרים, אבל בית הכנסת של כרכין, כיון דמעלמא אתו ליה - לא מצו מזבני ליה, דהוה ליה דרבים. אמר רב אשי: האי בי כנישתא דמתא מחסיא. אף על גב דמעלמא אתו לה, כיון דאדעתא דידי קאתו - אי בעינא מזבנינא

לה. מיתבי, אמר רבי יהודה: מעשה בבית הכנסת של טורסיים שהיה בירושלים שמכרוהו לרבי אליעזר, ועשה בה כל צרכיו. והא התם דכרכים הוה! - ההיא בי כנישתא זוטי הוה, ואינהו עבדוה"

בבאור הבעיה של מכירת בית כנסת דכרכים מצאנו כמה הסברים:

א. הר"ן (ז: ד"ה אבל) והתוספות (ד"ה כיון) כתבו דכיון שרבים גם מחוץ לעיר באים לבית הכנסת וגם מכספם בנו אותה, יש חשש שאחד בסוף העולם אינו מסכים לכך וחלקו מעכב, ואין בני העולם כפופים לבני העיר ולא לז' טובי העיר שבה, אא"כ יש שם אדם חשוב כרב אשי. וכן מוכח בירושלמי (ג, א).

וכ"כ הגהות אשירי (הג"ה א לסי' א) בשם האור זרוע (ח"ב סי' שפה). ולדעתם כל בית כנסת שידוע שבני העיר בנו אותה ללא גביית כספים מעלמא, יש לה מכר ע"פ ז' טובי העיר. וה"ה ליחיד שבנה בית כנסת ונתנו לבני העיר לגמרי. וגם במרדכי (ישן. הג"ה לסי' תתכ"ד) כתב בשם הראב"ה (ריש סי' תקצ) שבכפרים אפילו אחרים נתנו להם, כיון שאין רגילות לבוא שם רוב עם, נתנו לבני הכפר שיעשו בהם כרצונם. אבל בכרכים שיש רגילות לרבים לעבור שם, מסתמא כו"ע נתנו בבנינו שהרי נתקן לצורך רבים ואם ברור לו שבני הכרך בנאוה משלהם אם נמלכו כולם לשנותו שרי אפילו למישתי ביה שיכרא.

ב. עוד כתבו הר"ן והתוספות, מפני שבונים אותה ע"ד כל העולם והרי הם כמקדישים אותה לכל. ג. רא"ש (סימן א): בית כנסת שבכרך חשוב כשל רבים וא"א למוכרו אפילו אם יודעים שבני הכרך בנו אותה מכספיהם בלבד, דכיון שבאים אליה מבחוץ בני העיר הקדישוה לדעת כל העולם. ואפילו הסכימו כל הרגילים ליכנס לעיר למכרה, יש חשש שמא יש אחד בסוף העולם שהיה רגיל ליכנס בה ולדעתו הוקדשה. וכ"ד הרמב"ם (יא, טז) והטור.

כתב הר"ן (מגילה ז: ד"ה אבל) שגם כשבנה ע"ד אחד מהקהל כרב אשי, היתר המכירה הוא בהדי ציבורא, לאפוקי כרכים שאף הציבור אינם יכולים למוכרו. עוד כתב, שדין המכירה תקף גם לכל שאר הדברים שנשנו במשנה, כגון תיבה ומטפחות וספרים, דכולהו גרירי בתר בית הכנסת.

כתב השו"ע: והא דבית הכנסת נמכר, הני מילי של כפרים שאין באים אנשים ממקומות אחרים, שלא נעשית אלא לבני הכפרים לבדם. [רמ"א: ואפילו בנו אותה משל אחרים], ולכן יכולים למכרו. ומ"מ המעות נשארים בקדשתן, ואינם רשאים להורידן מקדשתן, והינו כשמכרו בני העיר שלא מדעת פרנסיהם (אם לא נתמנו טובים בעיר, מועילה מכירתם לגמרי. ביה"ל ד"ה והינו), וה"ה אם מכרו ז' טובי העיר שלא במעמד אנשי העיר, אבל אם הסכימו ז' טובי העיר באותו מכר, והיו במעמד אנשי העיר, רשאים להוציא המעות לכל מה שירצו (אפילו לדבר הרשות. ט"ז סק"ה), ואם קבלו עליהם בני העיר בפרוש במכר זה כל מה שיעשה, אפילו יחיד מה שעשה עשה. אבל של כרכים, שבאים שם ממקומות אחרים, אפילו בנו אותו משלהם, אינו נמכר אלא אם כן תלו אותו בדעת היחיד, שאז יעשה בו היחיד מה שירצה בהסכמת הציבור. וה"ה לכל דברי קדושה (כל כלי בית הכנסת וספסלים ויריעות. מג"א טו ע"פ הר"ן. ובספר קובץ על הרמב"ם כתב שלדברי הר"ן גם בכרכים יכולים להשתמש לכל מה שירצו) שנזכרו כאן, דכלהו גרירי בתר בית הכנסת.

כתב **הבאור הלכה** (ד"ה והוא) שפשוט שכל השבעה צריכים להיות בעת המכירה. ואם נחלקים בדעתם, חלק מצדדים בדעה זו וחלק בדעה זו, רק אם התנו אנשי העיר מתחילה שאם יחלקו ילכו בטר רובא, אזלינן בטר רובא, הא לאו הכי לא. שהרי מבואר בחו"מ (סי' יב סי"ח. וסי' יג ס"ז. וסי' יח ס"א בהגה) דלא אזלינן בטר רובא כי אם בבית דין אבל לא בברורי הקהל. ובתשובת **חתם סופר** (חו"מ סימן קטז) כתב שבכמה קהילות נהגו למיזל בטר רובא בזה, דאם נמתין עד שיסכימו כולם לא יגמר שום ענין.

כתב **המגן אברהם** (ס"ק לו) שכשבאים לכרך אנשים מבחוץ, לא מהני מה שקבלו עליהם את ז' טובי העיר עליהן. אבל בשו"ת **משאת בנימין** (סימן לג) כתב שכיום ז' טובי העיר יכולים למכור אפילו בכרכים.

עוד כתב **המגן אברהם** (ס"ק טז) ששל כרכים אפילו בנו אחרת אסורים למכור הראשונה. והטעם, משום שאין בידן להפקיע קדושתן, אבל לסותרו שרי דהא בקדושתן קיימי, ומ"מ העצים והאבנים והקרקע בקדושתיהן קיימי ואסור להשתמש בהם. אבל בשו"ת **משאת בנימין** (סימן לג) התיר להשתמש באבנים אפילו בשל כרכים, דמאי איכפת להו לרחוקים באבנים כיון שיש להם בית הכנסת אחרת להתפלל בתוכה. וכ"פ **המ"ב** (ס"ק מא).

הבאנו לעיל בשם המג"א שגם ספסלי בית הכנסת דינם כביהכנ"ס. ולענין לקיחת ספסלי בית הכנסת לשימוש פרטי, כגון לשמחה משפחתית וכד', כתב **הערוך השולחן** (סי' קנד סי"ב) שמותר לעשות כן, וחשוב הדבר כאילו התנו עליהם מראש, כיון שכך הוא המנהג. ובספר גנזי הקודש (פי"ג הע' ה) כתב בשם **הגר"נ קרליץ**, שאע"פ שבספסלים פשוטים יכול להיות שחשוב כאילו התנו עליהם מתחילה כיון שזו הדרך, מ"מ ספסלים כבדים המיוחדים לבית הכנסת בלבד, א"א לומר שבסתם חשוב הדבר כאילו התנו עליהם, וא"א לקחתם אא"כ התנו עליהם בפירוש. ובשו"ת **יביע אומר** (ח"ז סימן כו אות ב) כתב שמותר לקחת לצורך שמחה משפחתית ספסלים מבית הכנסת, כיון שנהגו לעשות כן, צ"ל ש'לב בית דים מתנה עליהם'. ונחשב הדבר כאילו התנו מראש שיוכלו להשתמש בו לתשמיש של הדיוט.

הגר"ש אלישיב (קובץ תשובות ח"ג סימן כד) כתב שנראה שיש להסתמך ע"ד ספר הקובץ (שהבאנו לעיל) ולהתיר למכור ס"ת פסול לביכנ"ס אחר, ע"י חברי ההנהלה שבחרו רוב אנשי הקהילה לנהל את ענייני הקהילה וברשות רב הקהילה. ובכסף שיקבלו רשאים לפרוע את חובות הקהילה.

✻ בית כנסת של יחיד

כתב **הרמ"א**: יחיד שבנה בית הכנסת ונתנה לקהל, דינה כבית הכנסת של קהל, אבל אם שייר לעצמו בה שום כח, אין לה מכר כי אם ע"פ הקהל ועל פיו או יורשיו (אור זרוע). וכל זה לא מיירי אלא כשיש להם בית כנסת אחרת, אבל אם אין להם רק בית כנסת אחת, אסור למכרו דהא אפלו לסתרו אסור עד שיבנו אחרת (רבנו ירוחם בשם הרמב"ן). כל דבר שבקדושה שנמכר ומותר לשנותו, נמכר בלא הכרזה ואין בו אונאה, אבל דבר שאסור לשנותו לקדושה קלה, צריך הכרזה (רשב"א).

כתב **המשאת בנימין** (סימן לג. הביאו המג"א ס"ק יז) שבמקום שלא שכיחים רבים דאית מעלמא אלא עוברים ושבים דרך עראי לפרקים נקרא כפר. אבל במקום שהסוחרים באים והולכים כגון ביריד, או מקום שיש שם חכם גדול שמתקבצים שם רבים לשומעו, הוי ככרך. וכ"כ **המ"ב** (ס"ק כה).

המגן אברהם (ס"ק טז) סובר שכוונת הרמ"א בדבריו 'כשיש להם בית כנסת אחרת' היא, שבנו עכשיו אחרת, אבל כשיש להם שני בתי כנסיות מקדם, אסור למכור אחד. וכ"ד כה"ח (אות טו). אבל לדעת הט"ז (סי' קנב סק"א) מותר אפילו באופן זה. וכ"ד האליה רבה (סק"א) וכן משמע בגר"א (שם ס"א). והעיר המ"ב (ס"ק מא) שכל זה דוקא כשאותו בית הכנסת מרווח והוא מחזיק לכולם, דאי לאו הכי פשוט שלכו"ע אסור.

תלו בדעת יחיד

שנינו לעיל שאמר רב אשי שבית הכנסת של מתא מחסיא, אע"פ שרבים באים אליה, יכול הוא למכרו כיון שנבנית אדעתו. וכתב מהר"י בן חביב שיש לעיין בהיתר כשבנו ע"ד יחיד. אם עשו התנאי בשעת הבניין, אפילו אם היה לדעת עצמם יכולים למכרה, ומדוע אמר שתלו אותה בדעת יחיד? ויתכן דמפני שהוא כרך גדול יש חשש שאחד מהם לא יהיה בשעת המכירה, ולכן אין לתלות אלא בדעת היחיד. וכתב הב"י שאין זה מספיק. ומדברי הרא"ש (סימן א) שכתב 'כולם מסכימים לדעת רב אשי' נראה שדוקא יחיד בדור כרב אשי שכולם מסכימים לדעתו מועיל, אבל אם תלו בסתם יחיד לא יועיל, ואפילו ע"ד רבים לא יועיל אף אם כולם יהיו נוכחים בשעת המכירה. והנימוקי יוסף (כו. ד"ה דאדעתא) ביאר שעד שרב אשי לא קבע ישיבתו שם לא היו רגילים בני העולם להגיע לשם, וכיון שמתחילה לא הוקדש לרבים, דינו כשל כפרים (עד כאן תורף דברי מהר"י בן חביב). הט"ז (סק"ז) כתב שקושיית הב"י אינה קשה, דלא מיירי שאמרו בפירוש שיהיה לו רשות לעשות כפי שירצה, אלא שהוא המתעסק ומצוה בבנינים וכל מה שהוא חפץ עשה.

אבל הב"י העיר שהטור כתב 'אלא אם כן תלו אותה בדעת היחיד, אז יעשה בה היחיד מה שירצה'. ואין שום אחד משני התירוצים לעיל מבארים את דבריו. לכן פירש שנקט לישנא דגמ' שתלה הדבר בדעת רב אשי שהיה יחיד. ודחה הב"י את הפירוש בדברי הרא"ש שרק משום שרב אשי היה יחיד הדור דין זה נוהג בו, אלא הכוונה דמשום שהוא גדול הדור מסתמא כולם מסכימים לדעתו. אבל ה"ה שגם אם תלו בדעת יחיד אפילו קל שבקלים שמועיל.

כתב השו"ע: אבל של כרכים, שבאים שם ממקומות אחרים, אפילו בנו אותו משלהם (אם ידוע שלא עשו אלא למעט עם, יכולים למכור אפילו בכרך. ט"ז סק"ו. ומ"ב ס"ק כה), אינו נמכר אלא אם כן תלו אותו בדעת היחיד, שאז יעשה בו היחיד מה שירצה בהסכמת הציבור.

הפרי מגדים (משב"ז, ז. הביאו הביה"ל ד"ה ואם) כתב שכח היחיד גדול כאן יותר מאנשי העיר עצמה, משום שמדובר בכגון שבני העיר עם ז' טובי העיר מינו את היחיד הנ"ל. ולכן כוחו גדול.

כתב **המגן אברהם** (ס"ק יב) ע"ד השו"ע שאם תלוהו בדעת היחיד יכולים למוכרו. שדין זה אינו מועיל אלא כשבנאוהו משלהם, אבל אם נדבו אחרים לזה אין מועיל מה שתלו הם בדעת היחיד, דשמא יש אחד בסוף העולם שאין דעתו נוחה בזה. והביא בשם המבי"ט (ג, קמג. וכ"כ המ"ב ס"ק לג) שאם אינם מתפללים בבית הכנסת של כרכים, יכולים למכרה. ובר"מ מינץ (סימן טו) כתב דכל דבר השייך לבית הכנסת כגון חצרות או מקוה אמרינן מסתמא רבים נתנו לזה, ולא מצי למוכרן או לסוגרן למנוע מהם אורחים. ומ"מ לא חמיר מבית הכנסת.

כתב בשו"ת פני יהושע (או"ח סימן ד. הובא בשע"ת יד) בענין בית הכנסת שנשרף ורוצים לבנות במקום אחר ולהניח המקום פנוי ולנהוג בו קדושה, ודאי שרי. ואם רוצים לעשות שם גן ירק בעינן שיהיה ז' טובי העיר במעמד אנשי העיר, ומ"מ ברוב ז' טובי העיר סגי. ובית כנסת שמתפללים בו אנשים ממקומות רבים, אולם אין דרכם לשהות בו אלא זמן מועט, אינו נחשב כבית כנסת של כרכים, משום שכך הוא מקום בו שוהים האנשים זמן רב, כגון מקומות שיש בהם ירידים והבאים שוהים שם לעיתים אף חצי שנה. ובשו"ת חתם סופר (סימן לא) חלק על כך, ובשו"ת מהר"ם שיק (סימן עב) כתב שעל כל בית כנסת בכל קהילה היה חושש החת"ס שמא דינו כבית הכנסת של כרכים שאין רשות למוכרו.

❧ מכירת ז' טובי העיר

כתב הר"ן (ז: ד"ה וכן במותריהן) שאם הסכימו שבעה טובי העיר באותו מכר והיו במעמד אנשי העיר רשאים להוציא המעות לכל מה שירצו. וכתב עוד שגם כשמכרו ז' טובי העיר שלא במעמד אנשי העיר, מכירתן מכירה אלא דבעיא עילויא.

ומי הם אותם ז' טובי העיר? מדברי הירושלמי (פ"ג ריש ה"ב) עולה שבני העיר העמידו את ז' טובי העיר הללו לפקח על עסקי הציבור, ואע"פ שלא קבלו עליהם בפירוש למכור להם את הדברים שבקדושה, אין אנו אומרים שדברים של תשמישי קדושה ובית הכנסת לא עלתה על לב דעת בני העיר שימכרו אלא מדעתן ולא תועיל מכירתן אלא אם כן נטלו רשות מבני העיר בפירוש, קמ"ל. וכ"כ רבינו ירוחם (נתיב י"ד, ח"ב קז סוע"ד) בפירוש הירושלמי הזה בשם הרשב"א (ח"א סי' תריז), וכ"כ הרשד"ם (סימן קעה. הביאו המ"ב ס"ק כט) בשמו, שהם אינם שבעה אנשים המובחרים בחכמה או בעושר וכבוד, אלא שבעה אנשים שהעמידום הציבור פרנסים על עניני העיר, והרי הם כאפוטרופסין עליהם. עוד כתב, שתקנו שדוקא יהיו שבעה אנשים, כיון שאם יהיו פחות אין כוחם שווה להיות כבני העיר עד שיטלו רשות על כל דבר ודבר, אבל כשהם שבעה יש להם רשות לכל דבר כאילו עשו כן כל בני העיר, אע"פ שלא העמידום על דבר זה בפירוש. וכ"כ בהלכה ברורה (אות כ).

ובבאור מעמד אנשי העיר כתב הראב"ה (הובא במרדכי ישן. ובב"ב פ"א סי' תפב) שהכוונה היא שאנשי העיר לא מיחו בדבר, וגם ז' טובי העיר לא עשו הדבר בצינעה שלא יתגלה, אבל אם אמרו כולם בפירוש אנו מתרצים אפילו בשל כך מהני. אולם הב"י כתב שאין הכרח לפרש 'במעמד אנשי העיר' כפירוש המרדכי. כתב הרמ"א: וכל שז' טובי העיר מוכרים בפרסום, מקרי מעמד אנשי העיר ואינן צריכין לומר הן או לאו. כתבו בשו"ת דברי מלכיאל (ה, יא), הר צבי (א, עו), שבט הלוי (ה, כ) שכיום גבאי בתי הכנסת ובתי המדרש חשובים לז' טובי העיר.

סעיף ח':

❧ בנו בית סתם ואח"כ הקדישוהו

הרא"ש (מגילה פ"ג סימן א) הביא בשם הירושלמי (ג, א) 'בנייה לשם חצר והקדישה מהו? נשמענה מן הדא (נדרים ט, ב) קונם לבית זה שאיני נכנס ונעשה בית הכנסת הדא אמרה בנייה לשם חצר קדשה. אימתי היא קדושה, מיד או בשעת תשמיש? נשמענה מן הדא (תוספתא מגילה ב, ח) העושה תיבה לשם ספר, מטפחות לשם ספר, עד שלא נשתמש בהן הספר מותר להשתמש בהן הדיוט משנשתמש בהן הספר

אסור להשתמש בהן הדיוט ומה אלו שנעשו לשם ספר אינן קדושות אלא משעת תשמיש זה שבנייה לשם חצר לא כל שכן?! ויש ללמוד מכך שאפילו אם בנה לשם בית כנסת שאינה קדושה אלא משעת תשמיש, שהרי בהנך שעשאן לשם ספר אינן קדושות אלא משעת תשמיש.

והמרדכי כתב (שם סי' תתיט) שאם בנו בית הכנסת חדש ועדיין לא התפללו בה, חשוב כזימון בעלמא, והזמנה בדיבור בלבד או במעשה בלבד לא מהני אא"כ עשה בדיבור ובמעשה. וכל שהקדישו לפי שעה לא מיקרי הזמנה.

כתב השו"ע: בנו בית סתם, והקדישוהו אחר כך לבית הכנסת, דינו כבית הכנסת, אבל אינו קדוש עד שיתפללו בו (והזמנה לאו מילתא היא. ט"ז סק"ט), אפלו אם בנאוהו לשם בית הכנסת. וכיון שהתפללו בו, אפילו אורחים לפי שעה, כיון שהיה מיוחד לתפילה, קדוש. ואם לפי שעה הקדישו, הכל לפי מה שאמרו. כתב המגן אברהם (ס"ק כא) שגם אם בנאוהו ממעות בית הכנסת, מ"מ אין לו קדושת בית הכנסת לכל מילי, רק שאסור לשנותה, כמו שהדין במעות. ויחיד שבנה בית הכנסת אינו יכול לחזור בו דהוי כאילו נדר צדקה. אבל אם עשה מטפחת לס"ת שלו שיש לו בביתו ואין קורין בו בריבים, כל שלא נשתמש בו לס"ת יכול לחזור בו, דהזמנה לאו מילתא היא. והפרי מגדים הביא בשם האליה רבה דדין זה לא נהירא. החוות יאיר (סימן נט. הביאו השע"ת יז) כתב שמי שנתן לאורחין חדר להתפלל בו, ונמכר החדר לאדם אחר, ואחר לאחר, והאחרון רוצה לתת להם להתפלל בחדר אחר, והוא יגור בחדר שהתפללו בו עד עכשיו. וכתב דודאי מותר. ורק אם נדר בפירוש שחדר זה יהא לתפילה לא מועיל אם יתן להם חדר במקום פחות טוב, שהרי צריך את הסכמת אנשי העיר לשינוי זה. הביאו המ"ב (ס"ק נב).

סעיף ט':

שימוש בזוי בבית הכנסת שנמכר

שנינו במשנה במגילה (כז):

"אין מוכרין בית הכנסת אלא על תנאי שאם ירצו יחזירוהו דברי ר"מ, וחכ"א מוכרין אותו ממכר עולם חוץ מארבעה דברים למרחץ ולבורסקי לטבילה ולבית המים. ר' יהודה אומר מוכרין אותה לשם חצר והלוקח מה שירצה יעשה"

ופסק הרמב"ם (יא, יז) כחכמים.

רש"י פירש שלאחר שז' טובי העיר מכרו את בית הכנסת או שאר דברי קדושה, מותר אפילו לשתות יין מהדמים שקיבלו תמורת המכירה. וכתב הרא"ש (סימן א) שהדין עמו, כיון שהמשנה עוסקת בדמי המכירה. אך הוסיף דה"ה שבבית הכנסת עצמו יכול לעשות כל צורכו ואפילו ד' דברים שאסרו חכמים לעשות בה כשמכרוהו, שהאיסור הוא דווקא כשלא מכרו ע"ז טובי העיר. וכ"ד הרמב"ם (תפלה יא, יז) שאם מכרו ז' טובי העיר מותר לעשות בה הכל, וכ"ד הטור. אבל הראב"ד סובר שכל ההיתר אינו אלא כשהיה תל חרב כעובדא דרבינא (מגילה כז), אבל לא לחלל את הבית מקדושתו.

ונראה מדברי הרמב"ם (יא, יח) שרק לגבי מותר המעות מהני תנאי של שבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר, וכן נוטים דברי רבינו ירוחם (נ"ג ח"ח כח:). מנגד, דעת התוספות (ד"ה אבל) שאפילו בכל הדמים

יכולים לעשות מה שירצו. ופירשו דנקט 'והותירו' לאשמועינן דאף במותר בעי תנאי, ואין לומר שבמותר הדמים מותר לעשות הכל אף ללא תנאי.

כתב השו"ע: כשמוכרים אנשי הכפר בית הכנסת יכולים למכרו ממכר עולם, והלוקח יעשה בו מה שירצה, חוץ ממרחץ וברסקי ובית הטבילה ובית הכסא. ואם מכרוהו ז' טובי העיר במעמד אנשי העיר, יעשה הלוקח אפילו אלו הארבעה דברים.

כתב המ"ב (ס"ק נה) שאף אם נפל הבנין במקום שהוא ונשאר רק תל בעלמא, אסור להשתמש שם באלו הארבעה דברים, וכן אסור לזרוע במקום שהוא, שכל זה הוא גנאי למקום שהיה מתחילה בית הכנסת.

בבאור הלכה (ד"ה ואם) כתב שהר"ן והמאירי הביאו דעות אלו ולא הכריעו, והרשב"ץ (ב, קע) החזיק בדעת הראב"ד. ובאמת שהיא קולא גדולה. ולעיל (סימן כא סעיף ב) פסק השו"ע שטליתות של מצוה שבלו אין להשתמש בהם לתשמיש מגונה, א"כ ה"ה להכא. וכ"פ להלכה כאן, מפני שהוא דבר קבוע וניכר ובזיון גדול להשתמש בה בקלות ראש. וכ"פ **בהלכה ברורה** (אות לא) שראוי ונכון להחמיר בזה שלא להשתמש בדברים של גנאי במקום שהיה בית הכנסת, ואפילו נמכר ע"י שבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר, ואפילו התנו על כך בשעת המכירה. ועיין שם בבירור הלכה שמ"ש השו"ע בסימן כא אינו אלא לחומרא ולא מעיקר הדין.

סעיף טעם היתר המכירה ע"י ז' טובי העיר

הרמב"ן (ריש פ' בני העיר) הקשה, כיצד יכולים למוכרו, הרי הוא קדוש קדושת הגוף. ועוד, כיצד התירו לעשות בדמים כרצונם כשמכרו ז' טובי העיר? ותירץ שבית הכנסת דינו כתשמיש מצוה, וכמו שסוכה ולולב נזרקים לאחר מצותן ובזמן מצותן אסור להסתפק מנוי סוכה כל שבעה, וכן אסור להרצות מעות נגד נר חנוכה (שבת כב.). ה"ה שכל זמן שרוצים בני העיר לנהוג קדושה בבית הכנסת ואפילו לאחר חורבנו נשאר בקדושתו. ולכן כשמכרו שלא במעמד אנשי העיר, אין רצון הקהל שתכחש המצוה לגמרי, אלא שתחול קדושת בית הכנסת על הדמים. אבל כשנמלכו למוכרו נפקעה הקדושה ממנו כסוכה ולולב לאחר מצותן. וכשיש להם בית כנסת אחרת מותר למכור ביהכנ"ס שלהם, שדין זה כמפריש שבעה אתרוגים לשבעה ימים דיוצא בו ואוכלו. והר"ן (ח. סוד"ה ומאן דשרי) כתב דכיון דבית הכנסת עיקרו עשוי לומר בו דבר שבקדושה הטילו בו חכמים קדושה מדבריהם וכו'.

כתב **בהלכה ברורה** (שם) שאם בנו או קנו בית הכנסת אחר במקומו, אינם צריכים למוכרו דוקא, ורשאים להפקיע ממנו הקדושה ע"י הסכמת שבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר.

סעיף י':

מכירת ס"ת של יחיד

כתב הרא"ש שיחיד שמכר ס"ת יכול להשתמש בדמיו. וכתב הב"י שיש לדקדק במאי מיירי, אם מכר כדי ללמוד תורה ולישא אישה פשוט שיכול להשתמש בדמיו, דאל"כ מאי נ"מ בהיתר למכור ס"ת ללמוד תורה ולישא אשה. ואם מדובר כשעברו ומכרו, איך מדמה לכל הני שמוכרים בהיתר?! וכתב דאפשר שסובר שעל היחיד אין איסור למכור ס"ת שלו, ויכול לעשות בדמיו מה שירצה, דאדעתא ידידיה עבדינהו. אך המוכרו אינו רואה סימן ברכה (כדברי רשב"ג במגילה כז.). וכ"כ בנמוקי יוסף (כו: ד"ה זיל זבנה)

בשם ה"ר משולם, שכל עוד לא הקדישו לרבים יכול למוכרו, וכ"כ הארחות חיים (הל' ביהכ"נ אות כד) בשם בעל ההשלמה (מהדור' חפוטא מגילה עמ' קלו). אך כתב שמדברי הרמב"ם (תפילה יא, יח. ס"ת י, ב) משמע דאפילו עשאו יחיד לקרות בו לעצמו אסור למכרו אלא ללמוד תורה או לישא אשה. וכ"ד הריב"ש (סימן רפה).

כתב השו"ע: יש אומרים דיחיד בשלו, אפלו ספר תורה מותר למכרו ולעשות בדמיו כל מה שירצה כל שלא הקדישו לקרות ברבים (ומ"מ אינו רואה סימן ברכה. א"ר), ויש מי שאוסר (אפילו ז' טובי העיר במעמד אנשי העיר. מג"א כג) אלא אם כן ללמוד תורה או לישא אישה.

כתב המגן אברהם (ס"ק כג) שאף לדעת האוסרים, בתשמישיה לכו"ע מותר היחיד למוכרו ולהשתמש בדמיהן. שעיקר הוכחת הריב"ש היא מדאמרינן אין מוכרים ס"ת אלא ללמוד תורה, אבל תשמישיה מותר למכור, וכן משמע מהרמב"ם. ופירש שדברי השו"ע 'יש מי שאוסר' קאי רק אספר תורה, אבל על שאר דברים מותר. אך בבאור הגר"א משמע דלה"ש מי שאוסר' אפילו בתשמישי קדושה ג"כ אסור להוציא המעות לדבר חול, אפילו ע"ז ז' טובי העיר במעמד אנשי העיר, ורק לביהכ"נ הותר הדבר. והט"ז (סק"י) כתב שאם קנאה מתחילה כדי למכרה וכ"ש אם קבלה בחוב שמותר למוכרה, דאל"כ נאסור לסופר למכור ספר תורה. וכ"פ המ"ב (ס"ק סב).

המגן אברהם (ס"ק כב) פירש דמה שכתוב כאן הקדישו, כלומר נתנו לבית הכנסת לקרות בו ולא הקדישו ממש, ואפ"ה אסור למוכרו. וכתב דצ"ע על מה סומכים העולם שמוכרים ס"ת אפילו נתנו לבית הכנסת לקרות בהן ומשתמש בדמיהן, וצ"ל כיון שהמנהג כן הו"ל כאילו התנו בתחילה שלא תחול קדושת רבים עליהם. הביאו המ"ב (ס"ק סא). ובשו"ת מהרש"ם (א, יח) כתב שכיון שנהגו להקל בזמן הזה למכור ס"ת של יחיד אף שנתנו לרבים, מי יבוא להחמיר נגד המנהג. וטעם נוסף להקל כתב בשו"ת גינת ורדים (כלל ב סי' לא. הובא בבאה"ט יט) שבזמן הזה שכל ספרינו בחזקת פסול, מותר ליחיד למכור ס"ת בשופי, ומבואר בתשובתו שבזמנו הסופרים היו מדבקים ומפרידים אותיות. ואף בזמנינו שהסופרים זהירים כתב בשו"ת שבט הלוי (ו, קצ) שיש להקל מטעם שאיננו בקיאים בחסרות ויתרות. אך בכף החיים (ס"ק פט) כתב שבזמן הזה לא ראינו ולא שמענו מי שנותן ס"ת לבית הכנסת ולוקחו לאחר מכן למוכרו, ולכן יש להחמיר. והמגן גיבורים (אלף המגן ס"ק כה) כתב שחלילה לסמוך ע"ד הגינת ורדים, כי גם בזמנינו בקיאים בכשרות ספר התורה וקדושתו עליו.

■ מכירת ס"ת לקניית ספרים אחרים:

הפרי מגדים (הביאו המ"ב ס"ק סג) הסתפק אם מוכרים ס"ת לקנות גמרא ופוסקים ופירושיהן, דהא הטעם שמוכרים ס"ת בשביל לימוד תורה משום דלימוד גדול שמביא לידי מעשה, א"כ ה"ה אפשר דכהאי גוונא נמי, דא"א ללמוד בלי ספרים. ובחסד לאלפים (סימן קנ ס"א) כתב שקהילות שיש להם ס"ת רבים, ראוי שימכרו את ספרי התורה שאין משתמשים בהם ויקנו במקומם ספרים ללומדים, ודומה הדבר למחליץ זהב במרגליות שערכן רב יותר.

■ מכירת תפילין ומזוזות להחליפן ביפות יותר:

כתב בשו"ת **שבט הלוי** (ח"א סימן מג אות ג) שאפשר לסמוך בזה על המקילים, וכן יש לצרף את דעת הט"ז (סי' קנג סק"א) שאף בס"ת דעתו לכך שלא ישאר ברשותו אלא כל זמן שיצטרך לו, אך אם יזדמן לו ס"ת יפה יותר יכול למכור את זה וליקח היפה, אע"פ שלא התנה כן בפיו.

■ מכירת שאר ספרים:

כתב **המ"ב** (ס"ק סב) דאיתא ביו"ד (סימן ער ס"ב) ששאר ספרים דינן כס"ת ואסור למכרן אלא ללמוד תורה ולשא אישה. אמנם בכה"ח (קול יעקב סימן ער אות ח) מבואר שביו"ד לא אסר מרן למכור שאר ספרים, וכוונתו שם רק לומר שאין ראוי למכרם. וספרי קודש של יחיד שלא הקדישם לרבים לקרוא בהם, הורה כה"ח (אות צה) שמותר למכרם. וכ"כ בשו"ת **יביע אומר** (ח"י סימן יג בהערה).

מי שיש לו ספרים רבים, כתב בשו"ת **אגרות משה** (יו"ד ח"א סימן קסג ד"ה ומה) שמותר לו למכור מהם. והגר"נ **קרליץ** (קונטרס כתבו לכם ע"י הר"י בר"ש רוזנברג) הורה, שרק ספר מודפס בדפוס ישן מותר למכרו כדי לקנות חדש, אך לתת ספר כמתנה לבר מצוה, אם אין לו עוד ספר כזה אסור, כשם שאסור למכרו (ובשו"ת **תורה לשמה** סימן לג התיר לתת במתנה). והפלא **יועץ** (ערך ספר) כתב שלא ימכור אדם שום ספר שיש לו בבית, ואפילו אם יש לו הרבה כמותו, שכן בספר חסידים הביא מעשה באחד שהיה לו ספר הזוהר מיותר ומכרו, וקראוהו בחלומו 'בהמה', דהיינו ראשי תיבות 'בערתי הקודש מן הבית'.

סעיף יא:

סד דין ביכ"נ או לבנים ועצים מביכ"נ ישן שסתרו

שנינו במגילה (כו:)

"אמר רבא האי בי כנישתא חלופה וזבונה שרי ואגורה ומשכונה אסור מאי טעמא בקדושתה קאי. ליבני נמי חלופינהו וזבונינהו שרי אוזופינהו אסור, הני מילי בעתיקתא אבל בחדתא לית לן בה ואפילו למאן דאמר הזמנה מילתא היא ה"מ כגון האורג בגד למת אבל הכא כטווי לאריג דמי וליכא. למאן דאמר מתנה פליגי בה רב אחא ורבינא חד אסר וחד שרי, מאן דאסר בהאי תפקע קדושתה ומאן דשרי אי לאו דהוה ליה הנאה מיניה לא הוה ליה הדר הוה ליה מתנה כזביני"

ובפסחים (עד:): איתא שבמחלוקת רב אחא ורבינא הלכה כדברי המיקל. וכ"פ **הרי"ף** (ח). והרמב"ם (תפלה פ"א ה"כ). ודלא **כרבנו ירוחם** שכתב (נ"ד ח"ח כח). ליתנה במתנה ספק אם יוצאה לחולין בשבעה טובי העיר הילכך אם נתנוה אסור להשתמש בה.

כתב הר"ן (ד"ה ומאן דשרי) בשם הרמב"ן שדוקא אם קבלו בתמורה דבר של קדושה כגון תיבה או מטפחת או ספרים, ולכן חשיב כזביני ושרי, הא לאו הכי לא. ומיהו הר"ן נחלק עליו, וכן נראה שהוא דעת הפוסקים שכתבו דין זה סתם.

התוספות (כו: ד"ה אוגורה) הקשו, איך אמרו שאסור למשכן בית כנסת, הרי ר"מ לא אסר אלא ממכר לעולם אבל על תנאי מותר, ומאי שנא? וכתב דצ"ל שר"מ התיר רק רבים לרבים, ומה שאסר משכנתא הוא ליחיד ומשום זלזול. והעיר הב"י שלא ראה לאחד מהפוסקים שחילק בכך.

כתב השו"ע: בית הכנסת או לבנים ועצים מבית הכנסת ישן שסתרו, יכולים לתן במתנה (ז' טובי העיר במעמד אנשי העיר. מג"א כו. ויש אומרים שגם בלא מעמד אנשי העיר מותר. ובכרכים אסור בכל גווני. מ"ב סו), דאי לאו דהוה להו הנאה מניה לא הווי יהבי ליה הדר הוה ליה כמכר (אבל ליתנו לעיר רחוקה שבודאי לא הוה להו הנאה מהם אסור. מג"א כז), וכן יכולים להחליפן באחרים והם יוצאים לחולין. אבל אסור למשכנן או להשכיר או להשאיל, אפילו על ידי ז' טובי העיר, שעדין נשארים בקדשתן שאין כאן דבר אחר שתחול קדשתן עליו (ואע"ג דהמעות מותר להוציאם כדאיתא בס"ז, מ"מ צריך שקדושת ביהכנס' תחול על המעות ואח"כ יוציא המעות. מג"א כח). והוסיף הרמ"א: ודוקא בדרך שמורידן מקדשתן, אבל מתר להשאיל אפלו ספר תורה לקרות בה (דוקא כשהשואל או השוכר קורא בס"ת ובביהכנס' בעשרה, עול"ת. והמג"א כתב שבכל גווני מותר), אפילו משל רבים ליחיד (ומיהו אף המיעוט יכולין למחות, אא"כ יש שם ממונים. וי"א שאין המיעוט יכולים למחות אפילו למכרו, וכן עיקר. מג"א כט).

כתב במשאת בנימין (סימן לג) שאם בנו בית הכנסת חדשה וסתרו הישנה ע"פ ז' טובי העיר במעמד אנשי העיר, פקעה הקדושה מהישנה וחלה על החדשה ורשאים לשנות הישנה לכל מה שירצו, דלא גרע ממתנה. אבל בלאו הכי אין כח אפילו ז' טובי העיר במעמד אנשי העיר לעשות בהן דבר חול, שאין כאן דבר אחר שתחול קדושתה עליהן. והוסיף המגן אברהם (ס"ק כז) שקדושת בית כנסת מיוחדת מכל שאר הקדושות, מכך שמעיקרה היא מיועדת לדברים שבקדושה, בשונה ממנורה לדוג' שנתרמה לבית הכנסת שאין היא קדושה בעצמותה, ולכן א"א שתפקע הקדושה בכדי מפני כבוד הקדושה.

סעיף יב':

חזקה על בית הכנסת

כתב המרדכי (ב"ק פ"ח ס' קח) שאם הייתה לראובן ושמעון ירושת חזקה על בית הכנסת, שאין שום אדם רשאי לבנות דבר בבית הכנסת זולתם. וכעת ראובן רוצה למכור את חלקו לאחד מעשירי העיר. והשיב מהר"ם (ס' קלט) דנראה שאינו יכול, שהרי הקהל לא נתנו כח על אותה מצוה אלא לאיש הספציפי הזה ולזרעו, אבל לא למכור לאחרים. וראייתו מדאמרינן (תורת כהנים פרשת צו פ"ה אות ב) 'תחתיו מבניו' - בנו קודם לכל אדם, ודוקא כאשר ממלא מקום אבותיו. כ"ש שאינו רשאי למכרו לאחר בלא רשות הקהל (הובא ברבינו ירוחם במישרים נתיב כ"ז ח"ג עו:).

כתב השו"ע: מי שיש לו תנאי עם הקהל שלא יוכל לבנות בהכ"נ כי אם הוא וזרעו, אינו יכול למכור זכותו לאחר.

הט"ז (ס"ק יא) כתב שנראה ללמוד מהטעם שהביא המרדכי שדין זה אינו אלא כשהקהל כבדו את אחד מהקהל בזה, כמו שממנים את הכה"ג בחינם. אבל אם קנה אחד מן הקהל זכות זו, קנאו לכל זכות שבו ככל קנין דעלמא. ומ"מ ברור הוא שלא ימכור אפילו בזה אלא למי שהגון כמוהו דאדעתא דהכי הקנו לו זכות זה. והסכימו לדבריו המ"ב (ס"ק עו) כה"ח (ס"ק קיד. סימן קמז אות יד) ועוד. ועיין בערוך השולחן

(סעיף לד) שכתב שבמקור הדברים משמע שירשו, ומדוע הוצרך הט"ז להעמיד דווקא כשכיבדוהו הקהל?!

סעיף יג:

מכירת דברי קודש לצורך פדיון שבויים

כתב הרמב"ם (פ"ח מהל' מתנות עניים הי"א):

"אנשי העיר שגבו מעות לבנין בית הכנסת ובא להן דבר מצוה מוציאין בו המעות, קנו אבנים וקורות לא ימכרום לדבר מצוה אלא לפדיון שבויים, אף על פי שהביאו את האבנים וגדרום ואת הקורות ופסלום והתקינו הכל לבנין מוכרין הכל לפדיון שבויים בלבד, אבל אם בנו וגמרו לא ימכרו את בית הכנסת אלא יגבו לפדיון מן הצבור"

הב"י תמה על דבריו, הרי מהמשנה משמע שמותר למכור בית הכנסת לקנות תיבה, ואיך כתב הרמב"ם שאין מוכרים לשום מצוה חוץ מלפדיון שבויים? וכתב דשמא הוא סובר דמכרו דמתניתין בדיעבד היא. כתב השו"ע: גבו מעות לבנין בהכ"נ ובא להם דבר מצוה, מוציאין בה המעות; קנו אבנים וקורות, לא ימכרום לדבר מצוה, אלא לפדיון שבויים; אף על פי שהביאו האבנים וגדרום ואת הקורות ופסלום והתקינו הכל לבנין בהכ"נ, מוכרים הכל לפדיון שבויים בלבד, אבל אם בנו וגמרו, לא ימכרו בהכ"נ אלא יגבו לפדיון מן הצבור.

כתבו המגן אברהם (ס"ק לג) הש"ך (י"ד רנב סק"א) והט"ז (שם סק"ב) שמהדין מותר למכור את בית הכנסת לצורך פדיון שבויים גם אם סיימו לבנותו, אך לא יעשו כן לכתחילה.

כתב המ"ב (ס"ק עז) שמסתימת הדברים משמע שבכל דבר מצוה מותר לשנות את גביית המעות. ואע"ג שבסעיף ה' למדנו שמשנים את המעות רק לקדושה חמורה יותר, כתב המגן אברהם (סק"ל) דהכא מיירי ע"י שבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר שמותר להוציא את המעות אף לקדושה קלה, ואפילו לחולין. והט"ז (ס"ק יב) העמיד אף שלא ע"י שבעת טובי העיר במעמד אנשי העיר, אלא מיירי שלקחו המעות בדרך הלואה ואח"כ יחזירו מעות אחרים לבית הכנסת.

סעיף יד:

נדר לבניית בית הכנסת

כתב המרדכי (מגילה פ"ג סי' תתכא) על ראובן שאמר שקרקע זו הוא נותן לבנות עליה בית הכנסת, ולאחר זמן שלא נתנו להם הגויים לבנותה, אומרים הקהל שיבנו שם בית תלמוד, וראובן טוען שלא נתן את הקרקע ע"ד כן. והשיב המהר"ם (שערי תשובות למהר"ם שער ב' סי' רמ) שודאי ראובן לא יכול לחזור בו שהרי נעשה נדר מזמן שאמר קרקע זו לבית הכנסת. ואם ראובן לא היה דר באותה העיר פשוט שבני העיר רשאים לשנות את ייעוד הקרקע אפילו לדבר הרשות. ואם ראובן מבני העיר אינם רשאים לשנות בלא דעתו אם הוא עומד וצווח כיון דאיתיהיב אדעתא דכולהו, אא"כ יש שם חבר עיר כרב אשי בדורו במתא מחסיא דכל מה דאתי אדעתא ידיה אתי. ומ"מ ראובן ג"כ אינו יכול לחזור בו שנעשה כנדר, ואם אינם יכולים כעת לבנות בית הכנסת ימתינו לזמן אחר.

השו"ע הביא דברי המרדכי להלכה: ראובן שאמר: קרקע זו אני נותן לבנות עליה בהכ"נ, ולא רצו עובדי כוכבים להניחן לבנות בהכ"נ, והקהל אומרים לבנות עליו בית לת"ת, וראובן אומר: אדעתא דהכי לא נדרי, לא מצי ראובן הדר ביה; ואם ראובן לא היה דר שם היו יכולים לשנותה (מג"א לה: אפילו לדבר הרשות, דאדעתא דידהו יהבי מעיקרא), ואם הוא מבני אותה העיר, אינם רשאים לשנותה אם הוא עומד וצווח, אא"כ יש שם חבר עיר, דכל מאן דאתי אדעתא דידיה אתי. והוסיף הרמ"א: ושבעה טובי העיר דינם כחבר עיר (מ"ב פה: ר"ל במעמד הקהל).

בטעם הדבר ששינוי הקרקע לצורך אחר כנגד כוונת הנודר אינו חשוב לנדר בטעות, כתב החתם סופר (ח"ו סי' ט ד"ה ונלע"ד) שכיון ששבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר יכולים לשנות את בית הכנסת אפילו לדבר הרשות, א"כ כשנותן קרקע כדי לבנות עליה בית כנסת, בהכרח נתנה על דעתם לפי מה שמותר להם לעשות ע"פ דין תורה, וכל שלא אמר 'ואם לא יבנו את בית הכנסת לא אקדיש' אין כאן נדר בטעות, לפי שהקדיש ע"ד רצון הקהל. וכן עולה מדברי המ"ב (ס"ק פב).

סעיף טו:

אחד מהקהל הרוצה לאסור חלקו בבית הכנסת

כתוב בספר ארחות חיים (דיני בהכ"נ אות כה): הורה הראב"ד וכל חכמי דורו שאין אדם יכול לאסור חלקו מבית הכנסת ולא מן הספרים ואם אסר אין איסורו איסור. וביאר הלבוש (סעיף טו) את טעם התקנה, דאל"כ כל אחד שיהיה לו דבר מה עם חברו יאסור חלקו עליו וממילא יהא כל ביהכ"נ אסורה עליו דאין ברירה.

כתב השו"ע: אין אדם יכול לאסור חלקו מבהכ"נ ולא מהספרים; ואם אסר, אינו כלום. וביאר המגן אברהם (ס"ק לח) שאינו יכול לאסור מצד התקנה, אבל מדינא יכול לאסור.

כתב הבאור הלכה (ד"ה אין) שלכאורה דין זה תקף דווקא כשלא היה לאדם זה מקום קבוע, אלא שבית הכנסת היה משותף לכולם, אבל לפי המנהג שכל אחד קונה מקום קבוע בביהכ"נ ויש לו בו זכות להוריש ולמכור אפשר דלא שייך זה. אח"כ מצא במאירי (נדרים מו: ד"ה בית הכנסת) שלהרבה פוסקים בכל גווניו אינו יכול לאסור, אך דעתו נוטה כמו שכתבנו.

המגן אברהם (שם) כתב שיתכן ויש לחלק בין בית כנסת שעומד לעד וכל אחד מבקש לזכות בחלקו לעד, ובין תיבה או כל מטלטלין שמוותר עליהם בדעתו ועומד להוציאה כפי רצון טובי הקהל והוי כאינו שלו לאסור עליהם.

סעיף טז:

אין אדם יכול לאסור על חברו את ביהכ"נ

עוד כתב האורחות חיים (שם) בשם ה"ר גרשום בתקנותיו, איש שהשאל ביתו לבית הכנסת ויש לו מריבה עם אחד מהקהל שאינו רשאי לאסרה אלא אם כן יאסור אותו לכל הקהל כאחד.

כתב השו"ע: מי שהשאל ביתו לבהכ"נ ויש לו מריבה עם אחד מהקהל, אינו יכול (לאו דווקא, דאי עבר ואסר אסור, אלא שאינו רשאי לעשות כן. ביה"ל ד"ה אינו. כה"ח ס"ק קל ועוד) לאסרה אא"כ יאסרנה לכל הקהל כאחד.

והוסיף הרמ"א: ודוקא שהשאל תחלה סתם, אבל אם התנה מתחלה שכל זמן שירצה למחות יהא בידו למחות, או שלא השאל להם בפירוש אלא הניחם ליכנס לביתו, הרשות בידו למחות במי שירצה (מהר"ם פאדווה סימן פ"ה).

המ"ב (ס"ק פח) כתב שנראה שטעם הדבר הוא שחששו לבזיון אותו אדם שיאסור עליו, כבר קמצא. אבל אם יאסור על כולם יחדיו ליכא כיסופא. ובשו"ת **חוט המשולש** (בסוף שו"ת התשב"ץ סימן ז) כתב שכשיאסור על כל הציבור ילכו ויקימו בית כנסת אחר כדי להתפלל בו, אבל היחיד יתפלל לבד. ולכן כתב (שם). הביאו (רעק"א) שאם יש בית הכנסת נוספת באותה העיר יכול לאוסרה, דבשלמא כשאין בית הכנסת אחר, מה יש לאותו יחיד לעשות, שישאר בלי תפילה בציבור. משא"כ כשיש בית כנסת אחרת. **הבאור הלכה** (ד"ה לאסרה) הביאו, וכתב שלפי הטעם שהביא במ"ב אין דינו מוכרח.

כתב **המגן אברהם** (ס"ק לט) שדווקא כשהשאל סתם יכול לאסור על כל הקהל כאחד, אבל אם השאל לזמן אינו ברור שיכול לאסור על כל הקהל, דשאלה ליומא ממכר, ואינו של המשאל כל זמן שהשאלו (ע"פ מחצה"ש).

האליה רבה (סק"ל. הובא בבית ד"ה מי) כתב בשם **מהרי"ט צהלון** (שו"ת סימן קצז) שדווקא אם השאלם כדי שיהיה בית כנסת גמור, אבל אם השאל להם ביתו שיבואו להתפלל שם, אין זה בכלל.

סעיף יז:

חזקה על בית הכנסת

כתב **מהרי" קולון** (סימן קי"ג) וכ"פ **השו"ע**: מי שהיה בביתו בית הכנסת ימים רבים, אין הצבור רשאים לשנותו בבית אחר. וכתב **הלבוש** שדווקא לבית של יחיד אחר אינם רשאים לשנות, אבל אם רוצים לבנות ביהכ"נ קבוע רשאים ואין בזה משום דרכי שלום. הביאו **המ"ב** (ס"ק צג).

המגן אברהם (סק"מ) כתב שטעם הלכה זו מפני החשד, שהרי מצינו לגבי עירוב (גיטין ס:) שאפילו במקום שיש קצת טעם לשנותו אין משנים מפני החשד, וגם כאן אפשר שיאמרו שבני ביתו אינם מהוגנים. וכן משום שיכול לומר שאין רצונו לילך לבית כנסת מרוחק, אע"פ שיש לו שכר פסיעות (מהרי"ק שם). ובשו"ת **רעק"א** (תנינא סימן יב) כתב שאפילו במקום שאין חשד ואין מפני דרכי שלום יש חזקה במצוות, ותמה על המהר"י קולון.

כתב **הבאור הלכה** (ד"ה נראה) נראה דלאו דוקא את היה בביתו ביהכ"נ גמורה, אלא ה"ה אם היה אצלו מנין קבוע ימים רבים כמו שמצוי בכפרים נמי דינא הכי, דהא מקור דין זה נובע מדין עירובי חצרות דחששו חכמים מפני דרכי שלום וה"ה גם בזה.

כתב **המהראנ"ח** (מים עמוקים ח"ב סימן ע. הביאו המג"א ס"ק מא) שאם רק מקצת מהציבור רוצים להתפלל במקום אחר רשאים, כיון שמקצתם נשארים להתפלל בבית הראשון. וכ"כ **המ"ב** (ס"ק צא), והוסיף שחבורה שהיו לומדים בבית אחד כמה שנים ואח"כ רוצים ללמוד שני חדשים בכל בית ובית, אינם יכולים לשנות.

חזקה בשאר מצוות

עוד כתב המהראנ"ח (שם), דה"ה מי שזכה באיזה עניין של כבוד או של מצוה אין מעבירין ממנו, אם לא בהיות איזו טענה למערער. ולאו דוקא בדברים הנוהגים תדיר, אלא אפילו בדבר הבא מזמן לזמן קאתי. ואפילו בא ת"ח לזכות באיזה מצוה אין מעבירין מהמוחזק אפילו הוא עם הארץ. הביאו המ"ב (ס"ק צב). ובשו"ת מאמר מרדכי (לר"מ הלברשטט סימן ג-ד) כתב שאם הראשון מחל אין בני הראשון יכולין למחות לפי שאביהם נתן להם בנדוניתם שיהיה להם אחר מות אביהם. ובשאלת יעב"ץ (ב, סט) כתב שמי שהחזיק במצוה עפ"י צבור אפילו פעם אחת זכה, ומי שזכה בהדלקת נר תמיד שנה וחצי ולא מיחו בו אין מעבירין אותו הימנו. וכתב בברכי יוסף (אות ז) בשם הרדב"ז (סי' שפ"ז) מי שהחזיק בהדלקה ומטה ידו ושלח מעט שמן ונתנו ההדלקה לאחר לא הפסיד חזקתו וצריך שיקבלו מה ששלח. ועיין בתשובת כנסת הגדולה (סי' כ"ז) שמי שהחזיק במצוה כמה שנים ובנו ממלא מקומו הוא זוכה בה וק"ו אם עשאה קצת זמן.

חזקה על קבורה

כתב בשו"ת משפטי שמואל (סימן נג) שאנשים שהחזיקו לקבור מתים אין יכולין למחות באחרים שבאו לקבור שבעשיית המצוה כל אחד רוצה לזכות, ובמדינתנו שיש חבורות ממונים לכך נ"ל דצריך ליתן להחברה כמנהגם. וכ"פ המ"ב (ס"ק צב). ואפילו ת"ח שמת, כתב האליה רבה (ס"ק לד) שאין רשאים תלמידיו להפסיד להחברה קדישא את זכותם להתעסק בו, והביא מעשה שכשנפטר הגאון בעל עוללות אפרים בקשו תלמידיו להתעסק בטהרתו, וטענו שראוי הדבר יותר מאשר שיתעסקו בו החברה קדישא, ושאלו את בעל השל"ה ופסק שהקברנים המתעסקים בכך כל השנה ומבטלים את עיסקיהם לצורך זה, זכותם קודמת להתעסק עם הצדיק, אא"כ יוותרו מרצונם הטוב לתלמידיו. וכ"כ בשו"ת יביע אומר (ח"ז סימן כג אות ג בהע').

סעיף יח:

בעלות על כלי קודש שניתנו לביהכנ"ס

עוד כתב מהר"י קולון (סימן קסא) דכלי הקדש של כסף שנהגו להביאם תמיד לבית הכנסת בחגים ומועדות אין יכולים להוציאם לחולין ולמכרם. וכתב עוד שם שהקהל יכולים לתפוס אותם כלים שישארו בחזקת ההקדש אחר מיתת המקדיש.

כתב השו"ע: יש מי שאומר²⁵ שכלי הקודש של כסף שנהגו להביא תמיד לבית הכנסת בחגים, אין יכולים להוציא לחולין ולמכרם, והקהל יכולים לתפושם שישארו בחזקת הקדש אחר מיתת המקדיש.

כתב המגן אברהם (ס"ק מג) בשם המהרי"ק (שורש קסא ענף ד' וח') דאפילו יש מנהג להוציאם לחולין אין לילך אחריו, ועכשיו המנהג פשוט שנשארים ברשות בעליהם וא"כ הוו כאלו התנו עליהם. וביאר המחצה"ש שהמג"א אינו חולק על מהרי"ק אלא שבזמנו המנהג היה שונה. והוסיף המ"ב (ס"ק צה) דמ"מ יותר טוב להתנות בהדיא בשעת הבאה שהוא רק בתורת שאלה בעלמא. ובאמת כך סובר המהרש"ל (סימן טו).

²⁵ עיין בכה"ח ס"ק קנא שמה שכתב השו"ע דין זה בשם 'יש מי שאומר' אינו משום שיש חולקים בזה, אלא כן דרכו של השו"ע בהרבה מקומות שבמקום שמוצא הלכה בשם פוסק אחד, ולא נמצא כן בשאר הפוסקים, מביא כן בשם יש מי שאומר.

המנהג בזמנינו: כתב בשו"ת **חלקת יעקב** (או"ח סי' מג) שהמנהג השתנה, וכשאדם נודב חפץ דעתו ליתן אותו לחלוטין לרשות הקדש, ולא עולה על דעתו שיהיה ברשותו למוכרו אם ירד מנכסיו, וכ"כ **כה"ח** (ס"ק קנג) שהמנהג עכשיו ברוב המקומות שהנותן חפץ לבית הכנסת ורוצה שישאר ברשותו, עושה תנאי בשטר עם הגבאים, והכל לפי תנאו. ועיין **בערוך השולחן** (סעיף מג) שבמקום שאין מנהג, על הנותן להביא ראיה.

סעיף יט':

צוואה על ירושת כלים

עוד כתב **המהר"י קולון** (שם) שאם נמצא כתב אחר מיתת אדם כתוב בו שהקדיש כלים ואין עליו עדים ולא מסרו לקהל אפילו הכי הוי הקדש ולא אמרינן שמא כתב להקדיש ונמלך.

כתב **השו"ע**: יש מי שאומר שאם נמצא אחר מיתת אדם כתב כתוב שהקדיש כלים, ואין עליו עדים ולא מסרו לקהל, אפ"ה הוי הקדש.

סעיף כ':

המקדיש ס"ת לבית הכנסת

כתב **מהר"י קולון** (סימן ע) שאם ס"ת הוחזק שהיה של אבותיו של ראובן, אין הציבור יכולים להחזיק בו, דלא שייך חזקה בס"ת שנתרם כדי שיקראו בו הרבים ושיהא מונח בבית הכנסת עד שבעליו יקחו אותו. ואפילו אם חלק מהקהל העידו שהס"ת של הציבור, אין הם נאמנים כי נוגעים בעדות הם.

כתב **השו"ע**: יש מי שאומר שס"ת שהוחזק שהיה של אבותיו של ראובן, אין הצבור יכולים להחזיק בו.

הט"ז (ס"ק טו) כתב בשם **המהרש"ל** (סימן טו) באחד שנתן ס"ת להיכל לפני כמה שנים והיו עליה מעילים של הקדש הציבור, וכך היה הס"ת כמה שנים בפני המקדיש ושום אדם לא שמע אותו אומר שס"ת זה שלו הוא ולא נתנו לחלוטין, אך הספר נקרא על שמו משום שכך היה מנהג העשירים שכל אחד קונה ספר ונותנה להיכל, וכל אחד מכיר את ספרו. וכתב רש"ל שאם לאחר מכן התורם רוצה לקחת את הספר לעצמו, אינו יכול לעשות כך אם אין לו ראיה, דחזקה שהוא הקדיש ממש והמוציא מחברו עליו הראיה. ולכן בנ"א המתנדבים ס"ת היו מתנים ברבים שאינה הקדש לחלוטין, ומי שלא התנה הפסיד. עיין **בשער הציון** (אות פא) שמהט"ז משמע שרש"ל חולק על השו"ע. אך **במטה יהודה** (ס"ק ג) ו**אליה רבה** (ס"ק לב) כתבו שגם כאן מדובר על מקרה שאנו יודעים בבירור שבתחילה לא הניחה לחלוטין, אלא רק השאילה לבהכ"נ שיקראו בה רבים, ואשמועינן דלא אמרינן כיון שהניחה זמן רב מסתמא כבר החליטה להקדש, אבל בהניחה סתם אמרינן דמסתמא אקדשה לעולם. והמנן **אברהם** (ס"ק כב) כתב שכיום הנתנה חשובה כאילו התנו מתחילה בפירוש שלא תחול קדושת רבים עליהם. ומכח דברים אלו הסיק **המ"ב** (ס"ק צט) שלכו"ע אין להחמיר בזה בדיעבד, ומ"מ לכתחלה בודאי טוב להתנות בהדיא שאין נותנה לחלוטין. וכ"כ בשו"ת **יביע אומר** (ח"י י"ד סימן כה), והוסיף שבעת שאדם מכניס ס"ת לבית כנסת נכון שיאמר בפירוש שאינו מקדישו לציבור אלא רק מפקידו לבית הכנסת כדי לזכות את הציבור, כך שבעת שירצה יוכל להוציאו משם. והוסיף, שנכון לעשות תנאי זה גם משום שכל זמן שהס"ת נמצא בבעלותו מקיים מצות כתיבת ס"ת, אך אם יקדישו לציבור יש פוסקים הסוברים שמפסיד את המצוה (עיין לקמן).

בטעם דברי הט"ז שבס"ת הרגילות היא להקדיש ולהשאיר בבית הכנסת, בשונה מכלי כסף. כתב הש"ך (י"ד סי' רנט סק"ו) בשם שו"ת שארית ישראל (סימן נא) שבזמנים אלו עיקר כתיבת ס"ת הוא כדי להניחו בבית הכנסת שהרבים יקראו בו, וגם מחמת שקדושת ס"ת גדולה מאוד, אין ראוי להניח ס"ת בכל מקום, וממילא מכך שהניחו בבית הכנסת אין מכך ראייה שהקדישו, משא"כ כלי כסף אין המנהג להניחם בבית הכנסת, ואם לא היה מקדישם לבית הכנסת לא היה מניחם שם, אלא היה מביאם לבית הכנסת בשעת הצורך ואח"כ לוקחם לביתו. טעם נוסף כתב בשו"ת **אגרות משה** (ח"א סי' נב ענף א) שאין לומר שלאחר שטרם הבעלים והוציא מממונו כדי לקיים מצות עשה של כתיבת ס"ת, יאבד מצוה זו בידים ע"י שיתן את ס"ת לבית הכנסת (שהרי רעק"א בהגהות ל"ד סי' ער ס"א כתב בשם התורת חיים בסנהדרין כא: שהנותן ס"ת במתנה גמורה לבית הכנסת מבטל בכך מצוה זו), והוסיף האג"מ שאפילו אם לא ידע הבעלים דין זה, נחשב הדבר כהקדש בטעות.

בשו"ת **בנימין זאב** (סימן קפכ. הביאו המג"א ס"ק מה) כתב שאם היה ישוב ללא ס"ת, וקראו בס"ת של יחיד ולאחר מכן קנו הציבור שני ס"ת, והיחיד טוען שיקראו דוקא בס"ת שלו. אין זו חזקה משום שאין עמו טענה, ומ"מ אין למעט כבוד ס"ת דיחיד אלא יקראו בכל שבת בס"ת אחר.

סעיף כא':

שימוש בדברים של הדיוט לצורך קדושה

מהרי"ל (סימן קי"ד) הביא בשם האגודה (מנחות פ"ג סי' ג) שאין לקנות מעילים שנשתמש בהם הדיוט לתשמיש קדושה, ויליף ליה מדדרשינן (זבחים קטז:): מה מזבח שלא נשתמש בהן הדיוט אף עצים וכו'. ואע"ג שמנהג העולם לעשות מפות ופרוכת מבגדים ישנים, מנהג זה אינו נכון. וכ"כ **הרשב"ץ**.

כתב **השו"ע**: אין לקנות מעילים שנשתמש בהם הדיוט, לתשמיש קדושה.

בשיירי כנסת הגדולה (הגהות ב"י ס"ק טו) כתב שבתשמישי מצוה מותר, ולכן התיר לעשות מדבר ישן כיס טלית. וה**אליה רבה** (קמז סק"ד) כתב שאפילו את הטלית עצמה מותר לעשות מזה. אך **הפרי מגדים** (קמז א"א סק"ה) כתב שאם השתמשו בו תשמיש מגונה, כגון מכנסים אין לעשות טלית. והמגן אברהם (קמז סק"ה) הביא בשם הט"ז (י"ד רפב ס"ק ג) דתשמיש דתשמיש מותר. והביא המג"א בשם מהרי"ל שאף פרוכת אסור, ופרוכת הוי תשמיש דתשמיש. ו**בערוך השולחן** (קמז, יא) ובשו"ת **יביע אומר** (ח"ג סימן יג סוף אות ד) ועוד פסקו להקל כדעת הט"ז הנ"ל.

הרמ"א הוסיף: אסור לעשות מאתנן זונה או מחיר כלב דבר של מצוה, כגון בהכ"נ או ס"ת; ודוקא מהאתנן עצמה, אבל אם נתנו לה מעות באתנן, מותר לקנות בהן דבר מצוה; ולא מקרי זונה, אלא איסור ערוה, אבל אלו הפנויות הקדשות שמקדישות דבר, מותר לקבל מהן (רבנו ירוחם נ"ג ח"א).

המ"ב (ס"ק קה) הוסיף כמה פרטים באיסור אתנן: איסור אתנן חל על כל מה שיתן לה ואפילו פסק עמה טלה אחד בשכרה ונותן לה הרבה כולם אסורים, שאת כולם נתן בתורת אתנן. ודין אתנן הוא דוקא כשנתן לה אתנן ואח"כ בא עליה אבל בא עליה ואח"כ נתן לה אתננה שהתנה עמה מותר כיון שבשעת ביאה לא היה קנוי לה זה האתנן. גם דאיסור אתנן הוא דוקא כשנתן הנואף להנואפת אבל אם האשה נתנה לו מותר האתנן ואם נתן האתנן לזכר לשכב עמו אסור האתנן.

סעיף כב':**אדם שהיה רגיל במצוה מסוימת**

כתב **המרדכי** (ב"ב פ"ג ס' תקלג) בשם **המהר"ם** (ד"ק ס' רט) אם היה אדם רגיל במצוה מסוימת כגון גלילה, ואירעו אונס או עוני ונתנו הקהל המצוה לאחר, ואח"כ העשיר ורוצה שיחזירו לו את המצוה. אם בשעה שנתנו הקהל ליששכר ס"ת השניה שמעון היה יכול לתת עשרה דינרים לשנה ואעפ"כ לא חפץ בה ונתרצה עם שאר הקהל לתת אותה ליששכר הרי איבד שמעון את זכותו דאחולי אחיל לגביה, ואפילו בלא עדים אם יש עדים שגם הוא נתרצה וגם יש עדי חזקה שלא ערער שמעון, מכר שמעון זכותו כיון שיששכר טוען חזקה שיש עמה טענה. אבל אם בשעה שניתנה ליששכר לא היה סיפק ביד שמעון ועתה שיש בידו רוצה לחזור ולזכות במצותו וליתן עשרה דינרים כבתחלה נראה שחוזר למצותו, כדברי ר"י ביומא (יג. ד"ה הלכה) לגבי אירע קרי לכהן גדול ומינו אחר תחתיו, שכתב שהוא נ"מ לפרנס שעבר מחמת האונס ומינו אחר תחתיו דראשון חוזר לעבודתו כשיעבור האונס.

עפ"ז כתב **השו"ע**: אדם שהוא רגיל בשום מצוה, כגון גלילה, ואירעו אונס או עוני ונתנו הקהל המצוה לאחר, ואח"כ העשיר ורוצה שיחזירו לו המצוה, אם בשעה שנתנו הקהל המצוה לשני היה ספוק ביד הראשון לתת מה שהיה נותן בכל שנה ולא חפץ בה, ונתרצה (מ"ב קיד: לאו דוקא נתרצה בפירוש, אלא כל שספוק בידו ולא חפץ ליתן, אבד זכותו) הוא עם שאר הקהל לתת לאחר, איבד זכותו; אבל אם כשנתנו לשני לא היה ביד הראשון סיפק לתת מה שהיה נותן, ועתה שיש בידו רוצה לזכות במצותו ולחזור וליתן מה שהיה נותן תחלה, חוזר למצותו.

המגן אברהם (ס"ק מט) כתב בשם **המהראנ"ח** (מים עמוקים ח"ב סימן ע) שאין לשנותו אפילו מע"ה לת"ח, אם לא שיש טענה למערער ואפ"ה אם יש טענה שלא לשנותו אין משנין. ומשמע **במרדכי** (ב"ב ס' תקלג) דאם עבר משררותו מחמת עבירה שעשה אפילו בשוגג אינו חוזר לשררותו כדאשכחן ברוצח (מכות יג.). ו**האליה רבה** מסתפק בזה דאפשר דדוקא ברוצח.

הרדב"ז (ד, יא. הביאו המ"ב ס"ק קיב) כתב שאפילו לא הרשוהו בפירוש, אלא כל שהחזיק זמן רב ושתקו ולא מיחו הוי חזקה.

שאר דיני חזקה במצוות התבארו לעיל סעיף יז.

סימן קנ"ד - דיני תשמישי קדושה ונרות בית הכנסת

ובו ט"ו סעיפים

סעיף א':

קדושת מקומות שמתפללים בהם באקראי

שנינו במגילה (כו.)

"בני העיר שמכרו רחובה של עיר. אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: זו דברי רבי מנחם בר יוסי סתומתאה, אבל חכמים אומרים: הרחוב אין בו משום קדושה. ורבי מנחם בר יוסי מאי טעמיה? - הואיל והעם מתפללין בו בתעניות ובמעמדות. - ורבנן: ההוא אקראי בעלמא"

כתב השו"ע: רחבה של עיר, אף על פי שמתפללין בה בתעניות, אין בה משום קדושה מפני שהוא עראי; וכן בתים וחצרות שמתקבצים בהם להתפלל באקראי, אין בהם שום קדושה.

בשו"ת מהרי"ט (יו"ד ח"ב סימן ד. הובא לקמן) צידד להחמיר בחצרות או חדרים הסמוכים לבית הכנסת כיון שמתפללים בהם תדיר כל זמן שנדחקים. וכ"פ המ"ב (סק"ג), ערוה"ש (ס"ז) כה"ח (סק"א) ועוד. ולכן חדרים הסמוכים לבית הכנסת ורגילים להתפלל שם כשאין מקום בתוך בית הכנסת, נחשבים למקומות שמתפללים בהם בקביעות, ויש להחמיר לנהוג בהם קדושה כמו בביהכ"ס.

קדושת עזרת הנשים

כתב המגן אברהם (סק"א) בשם המהרי"ט (יו"ד ח"ב סימן ד) שעזרות שלנו לא עדיפי מבתיים וחצרות שאין בהם קדושה. אך הוסיף דשם כיון שמתפללין תדיר בהם כל זמן שהם נדחקים נעשו קדש. וכתב המ"ב (סק"ג) שבעיירות גדולות שהדרך להתפלל שם בעזרה בקביעות, פשוט דכל קדושת בית כנסת עליו (ובשער הציון סק"ג התפלא על הפמ"ג שהסתפק בזה). עוד כתב המהרי"ט שגם גן ופרדס ואיצטבא שסביב בית הכנסת, אע"פ שפתוח לביהכ"ס אין בה קדושה, ואם היה פתוח נגד ההיכל יש להחמיר שלא להשתמש בהן.

הפרי מגדים (סי' קנא א"א סק"א) אסר לשחוט בעזרת הנשים, ומשמע דס"ל שיש בה קדושה. ובספרו ראש יוסף (מגילה כח:) כתב שיש להחמיר בעזרת הנשים כמו בבית הכנסת עצמה. גם בערוך השולחן (סעיף ז) ובשו"ת מנחת יצחק (ח"א סי' קיח אות א) כתבו שיש לעזרת נשים קדושת בית הכנסת. ובשו"ת שואל ומשיב (ח"ב סימן כב-כד) כתב שיש קדושה בעזרת הנשים מאחר שהנשים מתפללות שם, ואף הן חייבות בתפילה. וכ"כ בא"ח (ויקרא, יא), כה"ח (אות א), יביע אומר (י, טו), שבט הלוי (ה, כא) ועוד רבים מהפוסקים.

אך החכמת אדם (כלל פו סעיף טו) כתב שבעזרת הנשים אין כלל קדושה. אולם בשו"ת קרן לדוד (או"ח סימן לג) צידד שאם עזרת הנשים נבנית ע"ג היציע שמעל בית הכנסת, ונמצא שכל העזרת נשים בתוך חלל בית הכנסת, לדברי הכל קדושתה כדין קדושת בית הכנסת.

ואם לומדים שם תורה או מתקיימים שם מניני תפילה, כתב **במשנת יוסף** (הל' בית הכנסת סימן יט) שיש בה קדושת ביהכ"נ וביהמדר"ר לכל דבר וענין.

סעיף ב':

סמל השוכרים בית להתפלל בו

כתב **מהר"י בן חביב** שבתי כנסיות שאנו מתפללין בהם תוך החצרות במלכות תוגרמה, משום שהמלכות אינה מסכימה להזמין מקום קבוע לתפילה, דינן כרחובה של עיר משום דאקראי בעלמא היא וכל דירתנו בבתייהם ובחצריהם ובטירותם הכל דרך עראי בשכירות חודש או שנה ואין בהם קדושה.

כתב **השו"ע**: השוכרים בית ומתפללין בו, אין לו דין בית הכנסת. בטעם הדבר כתב **המ"ב** (סק"ד) ע"פ הלבוש דכיון שבכלות זמן השכירות יש ביד בעל הבית שלא להשכיר להם עוד, א"כ אינו אלא עראי ואין בו קדושה. אך בבאור הלכה (ד"ה השוכרים) למד מדברי **האליה רבה** שרק במציאות עליה דיבר **מהר"י בן חביב** שהיו מטמינים עצמם בתחתיים להתפלל, ובכה"ג ודאי חשוב לעראי, כי היום או מחר יתודע ויתבטל באמצע הזמן. משא"כ בשכירות רגילה שבזמן השכירות הרי היא כמכורה להם ולכן בודאי יש בה קדושה. וכתב **הבאור הלכה** שכן נכון לדינא, משום שגם במציאות דמהר"י בן חביב כתב **המהרי"ט** שלא ברירא ליה דבר זה והוא חוכך בזה להחמיר כל משך הזמן של השכירות, וא"כ עכ"פ בשוכר בגלוי כדרך כל הארץ בודאי אין להקל בזה.

השערי תשובה הביא בשם תשובת **כנסת הגדולה** (בעי חיי אר"ח סימן כו) שאף שאין לבית זה קדושה לענין מכירה, מ"מ אין יכולים לנהוג בהם מנהג בזיון. ובמהר"י הלוי (סי' מו) כתב שאם נעשה ברשות המלך אעפ"י שאין להם בו אלא חזקה יש בו דין קדושה. ובברכי **יוסף** (אות ב) כתב בשם הכנה"ג שבית המדרש אף בלא זה יש בו משום קדושה. וכתב **המ"ב** (סק"ה) שאינו יודע טעמו, ואולי כיון שנעשה קבע גמור להתפלל וללמוד בו כדרך בית המדרש, לא מקרי עראי. ובאמת שבמקור דברי כנה"ג מבואר שרק בשכירות בית הכנסת לתפילה בלבד אין בו קדושה, מפני שהמלכות מקפידה שלא יבנו בתי כנסת ללא קבלת רשות, ולכן אם נעשה שלא ברשות הרי זה אקראי בעלמא ואין בו קדושה, אבל אם שכרו בית מדרש שע"ז אין המלכות מקפידה שלא לבנות ללא רשות, יש בו קדושה גם אם נבנה ללא רשות. וכ"כ **כה"ח** (אות טו).

סעיף ג':

סמל דיני תשמישי קדושה

שנינו במגילה (כו:)

"תנו רבנן: תשמישי מצוה - נזרקין, תשמישי קדושה - נגנזין. ואלו הן תשמישי מצוה: סוכה, לולב, שופר, ציצית. ואלו הן תשמישי קדושה: דלוסקמי ספרים, תפילין ומזוזות, ותיק של ספר תורה, ונרתיק של תפילין ורצועותיהן. אמר רבא: מריש הוה אמינא האי כורסיא תשמיש דתשמיש הוא, ושרי. כיון דחזינא דמותבי עלויה ספר תורה [בלא מפה], אמינא: תשמיש קדושה הוא, ואסור. ואמר רבא: מריש הוה אמינא האי פריסא תשמיש דתשמיש הוא, כיון דחזינא דעייפי ליה ומנחי

סיפרא עלויה אמינא: תשמיש קדושה הוא, ואסור... ואמר רבא: הני זבילי [כמין דלוסקמי] דחומשי, וקמטרי [ארגזים] דספרי - תשמיש קדושה ניהו, ונגנזין. - פשיטא! - מהו דתימא: הני לאו לכבוד עבידן, לנטורי בעלמא עבידי, קא משמע לן"

כתב המרדכי (שם ס' תתכ) שאם התנה, הכל לפי תנאו, וכן משמע בירושלמי (מגילה פ"ד ה"א). וצריך להתנות בזמן הזה על כורסיא שהוא תשמיש לס"ת שאם לא כן אסור להשען עליו להנאתו, ואפילו ספרים אסור להניח עליו כדמשמע הכא גוללין תורה במטפחת ספר אבל לא ספר במטפחת תורה. ויש למצוא קצת היתר לכורסיא בזמן הזה שאין רגילין לתת עליו ס"ת בלא מטפחת והוי תשמיש דתשמיש. מיהו משום מטפחת עצמה יש למנוע אם לא יתנה.

כתב השו"ע: תשמישי קדושה, כגון: תיק של ספרים ומזוזות, ורצועות תפילין (משמע שהדל"ת והיו"ד שבקשר הרצועה אינן אותיות גמורות, שהרי חשובות לתשמישי קדושה בלבד. ט"ז סק"ב), וארגז שנותנין בו ס"ת או חומש וכסא שנותנין עליו ס"ת (בלא מטפחת, לפעמים. מג"א סק"ו. ואף שבזמנינו אין זה מצוי, לפעמים המטפחת נשמטת והשולחן משמש לס"ת. שעה"צ ח), וילולן שתולין לפני ההיכל, יש בהן קדושה וצריך לגנוזן.

המגן אברהם (סק"ז) הסביר שהוילולן יש בו קדושה משום שלפעמים מניחים אותו על הארץ [חת"ס: הארון] ומניחים הס"ת עליו. והט"ז (סק"ג) כתב שנראה דקביעות היה לזה שמניחים הס"ת עליו, דאל"כ הו"ל תשמיש בעלמא, ואין בו קדושת ארון. אבל האידנא דלא נהגינן הכי לא הוה תשמיש קדושה אלא תשמיש דתשמיש.

לעניין אם מועיל שז' טובי העיר יפקיעו מהם את קדושת תשמיש הקדושה, כתב הבאור הלכה (ד"ה תשמישי) בשם **המגן אברהם** (סי' קנג ס"ק יד) דלא מהני שום עצה להפקיע תשמישי קדושה מינייהו. **אכן הפרי מגדים** (סי' קנג א"א יד) העיר שמדברי הרמב"ם (פי' מהל' ס"ת) משמע שגם בתשמישי קדושה טובי העיר יכולים להוציאה לחולין עכ"פ אם מתכוון לעילוי בדמיה. והביא הביה"ל בשם הרמב"ן שהטעם שמועיל להפקיע הקדושה מתשמישי מצוה, משום שהרי בסופו של דבר לאחר שפוסקים מלעשות בהן המצוה נזרקים, ולכן קדושתה אינה כ"כ חמורה. אך כל זה אינו שייך בתשמישי קדושה. וכתב **הבאור הלכה** שטעם הרמב"ם הוא משום שכח טובי העיר שמועיל בבית הכנסת הוא משום שכל הנודר נודר על דעתם והוי כמו הקדש על תנאי דמהני, וכן משמע במאירי. ולמסקנה כתב הביה"ל שקשה להקל נגד הרבה מהפוסקים שא"א להוריד תשמישי קדושה מקדושתן בכל גווני, אע"פ שדעת הרמב"ם והשו"ע (יו"ד סי' רפב) להקל.

והוסיף **הרמ"א**: ודוקא הדבר שמניחין בהן דבר הקדושה בעצמו לפעמים, או שנעשית לכבוד (ומונח על דבר שבקדושה, משא"כ וילון. מג"א סק"ח, והעול"ת חולק) כגון המכסה שעל הקרשים של הספרים, אבל אותו מכסה שהוא לשמור אותו מכסה שעל הקרשים, לא מיקרי תשמיש, דהוי תשמיש דתשמיש, וכל כיוצא בזה.

²⁶ עוד כתב הרמ"א: ויש אומרים דלא מקרי ארון הקדש אלא אם הוא כמין ארגז, שאינו עשוי רק לכבוד התורה, אבל ארון הבנוי בחומה הנעשה לשמירה, לא מקרי תשמישי קדושה, וכל שכן אם הספרים מתקלקלים בו (מג"א ג: דלא מקרי תשמיש ידיה אלא מזיק ידיה), דמתר ליטלן משם (מרדכי והגהות אשרי). אסור לכבס מטפחת של ס"ת במי רגלים, מפני הכבוד (רבינו ירוחם, ר"ן ומרדכי).

כתב הפרי מגדים (הביאו המ"ב סק"ו) שדוקא תשמיש קדושה עצמה אף לאחר שנתבלו ואין ראויין עוד לתשמיש אסור לזרקן וצריך לגנזן, וגם אסור להשתמש בהם שום תשמיש. אבל דבר המשמש לתשמיש הקדושה, והוא הנקרא תשמיש דתשמיש, אין בו קדושה ומותר להשתמש בהן אף בעודן קיימין. עוד כתב (הביאו המ"ב סק"ד), שהגדרת תשמיש קדושה הוא דוקא דבר הנוגע ממש בקדושה בלי הפסק, אע"פ שאין כ"כ לכבוד רק קצת שמירה כמו ארגז. וכן אם נעשה לכבוד אע"פ שאינו נוגע ממש, כמו טסי כסף ומכסה על הקרשים, הואיל ומונח על הקדושה אע"פ שיש הפסק, תשמישי קדושה הוי. משא"כ פרוכת שלנו אע"ג דדבר יקר וכבוד הוא, מ"מ הוי כמחיצה ואין מונח כלל על הקדושה. ולמנהג הספרדים שעושים תיק מעץ לס"ת ולא מוציאים אותו משם גם בעת הקריאה, כתב כה"ח (אות כב) שאין לתיבה דין תשמיש קדושה אלא תשמיש דתשמיש. וכ"כ בשו"ת יביע אומר (ח"ח סימן יז אות ה). ולדעתם ה"ה למפה הפרוסה על התיבה, שאין לה דין של תשמיש קדושה.

ולדעת הפרי מגדים אם נעשה לשמירה בלבד, אפילו נוגע בגוף הקדושה חשיב תשמיש דתשמיש. אבל הבאור הלכה (ד"ה ודוקא) הביא בשם הגר"א שכל שנוגע ממש בגוף הקדושה אע"פ שנעשה לשמירה, חשיב תשמיש דקדושה.

קדושת ספריית ספרים: כתב השיורי ברכה בשם תשובת ר"י בן הרא"ש שתיבות המיוחדות לשים בהם ספרים הכרוכים בניר או עור וכד', מקרי התיבה תשמיש דתשמיש. וכתב המ"ב (סק"ט) שאף שבארגז שנותנים בו ס"ת קי"ל שאפילו אם הס"ת מונח בנרתיק הארגז חשוב כתשמיש קדושה, אפשר דארגז שאני, שעשוי לכבוד הספר תורה, משא"כ באלו התיבות שעשוי רק לשמירה בעלמא. ואף אם יש בספריה קונטרסים וחוברות שאינם כרוכים, כתב השיורי ברכה דכיון שרוב שימוש של הארון הוא להנחת ספרים כרוכים, אין הוא נחשב אלא לתשמיש דתשמיש.

סעיף ד':

מטפחות ספרים שבלו

שנינו במגילה (כו:)

"אמר מר זוטרא מטפחות ספרים שבלו עושין אותן תכריכין למת מצוה וזו היא גניזתן"

כתב השו"ע: מטפחות ספר תורה שבלו, יכולים לעשות מהם תכריכין למת מצוה וזו היא גניזתן.

בטעם הדבר שמותר לעשות מהם תכריכין למת מצוה, כתב המאירי משום שצרכיו מוטלים על הציבור. וכתב בשו"ת חתם סופר (ו, י) שהתירו לעשות כן ולא חששו שיש בזה משום הורדה בקדושה, כיון שאדם מישראל שמת חשוב כס"ת שנשרף, כמובא בגמ' (מו"ק כה). וממילא תכריכיו חשובים כתשמישי קדושה.

²⁶ יש לציין שבדפוס השו"ע, הגהת הרמ"א הנ"ל מובאת בסעיף א. ובאמת שלענ"ד יותר שייך לכאן.

ועוד, שהרי הוא מת מצוה שאין לו תכריכין כדי צורכו. אבל בחיי חיותו של אדם, אינו רשאי להשתמש בתשמישי קדושה, כיון שהקב"ה לא מיחד את שמו על הצדיקים בחייהם.

סעיף ה':

ספר תורה שבלה

עוד שנינו שם:

"ואמר רבא ספר תורה שבלה גונזין אותו אצל תלמיד חכם ואפילו שונה הלכות אמר רב אחא בר יעקב ובכלי חרס שנאמר: ונתתם בכלי חרס למען יעמדו ימים רבים"

ופרש"י כלומר אפילו לא שימש תלמידי חכמים בתלמוד ובגמרא אלא במשניות ובברייתות. ועל מה שאמרו ובכלי חרס כתב הר"ן (ח: ד"ה הני) דאע"פ שגונזין אותו עושין לו תקנה כמה שאפשר לקיימו.

כתב השו"ע: ספר תורה שבלה (וה"ה ספרים. מג"א ט), מניחין אותו בכלי חרס וגונזין אותו בקבר תלמיד חכם, אפילו אינו אלא שונה הלכות ולא שמש תלמידי חכמים.

כתב הבאר שבע (סימן מג. הביאו המג"א סק"ט) שאסור לשורפן (אע"ג שכוונתו שלא יבואו לידי בזיון. פרי מגדים). והוסיף המגן אברהם שה"ה בכל תשמישי קדושה, דהוי בכלל לא תעשון כן לה' אלוהיכם. וכ"כ הרמב"ם (ספר המצוות, לא תעשה סימן סה) שהמאבד כתבי הקודש עובר בלאו.

כתב הבאור הלכה (ד"ה וגונזין) שמשמע שהוא חובה, ולא בקרקע. אך כתב הפרי מגדים שלא ראה שנוהגים כן. וכתב בגשר החיים (פל"ג ס' ג) שמנהג ירושלים שאין קוברים ס"ת לצד ת"ת, אלא באחת המערות בקרבת בית הקברות. ובשו"ת מרחשת (ח"א ס' נג אות ט) כתב בשם ספר האשכול שדין זה אינו אלא מחמת כבוד החכם, ולפיכך אם אין שם ת"ת יש לגונזו בפנ"ע בבית הקברות.

לעניין ספרים הנעשים בזמנינו בדפוס חשמלי או בצילום חשמלי, בספר גנזי הקודש (עמ' רלב) הביא תשובת הגרש"ז אורבך שמצדד שיש קדושה בספרי קודש הנדפסים. אך בתשובת הגר"ש אלישיב (שם עמ' רלו) מצדד שאינם צריכים גניזה, אלא שאין להשליכם לאשפה.

ועיתונים שלא נועדו בעיקרם לדברי תורה, אלא שמובאים בהם דברי תורה, צידד בשו"ת מנחת יצחק (ח"א סימן יז אות טו. וסימן יח אות ב) שחייבים גניזה ואסור לאבדם. והגר"ש"א (גנזי הקודש עמ' קנד והערה ו) הורה, שמי שאינו יודע שיש בעיתון דברי תורה יכול להקל ולזורקו לאשפה. אך אם יודע שיש בהם דברי תורה עליו לגונזו, והמחמיר לגנוז כל עיתון מחשש שיש בו ד"ת תבוא עליו ברכה. ודעת הגר"ש וואזנר (שם עמ' רנג שאלה ג) שד"ת המובאים בעיתונים כסיפורי דברים בעלמא אין בהם קדושה, לפי שלא נועדו ללמד תורה את הקוראים, ומ"מ יש לזרקם שלא בדרך בזיון, כגון בתוך שקית וכד', אולם ד"ת המודפסים כמדורים מיוחדים טעונים גניזה. ומעיקרא דדינא, כתב השדי חמד (פאת השדה מערכת הכ"ף כלל יב) שאין להדפיס ד"ת בעיתון כשידוע שחלק מהעיתונים יזרקו לאשפה או שישתמשו בהם לצרכי חול.

ותויות המודבקים ע"ג מוצרים שונים הכתובות בנוסח של הלכה, דעת הגרש"ז"א (הליכות שלמה תפילה, פ"כ סוף הע' 72) שאינן טעונות גניזה, לפי שאין כוונת המדפיס ללמד באמצעותן הלכה אלא לאפרושי מאיסורא בלבד.

סעיף ו':**עשיית כסא מתיבה לס"ת**

עוד שנינו שם:

"ואמר רבא האי תיבותא דאירפט מיעבדה תיבה זוטרת שרי כורסייא אסיר ואמר רבא האי פריסא דבלה למיעבדיה פריסא לספרי שרי לחומשין אסיר"

בשו"ת **תרומת הדשן** (ח"ב סימן רכה) כתב שאין להחליף את הכלונסאות שתולין בה הפרוכת בעצים שמסמנים בהם הס"ת לקריאה לחובת היום, משום שאינן לא לנוי ולא למלבוש, רק לסימן שלא יטעו. ואע"פ שאותו עץ הוא תשמיש דתשמיש, מ"מ יש להם קדושת בית כנסת שאינם פחותים מספסלים וקתדראות שמפורש בירושלמי שיש בהם קדושת בית כנסת. כתב **המרדכי** (מגילה סי' תתכב) שאין קרוי ארון הקודש אלא שעשוי כמין ארגז ולכבוד ולא לשמירה, אבל העשוי בבנין החומה - לשמירה הוא עשוי ולא לכבוד ס"ת, ואין בו משום תשמיש קדושה.

כתב **השו"ע**: אין עושין מתיבה כסא לס"ת. אבל מותר לעשות מתיבה גדולה קטנה, וכן מותר לעשות מכסא גדול כסא קטן, אבל אסור לעשות ממנו שרפרף לכסא. וכן מותר לעשות מוילון גדול וילון קטן, או לעשות ממנו כיס לספר תורה. אבל לעשות ממנו כיס לחומש אסור. והוסיף **הרמ"א**: ופרכת שאנחנו תולין בפני הארון אין לו קדושת ארון, רק קדושת בית הכנסת. וכן הכלונסאות שבו תולין הפרכת, ומכל מקום אסור לעשות מהן העצים שמסמנים בו הקריאה לחובת היום, שאינן קדושים כמו הם.

הנחת יריעות פסולות ושאר ספרים בארון הקודש

כתב הב"ח (ס"ס קנג. הביאו המג"א ס"ק יד) בשם **המהרש"ל** נראה דאין קרוי הורדה מקדושה אם מניחים שאר ספרים בארון אצל ס"ת, שהרי עדיין בקדושתו קיים. תדע, שהרי אנו מניחים תמיד יריעות פסולות בתוך ארון הקודש וה"ה חומשים ושאר ספרים. אך צ"ע כשהוציאו את הס"ת ממנו אם יכול להניח בתוכו שאר ספרים, האם כעת כשאין בו ס"ת איכא הורדה מקדושה לפי שעה או לא. וכתב הב"ח שנראה פשוט שאסור אפילו לפי שעה, ואפילו להניחן אצל ס"ת נראה שאין להקל, דמאן לימא לן דמנהג ותיקין הוא. ובספר **חסידיים** (סימן תתקלד) כתב שאסור להניח בתוכו יריעות פסולים, ואפשר שמותר דלב ב"ד מתנה עליהם.

כתב **הט"ז** (סק"ז) שקדושת הארון היא רק כשעושין אותו שיהיה קבוע לעולם בו ס"ת, אבל אם עושין אותו לזמן מסויים כגון בהרבה מקומות שעושין ארון קטן עד שירחיב ה' גבולם לארון קודש כראוי, נראה דלאחר שנעשה ארון שני לקביעות נתבטלה הקדושה של הראשון, דומיא דבית הכנסת שהשכירוהו לזמן. והוסיף **הט"ז** דלולי דמסתפינא אמינא מילתא חדתא, שכל האיסור לעשות מקדושה גדולה קדושה קלה, הוא רק בזמן שראוי לקדושה הגדולה, אבל אם כעת אינה ראויה אלא לקדושה הקלה, עדיף טפי שיעשו את הקדושה הקלה ממה שתהיה פנויה ותגנו. והביא ראיה לכך מס"ת שבלה שעושים ממנו תכריכין למת וזו היא גניזתו (סעיף ד). אך **הפרי מגדים** כתב שהרי בגמ' (מגילה כו:) משמע שאסור לעשות מתיבותא דאירפט כסא, אע"ג שאינה ראויה לדבר גדול מזה (והגר"ח בן עטר בראשון לציון שם כתב להוכיח איפכא מדברי הגמ' הנ"ל), וגם **הבכור שור** חלק בזה על הט"ז. ולכן כתב בשער הציון (אות כג)

שלא העתיק דברי הט"ז הללו. והבית מאיר (אות ב) כתב ג"כ לחלוק ע"ד הט"ז הללו, שמבואר בפוסקים (רמב"ם תפילין ה, א. ושו"ע י"ד סימן רצ) שאפילו גליון ס"ת שבלה אמרו שיגנוזו ואל יכתוב עליה קדושה קלה דהיינו מזוזה. וראיית הט"ז מתכריכי המת, הלא תבריה בצידו, שנאמר שם וזהו גניזתו. ובשור"ת יביע אומר (ח"ח סימן יט אות ה והלאה) האריך ליישב את הקושיות על הט"ז, והעלה לבסוף שהמיקל לסמוך ע"ד הט"ז יש לו ע"מ שיסמוך, ובפרט שעיקר דין מעלין בקודש ואין מורידין אינו אלא מדרבנן.

כתב האור לציון (ח"ב פמ"ב סס"א) שאף שנוהגים להניח בתוך הארון קודש ס"ת פסולים, מ"מ אין להניח שם ספרים אחרים כגון ספר הפטרות. אמנם כה"ח (סי' קנ"ג אות ט) כתב, שכיון שהדרך היא להניח חומשים ושאר ספרים בארון הקודש, נעשה כאילו התנו ע"כ מתחילה, ומורת לעשות כן גם בזמן שהס"ת אינו מונח שם. וכ"כ בשור"ת יחזק דעת (ג, יא). והגר"מ אליהו (שור"ת הרה"ר תש"נ-תשנ"ג סימן קסו) כתב שרק קהילות שנהגו להניח בארון הקודש ספרים רשאים להמשיך במנהגם כיון שהוקדש ע"ד זה. ובשור"ת יביע אומר (ח"ח סימן יט אות יד) כתב דמכיון שהס"ת מונח תמיד בנרתיק, מותר להניח בארון הקודש גם טלית ותפילין, שופר וכו'.

בשיורי ברכה (אות ב. הובא בשע"ת יא) כתב שמצא בשם ר"י בן הרא"ש שנשאל האם אדם שבנה ארון קודש חדש לס"ת שלו, יכול לשים בארון הישן גמרות וספרים אחרים, וכתב חכם אחד שמותר, והביא ראיה מהגמ' בשבת (יד). שאין להצניע תרומה אצל כתבי הקודש משום פסידא, הא לאו הכי מותר. אך כתב שאין זו ראייה, כיון ששם הס"ת נמצא ג"כ במקומה ובקדושתה קיימא. ועוד, דשמא קדושת התרומה כקדושת הספר, אבל הכא כשאין הס"ת נמצא שם אסור להניח שם ספרים אחרים שהרי מורידין הארון מקדושתו. ובשור"ת נודע ביהודה (מהדו"ק או"ח סימן ט) התיר להניח ס"ת פסולים בארון קודש מצד קדושת הארון, אך אסר שמא יבוא למכשול ויקראו בס"ת הפסול.

כתב המחזיק ברכה (אות ג) בשם הזרע אמת (א, כו) דאין יכולים לשנות שלא להניח פרוכת מסיבה שהארון מבהיק. משום שהפרוכת לשם צניעות, וכן כדרך כיסוי כלי הקודש. גם בשור"ת יחזק דעת (ו, ט) כתב שאפילו אם ארוך הקודש מפואר ביותר, ויפה יותר ללא פרוכת אין רשאים לשנות המנהג וצריכים לפרוס עליו פרוכת, שפריסת הפרוכת אינה לנוי בלבד אלא כדוגמת המשכו 'והבדילה הפרוכת לכם',

שימושים אחרים בספרים

כתב הט"ז (י"ד סימן רפ"ב ס"ק יג) שאסור ליקח ספר ולהניחו תחת ספר אחר כדי להגביהו שיהא נוח לו לראות לעיין בתוכו, אא"כ מונח הספר כבר אז מונח להניח השני ע"ג. אך המגן אברהם (כאן. ס"ק יד) כתב שמותר, דמה לי מונח כאן ומה לי שמביא ממקום אחר. וכ"ש כשעושה ללמוד ממנו, וכ"פ החיי אדם (כלל לא סעיף מח) והמ"ב (ס"ק לא). [המ"ב בסימן שטו סק"ל הביא ג"כ מחלוקת זאת].

כתב בספר חסידים (סימן תתקד) שאם החמה זורחת ולא יכול ללמוד מותר להניח ספר אחד להיות לצל, אבל שלא לצורך אסור ליהנות בו. עוד כתב (סימן תתקז) שלא יניח קונטרסים בספר (אליה רבה: שלא נכתבו בהם ד"ת), ולא יכתוב חשבונותיו בספר, ולא ינסה בו הקולמוס. והעיר בשור"ת תורה לשמה (סימן שו) שגם דפים חלקים העומדים לכתובת חידושי תורה אין להניח בתוך הספרים, שיש לחוש שישתמש בהם לצורך דברי חול, ונמצא שהשתמש בספרי הקודש לצורכי חול. אולם בשור"ת אגרות משה (ח"ד סימן עב ד"ה ולכן)

כתב שבאופן זה שהכנים לכתוב עליהם ביאורים בספר, אין איסור להניחם שם. ובשו"ת מהרש"ג (ח"ב סי' עג אות ב) צידד להקל כשמניח אגרת חול באקראי בספרים שלנו הנדפסים שאין בהם קדושה כ"כ, וכתב שאף אם יש לבעל נפש להחמיר בזה, אין לגעור במי שנוהג כך באקראי, כיון שאין בכך איסור מצד הדין.²⁷

ואלו המתנמנמים על הספר תוך כדי לימודם, כתב בשו"ת שלמת חיים (סימן תקסו) שאין צריך להעירם, כיון שכך היא דרך לימודם. ולהניח את אצילי הידיים על הספר דרך לימודו, כתב הגר"ח ק (מסכת ספר תורה פ"ג ה"ט, דוכסוסטוס ד"ה לא יתנו) ששמע מהחזו"א שאסור. אולם כשנשען על הספר תוך כדי הלימוד והדבר מסייע לו ללמוד, דעת הגרי"ש אלישיב והגר"נ קרליץ (גנזי הקודש פ"ג הע' כז) שמותר.

סעיף ז':

קדושת הבימה

שנינו במגילה (לב). "אמר ר' זירא אמר רב מתנה הלוחות והבימות אין בהן משום קדושה". ומדברי הרא"ש (סי' יא) נראה שהוא מפרש שאין בהם משום קדושת ארון אבל יש בהם משום קדושת בית הכנסת. ופירש"י בימה שהיו עושין למלך בפרשת המלך.

כתב השו"ע: הבימה, כגון בימה שהיו עושים למלך, אין בה קדושת ארון, אלא קדשת בית הכנסת. וכתב המ"ב (ס"ק לב) דה"ה בימה שלנו שעומד עליו האוחז הספר תורה.

סעיף ח':

תנאי על תשמישי הארון

שנינו במגילה (כו:)

"ואמר רבא מריש הוה אמינא האי פריסא תשמיש דתשמיש הוא כיון דחזינא דעיפי ליה ומנחי סיפרא עלויה אמינא תשמיש קדושה הוא ואסור"

ופירש"י פריסא - שפורסין סביב הארון מבפנים. והקשו התוספות (ד"ה מריש) ופירשו הם דהיינו שפורסין אותו סביב הארון מבחוץ, וכן פירש הר"ן (ח: ד"ה מריש). וכתב הב"י דלפי זה פרוכות שלנו תשמיש דתשמיש ניהו שהרי לעולם אין מניחין אותו תחת ס"ת, ואע"ג דאמרינן בירושלמי (מגילה פ"ד ה"א) כילא דעל ארונא כארונא, איכא למימר דהיינו לפי מה שהיו נוהגים דעיפי ליה ומניחין ס"ת עילויה כדאמר רבא אבל לדידן דלא נהגין הכי לא.

כתב הרא"ש (סו"ס יא) שכשעושים תיבה להניח עליה ס"ת, צריך להתנות שיוכל להנות ממנו. וגם בתיבה שלנו מותר, כיון שאין רגילין לתת עליו ס"ת אלא מטפחת והוי תשמיש דתשמיש. והוסיף הב"י שכיום שנוהגים להניח ספרים אחרים וסידורים ע"ג בגד הפרוס על התיבה, חשוב כהתנו מתחילה על כך, וגם אם לא התנו בפירוש י"ל דלב בי"ד מתנה עליהם. וכ"כ בשו"ת תרומת הדשן (סימן רעג).

²⁷ בשו"ת עולת יצחק (ח"ב סימן רט"ז סוף אות א) שבספר חסידים להר"מ הכהן בו אחותו של הרא"ש כתב, שאין לעשות מהספרים ארגז להכניס בהם פתקי כתבין ועניינך.

כתב **רבינו ירוחם** (נתיב ב' ח"ד כא סוע"ב) שרק אם הספר מונח על התיבה ממש כגון מכסה שעושים לספרים על הקרשים שעל הספרים חשוב כתשמיש, אבל אותו המכסה העשוי לשמור אותו המכסה האחר שעל הספר נראה שהוא תשמיש דתשמיש.

כתב **השו"ע**: הארון וכל מה שעושים לספר תורה, מועיל בו תנאי להשתמש בו שאר תשמיש, אפילו דחול. והוסיף **הרמ"א**: ונהגו ליהנות בכמה הנאות מדברי קדשה, כגון: מטפחות של ספרים ושלחן שבבית הכנסת ומעילים של ספר תורה, וכתבו הטעם משום דכיון שנהגו כן, ואי אפשר ליזהר (פמ"ג: משמע שאם יכול ליזהר, אין אומרים דלב ב"ד מתנה עליהם), לב בית דין מתנה עליהם מעקרא, כדי שלא יבואו בני אדם לידי תקלה, ואע"ג דלא התנו כאילו התנו דמי (תה"ד).

המגן אברהם (ס"ק טו) דייק מלשון תה"ד שראוי לכל אדם כשמנדב דבר או להגזברים כשקונין, להתנות שיהיו רשאים להשתמש בהם. והיינו דוקא אם עשו התנאי בתחילת עשיית אותו תשמיש קדושה, אבל אם התנה לאחר מכן אין התנאי מועיל, כ"כ **המג"א** (ס"ק טז) **המ"ב** (ס"ק לג) ועוד.

ולהניח על הבימה דברי חול ככובעים וכד', דעת **הגרש"ז אוירבך** (ביצחק יקרא) שלא ראוי להניחם על הבימה, וכ"כ בשו"ת **אור לציון** (ח"ב פמ"ה תשובה סב).

סעיף ט':

העברת מטפחות מספר לספר

כתב **הר"ן** (מגילה ח: ד"ה אין) שהגמ' לא פשטה את הספק האם מותר לכתחילה למכור ס"ת ישן כדי לקנות בו חדש או אסור כיון דליכא לעילויא, ונקטי בה רבתי לחומרא, וכתב שגם הרי"ף סתם שבכל כה"ג עדיף לנקוט לחומרא. וכתב עוד דמוכח בגמרא שאסור לגלול ס"ת זה במטפחות של ס"ת אחר. וכתב **הרשב"א** שאלו שמתנדבין ס"ת ומניחין מטפחות בבית הכנסת מותר להשתמש בהם כל ספר וספר שעל דעת כולן הוקדשו, אבל אלו שמניחים בביתם ואח"כ מקדישים כיון שעל דעת אותו ספר נעשה ונשתמש בו אותו ספר אסור להניחו בס"ת אחר דהא בעינן עילויא. והוסיף **בבדק הבית** שלפי מ"ש בסימן קנ"ג דבעינן נקטינן לקולא ולא בעינן עילויא, אפילו המניחים בבתייהם ואח"כ מקדישים מותר להכניסו בס"ת אחר.

כתב **השו"ע**: המתנדבים ספר תורה ומניחים מטפחות בבית הכנסת, מותר להשתמש בהן כל ספר וספר, שלדעת כן הוקדשו. אבל המניחים בביתם ואח"כ מקדישין, כיון שעל דעת אותו ספר נעשה ונשתמש בו אותו ספר, אסור להניחו בספר תורה אחר, ויש מתירים. והעיר **הרמ"א**: וכן נוהגין עכשיו, משום לב בית דין מתנה עליהם לנהוג כך.

סעיף י':

הנחת עטרות ס"ת בראש הקורא

שנינו בירושלמי (ג, א) 'רבי ירמיה אזיל לגולבא וכו' אמר ליה אני אומר לכך התנו עליו בתחלה'. וכתב **הר"ן** (שם) דמכאן ראייה לאלה ששמימים עטרות ס"ת בראש הקורא בסיום התורה שהוא מותר שאני אומר לכך התנו עליו בתחלה, ו**רבנו האי** שאסר לשום עטרות בראשי חתנים הוא משום שהחתנים באים לעטר את עצמם בעטרות ספרים, וא"א להתנות על תשמישי קדושה שישתמש בהם הדיוט לצורך עצמו.

כתב **השו"ע**: הנוהגים להניח עטרות ספר תורה בראש הקורא, בסיום התפילה, אין מוחין בידם. אבל המניחים אותם בראשי חתנים דעלמא, מוחין בידם.

כתב **המגן אברהם** (ס"ק טז) דמשמע שאם התנו בהדיא בשעת עשיית העטרה שיניחו בראשי חתנים דעלמא שרי. שהרי הטעם שאסור ליתן בראשי חתנים הוא משום דכיון שאינו תשמיש קדושה אין אדם מתנה ע"ז, הא אם התנה שרי. וכ"פ **האליה רבה** והמ"ב (ס"ק מב).

סעיף יא':

נרות שעווה של הע"ז

כתב **רבינו ירוחם** (נתיב ג ח"ח קנז ע"ד) נרות שעווה מהגויים שנתנום לעבודה זרה וכיבן הגלח ונתנן או מכרן לישראל אף על פי שמוותרין להדיוט כתבו רבותינו שאסור להדליקן בבית הכנסת משום דמאיסי. כתב **השו"ע**: נרות שעווה שנתנם גוי לעובדי אלילים, וכבן שמשן ונתנם או מכרן לישראל, אסור להדליקם בבית הכנסת. והוסיף **הרמ"א**: אע"פ שמוותרים להדיוט. מומר עובד כוכבים שנתן שעווה או נר לבית הכנסת אסור להדליקן (פסקי מהרי"ו סימן סז).

ובשו"ת **חתם סופר** (סימן מב) כתב שאם לא הודלקו מעולם ומכרן שמשן לישראל, מותר אף לגבוה, דלא חל עליהו שם נוי עכו"ם מעולם. הביאו **המ"ב** (ס"ק מד). ומדברי **ההליכות עולם** (ח"י מסעי א) משמע שאף אם עדיין לא הודלקו הנרות אך הוכנסו לבית העבודה זרה, אין להדליקם בבית הכנסת. **אולם** מדברי **כה"ח** (אות פד) משמע שאין בכך איסור.

■ לעשות מבית תפלה של עכו"ם בית הכנסת:

כתב **המגן אברהם** (ס"ק יז) בשם הרא"ם (א, פא) להקל והטעם, כי לא נעבד הבית עצמו לעולם. ודעת **האליה רבה** נוטה להחמיר לעשות בית הכנסת קבוע. וכתב **המ"ב** (ס"ק מה) שכמדומה שהעולם נוהגים להקל. ובבאור **הלכה** (ד"ה נרות) כתב שכל ההיתר אינו אלא כשלא הניחו שם את אליליהם, אבל אם מעמידין שם אליליהן, דחל על הבית שם משמשי עכו"ם ואסור בהנאה אף להדיוט, א"כ אף לאחר שהוצאו מהבית דהותר להדיוט מטעם ביטול, מ"מ למצוה אסור. ורק אם הבית תפלה לא היה שלהם אלא היה שכור להם, אפשר שיש לצדד להקל אף באופן שהע"ז בתוך הבית, שאין בכוחם לאסור הבית לעולם. בשו"ת **שבט הלוי** (ט, לו) סמך ע"ד **המ"ב** להקל כשלא הכניסו לשם אליליהם, וגם לא נבנה מתחילה לשם הע"ז, והוסיף שיעשו קצת שינויים בתוכו.

בספר **חסידיים** (סימן תרפז) כתב שאם נתן המומר כסף כדי שיכתבו ס"ת בשמו שרי. וכ"כ **הט"ז** (סק"ט) לגבי גוי שנתן שעווה או נר לבית הכנסת שמקבלים ממנו. וכ"פ **בהלכה ברורה** (אות לז).

סעיף יב':

עכבר שנמצא בשמן ביהכנ"ס

נאמר במלאכי (א, ח):

"וכי תגשון עור לזבח אין רע וכי תגישו פסח וחלה אין רע הקריבהו נא לפחתך הירצך או הישא פניך אמר יקוק צבאות"

כתבו הר"ן (חולין לו: ד"ה גרסינן) ורבנו ירוחם (נתיב טו ח"ה אות כט קלט:) בשם גאון שאם נמצא עכבר בשמן של בית הכנסת, אם השרץ נימוח בשמן משערין לו בשישים אם הוא שמן רותח ומותר באכילה וכל שכן להדלקה, ואם השמן צונן מעבירו במסננת ומותר אפילו באכילה ולא בעי ששים. ואם אינו מעבירו במסננת כשם שאסור באכילה כך אסור בהדלקה, ולמד זאת מהפסוק במלאכי. וכ"כ הרשב"א (תוה"א ב"ד ש"א יד:).

כתב השו"ע: עכבר שנמצא בשמן של בית הכנסת, אם הוא מאוס, אסור להדליקו בבית הכנסת (אא"כ יש בו שישים לבטלו. ט"ז סק"י. והלכו"ע ח"א עמ' רסח. ויש האוסרים גם בכה"ג. מ"ב ס"ק מט).

והנה הראשונים הנ"ל דיברו על גדר של איסור אכילה, ולכן במקרה שהאיסור בטל בשישים כותב הר"ן שודאי מותר בהדלקה. וכ"כ הט"ז (סק"י. שם סק"ד) וחכמת אדם (סוף כלל נח). מאידך, רבינו בחיי (במדבר, כח, לא) כותב בשם הגאונים "ואף על פי שהשמן מותר באכילה פסול למאור, שנאמר: (מלאכי א, ח) "הקריבהו נא לפחתך", דבעינן דבר המוכרח". וכ"כ הפרי חדש (אות ט), גר"א (אות י), חזון עובדיה (חנוכה עמ' פז. ומ"ש בהליכות עולם ח"א עמ' רסח הוא דוקא כשלא נמאס, שכל שיש שישים מסתמא לא נמאס, ורק באופן שידוע שהוא מאוס נאסר להדליק בו נר של בית הכנסת) ועוד. המ"ב (שם ס"ק מט) הביא את שתי הדעות ולא הכריע. המגן אברהם (ס"ק יט) כתב דמשמע בתורת חטאת (כלל כב דין י) שאפילו במקום שמותר באכילה אסור לגבוה אם הוא מאוס. וכ"פ הפרי חדש (אות ט), כה"ח (אות יד) ועוד. אך בתורת הבית (ב"ד ש"א יד, ב) כתב שאם הוא בענין שאסור באכילה אסור בהדלקה, וכ"פ הט"ז (יו"ד סימן קד סק"ד).

סעיף יג':

קריאה לאור הנר של בית הכנסת

כתב רבנו ירוחם (נתיב ג' סוף ח"ח) בשם רב נטרונאי גאון שמן שנדרו לבית הכנסת והדליקו בו נר בבית הכנסת מותר לקרות לאורו בין בתלמוד בין בכל צרכיו, שהרי לאור הוא מתכוון ויש בזה מצוה. והכל בו (סימן יז) כתב שנהגו שלא להדליק בבית הכנסת הואיל והוקצה למצותו והקדמונים נהגו בהם איסור גדול, ואפילו לכתוב או ללמוד אין מדליקין מהן. אך העולם נהגו בזה כדברי רב נטרונאי. כתב השו"ע: נר של בית הכנסת מותר לקרות לאורו.

המגן אברהם (סק"כ) דקדק שדווקא דבר של לימוד מותר לקרות לאורו, וכל זה דווקא בנרות שנדרו לבית הכנסת. אבל נרות שמחלקים במוצ"ש שכל אחד יקח לביתו, ודאי שמותר להשתמש בהם תשמיש חול.

סעיף יד':

הדלקת נר מנר של בית הכנסת

הנמוקי יוסף כתב (הלכות ציצית. יב. ד"ה לבר) בשם ספר המנהגות שאסור להדליק מנרות של בית הכנסת בעוד שדולקים למצותן לצורך דבר של חול, אבל כשצריך לכבותן מותר. וכל נר של מצוה בין של שבת בין של חנוכה בין לצורך תלמוד תורה בין לצורך חולה שיש בו סכנה או חיה דין אחד להם. אך העיר הב"י שלא נהגו העולם ליזהר בכך.

כתב **השו"ע**: אין מדליקין נר של הדיוט מנר של בית הכנסת, ויש מי שאומר דהני מילי בעוד שדולקין למצותן, אבל כשצריך לכבותן, מותר. והוסיף הרמ"א: מיהו לא נהגו לזהר בכך, ומדליקין בהן נר שהוא לצורך גדול, ואפשר גם כן שדעת בית דין מתנה בכך, וכן בכל הדברים שנהגו להקל בדברים כאלו הוא מהאי טעמא.

לעניין הדלקת סיגריה מנר של בית הכנסת, כתב האשל אברהם (אות ה) בשם הבית יהודה (סימן כא) שמותר, משום דלב בית דין מתנה עליהם. אך השערי תשובה (אות כ) כתב שממשמעות הדברים עולה שהבית יהודה מתיר. וכתב שנתן מכשול למעיינים, שאדרבה, שם כתב שפשוט שאסור, והמיקל משום לב ב"ד מתנה עליהם אין לו ע"מ שיסמוך. ולדעת השע"ת פשוט שאסור, דמלבד הנר עצמו יש קפידא מחמת קדושת בית הכנסת, שזה הוי כמו אכילה ושתייה, ולכן אפילו מנר של יאר ציי"ט אסור. אבל בבתי מדרשות שחכמים ותלמידיהם קבועים ללמוד וללמד וצריכים לעשן לפעמים, לא מטרחינן עליהו ללכת לבית להבעיר שם הסגריה, שיש בזה משום ביטול תורה ובכה"ג אמרינן לב ב"ד מתנה. וגם זה רק בנר של יאר ציי"ט, אבל בנר שהקדישו לתפילה יש להחמיר, שאולי אין דעת המתנדבים לזה. וכה"ח (אות צו) הורה שאין להדליק סיגריה אף מנר של יארצייט, דכיון שבעת הדלקתו אומרים שמדליקים אותו לכבוד בית הכנסת, נמצא שיש עליו קדושת בית הכנסת.

סעיף טו:

קנו ס"ת בשותפות ואחד רוצה חלקו

כתב הב"י שמצא כתוב (תשובות מיימוני לספר משפטים סימן יח. ותשובות מהר"ם ד"פ סי' קצה) שבני כרך שקנו ס"ת יחד והתנו שאם ילך אחד מהם למקום אחר, הנשארים יתנו לו את חלקו. וכעת רוצה אחד לצאת מהכרך ושואל את חלקו לפי מה שהתייקר הספר במשך הזמן, והנשארים אומרים שאינם רוצים לתת אלא כמו שנתנו תחילה. וענה בתשובה שלא ענו אלא לחלק מבורר שהיה בזמן הראשון ואין להם לעשות שומא אחרת. ואם לשון התנאי לא היה מבורר ויש להסתפק בו, ג"כ יש לפסוק כך, משום שהס"ת נשאר במקומו, והמוציא את הכסף עליו להביא ראיה.

כתב **השו"ע**: בני כרך שקנו ספר תורה והתנו שאם יצא האחד מהכרך שהנשארים יתנו לו חלקו, והוקרו הספרים, אם יצא אחד מהן אין נותנין לו אלא מה שנתן בלבד.

כתב הלבוש (סעיף טו) שאפילו הוזלו הספרים, אין צריך לתת לו אלא כשער הזול. וכ"פ המ"ב (ס"ק נח) וכה"ח (ס"ק קד). וכתב המגן אברהם (ס"ק כג) שאם עשה תנאי עמהם שיוכל לתת דמים ולקחת את הספר עמו, א"כ אין הם נחשבים עוד כמוחזקים כיון שיש בידו לסלקן.

פרטי דינים נוספים (הובאו במ"ב ס"ק נט):

כתב המגן אברהם (ס"ק כג) בשם האגודה (ריש מעילה) שאם מצא דבר בחצר בית הכנסת זכה בו ולא אמרינן דחצר בה"כ קונה להקדש, דחצר קונה מכח יד ואין יד להקדש.

כתב המבי"ט (ב, קעא) בני העיר שהיה להם בה"כ אחד ומחמת סיבה הוצרכו לחלק עצמן לשנים, הדין שכל כלי הקדש וס"ת יחלקו באופן זה, אם יש חפצים ידועים שהקדישם א' יכול הוא או יורשיו להוליכם לבה"כ אשר הוא בתוכו. ומה שאינו ידוע יחלקו לפי ערך אנשים שהם מבין י"ג ומעלה כי יש לכלם זכות

בהם ואם א"א לחלקם ישתמשו כל א' בזמן לפי ערך. והמגן **אברהם** כתב שאם נשתקע שם בעליו ממנו אע"פ שידוע מי הקדישם זכו בהם כולם, דהא הקהל יכולים לשנותו לדבר הרשות. ועוד נ"ל דגם לנשים וטף יש חלק בכל הדברים שירשו הזכות מאבותיהם.

כתב **הרמ"ע מפאנו** (סימן סד) אחד שקנה מצוה לשנה כגון גלילה ובתוך השנה גירש המלך היהודים, אם בשעת קנין כבר נשמע דבר המלך אע"פ שהיו משתדלין לבטל הגזירה מ"מ ה"ל להתנות ואם לא התנה צריך לשלם, וכשהתנה בעינן תנאי קודם למעשה וכל דיני תנאי דאל"כ התנאי בטל והמעשה קיים וצריך לשלם.

כתב **הרשב"א** בתשובה (א, תקפא) המתנדב איזה דבר לביהכ"נ כגון פרוכת וטסי כסף וכיוצא בזה ורוצה לכתוב שמו עליו אין הצבור יכולים לעכב עליו, שגם התורה כותבת ומפרסמת העושה מצוה. אך כתב **הפרי מגדים** (א"א כג) שדוקא אם נתרצו לקבל נדבתו אבל אין יכול להתנדב ולכתוב שמו עליו בע"כ של הצבור.

כתב **האמונת שמואל** (סימן לה) גבאי צדקה ששכר פועלים לסייד או לכייד במעות צדקה אין לכתוב בביהמ"ד זאת נעשה בפקודת פלוני גבאי וכו', דדוקא מי שעושה בעצמו או מקדיש ממונו כותבין.

סימן ר"ב - ברכת פירות האילן

ובו י"ח סעיפים

סעיף א':

ברכת בורא פרי העץ על פירות האילן

שנינו בברכות (לה.) וכ"פ הרמב"ם והשו"ע: על כל פירות האילן מברך בתחלה: בורא פרי העץ.

כתב הבאור הלכה (ד"ה פרי) שמפני חשיבות פירות העץ התקינו להם ברכה בפנ"ע כדי להרבות בכבוד המקום בפרטות. ולכאורה י"ל שאין הכוונה שהתקינו ברכה מיוחדת כי הם יותר משובחים אלא כדי לשבח את הקב"ה על כל פרט ופרט שברא, וכך שיבחו יותר גדול.

וכתב בשו"ת יביע אומר (ט, כב) שיש לומר פרי בפ"א דגושה, ואע"פ שהמילה לפניה נגמרת באות אל"ף שהיא מאותיות אהו"י, ובדרך כלל אותיות בג"ד כפ"ת לאחר אותיות אהו"י אין בהם דגש, כאן י"ל בדגש ע"פ המנחת שי והלחם ביכורים על הפסוק "עץ פרי עושה פרי" וכן "עץ עושה פרי" שהאות פ"א דגושה. ומכיון שיש לעשות הפסק קל בין 'בורא' ל'פרי' אינו חשוב כפ"א לאחר האות אל"ף. וכ"כ בחזו"ע (עמ' קפב) וכ"כ הגר"מ מאזוז בסידורו (קונטרס לאוקמי גירסא עמ' כז). אולם האור לציון (ח"ב עמ' שה אות לד) כתב לומר פרי בלא דגש. ככל בג"ד כפ"ת לאחר אותיות אהו"י.

ברכת בורא פרי הגפן, וברכת יין מבושל

שנינו בברכות (לה.)

"כיצד מברכין על הפירות? על פירות האילן הוא אומר: בורא פרי העץ חוץ מן היין, שעל היין

הוא אומר: בורא פרי הגפן. אלא: חמרא אית ביה תרתי - סעיד ומשמח"

א"כ, על היין תקנו ברכה מיוחדת כיון שהיין סועד את הלב ומשמח. והראב"ה הביא טעם לדבר, דכיון שמקדשים ומבדילים עליו ומברכין עליו באירוסין ונישואין, תקנו לו ברכה מיוחדת.

עוד שנינו בב"ב (צז.)

"אמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב: אין אומרים קידוש היום אלא על היין הראוי לינסך על גבי

המזבח. למעוטי מאי?... אלא למעוטי שריחו רע. ואיבעית אימא: לעולם למעוטי מגולה, ואף על

גב דעברינן במסנת, כר' נחמיה אפילו הכי הקריבהו נא לפחתך הירצך או הישא פניך"

מגמ' זו עולה שיין שפסול להינסך ע"ג המזבח פסול לקידוש. טעם הפסול משום שאין זה כבוד לקדש על יין שאינו ראוי למזבח. הגמ' מלמדת אותנו על עוד יינות שכשרים לקידוש, אך יין מבושל לא מוזכר כלל בסוגיא. יש להוסיף שבגמ' במנחות (פו-פז.) מובא שיין מבושל פסול למזבח. וכ"פ הרמב"ם (פ"ו מהל' איסור' מ' הל' ט).

הרשב"ם (ד"ה אין אומר) כותב שאע"פ שמברכים על היין בורא פרי הגפן, עדיין אין זה אומר שכשר הוא לקידוש. וכתבו **התוספות** (ד"ה אילמא) שאין להוכיח מכך שלא הזכירו למעוטי יין מבושל, דין מבושל כשר לקידוש ומברכין עליו בפה"ג. משום שיתכן שפשוט שיין מבושל פסול לקידוש, ואפילו אין מברכים עליו פה"ג אלא שהכל. אך הוסיפו התוס' שמדברי הירושלמי (פסחים פ"י ה"א. שקלים פ"ג ה"ב) אפשר לביא ראייה, דאמר התם 'ארבע כוסות שאמרו יוצאים ביין מבושל'. בניגוד למה שפסקו רש"י (תשובות רש"י סי' פח) והר"ר שמעיה, הסוברים שברכת יין מבושל היא שהכל וודאי פסול לקידוש.

א"כ ישנם ב' דעות מדוע יין מבושל לא מוזכר בגמ': א. פשוט שיין מבושל כשר לקידוש ומברכים עליו בפה"ג ולכן אינו מוזכר כלל, ואדרבה אשתני למעליותא (תוס' אליבא דהירושלמי). ב. פשוט שיין מבושל פסול לקידוש ומברכין עליו שהכל, מחמת שנשתנה לגריעותא (רש"י ור"ש).

עדיין יש לברר מדוע לדעת התוס' יין מבושל פסול למזבח אע"פ שאשתני למעליותא? (כמובא בברכות לה. ד"ה משכחת). **הרא"ש** (סימן י) הקשה ממשניות בתרומות הסותרות זא"ז, באחת (יא, א) מבואר דלכו"ע בישול משביח את היין. ובשניה (ב, ו) מבואר שיין מבושל הוא גרוע. וכך מקשה הירושלמי בתרומות מהמשניות אהדדי, ותירץ כאן בכהן כאן בבעלים, שרק לכהן יין מבושל הוא גרוע, משום שנמעט. לאחר מכן כותב הרא"ש שיתכן ויין מבושל כשר לקידוש אע"פ שפסול למזבח, משום שרק יינות שנפסלו מחמת גירעותם פסולים. וטעם הפסול לניסוך ביין מבושל הוא משום שהשתנה מברייתו, כמו שאמרו בבכורות (יז). גפן שהדלה ע"ג תאנה פסול לנסך כיוון שהשתנתה מברייתה, משום שהיין צריך להיות כמו הקרבן שלא השתנה אף פעם. אמנם **הפלפולא חריפתא** (אות ר) מעיר שהדוג' מבכורות אינה נכונה, משום ששם מסיקה הגמ' שסיבת הפסול מפני שנשתנה ריחה.

הרי"ף אינו מתייחס לעניין זה, אולם יש להעיר שבשו"ת הרי"ף (סימן רצה), מפורש שאין מקדשין על היין המבושל. **הנמוקי יוסף** (דף מז: מדפי הרי"ף) כתב כדעת הרא"ש, אך בסוף דבריו הוא כותב שיש לחוש לדעת רש"י ולא לקדש על יין מבושל.

הרמב"ם (שבת כט, יד) פסק "אין מקדשין אלא על יין הראוי לנסך על המזבח. לפיכך אם נתערב בו דבש או שאור אפילו כטיפת החרדל בחבית גדולה אין מקדשין עליו. כך אנו מורין בכל המערב. ויש מי שמתיר לקדש עליו ואומר לא נאמר יין הראוי לנסך ע"ג המזבח אלא להוציא יין שריחו רע או מגולה או מבושל שאין מקדשין על אחד מהן". היוצא מהרמב"ם שיין מבושל תמיד פסול לקידוש, ומשמע שהשתנה בבישול לריעותא. ולכן פירש **רבנו מנוח** (הל' חו"מ פ"ז ה"י) בדעת הרמב"ם שעל יין מבושל מברכים שהכל. ושכן הסכמת הגאונים. אולם **המ"מ** סובר בדעת הרמב"ם שמברכים על יין מבושל בפה"ג כיון שלא הזכיר בהל' ברכות דבר זה²⁸. גם מדברי **הב"י** (סי' רב ד"ה ורבינו ירוחם) עולה שכך סובר בדעת הרמב"ם. ובברכת ה' (ח"ג פ"ז הע' 102) כתב שבהגלות נגלות דעת הרי"ף [בתשובה הנ"ל] שיין מבושל ברכתו שהכל, י"ל כן גם בדעת הרמב"ם "דעל הרוב בחדא שיטתא אזלי", ע"ש שהאריך להוכיח מדוע עדיין יש לפסוק כמרן.

²⁸ אולם בברכת ה' ח"ג עמ' קיז' כתב, שע"פ הרמב"ם שפוסל יין מבושל לקידוש נראה שאף אין מברכים עליו הגפן אלא שהכל.

נמצא לסיכום שישנם שלוש שיטות בדין יין מבושל: א. יין מבושל הוא גרוע ולכן מברכים עליו שהכל, וכן אין מקדשים עליו (רש"י, רבינו מנוח בדעת הרמב"ם). ב. יי"מ הינו משובח ומברכין עליו בפה"ג, אך פסול למזבח כיוון שנשתנה מברייטו, וע"פ כלל הגמ' פסול לקידוש (מ"מ בדעת הרמב"ם). ג. יי"מ הינו משובח, ולכן מברכין בפה"ג, וגם כשר לקידוש כי הגמ' לא התכוונה לכלול אלא יינות שנפסלו מחמת גריעות (תוס', רא"ש, נ"י).

כתב השו"ע: על כל פירות האילן מברך בתחלה: בורא פרי העץ, חוץ מהיין שמברך עליו: בפה"ג, בין חי בין מבושל בין שהוא עשוי קונדיטון דהיינו שנותנין בו דבש ופלפלין.

כתב הפרי מגדים (א"א ב) דכיון שבגמ' עיקר הטעם שמברכים על יין 'הגפן' הוא משום שסועד ומשמח, לכן כתב שאם היין המבושל סועד ומשמח פשוט שצריך לברך עליו הגפן. ולגבי מיץ ענבים כתב בשו"ת מנחת שלמה (א, ד) שאע"פ שאינו משמח, כיון שראוי להיות יין, דינו כיון. וגם אם עבר בישול או פיסטור ושוב אינו ראוי לתסיסה ואינו יכול להיות יותר יין, חשוב כיון שכבר חל עליו שם יין כשנסחט, ונשאר עליו שם זה גם כעת. וכ"כ בשו"ת מנחת יצחק (ח, יד) ושבת הלוי (ט, נח) שאע"פ שעשו פעולות שמונעות את תהליך התסיסה ואינו ראוי להיות יין, מברכים עליו הגפן, משום שהתנאי שראוי להיות 'שכר' לא נאמר אלא לענין נסכים הקרבים במזבח. וכ"כ בברכת ה' (ח"ג פ"ז אות מח) שעל יין מבושל צריך לברך 'הגפן' אפילו אם התבשל עד שנתמעט ממדתו. וכ"ש שצריך לברך 'הגפן' על יין מפוסטר. וכ"כ בהלכה ברורה (אות ג' וה').

אולם דעת הגרי"ש אלישיב (שבות יצחק פסח פ"א, קול התורה קובץ מח עמ' רמא) שמיץ ענבים שאינו ראוי לבוא לידי תסיסה ברכתו שהכל, ורק אם ימזגנו בשלושה חלקי מיץ ענבים על יין ברכתו תהיה הגפן.

אלא שיש להעיר (ע"פ ספר 'הליכות ברכות' לרב אופיר מלכה), שנידון זה אינו שייך בזמנינו, שכן ישנם שתי דרכים למנוע את תסיסת המיץ ענבים כדי שלא יהפוך ליוין, שיטה אחת היא פיסטור שמחממים את המיץ ענבים לכדי 85 מעלות וכך תהליך התסיסה נעצר, ומיד מכניסים את המיץ ענבים לבקבוקים (לכן יש לשמור את המיץ ענבים לאחר פתיחתו במקרר, אחרת הוא עלול לתסוס). שיטה שנייה, בזמן שהיית המיץ במיכלי גירוסטה, מכניסים למיץ חומר גופרת הנקרא 'ביסולפיט' העוצר את השמרים מלתסוס. ובהגיע הזמן להכניס את המיץ לבקבוקים מנדפים את אותו החומר ע"י תהליך חימום ואידוי של 102 מעלות. ומחלוקת הפוסקים היא האם מיץ ענבים שלא יכול להיות יין, ברכתו הגפן מכיון שהיה זמן שיכל להיות יין והוקבע חשיבותו, או דמכיון שכעת לא יכול להיות יין הרי שירד מחשיבותו וברכתו שהכל. אך כיום גם היקבים הגדולים שמכניסים את החומר 'ביסולפיט' מנדפים אותו לפני הכנסת המיץ לבקבוקים, ולכן יכול שוב לתסוס מכיון שחומר זה אינו קוטל את השמרים אלא עוצרם מלתסוס (וכבר כתב הגרי"ש בשבות יצחק שם שאם יוציאו את הביסולפיט ויוכל היין לתסוס, ברכתו תחזור להיות בורא פרי הגפן).

■ ברכת משקה 'קוניאק':

כתב כה"ח (ס"ק טו) שיש לברך עליו שהכל, שהרי אין לו מראה וטעם יין כלל, וכתב שכן מנהג העולם. וכ"פ בברכת ה' (שם) ובהלכה ברורה (אות ו). אולם החזו"א (ארחות רבנו ח"א עמ' פו) סובר שעל הקוניאק מברכים הגפן.

נתערב יין בשכר

כתב הרמ"א: ואם נתערב יין בשכר, אזלינן אחר הרוב, אם הרוב יין, מברך: בפה"ג, ואם הרוב שכר, מברך: שהכל (ב"י בשם התשב"ץ).

המגן אברהם (סק"ג) סובר שרק בשכר תאנים שנתערב ביין ואינו מפסיד את טעם היין, הברכה נשארת. אבל שאר משקים שהתערבו ביין, מיד הברכה יורדת לשהכל. **אולם** ה"ט"ז (סק"א) סובר שכל המינים שווים בזה, ואזלינן בזה אחר העיקר, שהוא הרוב. ובשונה מתבלין וכל דבר הניתן לטעם שתמיד יחשב לטפל גם אם עיקר הטעם ממנו, שבמהותו הוא תמיד טפל. וכ"כ ה"ב (סק"ז וסק"ט) ובהלכה ברורה (אות ט).

סעיף ב':

ברכת הבוסר

שנינו בברכות (לו:)

"והתנן: מאימתי אין קוצצין את האילנות בשביעית? בית שמאי אומרים: כל האילנות משויציאו; ובית הלל אומרים: החרובין משישרשו, והגפנים משיגרעו והזיתים משיניצו, ושאר כל האילנות - משויציאו; ואמר רב אסי: הוא בוסר, הוא גרוע, הוא פול הלבן. פול הלבן סלקא דעתך? אלא אימא: שיעורו כפול הלבן"

כתבו התוספות (ד"ה שיעורו) הרא"ש (סימן ה) והרשב"א (שם ד"ה ואמר) שיש ללמוד מכאן שאין מברכים בורא פרי העץ על הבוסר כשהוא פחות מכפול הלבן, אבל מברך עליו בורא פרי האדמה כמו קפריסין. עוד כתבו הרא"ש והרשב"א שמיד כשיוציא האילן את פרותיו, חשובים הם לברך עליהם בורא פרי העץ. וכ"כ הגה"מ (פ"ח אות כ) בשם סמ"ג (עשין כז ק"ג ע"ג). והטור הבין שמש"כ 'ושאר כל האילנות משויציאו' היינו חוץ מחרובין וזיתים דאם לא כן נמצא שפסקו הלכה כבית שמאי. ולכן תמה הב"י על רבינו ירוחם (נט"ז ח"ב קמ"ג ע"ג) והטור (רמזים אות ה) שכתבו סתם 'ושאר כל האילנות משויציאו' ולא חילקו בין חרובין וזיתים לשאר אילנות. ותירץ שאין ללמוד מדין שביעית לזיתים וחרובים לענין ברכה, שהרי חרובים אפילו אחר ששרשו מרים הם ואינם ראויין לאכילה.

בטעם החילוק בין ענבים לשאר פירות, שבענבים אין הבוסר נחשב לעיקר הפרי משא"כ בשאר פירות אף שהם קטנים ביותר נחשבים כעיקר הפרי. כתב הלבוש (ס"ב) שעיקר פרי הגפן אינו אלא כשראוי לעשות ממנו יין. וכן ביאר הערוך השולחן (סי"ח) שכיון שענבים מיועדים לעשיית יין, וכל זמן שלא הגיעו לשיעור פול הלבן אין ראוי לעשות מהם יין, לכן ברכתם האדמה כשאר פירות האדמה, כיון שאין עליהם שם של ענבים.

כתב השו"ע: הבוסר, כל זמן שלא הגיע לכפול הלבן, מברך עליו בפה"א, ומשהוא כפול הלבן ואילך מברך עליו בורא פרי העץ. ומתוך שלא נודע לנו שיעור פול הלבן, לעולם מברך בפה"א, עד שיהיה גדול ביותר. ושאר כל האילן, משויציאו פרי, מברכין עליו בפה"ע ובלבד שלא יהא מר או עפוף ביותר עד שאינו ראוי לאכילה אפילו ע"י הדחק, דאז אין מברכין עליו כלל. והרמ"א כתב: וי"א דעל חרובין אינו

מברך בורא פרי העץ, עד שיראה בהן כמין שרשראות של חרובין, וכן בזיתים עד שיגדל הנץ סביבם, וקודם לכן מברך: בורא פרי האדמה, וכן עיקר.

אך הגר"א חולק על פסק השו"ע, והוכיח שכל הסימנים הללו לא נזכרו בש"ס אלא רק לענין איסור קציצת אילנות בשביעית, אבל לענין ברכה מסתברא דבעינן דוקא משיגיעו לעונת המעשרות וקודם לכן לא חשיב פרי הראוי לאכילה. וכתב הבאור הלכה (ד"ה ושאר) שלפי דבריהם גם מיתוק באור לא מועיל כיון שאינו חשוב פרי קודם שהגיע לעונת המעשרות, ולעולם מברך האדמה. והוסיף שלכאורה כך יש לנהוג למעשה דיוצא ממ"נ. והנהוג כשו"ע אין למחות בידו שיש לו ע"מ שיסמוך.

כתב המגן אברהם (סק"ד) שכל דבר הגדל על העץ אך אינו עיקר הפרי, מברך עליו האדמה, כדין הבוסר. עוד כתב (סק"ה) שאם מתקן את הפירות המרים ע"י האור, מברך שהכל. וכ"כ המ"ב (ס"ק יט), כה"ח (אות לג) ועוד. אך העוללות אפרים (לר"ז מרגליות. דין ז) סובר שכל שאוכל את גוף הפרי אין זה משנה אם מתחילה היה מר, אלא כל שראויים לאכילה עכשיו ע"י תיקון מסויים מברך העץ.

מדברי השו"ע עולה שאם ראויים לאכילה ע"י הדחק, אע"פ שחמוצים ומרים אפ"ה מברך עליהם את ברכתם הראויה. וכ"פ הגרע"י (הליכו"ע פנחס, א. יב"א ח"ח סימן כב אות כג) דמכיון שאין כאן חשש של איסור ברכה לבטלה, שהרי אינו משקר כשאומר שפרי זה גדל על העץ, יש לנהוג כדעת השו"ע. אולם החיי אדם (נא, ז) והעוללות אפרים סוברים שבכה"ג מברך שהכל, אא"כ בשלן או מתקן באור שמברך עליהם העץ, כיון שהוא פרי טוב אלא שטעון תקון. וכן נקט בבאור הלכה (ד"ה ושאר) שיברך שהכל, וכ"כ הבא"ח (פנחס, ב) וכה"ח (אות לד).

כתבו המאמר מרדכי (סק"ד) ואבן העזר דמכיון שיש מחלוקת מה ברכת הבוסר הנ"ל, לא יאכל מהם כשיעור שחייב לברך ברכה אחרונה, אלא בתוך הסעודה, כיון שהוא ספק אם יברך עליהם בורא נפשות או ברכה מעין שלוש. הביאם המ"ב (ס"ק יד). ואם אכל כשיעור, כתב בחזון עובדיה (עמוד קכ) שלא יברך כלל, מכיון שלדעתו בברכות אלו אין ברכה אחת פוטרת את חברתה, אין תקנה בזה שיברך אחת מהן. וכ"נ דעת הבאור הלכה (סי"ד ד"ה ובורא). אך כה"ח (אות ל) סובר שברכת בורא נפשות פוטרת בדיעבד את ברכת מעין שלוש, ולכן בכה"ג יברך בורא נפשות.

סעיף ג':

ברכת גרעיני הפירות

כתבו התוספות (לו: ד"ה קליפי) שיש לברך בורא פרי העץ על כל גרעיני הפירות. והראיה, מכך שהם חייבים בערלה.

אמנם הרשב"א (ד"ה קליפי) סובר שהטעם שחייבים בערלה אינו משום שמוגדרים כחלק מהפרי, אלא משום שלמדו מריבוי 'את פרי' - את הטפל לפרי'. לדעת הרשב"א, הגרעין הוא דבר טפל לפרי ואין לברך עליו 'העץ' כיון שלא ניטעו ע"ד הגרעינים. ואם ממתק אותם ע"י האור מברך עליהם שהכל.

השו"ע פסק כתוס': גרעיני הפירות, אם הם מתוקים מברך עליהם: בורא פרי העץ; ואם הם מרים, אינו מברך עליהם כלל; ואם מתקן ע"י האור, מברך עליהם: שהכל. כדברי השו"ע נקטו ג"כ הלבוש (סעיף ג), מאמר מרדכי (סק"ז), הגר"ז (סעיף ח), חיי אדם (כלל נא אות ו) ועוד.

מנגד, רבים מהאחרונים סוברים כשיטת הרשב"א להלכה, ונחלקו האם מברכים האדמה או שהכל. בשו"ת פנים מאירות (א, סה) כתב שהעיקר בזה כדעת הרשב"א ומברך האדמה או שהכל. המ"ב (ס"ק כג) פסק שמברך האדמה. אך הברכי יוסף (סק"ג) העלה שמחמת המחלוקת יברך שהכל, וכ"כ הגינת ורדים (גן המלך סימן ל), כה"ח (ס"ק לז), חזון עובדיה (תר"מ עמוד קכג. וחזר בו ממ"ש בחזו"ע ברכות עמוד קכג ויביע אומר ח"ז סימן לא אות ב), ברכת ה' (ח"ג פ"ז אות יב) ועוד. וכ"כ בהלכה ברורה (אות טו), והוסיף שהרוצה לסמוך ע"ד השו"ע ולברך העץ יש לו ע"מ שיסמוך, וכ"ש שבדיעבד עולה לו ברכה זו. אך בזמנינו הלכה זו אינה מצויה, שכן כל גרעיני פירות העץ אינם ראויים לאכילה בלא בישול.

ולכל הדעות, אם אוכל את הפרי ולאחר מכן רוצה לאכול את גרעין הפרי, ברכת הפרי פוטרת את הגרעין. וכ"פ המ"ב (ס"ק כג) וכה"ח (ס"ק לז).

מהאמור לעיל יש ללמוד שאם היה לאדם בביתו אבטיח או דלעת והוציא מהם את הגרעינים, מברך עליהם שהכל כיון שעיקר גידולם היה לצורך הפרי ולא לצורך הגרעינים. בשונה מהגרעינים הנמכרים בחנויות שגידולם לשם הגרעינים שלהם. וכ"פ בהלכה ברורה (אות יז), ברכת ה' (ח"ג פ"ז אות יג), אור לציון (ח"ב פ"ד תשובה י) ועוד.

סעיף ד':

ברכה על שמן זית

שנינו בברכות (לה:)

"גופא: אמר רב יהודה אמר שמואל, וכן אמר רבי יצחק אמר רבי יוחנן: שמן זית מברכין עליו בורא פרי העץ. היכי דמי? אילימא דקא שתי ליה (משתה) - אוזוקי מזיק ליה!... הכא במאי עסקינן - בחושש בגרונו. דתניא: החושש בגרונו - לא יערענו בשמן תחלה בשבת, אבל נותן שמן הרבה לתוך אניגרון ובולע. - פשיטא! - מהו דתימא: כיון דלרפואה קא מכיין - לא לברך עליה כלל, קמשמע לן: כיון דאית ליה הנאה מיניה בעי ברוכי"

מדברי רש"י עולה שחכמים תקנו ברכה רק על דבר שהאדם נהנה ממנו ומועיל לו. לכן באשר לשמן, לאדם בריא השמן טעים אבל לא מועיל ולכן לא מברך. וכשהוא חולה השמן גם מועיל ולכן מברך. לדעת הרא"ה שמן אינו מזיק ואינו מועיל. וכשחולה שותהו מועיל לו ולכן מברך עליו. לדעת הרא"ה הפירוש ב'אוזוקי' מזיק' הכוונה לשמן, שכששותה הוא מזיק לשמן ש'מתבזבז' כיון שאינו מועיל לכלום. אך לרש"י הכוונה מזיק לאדם ששותהו.

אולם הרמב"ם (ח, ב) פסק "ועל השמן בתחלה הוא מברך בורא פרי העץ, במה דברים אמורים שהיה חושש בגרונו ושתה מן השמן עם מי השלקות וכיוצא בהן שהרי נהנה בשתייתו, אבל אם שתה השמן לבדו או שלא היה חושש בגרונו מברך עליו שהכל, שהרי לא נהנה בטעם השמן". הב"ח הסביר שבשעת שתיית השמן יש לו הנאה מכך, ולבסוף מזיק לו. לכן יכול לברך על ההנאה שיש לו בשעת השתייה, ואין מתיחסים להיזק הבא לאחר מכן.

כתב **השו"ע**: שמן זית, אם שתאו כמות שהוא אינו מברך עליו כלל, משום דאזוקי מזיק ליה; ואם אכלו עם פת, אינו מברך עליה דפת עיקר ומברך על העיקר ופותר את הטפילה; ואם שתאו מעורב עם מי סלק"א (הנקרא אניגרון), שאז אינו מזיק אדרבא הוא מועיל לגרון אם הוא חושש בגרונו, הוה ליה שמן עיקר ומברך עליו בפה"ע. ואם אינו מתכוין לרפואה אלא לאכילה, הוי ליה אניגרון עיקר ואינו מברך אלא על האניגרון (רמ"א: שהכל).

כתב **המגן אברהם** (סק"ח) שכל האמור הוא באופן שאוכל השמן ללפת בו הפת, אבל אם אוכל השמן מפני שחושש בגרונו, רק אוכל לזה מעט פת כדי שיוכל לאכול השמן עמו ולא יזיקנו, בזה מקרי השמן עיקר ופותר הפת הטפלה לו, וא"צ ליטול ידיו ולברך המוציא. וכ"ד הגר"ז (ס"י). אולם הב"ח סובר שאף בכה"ג הפת עיקר. **כה"ח** (אות מא) סובר שאם אוכל כזית מהפת הרי היא עיקר ויברך עליה המוציא.

לגבי אניגרון, משמע מדברי **הט"ז** (סק"ב) דמייירי שמי הסילקא הם הרוב לגבי שמן, ולפיכך השמן נטפל לו. אבל **המגן אברהם** (סק"י) כתב דאפילו באניגרון מועט נמי אניגרון עיקר כל שאינו לרפואה אלא לאכול ומברך על האניגרון ופותר השמן. **כה"ח** (אות מז) פסק שאם השמן הרוב לא יברך משום סב"ל, אלא יפטור אותו ע"י דבר אחר, ואם אינו יכול יהרהר את הברכה בליבו.

■ שמן המצוי בזמנינו שמוציאים ממנו את החומרים המזיקים:

דעת **הגר"ש וואזר** (שערי הברכה פ"ח הע' פח) שאעפ"כ נחשב למזיק לענין חיוב הברכה. וכ"כ בשו"ת **אור לציון** (ח"ב פ"ד תשובה א) שלמעשה אין נראה שהשתנו הטבעים בדין זה, ואף שנראה שאינו מזיק, אין זו ראייה, ויתכן שהוא מזיק באופן שאינו ניכר, ולכן אין לברך על שמן זית. וכ"ד **הגרע"י** (הליכו"ע פנחס, ד). וה**כה"ח** (סק"מ) סובר שבלא"ה יש לפטור את ברכת השמן זית ע"י שיברך על דבר אחר שהכל, מכיון שהרמב"ם סובר כך. ואם א"א יהרהר הברכה בליבו.

■ חולה סוכרת שאוכל מאכל עם סוכר המזיק לו:

כתב **בחוט שני** (ברכות עמ' קפד) שמברך עליו את ברכתו הראויה, שאף שהוא מזיק לו, מ"מ בשעת האכילה נהנה כדרך אכילה, ואינו כשמן שאין נהנים ממנו (וכדברי הב"ח לעיל). ואפילו שלכאורה הוא עובר על איסור כשאוכל סוכר משום שמסכן את עצמו, וחשוב כ'בוצע ברך נאץ ה', כתב **הגר"ש אלישיב** (חשוקי חמד ברכות לו. עמ' רכה) שרק ברכה אחרונה אינו יכול לברך מטעם זה, אבל ברכה ראשונה יברך משום שחתיכה קטנה אינה מסוכנת וצריך לברך עליה.

סעיף ה':

∞ ברכה על שקדים המרים

שנינו בחולין (כה:)

"ת"ר: שקדים המרים - קטנים חייבין, גדולים פטורין, מתוקים - גדולים חייבין, קטנים פטורין; רבי ישמעאל בר' יוסי אומר משום אביו: זה וזה לפטור, ואמרי לה: זה וזה לחיוב. אמר רבי אלעא: הורה רבי חנינא בצפורי כדברי האומר זה וזה לפטור. ולמאן דאמר זה וזה לחיוב, גדולים למאן חזו? א"ר יוחנן: הואיל ויכול למתקן ע"י האור"

סוגיא זו עוסקת בדיני מעשר, שרק את הפרי עצמו צריך לעשר ולא את שאר גידולי העץ. וכתב הרא"ש (ברכות ו, ג) שמהסוגיא בברכות (לה) אנו רואים שישנה השוואה בין מעשר - ערלה - ברכה.

פרש"י זה וזה לפטור - קטנים פטורים בין מרים ובין מתוקים. זה וזה לחיוב - גדולים בין מרים ובין מתוקים. **אמנם בה"ג** (הובא בה"ר יונה כה: ד"ה ואומרים. וברשב"א לו. ד"ה ואף על גב) סובר שמברכים על שקדים קטנים ב"פ העץ כיון שכך הם ראויים לאכילה יותר נטעי אינשי אדעתא דהכי. ועל גדולים אינו מברך כלום. וכתב הרא"ש שאם מיתק אותם מברך עליהם ב"פ העץ כמו אם היו מתוקין בתחלת ברייתן, ולכן ברכתם העץ ולא האדמה, שהרי זהו ייעודם וגמר פירא שלהם.

כתב השו"ע: שקדים המרים, כשהם קטנים מברך בורא פרי העץ. גדולים, ולא כלום דאזוקי מזקי; וטעמא דמלתא, כשהם קטנים עיקר אכילתם היא הקליפה ואינה מרה, וכשהם גדולים עיקר אכילתם מה שבפנים והוא מר. ואם מתקן ע"י האור או דבר אחר, מברך בפה"ע.

כתב המ"ב (ס"ק לז) דה"ה לשאר מיני פירות שהם חמוצים או מרים ואינם ראויים לאכילה כלל ומיתקן או בישלן שמברך בפה"ע, דהלא באמת פרי הוא אלא שאינו ראוי לאכילה כך, לכך מהני מיתוק. וביאר בשער הציון (אות מ) דלא דמי לסעיף ב דהלחם חמודות סובר שם דאף במתוק לא מהני לברך בורא פרי העץ, שאני התם שלא נגמר הפרי, מה שאין כן הכא דאירינן בפרי גמור ודמי ממש לשקדים.

כה"ח (סק"ג) פסק שאם מיתקן מברך עליהם שהכל, כיון שיש בזה מח' מה ברכתם. וכן שקדים מתוקים בעודם רכים מברך עליהם שהכל.

בברכת ה' (ח"ג פ"ז אות י) כתב שעל שקדים קטנים שעדיין הם רכים ולא נתקשו צריך לברך שהכל, כיון שאין דרך בני אדם לנטוע עץ של שקדים כדי ליהנות מקליפתם בלבד בעודם רכים, אלא להנות מהשקדים כשיתקשו. ולכן כשהם רכים חשובים כלא הגיעו ליעודם ולכן ברכתם שהכל.

לגבי ברכה על לימון, עיין סימן רד סעיף ד.

■ ברכת לימון חמוץ מאוד:

בשו"ת רב פעלים (ד, ג) פסק שעל לימון הנאכל ע"י הדחק יש לברך שהכל, ומחמת הספק יפטור ע"י דבר אחר. ובבא"ח (מטות, יא) כתב "לימונים חמוצים אם אין חמוצים כ"כ ונאכלין ע"י הדחק יברך שהכל, אבל החמוצים הרבה שאין דרך לאכלן אפילו ע"י הדחק אין מברך עליהם". וכ"פ כה"ח (סימן רד אות כד) והאור לציון (ח"ב פמ"ז תשובה לה).

ביביע אומר (ח"ח סימן כב אות כג. וע"ע בחזו"ע עמוד קמד) הוסיף שאם לא היה ראוי לאכילה ומיתקו אותו, יש לברך עליו את הברכה הראויה לו. **אך הברכת ה'** (ח"ג פ"ז סי"א, והע' 43) כתב שכיון שאין נוטעים אותו אלא ע"ד להשתמש במשקה הנסחט ממנו, אין עליו שם פרי, ולכן גם אם מיתקו אותו אין לברך עליו אלא 'שהכל'.

סעיף ו':

אביונות, תמרות וקפריסין

שנינו בברכות (לו).

"אמר רב יהודה אמר רב: צלף של ערלה בחוצה לארץ - זורק את האביונות ואוכל את הקפריסין. הוא דאמר כרבי עקיבא; דתנן, רבי אליעזר אומר: צלף - מתעשר תמרות ואביונות וקפריסין, רבי עקיבא אומר: אין מתעשר אלא אביונות בלבד, מפני שהוא פרי. ונימא: הלכה כרבי עקיבא! - אי אמר הלכה כרבי עקיבא, הוה אמינא - אפילו בארץ, קמשמע לן: כל המיקל בארץ - הלכה כמותו בחוצה לארץ. רבינא אשכחיה למר בר רב אשי דקא זריק אביונות וקאכיל קפריסין. אמר ליה: מאי דעתך - כרבי עקיבא דמיקל"

פירש רבנו יונה (כה: ד"ה א"ר יהודה) צלף הוא אילן קטן ונקרא בערבי אלקפא"ר, ויש בו ג' מינים: תמרות ואביונות וקפריסין. התמרות הם רכים כמו לולבי גפנים וראויין לאכילה. והאביונות הוא הפרי עצמו. והקפריסין הוא שומרי הפרי ואומרים שזה הוא הנץ שלהם שעומד קצתו על הפרי והוא ראוי לאכילה. ופרש"י: תמרות. בתוך העלים גדלים כמין תמרות וכולטים בעלה כמו בעלים של ערבה: אביונות. הוא הפרי. קפריסין הוא קליפה גדולה שסביבות הפרי כעין קליפה הגדילה סביב אגוזים דקים. ואהא דאמרין דכל המיקל בארץ הלכה כמותו בחוצה לארץ כתב (ד"ה הלכה כמותו) דטעמא משום דערלה בחוץ לארץ מדברי סופרים.

ודע שהרי"ף (כה:) כתב סתם צלף זורק את האביונות ואוכל את הקפרס ולא חילק בין ארץ ישראל לחוצה לארץ. וכתב רבנו יונה (ד"ה ותימה) שיש שפרשו כוונתו שאפילו בארץ זורק את האביונות ואוכל את הקפריסין, וסייעו סברתם מדברי הגמרא. ור' יונה דחה ראייתם והעלה דעל כרחך לא היתה כוונת הרי"ף להתיר בארץ ישראל. ואפשר שמפני שהביא המעשה דרב אשי שהיה בחוצה לארץ לא הוצרך לפרש יותר.

מרן השו"ע כתב: צלף, על העלין ועל התמרות ועל הקפריסין: בפה"א; ועל האביונות שהם עיקר הפרי, בפה"ע.

כתב הברכי יוסף (סק"ה. הובא בשער הציון מא) שכיום אין הדרך לנטוע כלל אדעתא דעלים ותמרות ולכן יש לברך עליהם שהכל. וכ"כ כה"ח (ס"ק נא) שעיקר הרי הוא הקפריסין, והאביונות פחות חשובים מהם. ובשו"ת אגרות משה (א, נט) כתב לדחות דברי הברכ"י, כיון שאין המח' האם במציאות נוטעים ע"ד כן או לא, אלא שעיקר הקפידא האם אכפת לנוטע שיתלשו מהעלין והתמרות, וכיון שאין הם ממעטים את האילן לא אכפת לו שיתלשו, ולכן לא בטלה דעתו אח"כ כשיחשוב לתולשן לאוכלן, ונחשב לאוכל בעודו מחובר שזה סגי לחשיבות פרי האדמה, ולכן יש להורות אף בזמננו שיברך בפה"א.

ברכת מרקחת מקליפות תפוזים

דעת המגן אברהם (ס"ק יז) שברכתה העץ, משום שהקליפה היא חלק מהפרי. וכן דימה דין הקליפה לדין הקפריסין שלדעת הרא"ש מברך עליהם העץ, וכ"פ הפנים מאירות (ח"א סי' סה) והחיי אדם (כלל נג ס"ו).

אולם דעת ה"ז (סי' רד ס"ק טו) לברך על קליפה זו האדמה, כדין הקפריסין כאן. ולא שייך לברך עליה העץ כיון שאינה פרי מצד עצמה. ורק לגבי ערלה יש לימוד מיוחד שגם הטפל לפרי חייב. וכ"ד הגר"ז (ס"ט) ועוד.

ודעת האליה רבה (סי' רג סק"ב), **עולת תמיד** (סי' רג סק"ד) ו**פרי מגדים** (א"א ס"ק יז) לברך עליהם שהכל. וכ"כ המ"ב (ס"ק לט) מחמת הספק, וכ"ד כה"ח (ס"ק נד), בא"ח (פנחס, ד) **ערוך השולחן** (סעיף מג), חזו"א (מעשרות סימן א סק"ל), **חזו"ע** (עמוד קל. והליכו"ע ח"ב עמוד צז) ו**ברכת ה'** (ח"ג פ"ז אות יד-טו). ובהלכה **ברורה** (ס"ק כג) ו**בברכת ה'** (ח"ג פ"ז אות טו) פסקו שהאוכל את הקליפה הלבנה שמעל התפוזים מברך שהכל דלא גרע מדין גרעיני הפירות.

ואם אוכל רק את הקליפה של הפרי שראויה לאכילה בפני עצמה, כתב **בברכת ה'** (ח"ג פ"ז אות יד) שאפ"ה מברך עליהם שהכל, שכיון שאין דרך בני אדם לאוכלן בפני עצמן אלא עם פירותיהם אינם נחשבים פרי מצד שימושם. אך **בחוט שני** (עמ' קפה) כתב שצריך לברך עליהם העץ אפילו אם קילף רק את הקליפה ללא הפרי, כיון שבדרך כלל אוכלים את הקליפות יחד עם הפרי, נחשבת הקליפה כחלק מהפרי.

סעיף ז':

ברכת פירות וירקות שנתמעכו

שנינו בברכות (לה).

"ואמר מר בר רב אשי: האי דובשא דתמרי מברכין עלויה שהכל נהיה בדברו. מאי טעמא? - זיעה בעלמא הוא. כמאן? כי האי תנא, דתנן: דבש תמרים, ויין תפוחים, וחומץ ספוניות, ושאר מי פירות של תרומה - רבי אליעזר מחייב קרן וחומש, ורבי יהושע פוטר. אמר ליה ההוא מרבנן לרבא: טרימא מהו? לא הוה אדעתיה דרבא מאי קאמר ליה. יתיב רבינא קמיה דרבא, אמר ליה: דשומשמי קא אמרת, או דקורטמי קא אמרת, או דפורצני קא אמרת? אדהכי והכי אסקיה רבא לדעתיה, אמר ליה: חשילתא ודאי קא אמרת, ואדכרתן מלתא הא דאמר רב אסי: האי תמרי של תרומה - מותר לעשות מהן טרימא, ואסור לעשות מהן שכר. והלכתא: תמרי ועבדינהו טרימא - מברכין עלוייהו בורא פרי העץ. מאי טעמא - במלתייהו קיימי כדמעיקרא"

הנה נראה לומר מדברי הגמ' 'זיעה בעלמא הוא' גבי דובשא דתמרי, משמע שעיקר הסיבה לברך שהכל על דבש אינו משום שהפרי אינו ניכר, אלא מכיון שהתמר נשאר כמות שהוא ורק זב ממנו המשקה, ולכן א"א לברך עליו 'פרי העץ'. אך אם רק נתמעך הפרי ודאי שאפשר לברך עליו את ברכת ה' (ח"ג פ"ז הערה 102) ומה שנקטה הגמ' 'טרימא' ולא תמר המרוסק לגמרי הוא משום שהיו רגילים בזמנם לעשות מאכל באופן זה מהתמרים (כן ביאר ה"ז סק"ה).

ו**פרש"י** (ד"ה טרימא) ושם טרימא - כל דבר הכתוש קצת ואינו מרוסק. מותר לעשות מהן טרימא - שאינו מפסידה, אלמא דבמילתייהו קאי, וכיון דהכי הוא - מברכין עליה בורא פרי העץ.

את דברי רש"י אפשר להבין בשתי אופנים: א. רש"י מבאר מהו 'טרימא', אך אינו נוקט עמדה ביחס לפרי המרוסק לגמרי, יתכן שאף פרי המרוסק לגמרי ברכתו תהיה העץ, אך אינו 'טרימא' המוזכר כאן. וכן ביאר הט"ז (סק"ד). ב. אם הפרי יהא מרוסק לגמרי אינו מברך העץ. וכן הבין הב"י.

הטור כתב "תמרין שכתשן קצת ואינן מרוסקין לגמרי בורא פרי העץ". ותרומת הדשן (סימן כט) פסק שעל תמרים מרוסקים מברך שהכל.

מנגד, הרמב"ם (ח, ד) כתב "דבש תמרים מברכין עליו תחלה שהכל, אבל תמרים שמעכן ביד והוציא גרעינין שלהן ועשאן כמו עיסה מברך עליהן תחלה בורא פרי העץ ולבסוף ברכה אחת מעין שלש". הרמב"ם נקט בדווקא 'מיעכן ביד', והסביר הכס"מ שכך מפרש את המילה 'טרימא' דהיינו שמיעכן בידו (ובגהר שלום סק"י כתב שהרמב"ם בא לאפוקי אם ריסקן בכלי שבכה"ג מברך שהכל) ויש לעיין בדברי הרמב"ם האם כשמרוסק לגמרי מברך שהכל או העץ. מדברי הב"י נראה שגם כשמרוסק לגמרי מברך העץ.

הדרישה (אות ד) כתב שרש"י והרמב"ם אינם חולקים כלל, רש"י מדבר בריסוק גמור של הפרי ולכן סובר שאיבד את ברכת 'בורא פרי העץ'. והרמב"ם פסק גבי פרי שעדיין תורת מאכל עליו, ומודה לרש"י שאם ריסק לגמרי אינו מברך העץ. ורש"י מודה שאם תורת מאכל עליו מברך העץ. ובכך יישב את לשון הטור שסתם שתמרים שכתשן קצת מברך עליהם העץ.

השו"ע פסק את דברי הרמב"ם להלכה: תמרים שמיעכן ביד ועשה מהם עיסה והוציא מהם גרעיניהם, אפילו הכי לא נשתנית ברכתן ומברך עליהם בורא פרי העץ ולבסוף ברכה מעין שלש. אך הרמ"א כתב: ולפי זה ה"ה בלשונו הנקרא פוידל"א מברכין עליהם בפה"ע. וי"א לברך עליהם שהכל, וטוב לחוש לכתחילה לברך שהכל אבל אם בירך בפה"ע יצא, כי כן נראה עיקר.

השו"ע פסק את דברי הרמב"ם, וכבר ביאר בב"י שהרמב"ם סובר שגם במרוסק לגמרי מברך העץ. ולכן כשהעתיק את דבריו להלכה, פוסק לנו השו"ע שגם במרוסק לגמרי מברך העץ. וגם לקמן (רד, יא) גבי חבושים המרוקחים בדבש, כתב השו"ע "אפילו הם כתושים ביותר" מברך עליהם בורא פרי העץ.

המגן אברהם (סי' רד ס"ק כב) ביאר שמברך העץ דוקא שניכר מהותו ותארו, אבל אם נפסדה צורתו העצמית מברך שהכל. וכך הבין בדברי הרמ"א כאן.

באחרונים ישנם עוד חילוקים בהסבר מהו 'נתרסק'. יש שבארו (נחלת שבעה ח"ב סימן עא) שרק כשעירב בהם בשמים ודבש וממילא נשתנה הטעם מברך עליהם שהכל. אבל אם רק ריסקן מודה תה"ד שמברך העץ.

ומצינו שנחלקו האחרונים בדעת הרמ"א: המגן אברהם (ס"ק יח) כתב שדווקא בגודגדניות שבישל ונימוחו לגמרי מברך שהכל, אבל מודה הרמ"א למרן שתמרים שנתמעכו מברך עליהם העץ אפילו כתושים ביותר. והראיה, שלקמן סימן ר"ד לא חלק הרמ"א ע"ד השו"ע שמברך העץ על חבושים מעוכים. כדבריו כתבו ג"כ הלבוש והאליה רבה (ס"ק יב).

אמנם השירי כנסת הגדולה (הגב"י סק"ט), עולת תמיד (סק"ז), גר"א ועוד סוברים שהרמ"א חולק על דברי השו"ע ולדעתו כשנתרסקו לגמרי מברך שהכל.

כתב המ"ב (ס"ק מב) שלהלכה קי"ל כשו"ע שכל שממשו קיים מברך את ברכתו, ורק כשאיבד את כל צורתו ולא ניכר מהו מברך שהכל. ובבאור הלכה (ד"ה תמרים) הביא שיש ראשונים נוספים הסוברים שאפילו נתרסקו לגמרי לא נשתנית ברכתו, ולכן בודאי נקטינן כך להלכה. גם הט"ז (סק"ה. כמוכא למעלה) ביאר שפשוט שיש לברך על תמרים מרוסקים העץ, ואין לחשוש כלל לברכה לבטלה. וכן ביאר בדברי הגמ' ורש"י, שרש"י לא בא אלא לבאר מילת 'טרימא' אך לדינא אינו חולק על הרמב"ם, ואף לדעתו אם נתרסק לגמרי ואפילו מחמת בישול, מברך את ברכתו. וכ"פ להלכה.

הב"ח סובר בדעת רש"י שעל תמרים מרוסקים לגמרי מברך האדמה, שאין סברא להוריד את ברכת התמרים מ'בורא פרי העץ' שתי דרגות ל'שהכל', אלא רק דרגה אחת להאדמה. וכ"פ להלכה.

בשו"ת אור לציון (ח"ב פ"ד הלכה ב-ג) פסק שלענין הלכה יש לברך שהכל על פירות המרוסקים לגמרי באופן שאין צורת הפרי ניכרת, כיון שיש לומר בזה סב"ל אפילו נגד מרן. וכ"פ בשו"ת רב פעלים (ב, כט), בא"ח (פנחס, יב), כה"ח (ס"ק נז) והגר"מ אליהו (שו"ת מאמר ח"ב סימן כא). אך בשו"ת יביע אומר (ז, כט. וחזו"ע עמוד קלב) האריך בנידון זה ופסק שהעיקר כדברי מרן שגם על פירות מרוסקים לגמרי יש לברך את ברכם הראויה. וכ"פ בברכת ה' (ח"ג פ"ז אות כו).

אולם גם בחזון עובדיה (עמוד קלב והלאה) ובברכת ה' (שם) פסקו שאם ריסקו את הפירות עד שנעשו כמשקה, יש לברך עליהם 'שהכל', שכל שנימוח לגמרי ונעשה כעין משקה אין שם אוכל עליו, ולכן אין מברכים עליו את ברכת הפרי.

✻ "נתגדל לכך"

שנינו בברכות (לו.) "שמן זית - מברכין עליו בורא פרי העץ; אלמא: אף על גב דאשתני - במלתיה קאי". וביאר רש"י (ד"ה הכא) "אבל השמן מיד בא בשנויו לכלל דרך אכילתו, ועיקר הפרי לכך נטעוהו - הלכך פרי הוא". בדברי רש"י יש לברר האם רק בזית אומרים 'לכך נטעוהו' כיון ששמן הוא דבר חשוב יותר מהזיתים, או שבכל גידול שהדרך תהיה לרסקו ברכתו תשאר כשהייתה. ויש להוסיף, שנראה פשוט מהגמ' שגם אם אדם גידל עץ זית בשביל לאכול את הזיתים (ולא לעשות מהם שמן) ולאחר מכן נמלך לכתוש אותם לשמן, ברכתו תשאר 'העץ' ואין אומרים דכיון שגידל את העץ לשם אכילה, כשריסק את הזיתים הוריד אותם מדרגתם החשובה. וע"כ הטעם בזה משום ששמן הוא חשוב ותמיד ישאר בדרגתו החשובה. גם הריטב"א (לט. ד"ה והאי) כתב לגבי גרגלידי דליפתא שחתך אותם דק דק שברכתם האדמה משום ש"אין זה העברת צורתן כיון שהוא עושה לתקן בשולן ולהכשירן".

כתב התרומת הדשן (סימן כט) שעל מאכל העשוי מבשמים כתושים מברך העץ, כיון "דהטעם משום דאורחייהו בהכי לכתוש ולשחוק כל הבשמים, מש"ה חשיבין קיימי במילתייהו, משא"כ בדבר אחר שאין דרכו להיות תדיר מעוך ומרוסק".

מבואר מדברי רש"י והריטב"א שאם סיבת הריסוק והחיתוך נעשתה לצורך תיקון הפרי מברכים עליו ברכתו הראויה והיינו משום שחשיב עיקר דרך אכילתו בכך, וכ"פ בברכת ה' (ח"ג פ"ז הע' 116). אולם כה"ח (סימן רג אות כז) כתב שאע"פ שבשמים ששוחקים אותם ונפסדה צורתם לגמרי דרכם לכך ולשם כך גידולם, אין לנו לחלק בין הדברים ובכל מקרה שנפסדה הצורה לגמרי משתנה הברכה. ובברכת ה' שם

דחה דבריו, שהרי אף תרומת הדשן שסובר שמברך שהכל על פירות שנתרסקו לגמרי עד שנפסדה צורתם, מודה שאם דרכו בכך לא נשתנית ברכתו.

החתם סופר (או"ח סימן נ) הביא בשם תר"י שביארו שיש שתי טעמים לדין נתרסק: א. אין הפרי ניכר ולא שייך לברך בורא 'פרי' שאין כאן פרי. ב. מפני שהנאתו ואכילתו כל השנה היא כשהוא פרי, ועכשיו יצא מתורת פרי ואין דרך הנאתו בכך לפיכך גרע מברכה שלו.

המ"ב (ס"ק מד) כתב שאם רוב דרך אכילת אותן פירות הוא ע"י ריסוק אף לכתחלה מברך ברכתו הראויה בין לענין פה"ע או פרי האדמה. **אולם כה"ח** (סימן רג ס"ק כז) כתב שהמנהג לא לחלק בזה בין דרכו לרסק ובין אין דרכו ובכ"מ ברכתו שהכל.

יש לעיין לפי מה נקבע שמין זה חשוב ל'נתגדל לכך': **החיי אדם** (כלל נב, י) כותב 'אם רוב דרך אכילת אותן פירות הוא ע"י ריסוק' ומשמע מדבריו שצריך רוב ממש. ובש"ע **הרב** כותב "אבל פירות שדרך אכילתם הוא..." מלשונו עולה שדרך מספיק בלי רוב. אך מדברי תרומת הדשן משמע שצריך שהרגילות תהיה תמיד לעשות כך.

בספר וזאת הברכה (בירור הלכה סימן יז) דן כיצד מודדים את ה'רוב'. האם הולכים לפי רוב המין בכללותו או אחר המין המרוסק ספציפית. שהרי לדוג' רסק עגבניות המצוי כיום בשוק נעשה מעגבניות מיוחדות שנתגדלו במיוחד לרסק, אך כלל העגבניות אינם מיועדות לרסק אלא לאכילה. והביא בשם הגרש"ז **אורבך והגר"ש אלישיב** שהורו שהולכים אחר המין הכללי. וביאר סברתם, שהסברא של 'נתגדל לכך' היא שמאחר ופרי זה עומד לריסוק, רואים את הרסק כעיקר הפרי וממילא שם הפרי נשאר אע"פ שנתרסק, ולכן אם המין בכללותו אינו עומד לריסוק אין זה נחשב ששמו נשאר עליו. וכ"כ בשו"ת **פעולת צדיק** (ח"ג עמ' פ) שאפילו אם יש מחוץ שרגילים לעשות פת מקטניות אין זה משנה את ברכתו משהכל.

✻ ברכת הפלאפל

יש לדון מה ברכת מאכל שנתרסק לגמרי וגם השתנה טעמו לגמרי מחמת הוספת תבלינים וכד'. ולכאורה י"ל דפנים חדשות באו לכאן ולכו"ע יברך עליהם שהכל. וכ"פ **ביביע אומר** (ח"ז במילואים עמ' תכז), **הליכות עולם** (ח"ב פנחס, ה) ו**חזון עובדיה** (עמ' קלו). וכ"פ **ברכת ה'** (ח"ג פ"ז אות מ) וטעמו, משום שהאדם עשה את הקציצה ודומה לפת קטנית שמברכים עליה שהכל, ואזיל לשיטתו (שם הע' 123) שכל דבר שהאדם עשה אותו גוף אחד מברך עליו שהכל כיון שמהות הפרי שלו איננה. ולדעתו (שם הע' 141) שינוי הטעם אינו מספיק כדי לשנות את הברכה לשהכל, כיון שהב"י כתב שגם על גודגדניות שמבשלים אותם עם דבש ותבלין מברכים את ברכתם, דלא כה"ד. ולכן בכל דבר שנשתנה טעמו ג"כ מברך עליו את ברכתו הראויה לאותו מין. ולדעתו גם על פלאפל מברכים שהכל מסיבה זו.

אמנם בשו"ת **עולת יצחק** (ח"ב סימן סו אות ג) פסק שעל פלאפל מברכים האדמה. וגם **בהלכה ברורה** (אות כו) פסק שאם עיקר הטעם הוא החומוס מברכים עליו האדמה. ואם נשתנה הטעם עד שאין טעם החומוס ניכר בו ברכתו שהכל.

ברכה על 'לדר'

הברכה ה' (שם אות לט) פסק שמברכים עליו העץ, כיון שלדעתו שינוי הטעם אינו משנה לגבי הברכה. ובהלכה ברורה (אות כו) כתב שאם טעם הפרי ניכר ברכתו העץ, אבל ריבות שקונים בחנויות, פעמים רבות אין בה אלא מעט מהפרי ובודאי שברכתה שהכל. ומ"מ אם השתנה טעמו לגמרי מחמת הסוכר שמוסיפים לו מברך עליו שהכל. גם בחזון עובדיה (עמ' קסג) פסק שעל ריבת תפוחי עץ מברך 'פרי העץ' גם אם מרקחים אותם בסוכר (אך עיין בדבריו לקמן).

אמנם בפסקי תשובות (אות טז וכא) כתב שברכתו שהכל, מכיון שמרסקים אותו. אך אם נכבש בחום ללא ריסוק קודם לכן, ברכתו כברכת הפרי. וכ"נ מדברי הרב פעלים (ב, כח), **אור לציון** (ח"ב פ"ד ס"ב ד"ה ומטעם), **הליכות עולם** (פנחס, ה ד"ה ומיהו). וכ"כ הפניני הלכה (פ"ח אות ט הע' 6).

ברכת טחינה וחלווה

מרן הב"י (סוף סימן רד) כתב שעל השומשומין שכתשן מברך שהכל. וביאר המגן אברהם (ס"ס רה) כיון שלא ניכרת עליהם צורתם כלל. וכ"נ דעת המ"ב (סימן רה ס"ק יז). **אולם** דעת האבן העזר שהוא ט"ס וצ"ל שכשטחנם מברך עליהם האדמה. וכ"כ הערוך השולחן (רה, ז).

ולגבי הטחינה כיום כתב הברכה ה' (ח"ג פ"ז אות מא) שברכתה 'האדמה', והסביר דכיון שהשומשומין לא נימוחו כ"כ עד שראויים לשתייה, עדיין שם פרי עליה. אמנם יתכן ועל טחינה שלנו יודה שמברכים שהכל כיון שהיא דלילה מאוד ושוב אין לה שייכות ל'פרי'. ומ"מ לגבי חלווה פסק שברכתה שהכל כדין דבר שנלוש ונעשה גוף אחד בידי אדם.

ובחזון עובדיה (עמ' קלו) ובהלכה ברורה (אות כז) פסקו שעל הטחינה מברך שהכל, ע"פ הדרישה (סי' רב אות ד) שכל שנעשה משקה מברכים עליו שהכל, וכ"כ הערוך השולחן (אות כו) שבכה"ג אין שם אוכל עליו. ונראה שגם הרב ברכת ה' יודה בכה"ג, שהרי הוא עצמו כתב (שם אות כו) שברכת הפרי נשארת רק אם עדיין הוא אוכל ולא נימוח ונעשה משקה, ומקורו מדברי הדרישה הנ"ל! גם האגרות משה (א, סה) פסק שעל טחינה מברך שהכל, וכ"כ בפסקי תשובות (אות כב).

ברכת לביבות תפוחי אדמה

כתב בהלכה ברורה (אות כח) שדינם כדין הפלאפל שאם עיקר טעם התפוחי אדמה נשאר עליהם ברכתם האדמה, אבל אם מחמת רוב התבלינים שהוסיפו עליהם נשתנה טעמם, ברכתם שהכל. הגרש"ז **אורבך** (ותן ברכה קונטרס התשובות לסי' רב) כתב שעל 'לטקס' מברכים האדמה, כיון שבדרך כלל עדיין ניכר לכל שהם עשויים מתפוחי אדמה. וכ"כ הגרי"ש אלישיב (קובץ תשובות ח"ג סימן לב).

קוגל תפוחי אדמה:

דעת הגרש"ז א' (שם) שברכתו האדמה. וכ"כ בשו"ת שבט הלוי (ח"י סימן מז אות א) שאם הקוגל עשוי מרצועות דקות של תפוחי אדמה ברכתו האדמה. **אולם** בחוט שני (עמ' קפח) כתב דכיון שלקוגל יש צורה חדשה של אפיה, אין תפוחי האדמה ניכרים בהם ולכן מברך שהכל, אא"כ ניכרים חתיכות תפוחי אדמה.

פירה הנעשה משביבי תפוחי אדמה מעובדים ומיובשים:

כתב **בברכת ה'** (ח"ג פ"ז אות מב) שיש לברך עליהם שהכל כיון שנעשו גוף חדש בידי אדם ואין עליהם שם של פרי האדמה. אך **בהלכה ברורה** (אות כה) כתב שברכתם האדמה אפילו למנהג האשכנזים, וטעמו כיון שניכר בהם שנעשו מתפוחי אדמה, והוסיף שהגרע"י הסכים עמו. וכ"ד הגרש"ז **אורבך** (ותן ברכה, תשובות לס' רב) כיון שחוזר לקדמותו לאחר שמעריבים בו מים, ונחשב כניכר וברכתו האדמה. וכ"ד הגר"ש **אלישיב** (שם עמ' 407).

■ רסק חצילים:

הגרש"ז אורבך (ותן ברכה, תשובות לס' רב) הורה שיברך עליו האדמה מכיון שניכר שהוא עשוי מחציל, אף במצב מרוסק. גם **הפניני הלכה** (פ"ט אות ח) כתב שכיון שאין מרסקים אותו לגמרי, אם אוכלו לבד מברך האדמה. אך **הגר"נ קרליץ** (חוט שני ברכות עמ' קפח) שברכתו שהכל, משום שעצם הפרי לא ניכר, ורק מחמת הגרעינים ניכר שהוא חציל.

✎ ברכת הפופקורן

השו"ע (רג, ז) כתב שעל בשמים שחוקים המעורבים עם סוכר מברך עליהם כברכת הבשמים, כיון שהבשמים הם העיקר. וכתב שם המ"ב (ס"ק יב) שאע"פ שנתרסקו הבשמים לגמרי ואין ניכרת צורתם הראשונה עליהם ברכתם נשארת כבראשונה כיון שכך הדרך לכתוש את הבשמים אין ברכתם משתנה²⁹. וכ"כ המג"א בשם התה"ד (סימן כט) שעל גודגדניות הנימוחים לגמרי מברך שהכל, ובשמים כיון שהדרך לכותשם ברכתם נשארת כשהייתה. ומבואר מדבריו שאע"פ שדעת תרומת הדשן שעל פירות שנתרסקו מברך שהכל, אם דרכם בכך מברך את ברכתם הראויה. ולפי זה ה"ה בגרעיני תירס קלויים שאע"פ שנשתנו מצורתם הראשונה כיון שכל העולם יודע שנעשו מגרעיני תירס, וכן הדרך לעשותם מגרעיני תירס לא נשתנת ברכתם לכו"ע. וכ"פ **הגר"מ פיינשטיין** בקובץ תורה והוראה (ח"ב קי"ז תשל"ג. הובא בספר וזאת הברכה עמוד קב) מפני שלא נתבטלה עצם צורת התירס אלא רק נשתנתה צורתו באופן שאינו ניכר לעיניים. וכ"פ בשו"ת **יביע אומר** (ח"ז סימן כט במסקנה. חזו"ע עמוד קפד), ובשו"ת **אור לציון** (ח"ב פרק יד אות יא) והוסיף הטעם כיון שגרעיני התירס לא נתרסקו אלא רק נשתנה מראיתם, אין זה נחשב איבוד צורה אלא החלפת צורה, ומאחר שחשיבות צורת הפרי לא פקעה יש לברך עליו את ברכתו הראויה. וכ"פ **בברכת ה'** (ח"ג פ"ז אות ל) משום שכיום מגדלים זן מסויים של תירס שגרעיניו ראויים בעיקר לקליה, ולכן אין שום חסרון בכך שהשתנה מראיתם כיון שזוהי דרך אכילתם. וכ"פ מטעם זה **הגר"ש אלישיב** (אשרי האיש פל"ו אות מד).

אך דעת **הגר"מ אליהו** (וזאת הברכה עמוד 100) לברך שהכל על פופקורן.

²⁹ ומדברי **הגרש"ז א** (ותן ברכה, קונטרס התשובות לסימן רב') נראה שהטעם הוא שונה מעט, משום שכתב שעל חמאת בוטנים בכל מקרה מברך שהכל ואפילו אם רוב הבוטנים גדלים לשם עשיית החמאה, כיון שהבוטנים ראויים **יותר** למאכל ללא הפיכתם לממרח "חמאת בוטנים". ודווקא בשמים שאינם טובים בלי ריסוק מבשרים עליהם את ברכתם הראויה גם לאחר שרוסקו. ונראה מדבריו שעיקר הטעם שהריסוק משנה את הברכה הוא משום שאין הדרך לאכול כך את הפרי.

ברכת הקורנפלקס

צורת עשיית הקורנפלקס היא ע"י כתישת ומעיכת גרעיני התירס, ומוסיפים לו ג"כ חומרים ולאחר מכן קולים אותו ואין בו לא צורת תירס ולא טעם תירס, בזה י"ל שאף לדעת מרן השו"ע שסובר שאף על פירות הכתושים לגמרי מברך את ברכתו כאן יודה שיברך שהכל כיון שיש כאן שינוי צורה ושינוי טעם שהם תרתי לגריעותא, וכמ"ש בעניין הפלאפל. וכן אין אנשים יודעים שהקורנפלקס נעשה מהתירס כיון שאין שום דמיון בניהם ופנים חדשות באו לכאן, בשונה מהפופקורן שחלק מצורת התירס נשארת עליו. וכ"ש בזמנינו שחלק מהקורנפלקס נאפה לאחר שנעשה ממנו קמח תירס וחוזרים ומגבילים אותו שבזה י"ל שפיר פנים חדשות באו לכאן. ולכן פסק בהלכה ברורה (אות כט) שברכתו שהכל. וכתב בבירור הלכה (ס"ק לא) שנשא ונתן בזה לפני הגרע"י והסכים עמו שעל מיני תירס שנשתנה צורתם וטעמם לגמרי מברך שהכל, וכ"פ בשו"ת יביע אומר (ז, כט) ואמר עוד שאפילו לא יצא הדבר מידי ספק יש לברך עליו שהכל. וכ"פ בשו"ת שבט הלוי (ח, לו). וכ"פ בשו"ת אגרות משה (ח"א מאה"ע סימן קיד ד"ה בענין) כיון שלא ניכר הפרי, אולם בספר מקור הברכה (עמוד סא') כתב שחזר בו הגר"מ פיינשטיין ופסק שמברך האדמה.

בשו"ת אור לציון (ח"ב פמ"ז תשובה מא) כתב שאם עשוי מגרעיני תירס מרודדים הגדולים משומשום ברכתו בורא פרי האדמה, כיון שממשו קיים ודומה לעיסת תמרים. אך אם עשוי מקמח תירס מברך שהכל כיון שהתירס נטחן לגמרי. וכ"כ וזאת הברכה (עמוד 200), ופסקי תשובות (הע' 88). אך דעת הגר"מ אליהו (כמובא בזאת הברכה שם) והשבט הלוי (שם) שהואיל ואין מבחינים בזה, אלא כל מיני הקורנפלקס נראים כפנים חדשות, דינם כשוקולד, וברכת כולם 'שהכל'.

ברכה על חטיפי תירס - במבה

הנה נחלקו רבותינו הפוסקים בדין ברכת הבמבה, ובעיקר פוסקי ספרד, כיון שלדעת פוסקי אשכנז פשוט שברכתה שהכל כיון שלא ניכר כלל צורת התירס שבה וחשוב לנתרסק לגמרי. לא באתי להכריע בין הגדולים אלא רק לסכם מעט את עיקרי השיטות.

בברכת ה' (ח"ג פ"ז אות לו) פסק שעל הבמבה מברך שהכל, וזאת ע"פ עקרון שקבע (שם הע' 123) שכל מאכל שנעשה ע"י אדם, חשוב כהשתנה מהותו לגמרי וגרע טפי מפרי שנתרסק ורק מראיתו השתנתה שברכתו נשארת כשהיתה. כיון שבכה"ג אין עליו שם 'פרי עץ' או 'אדמה'. וע"ע בברכת ה' (ח"ה מאמרים שונים, סימן ו) מ"ש בעניין ברכת הבמבה, והשיב ע"ד הילקו"י לקמן. גם בשו"ת אוצרות יוסף (ח"י סימן י) העלה שעל חטיפים הנעשים מתירס באופן שנשתנית צורתם לגמרי ולא ניכר כלל שהם מתירס, וגם נשתנה טעמם לגמרי מברך עליהם שהכל. ואפילו אם נעשה מתירס שגידלוהו במיוחד לשם עשיית חטיפים אלו. וטעמו ונימוקו עמו, שיש לחלק בין נתרסק גרידא, ובין שינוי מהותי הנעשה לפרי ע"י הוספת חומרים שונים שכבר אין עליו את שמו כלל. וכ"ד הגר"מ אליהו (קונטרס בה"נ עמ' 50).

אולם דעת הגר"י יוסף (עין יצחק ח"ב עמ' תקעז). שולחן המערכת ח"א ערך בורא פרי האדמה. ובירחון יתד המאיר תמוז תשס"ה) שברכת הבמבה האדמה, גם בשו"ת אבוא באוהל ביתי (לרב ישראל אלקנה) האריך טובא שברכת הבמבה האדמה. ועיקר טענתו היא שמגדלים גידולים מיוחדים לייצור הבמבה הנ"ל, ולכן גם אם נתרסקו לגמרי ברכתם נשארת כיון שאין השינוי מפקיע מהם שם פרי (אך עיין לעיל בגדרי 'נתגדל לכך', שלחלק מהפוסקים סברא זו לא שייכת). עוד כתב שם שגרירי הבמבה נעשים מזן מיוחד שאינו ראוי לאכילה אלא

ע"י ניפוח וריסוק, ולכן אינו דומה לנידון ברכת הטורטייה המצויה במכסיקו ששם אין עושים אותה מזון מיוחד אלא מתירס רגיל (ובברכת ה' ח"ה עמ' תקפד כתב שנתון זה אינו נכון, ובדק זאת ע"י משגיחי הבד"ץ). ולדעתו כיון שאינו משקר בברכתו, שהרי התירס יצא מהאדמה, לכן עדיף לברך הברכה הפרטית יותר ואין לחוש בזה לברכה לבטלה.

ברכת השוקולד

בשו"ת **מנחת שלמה** (ח"א סימן צא אות ב) כתב שמנהג העולם לברך על השוקולד שהכל, וכתב לפקפק בזה, וביותר תמה על הספרדים שבכל דבר אפילו נתרסק לגמרי מברכים את הברכה הראויה. וכתב ליישב דכיון שאינו ראוי לאכילה אלא ע"י תיקון ותערובת עם דברים אחרים אפשר דאין זה כ"כ חשוב ואף שדרך אכילתו תמיד ע"י ריסוק, אפילו הכי מברכים עליו שהכל. אולם סיים שאותם שמערבים קקאו עם סוכר יחד ואוכלין נראה שאם הרוב הוא קקאו צריכים ודאי לברך בפה"ע שהרי לא נהפך לדבר אחר. גם בשו"ת שבט הלוי (ח"ז סימן כז) כתב הרב השואל בשם הגרשו"א והגרי"ש אלישיב שיש לברך על השוקולד 'העץ' כיון שרוב אכילת הקקאו היא ע"י טחינתו, ובזה כו"ע מודים שאין הטחינה מפקיעה אותו מברכתו. גם דעת הגר"ד ליאור שליט"א (דבר חברון או"ח סימן קפ) שמברכים על השוקולד העץ, כיון שבזמנינו כל אדם יכול להבחין שהשוקולד בא מפולי הקקאו, וגם אם מוסיפים חומרים אחרים לשוקולד, ודאי שהוא העיקר והוא הקובע את הברכה. וכן משום שנוטעים את עציו כדי לעשות שוקולד.

והשבט הלוי כתב ליישב שברכתו שהכל כיון שמוסיפים לו עוד דברים. וכן משום שהקקאו שחוק לגמרי ותוארו אינו ניכר כלל. גם בברכת ה' (ח"ג פ"ז אות לה) פסק שברכת השוקולד שהכל, כיון שעובדו בבתי חרושת ועברו תהליכים שונים ע"י בני אדם עד שנוצרה עיסת השוקולד, ולפיכך אין עליו שם 'פרי העץ'. וכ"כ בברכת ה' ח"ה (סימן ה' עמ' תקסג) בתשובת הרב יעקב כהן. וכ"פ בשו"ת אור לציון (ח"ב פרק יד' אות ה) וטעמו משום שהקקאו בא מעץ סרק שעל פרותיו מברכים שהכל, ואע"פ שכעת הדרך לאוכלם, יש לעיין מה דין עץ זה ששינו את יעודו, ומידי ספק לא יצאנו. וכ"פ בהלכה ברורה (אות ל) ובשו"ת אגרות משה (ג, לא).

סעיף ח':

ברכת דבש הזב מהתמרים

שנינו בברכות (לה.) "האי דובשא דתמרי מברכין עלויה שהכל נהיה בדברו מ"ט זיעה בעלמא הוא". הגמ' לכאורה מדברת רק על מציאות שהמשקה יוצא מהפרי והפרי נשאר כמות שהוא. אך לא דיברה על אדם הסוחט פרי בשלמותו ויש בו את חתיכות הפרי, שיתכן ובמקרה כזה ברכתו תשאר לכשהיתה. [ובאמת כך פירש הראב"ד (הביאו הרשב"א לח. ד"ה דבש) "דהיכא דכתשן לא, דעיקר הוי ולא גרע ממאי דסילקא", אך הרשב"א שם דחה דבריו].

התוספות (ד"ה האי. וב"ב צו: ד"ה אחד) סוברים שה"ה לכל המשקים היוצאים מהפירות שברכתם שהכל כיון שחשובים כזיעה בעלמא, חוץ מיין ושמן. ולאחר מכן כתב שבשתייה יש כלל שתמיד מברך שהכל, אע"פ שמעורבים בו דגן לדוג'. כדברי התוס' כתבו ג"כ הרא"ש (סימן יב) ורבנו יונה (ד"ה האי).

אמנם בה"ג (הל' ברכות עמ' סט) סובר שרק כשנתן לתוכם מים ברכתם שהכל, הלא"ה מברך 'בורא פרי העץ' כיון דאשתני לעלויא כמו שמן זית. יש להבין את דברי בה"ג מדוע העמיד את הגמ' במציאות שהוסיף מים, הרי אין לזה זכר בדברי הגמ'! הרא"ש (שם) הסביר שבה"ג למד מדברי הפסוק 'ארץ זבת חלב ודבש' - ולא כתוב תמרים, ו'דבש' האמור בפסוק הוא דבש התמרים והוא בכלל שבעת המינים שברכתם העץ.

הרמב"ם (ח, ד) כתב "דבש תמרים מברכין עליו תחלה שהכל". ולא חילק בין זב מאליו ליוצא ע"י כתישה וכיוצ"ב.

אך הגה יש להעיר מהא דברכות (לט.) דאיתא התם "אמר רב פפא: פשיטא לי, מיא דסלקא - כסלקא, ומיא דלפתא - כלפתא, ומיא דכולהו שלקי - ככולהו שלקי". במה שונה דין שלקות שאפילו על המים שהתבשלו בהם מברך את ברכת הפרי, מאשר דבש שזב מהתמרים שהוא מגוף הפרי ממש, ואפ"ה מברך עליו שהכל. ובאמת שמצאנו בראשונים שחלקו בין המקרים:

א. **הרשב"א** (לח. ד"ה דבש) הביא את דברי **הראב"ד** שסובר, שמה שאמרו שמשקה היוצא מהפירות הוא כזיעה בעלמא היינו דווקא אם המשקה יצא מאליו, אבל אם סחט את הפרי ברכתם כברכת הפרי עצמו דומיא דמי סילקא.

ב. **הרשב"א** (שם) ו**הרשב"ץ** (ד"ה אמר) חלקו על הראב"ד: "ולא דמיא למיא דשלקי ומיא דשיבתא, דהנהו כיון דרוב אכילתן הוא ע"י שליקה מי שליקתן כמותן. הא כל מידי דלית דרכיה למשלקיה ולא למסחטיה אלא למיכליה בעיניה, בהנהו לא אמרינן שיהיו מימיהן כהן". לפי דבריהם פירות הנסחטים אינם גרועים אלא כיון שאין הדרך לסוחטם ברכתם שהכל. ואה"נ אם הם פירות דרובא דאינשי נטעי להו אדעתא דהכי דהיינו לסוחטן ולהוציא מהם המשקה, ברכת המשקה כברכת הפרי.

ג. **רא"ש** (סימן יח): מי שלקות אינם דומים למי פירות שחשובים כזיעה בעלמא משום "לפי שמשקה אין לו טעם הפרי. ואפשר שאם בשל הפרי ונכנס טעם הפירות במים מברך עליהן ב"פ העץ". לדעת הרא"ש יש כאן עניין מהותי של נתינת טעם הפרי או הירק במים המתבשלים עמו, בשונה מהרשב"א דאזיל בתר דרך העולם.

ד. **מאירי** (לח. ד"ה דבש): כל מי פירות שאין עיקרן למשקה כגון תפוחים ורימונים מברך תחילה שהכל ובסוף נפשות, אבל אם כתשן והוציא את עיקר הפרי מהם מברך עליהם כברכת הפרי, שהרי מי סחיטת הסילקא המבושלת מברך עליה האדמה כסלקא עצמה, (וכשנדייק בדבריו נראה שדווקא אם סחט את הסילקא מברך על מימיו האדמה, אבל אם סתם בישל את הירקות במים אין ברכת המים המבושלים כברכת הירק).

ה. **רבנו יונה** (כז. ד"ה ומיא): "דלא דמי למי השלקות דמי השלקות דרך לאכול בהן הפת כמו בשלקות עצמן, ולפיכך חשיבו להו כמו השלקות שעדיין לא יצאו מתורת אוכל לגמרי".

הרמב"ם (פ"ח ה"ב) כתב בסתמא "הסוחט פירות והוציא מהן משקין מברך עליהן בתחלה שהכל ולבסוף בורא נפשות". ולאחר מכן (ה"ד) כתב "דבש תמרים מברכין עליו תחלה שהכל". גם הרא"ה (לח. ד"ה מאי) כתב שכל משקין היוצאין מן הפירות חוץ מזיתים וענבים, מברכים עליהם שהכל.

כתב מרן השו"ע: "דבש הזב מהתמרים מברך עליו שהכל, וכן על משקין היוצאין מכל מיני פירות חוץ מזיתים וענבים מברך שהכל".

המגן אברהם (ס"ק יט) ביאר שמברכים על הדבש הזב מהתמרים שהכל, כיון שהוא זיעא בעלמא, דאין נקרא משקה אלא היוצא מהזיתים וענבים בלבד. וכ"כ **המ"ב** (ס"ק מז), והיינו בין אי אתרמי שיצא מאליהן ובין שיצא ע"י כתישה וסחיטה.

הב"י דייק מלשון הרא"ש שאפילו בזב מאליו מברך שהכל, וכ"ש ביוצא ע"י כתישה. ותמה **הט"ז** (ס"ק ה), שהרי ודאי שהיוצא ע"י כתישה טוב יותר משום שיש בו את גוף הפרי, ומאי כ"ש? ויישב שלא הייתה כוונת הרא"ש אלא להוכיח שדבש האמור בתורה הוא של תמרים.

ולעניין ברכת מיץ הקוקוס כתב **הבא"ח** (פנחס ט) שברכתו שהכל והובא להלכה בכה"ח (ס"ק סב). עוד כתב הבא"ח שאם ברך על הפרי עצמו פטר את המשקה שבתוכו. וכ"כ **בחוט שני** (עמ' קצב).

ברכת מיצי פירות שרובן לסחיטה

מדברי **הרשב"א** שהבאנו לעיל עולה שפירות שרוב אכילתן הוא ע"י סחיטה, מברכין על מימי סחיטתן כמותן. אך לדעת הרא"ש בכל גוני מברך שהכל.

השו"ע (רה, ג) סתם בדברי הרא"ש. אולם כאן (רב, י) סתם כדברי הרשב"א ורק לאחר מכן הביא את דעת הרא"ש. ובאמת שהמאמר **מרדכי** (הובא בשער הציון אות נד) כתב שיתכן שרק מטעם הספק סתם לקמן כדעת הרא"ש, כיון שבברכת שהכל בודאי יוצא.

בביאור הטעם שהיוצא מהזיתים והענבים נחשב משקה ולא זיעה בעלמא, כתב **השו"ע הרב** (ס"י) כיון שבכך הם באים לכלל אכילתם, שעיקר הפרי לכך נטעוהו לפיכך יש להם חשיבות של פרי.

לעיל הבאנו בשם **הט"ז** שאם סוחט את כל הפרי ובמיץ שלו יש גם חלק מהפרי, ברכתו העץ. וכ"פ בשו"ת **גינת ורדים** (כלל א סימן כו) שאם סחט כל גוף הפרי עד שנעשה כמים נחשב כפרי עצמו ומברך עליו העץ, ובשו"ת **איש מצליח** (ח"ב סימן ח) כתב ע"פ דבריו לברך על מיץ תפוזים העץ, אולם לעניין הלכה כתב לברך שהכל ע"פ דברי הבא"ח (פנחס ט), ובודאי שטעמו הוא משום סב"ל וכמ"ש בכה"ח (סי' רב ס"ק סב). וכ"פ **המ"ב** (סימן רה ס"ק יד) שאפילו כתש הפרי מברך עליו שהכל.

והנה יש לברר מהי ברכת מי פירות שרוב ניכר מהם עומד לסחיטה (עיי' לעיל סעיף ז' פסקת 'נתגדל לכך' מה הגדר של ייעוד הפרי, האם הולכים בתר המין הכללי או הספציפי)? **החזו"א** (סימן לג ס"ק ה) צידד שעל מיץ תפוזים מברכים 'העץ' הן משום שנחשב כפרי מרוסק, שהרי דרך סחיטתו אינה רק הוצאת המשקים בלבד, אלא גם הרבה מבשר הפרי נסחט עם המיץ, והן משום שנחשב שרוב אכילתו ע"י סחיטה. אולם למעשה הורה **הגר"נ קרליץ** (חוט שני עמ' קצב) שיש לברך שהכל, ושכן נהג החזו"א מפני שדין זה שנוי במחלוקת. ובשו"ת **אור לציון** (ח"ב פ"ד תשובה ו) הורה שעל מיץ תפוזים יש לברך שהכל כיון שחשוב כזיעה בעלמא. וכ"ד **הגרי"ש אלישיב** (אשרי האיש ח"א פל"ז אות כה). וכ"כ **בברכת ה'** (ח"ג פ"ז אות מה), והוכיח ממ"ש בפסחים (כד:): דמשקה היוצא מתותים ורימונים נחשב לזיעא בעלמא ומסתמא בפירות אלו כותש אף את גוף הפרי.

גם בשו"ת **שבט הלוי** (ד, יט) פסק שברכתו שהכל, אך הוסיף שמסתבר שאם בירך העץ יצא בדיעבד וא"צ לחזור ולברך שהכל על המיץ הנותר. וכ"פ **בחזון עובדיה** (עמ' קכה), והגר"ש **אירבך** (חיכו ממתקים ח"א

עמ' ק). אולם בברכת ה' (שם) כתב שאף בדיעבד ברכתו הייתה לבטלה וצריך לחזור ולברך עליו שהכל, דהוי שקר כשאומר 'פרי'.

ולגבי מיץ לימון כתב הגר"נ קרליץ (שם) שברכתו בורא פרי העץ, שלימון עדיף מתפוז משום שאין דרך לאוכלו כמות שהוא, ולעולם המיץ הוא העיקר, ואף שמוסיף לו סוכר, הלימון הוא העיקר והסוכר טפל לו. אך דעת הפוסקים האחרים שברכתו שהכל.

סעיף ט':

ברכת סופי ענבים ונובלות

שנינו בברכות (לח.)

"האי דובשא דתמרי מברכין עלויה שהכל נהיה בדברו. מאי טעמא? - זיעה בעלמא הוא. כמאן? כי האי תנא, דתנן: דבש תמרים, ויין תפוחים, וחומץ ספוניות, ושאר מי פירות של תרומה - רבי אליעזר מחייב קרן וחומש, ורבי יהושע פוטר"

ופרש"י וחומץ ספוניות - סופי ענבים שאין מתבשלים עולמית, ועושים מהן חומץ. ורבי יהושע פוטר - דזיעה בעלמא הוא, ואין שם תרומה חל עליו, ואין לך פרי הניתן למשקה אלא זיתים וענבים בלבד, והיינו כמר בר רב אשי. ובחולין (קכ.) פירש: סיתוניות - ענבים הנמצאין בגפנים בימות החורף שאין מתבשלין לעולם ועושין מהן חומץ.

כתב השו"ע: סופי ענבים שאין מתבשלין לעולם, וכן על הנובלות שהם תמרים שבישולם ושרפם החום ויבשו, מברך: שהכל.

לעיל (סעיף ב) נפסק להלכה שעל הבוסר מברכים 'בורא פרי האדמה', ולכאורה מדוע יש הבדל בין הבוסר ובין סופי ענבים שמברכים עליהם שהכל? המגן אברהם (סק"כ) הסביר שמהבוסר עומד לעשות משקה המעולה ממנו - היין, שברכתו הגפן, ולכן די לנו אם נורידו בדרגה אחת לברך עליו 'האדמה'. אך סופי ענבים עומדים לעשיית חומץ, ולכן מברכים עליהם שהכל. הט"ז (סק"ז) כתב שיש לו ראייה ברורה שעל סופי הענבים מברך שהכל, מדאמרינן (יבמות פ.) שאילונית כבר מקטנותה חשוכה לבוגרת, כיון שלעולם לא תביא סימנים. והכ"נ בענבים אלו שלא יתבשלו לעולם, מתחילה מברכים עליהם שהכל שהרי עתידים להיות חומץ.

נזכיר שלקמן (מ:) דנה הגמ' מהם 'נובלות', האם הם תמרים שהחמה שרפה אותם מהחום, או הם תמרים שהרוח משירן. הרמב"ם (ח, ה) פירש שנובלות הן פגין, ובפיה"מ (ברכות פ"ו, ועלה פ"א מ"ח) פירש שאלו פירות שנפלו מהאילנות פגין קודם בישולן. וכ"כ ה"ר יונה (כח:) ועוד. הב"י השמיט את הסבר הראשונים הללו, ומשמע דס"ל שאם נפלו מהאילן קודם בישולן מברך העץ. והב"ח דחה דברי הב"י, ולדעתו על פירות שנפלו על הקרקע מברך שהכל. ועיין בבאור הלכה (ד"ה שבשלם) שמרן השמיט דברי הרמב"ם משום דאזיל לשיטתיה שעל כל פירות האילן מברך העץ ואפילו קודם בישולן. בהלכה ברורה (אות לו) פסק שהספרדים מברכים עליהם העץ והאשכנזים שהכל.

סעיף י'**ברכת מים שבישל בהם פירות**

כתב הרשב"א (לח. ד"ה דבש) שפירות ששלקן במים, מברך על המים שהכל דחשיב כזיעה בעלמא, וראיה לכך שברכת מים בישול הפרי היא שהכל מכך שלא חל שם תרומה על מי פירות חוץ מין ושמן ומשמע שלא חל עליהם שם של פרי. ואינם דומים למיא דשלקי כיון דהנהו רוב אכילתן הוא ע"י שליקה - מי שליקתן כמותן. אבל כל דבר שאין דרכו לישלק וליסחט אלא לאוכלו כמות שהוא אין מימיו כמותו.

אך הרא"ש (סימן יח) כתב דאפשר³⁰ שאם בישל הפרי ונכנס טעם הפירות במים מברך עליהן ב"פ העץ. וכתב עליו הב"י, שלדבריו יתכן ובכל דרך שטעם המים יהיו כטעם הפרי יברך עליו כברכתו ולא דווקא ע"י בישול אלא אפילו ע"י שריה במים וכד'.

הרמב"ם (ח, ד) כתב "ירקות שדרכן להשלק שלקן מברך על מי שלק שלהן בורא פרי האדמה, והוא ששלקן לשתות מימיהן שמימי השלקות כשלקות במקום שדרכן לשתותן". **הכס"מ** הביא את דברי הרא"ש ומשמע שהבין שהרמב"ם ס"ל כוותיה. אך **הפמ"ג** (מש"ז סק"ח) הוכיח שהרמב"ם סובר כרשב"א, ותמה על דברי הכס"מ, שהרי הרא"ש לא ס"ל דאזלינן בתר דרך הפירות להתבשל או לא. וכן דחה הגר"י קפאח את דברי הכס"מ, וכתב שהחילוק בין מי פירות למי ירקות הוא, שכשמבשלים את הירקות נימוח ממנו גוף הירק ולכן ברכת המים כברכת הירק, אבל בפירות גוף הפרי נשאר כמות שהוא ולכן ברכת מימיו שהכל.

כתב **השו"ע**: פירות ששראן או בשלן במים, אע"פ שנכנס טעם הפרי במים, אינו מברך על אותם המים אלא שהכל; והרא"ש כתב דאפשר שאם נכנס טעם הפרי במים מברך בפה"ע.

הב"ח כתב שהשו"ע הביא את שתי הדעות ולא הכריע, אולם להלן (רה, ג) פסק מרן כהרא"ש דגרע דין סחיטת פירות ממיא דסילקא ומברך עליהם שהכל. **הט"ז** (סי' רה סק"ד) כתב שבסימן רב' סתם השו"ע כהרשב"א ובסימן רה' גם הרשב"א יודה שאם הוא דבר שדרכו בכך מברך עליו כברכת הפרי, והמאמר **מרדכי** (שם, סק"ה) כתב שמספק פסק כהרשב"א לברך שהכל שגם לדעת הרא"ש יוצא. ולעניין הלכה כתבו **המג"א** (סק"ב) ו**המ"ב** (סק"ג) שדעת השו"ע לפסוק כהרשב"א. והוסיף שאם בדיעבד ברך העץ יצא.

כתב **הרא"ה** לעניין מי שלקות שאם אוכל קודם את הירקות ולאחר מכן שותה המרק, שוב א"צ לברך עליהם כיון דמגופייהו אתי ונתנו בהם הירקות טעמם. וכ"כ בהלכה ברורה (אות לח) ובברכת ה' (ח"ג פ"ז אות נ).

כתב **המ"ב** (סק"נא) לעניין שריה שהכוונה מעת לעת, דבזה רגילין ליתן טעם במים. ובשער הציון (אות ס) הוסיף דמ"מ תלוי לפי טבע הדבר הנכבש, שיש דברים הצריכים יותר מ'מעת לעת' כדי שיקבלו המים את טעם הפרי.

³⁰ ועיין בב"ח ובט"ז (סק"ט) דאע"פ שכתב הרא"ש לשון 'אפשר' אין זה בגלל שהוא מסופק בברכתו ופשיטא ליה שכל שבישלו ונכנס טעם הפרי למימיו מברך עליו כברכת הפרי, אולם מדברי השו"ע (סעיף יא) משמע דס"ל שהרא"ש מסופק בדין זה.

הט"ז (ס"ח) כתב שכל דבר שדרכו בשליקה או לסחוט מימיו, הוי מימיו כמוהו. ולכן על פלוימ"ן (שזיפים) יבשים מברך העץ, כיון שדרכם בשליקה. וכ"כ **הב"ח**, ולשיטתם ביבשים בדר"כ הדרך לשלקן כיון שאין אוכלים אותם בעינייהו. אך **המגן אברהם** (ס"ק כב) סובר שעיקר הסברה היא האם נטע אותם ע"ד כן, אבל אם לא נטע אותם בשביל לשלקן גם אם לאחר מכן ייבש אותם וכעת הדרך היחידה היא לשלקן, אין זה חשוב לדרך אכילתן. וכ"כ **המ"ב** (ס"ק נב), והוסיף בשם **החיי אדם** (נב, ד) שבמדינות שגדלים שם הרבה שזיפים, מסתמא נטעי להו ברובא אדעתא ליבשן, וא"כ הברכה על רטבן הוא בורא פרי העץ.

ברכת קפה ותה

בשו"ת **הלכות קטנות** (א, ט) ובשו"ת **פנים מאירות** (א, צה) כתבו שמעיקר הדין היה צריך לברך על קפה האדמה אלא שנהגו לברך עליהם שהכל. ותמה **פתח הדביר** על דבריהם הרי גם אם יברך על הקפה כברכת הפרי שבא ממנו לא היה לו לברך עליו האדמה אלא העץ! ובבירור **הלכה** (ס"ק לט) כתב ליישב קושייתו מדברי שו"ת מעט מים (סימן כ אות כב) שכיון שהקפה מוציא את פירותיו בשנת זריעתו חשיב כירק לעניין הברכה. ובשו"ת **פרח מטה אהרן** (א, מ) כתב שהסברה לברך על הקפה העץ היא משום שאינו נאכל אלא ע"י בישול או שליקה, אך למעשה יש לברך עליו שהכל מכיון שפירות שרוב אכילתם ע"י בישול ושליקה, עיקר בישולם הוא בשביל הפירות, ולכן מברכים על מימיהם כברכת הפרי, אבל הקפה בישולו אינו נועד בשביל הפרי אלא למימיו, ולכן אין מברכים עליו אלא שהכל.

והנה יש עוד לחזק דעת האומרים לברך על הקפה שהכל מדברי תלמידי רבינו יונה והראב"ה שכתבו שהחילוק בין שכר שברכתו שהכל (ב"ב צו:) ומיא דשלקי שמברך האדמה, שמיא דשלקי באו כדי לאכול בהם הפת כמו השלקות עצמן. ובשו"ת מהר"ם מרוטנבורג כתב שמיא דשלקי נעשים עבים ולכן ברכתם כירקות עצמן. ולדבריהם ברור שברכת הקפה שהכל, וכ"פ **הבא"ח** (בלק י, פנחס י), **כה"ח** (ס"ק ע), **הליכות עולם** (ח"ב בלק ד), **ברכת ה'** (ח"ג פ"ז אות נב) ובשו"ת **פעולת צדיק** (א, סז).

סעיף יא:

יין צימוקים - עשייתו וברכתו³¹

בפשט הסוגיא בב"ב (צז:) מוכח שיין צימוקים כשר לקידוש. והרי"ף (שם) כתב שאף לכתחילה כשר לקידוש רק צריך שבשעת הסחיטה תהיה בהם לחלוחית, וכ"פ **הרמב"ם** (פכ"ט מהל' שבת הי"ז) והרא"ש (ב"ב פ"ו סימן י), וכן מוכח בשו"ע (רעב, ו). והרמ"א הוסיף שצריך שתהיה בהם לחלוחית, ונראה שגם מרן מודה לרמ"א בזה. וכ"פ **הבא"ח** (בראשית כז) שצריך שהצימוקים לא יהיו יבשים כ"כ, שאם ידרכו אותם תצא מהם לחלוחית קודם שרייתם במים.

כתב **השו"ע**: מי שריית צימוקים ותאנים, או מי בישולם, מברך עליהם שהכל ויוצא גם להרא"ש. אבל בברכה שלאחריהם יש להסתפק אם מברך בורא נפשות או אם מברך ברכה אחת מעין שלש, כהרא"ש. ולכן ירא שמים לא ישתה אלא בתוך הסעודה, או יאכל פרי מז' מינים וגם ישתה מים, כדי שיצטרך לברך

³¹ מתוך 'סיכום הלכות שבת' לסימן רעב סעיף ו. בתוספת נופך לעניין ברכתו.

ברכה אחת מעין שלש ובורא נפשות... והוא שיהיו צמוקים שיהיה בהם לחלוחית שאם ידרוך אותם יצא מהן דבשן, אבל אם כשיעצרו אותם לא יצא מהם שום לחלוחית דבש, לא.

ומה הוא אותו יין צימוקים? נחלקו בזה הפוסקים. מדברי תשובת רב נטרונאי גאון שהובאה בסדר רב עמרם גאון (ח"ב דף קיג) משמע שהוא שריית צימוקים במים, שכתב לאדם שהיה בספינה ואין לו יין, שישירה צימוקים במים לארבע כוסות של פסח, וכן הוא בשו"ת הריב"ש (סימן ט).

אלא שבשו"ת חכם צבי (סי' קמ) כתב שודאי אין הכוונה שנקדש על המים ששורים בהם את הצימוקים, אלא הכוונה שסוחט את הצימוקים ועל היוצא מהם רוצה לקדש, והגרע"י (חזו"ע שבת ח"ב עמ' פט. שו"ת ח"א סימן ו עמ' עא) פירש דבריו שכוונתו הייתה רק לפסול מי שריית הצימוקים לנסכים ולא לקידוש והבדלה, ובאמת שבשאלת יעב"ץ (ח"א סי' עג) כתב ליישב דברי אביו החכם צבי, שכל מ"ש הפוסקים ששורים את הצימוקים היינו רק ללחלחם להוציא את היין היבש העצור בתוכם, ונמצא שהבין את דברי אביו כפשוטם. ונראה להתיר לקדש על שריית מי צימוקים אפילו לכתחילה אפילו במקום שאפשר להשיג יין, ולכן השמיטו את התנאי של רב נטרונאי שדווקא במקום שא"א למצוא יין מותר לקדש על יין צימוקים. ובאמת שדעת מרן לקדש עליהם לכתחילה, ובפרט לדעת הרא"ש שהובאה בשו"ע (רב, י) שפירות ששראן במים מברך עליהם העץ, ולא דמי למשקה היוצא מהפירות שמברך עליו שהכל, שהפרי נותן יותר טעם במי שרייתו.

ולענין רסק ענבים, הורה הגר"ש אלישיב (שבות יצחק פסח עמ' קכד. וזאת הברכה עמ' 116) שאינו נחשב ליין עד שיסנן את המיץ מבשר הפרי, ולכן המרסקים ענבים בבלנדר יזהרו שלא לברך הגפן עד שיפרידו ביניהם.

שיעור מדת המים ששורים בהם הצימוקים שיהפכו ליין

הנה הבכור שור (ב"ב זז:) כתב שיש נוהגים לתת מים עד כדי שהצימוקים הם אחד משישה במים, ויש המפקקים ע"ז מדברי מרן (רד, ה) שאם היין הוא אחד משישה במים, אז בודאי שהוא בטל לגבי המים ואין מברכים עליו בפה"ג. אלא שכתב שלפי מ"ש במנחות (נה.) שלכו"ע בגרוגרות הואיל ויכול לשולקם ולשרותם ולהחזירם לכמות שהיו, משערים אותם לכמות שהיו קודם שהתייבשו, לכן גם בצימוקים יש לשער לפי מידתם לאחר שמתנפחים, אלא שיקפיד שלא יהיה שיעורם יותר מאחד משישה במים³². המג"א (ס"ק כח) הביא את דברי הכנה"ג בדעת הטור והרא"ה שאפשר שביין של צימוקים אפילו יש במים יותר מתלתא, טעם ומראה יין יש בו.

המ"ב (סי' רעב ס"ק טז) הביא שהיד אפרים כתב לפקפק על דברי הבכור שור במה שכתב שמשערים כפי נפחותם ע"י המים, אלא משערים כפי עת נתינתם במים. ובאמת שכה"ח (סי' רד אות לג) הביא ע"ד הרמ"א שם 'ובלבד שלא יהיה היין אחד משישה במים', את דברי הבכור שור הנ"ל, וכתב שזהו דוקא לדעת הרמ"א, אבל לדעת מרן אין לתת מים יותר מכנגד הצימוקים. וכ"פ בשו"ת חזון עובדיה (ח"א סימן ו אות ב.

³² ובשו"ת צמח צדק (סימן כח) כתב להתיר לתת מים רק פי שש מהמים שיוצאים מהצימוקים לאחר מכן.

הליכו"ע ח'ג בראשית, כ)³³. ובברכת ה' (ח"ג פ"ז אות נא) כתב שכמות הצימוקים צריכה להיות מרובה מהמים ולא די במחצה על מחצה.

זמן שריית הצמוקים במים

הנה הש"ך (י"ד סי' קכג ס"ק כד) הביא דברי המהרלב"ח (סימן מב) שכתב, שכיון שעברו כבר שלושה ימים מעת שריית הצמוקים במים, נעשה יין גמור, וכ"ד המג"א (ס"ק כז), ט"ז (סק"י) והגר"ז (רעב ס"ז). והחכמת אדם (כלל עה סימן ח) כתב עליו שהרי דין כבוש הוא מעת לעת ומדוע הצריך שלושה ימים? לכן כתב שלאחר מעת לעת דינם כיון. ויש לדחות דבריו שהרי לענין איסור והיתר די בנתינת טעם כדי לאסור, אבל שיהיה עליו תורת יין גמור צריך שלושה ימים מעת לעת. ובחזו"ע (שבת ח"ב עמ' צח) הביא את שתי הדעות ולא הכריע. וכתב עוד, שאם לא נזכר להקדים שרייתם עד ע"ש יש לדון אותם במדוכה, או לרסקם, וליתנם במים ולהרתיחם ולבשלם, ואח"כ לסוחטם ולסננם ואז יהיה עליה תורת יין וכשרים לקידוש ולהבדלה.

בהלכה ברורה (אות מא) פסק שמחמת הספק צריך שישירו הצמוקים במים לפחות שלושה ימים מעת לעת, כדי שיתנו הצמוקים טעם חזק במים. וכ"כ בהליכות עולם (ח"ג בראשית כ).

הפרדת הצמוקים משריית המים

כתב מרן השו"ע שצריך שיפריד בין הצמוקים למים ומשמע מדבריו דבלאו הכי אינו חשוב ליין. וכ"כ בחזון עובדיה (שבת ח"ב עמ' קט) שרק אחר שהמשיך את המים הללו מהצמוקים אז נקרא עליהם שם יין וכשרים לקידוש והבדלה.

ובאמת שהט"ז (סק"י) הביא דברי המהרלב"ח (סימן מב) שכתב שאע"פ שלגבי יין נסך בעי המשכה, מ"מ ביין צמוקים שהדרך היא להשאיר הצמוקים בחבית, א"צ המשכה. וכן הובא במג"א (ס"ק כז), והוסיף שאף דעת הב"י שאפילו לא משך את הצמוקים מברך הגפן, ולא בא לאפוקי אלא אם אוכל הצמוקים ושותה אח"כ ממי השרייה שאינו מברך עליהם הגפן כיון שדינם כמרק של פירות. והמ"ב (ס"ק נז) כתב שמרן ביאר דבריו דווקא אם לא שרה את הצמוקים שלושה ימים במים ורק בזה הצריך למשוך המים מהצמוקים. ובבירור הלכה (ס"ק מד) הקשה על דעתם שהרי מרן עצמו כתב בכס"מ (פי"ז מהל' מאכלות אסורות הי"א) דבעינן המשכה ליין נסך ומבואר דלא ס"ל כמהרלב"ח³⁴. והברכי יוסף (סק"י) העיר ע"ז, וכ"פ הבא"ח (בלק, ט) כדברי מרן השו"ע דבעינן המשכה, וכ"פ בחזו"ע (שבת ח"ב עמוד קלז). הליכו"ע ח"ג בראשית (כ).

כתב הטור (סימן רעב) שייבוש הצמוקים יכול להיעשות בין מעצמם ובין ע"י תולדות האור או השמש.

סעיף יב':

ברכת השלקות

שנינו בברכות (לח):

³³ ובחזון עובדיה (ח"ב עמ' צח) העלה להלכה שיש להקל לתת לפחות שלושה ליטר מים על כל קילו צמוקים.
³⁴ שהרי המגן אברהם בדבריו הביא דברי הרמ"א ביו"ד (קכג, יא) בשם המהרלב"ח שאפילו ליין נסך אין צריך למשוך היין מהצמוקים וכ"ש לענין ברכה, שלא כדברי הכסף משנה.

"דרש רב חסדא משום רבינו, ומנו - רב: שלקות מברכין עליהם בורא פרי האדמה; ורבותינו היורדין מארץ ישראל, ומנו - עולא משמיה דרבי יוחנן אמר: שלקות מברכין עליהן שהכל נהיה בדברו. כל שתחלתו בורא פרי האדמה, שלקו - שהכל נהיה בדברו; וכל שתחלתו שהכל נהיה בדברו, שלקו - בורא פרי האדמה. בשלמא כל שתחלתו שהכל נהיה בדברו שלקו בורא פרי האדמה - משכחת לה בכרבא וסלקא וקרא; אלא כל שתחלתו בורא פרי האדמה שלקו - שהכל, היכי משכחת לה? אמר רב נחמן בר יצחק: משכחת לה בתומי וכרתי. דרש רב נחמן משום רבינו, ומנו - שמואל: שלקות מברכין עליהם בורא פרי האדמה..."

ופרש"י: כל - ירק הנאכל חי שתחלתו בורא פרי האדמה, שלקו - אפקיה ממלתיה לגריעותא ומברך שהכל. וכל - ירק שאין דרכו ליאכל חי, שמתחלתו אם אכלו חי - שהכל הוא מברך. שלקו - והביאו לדרך אכילתו, הוא עיקר פרי - ומברך בורא פרי האדמה.

רב ושמואל ועולא בשם ר' יוחנן חולקים בדין ירק מבושל. ונחלקו רב חסדא ורב נחמן בדבריהם. רב ושמואל סוברים שברכתו האדמה, ועולא בשם ר"י סובר שברכתו שהכל.

רב נחמן תולה מח' זו במח' אחרת האם יוצאים י"ח במצה מבושלת. ונראה מכך שדיון זה אינו ספציפית לגבי דיני ברכות אלא האם בישול מפקיע את שמו של הדבר המתבשל.

רבנו יונה (שם ד"ה ושלשה) הסביר שישנם שלושה דרגות בירקות מבושלים: א. ירק שאינו ראוי לאכילה כשהוא חי ומשביח ע"י הבישול, בתחילה - ברכתו שהכל, ולאחר הבישול - האדמה. ב. ירק שראוי לאכילה חי והבישול פוגמו, בתחילה ברכתו האדמה, ולאחר הבישול שהכל. ג. ירק הנאכל חי ומבושל, ברכתו תמיד האדמה (וכ"כ התוס' ד"ה משכחת).

מהתוספות (שם) עולה בביאור דברי רב חסדא, שכל ירק הנאכל טוב יותר כשהוא מבושל, גם אם ראוי לאכילה כשהוא חי, אינו מברך עליו האדמה אלא כשאוכלו מבושל, משום שכך הוא יותר ראוי. מדבריו עולה שאת ברכת האדמה מברכים רק כשהמאכל הגיע למצב המעולה ביותר שלו, ורק עליו תקנו ברכה חשובה.

נחלקו הראשונים כיצד לפסוק במח' זו: **הרי"ף** וה**גאונים** סוברים (ע"פ באורו של רבנו יונה) שהלכה כרב נחמן משום שרב חסדא חולק על שאר האמוראים, ולכן הוא יחיד במקום רבים ונדחה מהלכה. **אולם** **שאר הראשונים** (תוס', רא"ש סימן טו, רבנו יונה) פסקו הלכה כרב חסדא כיון שסוברים שהוא מכריע בין השיטות, והלכה כדברי המכריע.

כתב השו"ע: כל הפירות שטובים חיים ומבושלים, כגון תפוחים ואגסים, בין חיים בין מבושלים מברך בפה"ע. ואם אין דרך לאוכלם חיים אלא מבושלים, אכלם כשהם חיים, מברך שהכל. כשהם מבושלים, בפה"ע.

המגן אברהם (סי' רה סק"ג וסק"ט) סובר שדי אף במיעוט בני אדם שאוכלים אותו כשהוא חי בכדי לברך עליו את ברכתו הראויה לו כשהוא חי. **אך החיי אדם** (כלל נא ס"ב) וה**אליה רבה** (סי' רה סק"א) סוברים דכיון שדרך רוב בני האדם לאכול את אותם הירקות כשהם מבושלים דווקא, מברך שהכל. וכ"כ **המ"ב** (ס"ק

(סג). וכה"ח (אות צב) כתב ש'רוב' נקבע או לפי רוב בני אדם הגרים באותה מדינה.

ולהלן בתחילת סימן ר"ה יתבארו פרטי הדינים ביתר הרחבה.

סעיפים יג' - יד':

אגוז מרוקח

התוספות (לח: ד"ה משכחת. וכ"כ רבנו יונה שם, והרא"ש) כתבו שעל אגוז המטוגן בדבש מברך בורא פרי העץ, דאגוז עיקר. וכתב הב"י דנראה דהיינו דוקא באגוז גמור שמטגנין אותו בדבש ונקרא נואיגאד"ו, אבל אגוז רך שמטגנים אותו בדבש ונקרא נואי"ז מושקאד"ה פשיטא שאין מברכין עליו אלא שהכל, שהרי קודם שיטגנו אותו בדבש אינו ראוי לאכילה כלל דמר הוא ואזוקי מזיק, וא"כ הדבש הוא העיקר. אך חזר בו מהבנה זו, כיון שהדבש הוא הטפל שהרי הוא רק מכשיר את האגוז העיקרי במאכל. אך מ"מ ברכתו שהכל כיון דלא נטעי להו אינשי אדעתא דהכי.

כתב **השו"ע**: אגוז גמור המטוגן בדבש ונקרא נואינד"ו (רתונו לומר: נויא"ט), מברך עליו בפה"ע. אגוז רך שמבשלים בדבש וקוראין לו נואיס מושקאד"ה, מברך עליו שהכל. והוסיף הרמ"א: וכן אותם אגוזים שמבשלים בדבש בעודם ירוקים, מברכים שהכל.

אלא שיש להעיר ע"ז, שהרי לקמן (רה, א) פסק הרמ"א ע"פ התוס' שעל תומי וכרתי לאחר בישולם מברך שהכל, ואע"פ שיש להם טעם טוב, הוא אינו טעמם העצמי אלא מחמת הבשר שבהם. וא"כ מדוע על האגוז מברך העץ אע"פ שעיקר טעמו הטוב מגיע מהדבש? ובאמת **שהמגן אברהם** (סי' רה סק"ה) עמד ע"ז, והסביר שכאן האגוז הוא העיקר והדבש לא בא אלא להכשירו ולתקנו, ומה לי בשלו עם מים או עם דבש. אך לקמן הבשר הוא העיקר והשומים מקבלים את טעמו ממילא. וכ"כ **המ"ב** (ס"ק סז).

סעיף טו':

ברכת הסוכר

ראיתי לנכון להקדים כיצד מכינים את הסוכר: קוצרים את 'קני הסוכר' בטרם נוצר הפרי, אחרת יעבור הסוכר מהגבעולים לפירות. קוצצים את הקנים ומעבירים אותם במכונה הסוחטת את הקנים ומוציאה מהם את המיץ. המיץ עובר תהליך חימום בו הוא מתעבה לסירופ סמיך, לאחר ערבוב מהיר של התוצר נשארים בו גבישי סוכר שהם 'סוכר חום'. כדי לקבל את הסוכר הלבן המוכר, יש לחזור ולהמיס אותו ולאחר מכן להעביר את התמיסה דרך מסננים, לאחר תהליך כימי המסלק את שאריות החומרים, מעבים את התמיסה, ולאחר שכל המים נפלטים נוצר סוכר לבן. וכשמיצרים את הסוכר מ'סלק סוכר' חותכים אותו לחתיכות קטנות, ובעזרת מים חמים מוציאים ממנו את הסוכר. לאחר הסינון המשך התהליך כמו ב'קנה הסוכר'.

כתב **הרא"ש** (ו, ו) "ועל הסוכר כתב בה"ג בפה"ע והוא יערת הדבש". וז"ל **בעל הלכות גדולות** (סימן א הל' ברכות פ"ו עמ' סו) "סוכר, קנה דיליה ודאי עץ הוא וכי נטעי ליה אינשי נמי אדעתא דסוכר נטעי ליה ומברכין עליה בורא פרי העץ, ועל סוכר נמי בורא פרי העץ. ואית רבנן דאמרי סוכר וקניא דסוכר בורא פרי האדמה, ולא משום דסבירא להו דקנה לאו עץ הוא אלא הכין סבירא להון אף על גב דעץ הוא כיון

דלאו פירא קא מפיק ולא פיריה קא אכלינן לא מתאמר לן בורא פרי העץ אלא בורא פרי האדמה מידי דהוה אשותא דפרחא".

אך הרמב"ם (ח, ה) כתב "הקנים המתוקים שסוחטין אותן ומבשלין מימיהן עד שיקפא וידמה למלח, כל הגאונים אמרו שמברכין עליו בורא פרי האדמה, ומקצתם אמרו בורא פרי העץ, וכן אמרו שהמוצץ אותם קנים מברך בורא פרי האדמה, ואני אומר שאין זה פרי ואין מברכין עליו אלא שהכל, לא יהיה דבש אלו הקנים שנשתנה על ידי אור גדול מדבש תמרים שלא נשתנה ומברכין עליו שהכל".

הטור הביא את דברי הרמב"ם והשיג עליו שאינו דומה לדבש תמרים, משום שהתמרים הן פרי שנוטעים אותם ע"ד לאוכלם ולכן כשנשתנו - ברכתן ג"כ משתנת כמו כל הפירות שמברכים על המשקה היוצא מהם שהכל חוץ מהיין והשמן, אבל קנים אלו אינם ראויים לאכילה ועיקר נטיעתן היא ע"ד הדבש - ולכן ודאי זה פריין ומברכים עליו העץ. וכתב עליו **הב"י** שדברי טעם הם, ואעפ"כ כיון שהיא מח' עדיף לברך שהכל. גם **הב"ח** חזק את דברי הטור וכתב שהסוכר דומה לשמן שכשהוא מופק מהזית מגיע הוא לעילוי, ונטעי להו אדעתא דהכי. אולם **בכסף משנה** כתב (הביה"ל לקמן הבין שמרן חזר בו בכס"מ) שאילו קנים אלו היו נמצאים בארצות של הטור לא היה טוען מה שטען, משום שבמקומות שנמצאים מוכרים מהם לאלפים ולרבבות למצוץ אותם (ואין עיקר נטיעתן רק בשביל הדבש כפי שכתב הטור) והרי המים היוצאים מהם כשאר מי פירות. **הט"ז** (ס"ק יג) כתב שמדברי הכס"מ עצמו יש סיוע לטור, דכיון דנטעי להכי זה פריין.

הבאור הלכה (ד"ה על) ביאר שטעמו של הרמב"ם הוא שסו"ס הסוכר אינו פרי, וגם א"א לאכול אותו בעצמו אלא רק למצוץ את הטעם המתוק, ובמקרה כזה לא מצינו בש"ס שיברך עליו את ברכת הפרי. ולכן לא שייך להשוות דין זה לשלקות ולמי שריית פירות, שבכל אלו יש פרי, משא"כ בסוכר שאינו פרי אלא עץ שא"א לאוכלו אלא שיש בו טעם מתוק. אלא שלפי ביאור זה, על הסוכר שלנו המופק מסלק, לא גרע משאר מי פירות שיצאו ע"י בישול שאפילו הרשב"א יודה שהמים כמוהם (שהרי לא חלק על הרא"ש אלא משום שאין הדרך, אבל כאן שפיר הוה דרך הכנתם, וזורעים אלפי שדות בשביל הסוכר). אלא שהרמב"ם כתב ג"כ שמשום שמשנתנים ע"י האור לא תקנו ע"ז ברכת הפרי שממנה יצא, כיון שא"א לומר עליו שהוא 'פרי' ובכגון זה אין לברך אלא שהכל. ולמעשה פסק הביה"ל שיש לנהוג כשו"ע דבזה הלא יוצא לכו"ע, אך בדיעבד אם בירך בפה"א על סוכר שלנו או על סוכר של קנים בין בפה"ע או בפה"א יצא.

מדברי הביה"ל עולה עקרון חשוב מאוד השייך להרבה מהמאכלים שהזכרנו לעיל סעיף ז, שכל מאכל שמברכים עליו את ברכתו הוא דוקא כשניכר עליו שנעשה מפרי או ירק, אך אם לא ניכר כלל לעין אדם שהמאכל שלפנינו נעשה מפרי או ירק אין עליו שם 'פרי' וברכתו שהכל (נ"מ לשוקולד ועוד).

כתב **השו"ע**: על הסוקא"ר מברך שהכל וכן המוצץ קנים מתוקות שהכל.

המגן אברהם (ס"ק לב) ביאר שדין הסוכר כדין תמרים שזב דיבשם, וברכתם שהכל. **הט"ז** (ס"ק יג) סובר שהעיקר כדברי הטור ולכן אם יש לו פרי אחר יפטור את הסוכר ע"י ברכה עליו.

כתב **המ"ב** (ס"ק עו) שכיום מפיקים את עיקר הסוכר מ'סלק סוכר', וגם עליו יש לברך שהכל. ובדיעבד אם ברך עליו האדמה - יצא.

יש לפניו מאכל שמסופק בברכתו

הנה נחלקו הפוסקים בברכת הסוכר, י"א שברכתו העץ וי"א שברכתו האדמה וי"א שברכתו שהכל, ומרן השו"ע פסק שברכתו שהכל, ובבית יוסף כתב דכיון שיש פלוגתא בזה עדיף לברך שהכל שעל הכל אם ברך שהכל יצא. אולם במקרה שיש לפניו פרי שברכתו העץ והאדמה וסוכר, כיצד ינהג? האם יברך על הסוכר תחילה ורק אז יברך על מיני העץ והאדמה, או שיאכל כסדר של מג"ע א"ש ויכוון שלא לפטור את הסוכר.

בשו"ת **רב פעלים** (ח"ב סימן כז) הביא בשם האליה רבה שעדיף שיברך על הסוכר תחילה ואח"כ יברך על הפרי, והפמ"ג כתב שיברך על מין הודאי ויכוון שלא לפטור את הספק ואח"כ יברך על הספק³⁵. ופסק שם שיקדים מין הספק למין הודאי, מ"מ אם כבר ברך על הפרי שברכתו העץ חוזר ומברך האדמה על הפרי שברכתו האדמה או שהכל על הסוכר, משום שמסתמא לא כיון בברכתו הראשונה לפטור את הדבר שברכתו ספק, וכ"כ הפמ"ג (פתיחה להלכות ברכות אות י' ד"ה מריש ובד"ה הפרש) וכ"פ בבא"ח (פנחס טז) וכה"ח (ס"ק קו). וכ"כ בהלכה ברורה (אות מו), והוסיף שאם בדיעבד ברך על העץ והאדמה תחילה לא יברך על הסוכר מחמת סב"ל.

אולם הדגול מרבבה (סימן קסח) כתב דאע"פ שהשו"ע כתב שהאוכל פת הבאה בכיסנין בתוך הסעודה מברך עליה מזונות, מ"מ הוא דווקא בפה"ב ודאי אבל אנן דמספקא לן איזה שיטה עיקר ממילא אינו מברך כלל שמא הוא פת גמור ונפטר בברכת המוציא. ולפי דברי הפמ"ג מסתמא לא כיון בברכת המוציא לפטור את הספק ויכול לברך על המזונות בתוך הסעודה, ובעל כורחנו לומר שכל שברך על הודאי תחילה אינו רשאי לברך על הספק שמא יצא י"ח ברכה וסב"ל. [ובבירור הלכה כתב שאין לומר שבנידוננו הדין שונה כיון שיש ספק אי מהני ברכת העץ על הסוכר אפילו בדיעבד, משא"כ בפה"ב שאם ברך עליה המוציא יצא, זה אינו כיון שי"א שאף בפה"ב אם ברך המוציא לא יצא י"ח, ועוד שאף בסוכר יש לדון לשיטת האומרים שברכתו שהכל אם ברכת העץ פוטרת. ובברכת ה' ח"ג (פרק ט' אות ז') חילק כנ"ל]. ובדעת הפמ"ג יש לומר שברכת מזונות שאני, כיון שרגיל לברך עליה מזונות הוי כאנן סהדי שלא התכוון בברכת המוציא להוציא י"ח את המזונות, וכעין זה כתב המגן גיבורים (קסח, ס"ק כט).

הבא"ח (פנחס כב) פסק להלכה שאם ברך המוציא על הפת אינו מברך על פה"ב בתוך הסעודה. ודבריו סותרים לכאורה את מה שפסק שבדיעבד אם ברך העץ ואח"כ אוכל סוכר יברך עליו שהכל. ובשו"ת **יביע אומר** (ח"ח סימן כו) כתב ליישב דבריו, שיש לחלק בין פה"ב שהכל מין פת הוא, לבין שני מיני פירות. מ"מ כתב שם הגרע"י שאם מברך תחילה על הפרי העץ ומכוון בפירוש שלא לפטור את המין הספק יכול לברך אח"כ על הסוכר שהכל, ורק בסתמא אמרין שפטר את מין הספק.

בחזון עובדיה (עמוד רעז) פסק שכל שהביאו לפניו מין ודאי ומין ספק, יקדים לברך על מין הודאי ויכוון שלא לפטור³⁶ את מין הספק ואח"כ יברך על מין הספק את ברכתו. ובהלכה ברורה פסק שיברך תחילה

³⁵ ושכרו בכך שיקדים לברך על העץ ואח"כ האדמה או שהכל, אולם כתב שם שאין דבר זה של קדימת העץ לאדמה הכרח כל כך להכניס עצמו לספק בעניין ברכות.

³⁶ ובעצם הדין שמצריך כוונה מפורשת שלא לפטור את מין הספק ולא די בכך שסתם אדם שיש לפניו תפוח ובננה כוונתו לברך שתי ברכות והוי כמכוון בפירוש שלא להוציא בברכתו הראשונה את מין הספק, נראה שטעמו משום שחושש לספק

על מין הספק ואח"כ יברך על מין הודאי ואם ברך תחילה על הודאי לא יברך על הסוכר מחמת הספק. ובילקוט יוסף פסק שלכתחילה יברך על מין העץ ועל מין האדמה ויפטור בכך את ברכת הסוכר. ונלע"ד שכל דבריהם הוא דווקא בסוכר הנעשה מקני סוכר ולא על הסוכר שבימנו שרובו נעשה מסלק סוכר, משום שבקני סוכר הספק הוא יותר חזק כיון שישנם שלושה דעות בראשונים, אבל בסוכר הנעשים מסלק סוכר כבר כתב בבאור הלכה שברכתו שהכל, ולכן אפילו אם ברך תחילה על העץ והאדמה יכול לחזור ולברך על הסוכר שהכל, ומ"מ נראה מדברי ההלכה ברורה שעדיף טפי לברך על כל מין ספק תחילה ואח"כ על מין הודאי.

אח"כ ראיתי שכתב הגרע"י בהליכות עולם (ח"ב מטות, א) שאפילו במינים אחרים אם ברך על מין הודאי כגון אדם שיש לפניו תפוח שברכתו העץ וכן בננה שספק אם ברכתה העץ או אדמה, וברך על מין העץ אינו יכול לברך על הבננה האדמה שמא ברכתה העץ ויבוא לידי ברכה לבטלה, וכ"כ בהלכה ברורה (רג, ג). ואני צ"ע בזה שהרי סתם אדם האוכל שני מינים אלו אין מתכוון לכך.

ועיין בברכת ה' (ח"ג פ"ט אות ז) שאפילו לא כיון בפירוש בדעתו שלא להוציא את מין הספק, יכול לחזור ולברך על מין הספק משום דמסתמא לא מחית איניש נפשיה לספיקא, והביא (בהערה 40) טעם לדבריו, דא"ת שאדם מכוון להוציא את מין הספק יוצא איפוא שלדעת חלק מהפוסקים הוא אינו מברך את הברכה הראויה על המאכל ואין סברא לומר שאדם מכוון בדעתו על דבר שאח"כ יכניס עצמו לספק אם ברך עליו את ברכתו הראויה. ע"ש שדן באריכות בדבר והביא טעמים לדבריו.

סעיפים טז', יח':

מאכלים שאין דרך לאוכלם בפני עצמם

שנינו בברכות (לו:)

"פלפלי - רב ששת אמר: שהכל; רבא אמר: לא כלום. ואזדא רבא לטעמיה, דאמר רבא: כס פלפלי ביומי דכפורי - פטור, כס זנגבילא ביומא דכפורי - פטור. מיתיבי: היה רבי מאיר אומר, ממשמע שנאמר: וערלתם ערלתו את פרי, איני יודע שעץ מאכל הוא? אלא מה תלמוד לומר עץ מאכל - להביא עץ שטעם עזו ופריו שוה, ואיזהו - זה הפלפלין, ללמדך שהפלפלין חייבין בערלה, וללמדך שאין ארץ ישראל חסרה כלום, שנאמר: ארץ אשר לא במסכנת תאכל בה לחם לא תחסר כל בה! לא קשיא: הא ברטיבתא, הא ביבשתא. אמרי ליה רבנן למרימר: כס זנגבילא ביומא דכפורי - פטור. והא אמר רבא: האי המלתא דאתיא מבי הנדואי - שריא, ומברכין עליה בורא פרי האדמה! לא קשיא: הא ברטיבתא, הא ביבשתא"

כתב הרשב"א (שם ד"ה לא) שמדברי הגמ' נלמד שעל פלפלי רטיבתא מברכים בורא פרי העץ, וכ"פ הראב"ד. והרא"ש (ו, ו) כתב דלא נהירא ליה דברי הרי"ף, משום שהגמ' הקשתה מערלה ותירצה 'הא ביבשתא הא ברטיבתא', ומשמע דרטיבא פרי העץ הוא ומברכים עליו בורא פרי העץ.

אבל הרי"ף (כה:): כתב בורא פרי האדמה, וכ"ד **רב האי גאון** והרמב"ם (ח, ז).

כתב **הרשב"א** (שו"ת ח"א סימן ת) שעל הפלפלים מברכים האדמה אע"פ שגדלים באילן, כיון שאין נוטעין אותן אלא על דעת שיתייבשו ויאכלו רובן שחוקקין כתבלין ואינם נאכלין בפני עצמם אלא מיעוטן לפעמים אין מברכין עליהם בורא פרי העץ אלא בורא פרי האדמה. וקרוב היה שלא יברכו עליהם אלא שהכל כקורא אלא לפי שנאכלין המעט מהם ברטיבותן ואדעתא דהכי נמי נטעי קצת מברכין עליהם בורא פרי האדמה מיהא.

כתב **השו"ע**: על פלפל וזנגביל יבשים ועל הקלאוו של גירופלי (ר"ל נעגלי"ך) וכל כיוצא בזה שאין דרך לאכלם אלא על ידי תערובות, אין מברך עליהם כלום. על פלפל וזנגביל כשהם רטובים, בפה"א. **המ"ב** (ס"ק עט) ביאר שכשאוכל מינים אלו לבדן אין הנאה באכילה ולכן לא מברך עליהם כלל, אך אם עירב בהם סוכר וכיוצ"ב מברך עליהם האדמה. **בברכת ה'** (ח"ג פ"א אות ט) כתב שמכאן יש ללמוד שכל דבר שאינו פרי מצד שימוש, היינו שבני אדם נמנעים מלאוכלו מאיזו סיבה, מברכים עליו שהכל.

סעיף יז:

מאכלים הנאכלים יבשים

כתבו **ה"ר יונה** (כה: ד"ה וכתבו) **הרא"ש** (סי' ו) **המרדכי** (סי' קיז) ו**התוספות** (לו: ד"ה ברטיבא) שעל קלאוו"ו של גרופלי שאין רגילין לאכול אלא ברטיבא כמו בליטוארי"ו אין מברכין עליו ביבישתא. אבל של עץ קינמון שקורין קאניל"ה מברכין עליו בורא פרי האדמה מפני שרגילין לאכול ביובש וגם הוא גדל על הארץ כמו קנים. ואגוז שקורין מושקאד"ה מברכין בורא פרי העץ שגם נוהגים לאכול אותו ביובש. כתב **השו"ע**: על אגוז מושקא"ט - בפה"ע. על קניל"ה - בורא פרי האדמה.

סעיף יח:

מסופק בברכה

כתב **הרמ"א**: כל הפירות שיודע בהם שהם עיקר הפרי, מברך עליהם בפה"ע. ושאינן עיקר הפרי, בפה"א. ואם הוא מסופק בו אם הוא עיקר הפרי או לא, בפה"א. ואם אינו יודע מה הוא (**מ"ב** פו: שמא הוא מין שברכתו שהכל), מברך שהכל (טור).

כתב **המגן אברהם** (סק"ל) שכל האמור הוא דווקא אחר שלמד, אבל מי שלא למד לא יאכל עד שילך אצל חכם ללמדו ברכות. וכ"כ **המ"ב** (ס"ק פד), **כה"ח** (ס"ק קיד) ועוד.

סימן ר"ג - ברכת פירות האדמה

ובו ח' סעיפים

סעיף א':

ברכת פירות הארץ

כתב השו"ע ע"פ המשנה בברכות (לה.) "על פירות הארץ מברך בורא פרי האדמה.

ומה שלא תיקנו לומר בורא פרי הארץ כמו המוציא לחם מן הארץ, כתב המאירי ועוד שתיקנו בכל חד וחד כלישנא דקרא, ובלחם כתיב 'להוציא לחם מן הארץ' ופירות כתיב 'ולקחת מראשית כל פרי האדמה'.

סעיף ב':

הגדרת מין אילן וירק³⁷

איתא בברכות (מ.)

"היכא מברכינן בורא פרי העץ, היכא דכי שקלת ליה לפירי איתא לגוואזא והדר מפיק, אבל היכא דכי שקלת ליה לפירי ליתיה לגוואזא דהדר מפיק לא מברכינן עליה בורא פרי העץ אלא בורא פרי האדמה"

ומצאנו בדברי רבותינו הראשונים כמה שיטות בפירוש 'גוואזא' ומתוך כך הגדרות שונות לאילן:

א. רש"י (ד"ה גוואזא) פירש: "גוואזא - הענף של עץ", ואפשר להבין את דברי רש"י בשתי דרכים:

- המושג 'ענף' בפירוש רש"י זה לענף שאנחנו מכירים בימינו, וענף הוא חלק מהעץ היוצא מהגזע. לפי פירוש זה מברכים בורא פרי העץ רק אם ענפי האילן קיימים משנה לשנה והפירות יוצאים מאותם ענפים. אבל אם הענפים נושרים ובמקומם יוצאים ענפים חדשים, אפילו אם הגזע עצמו נשאר משנה לשנה מברכים על פירותיו האדמה. וכן פירש בשו"ת תפילה למשה (ח"ג סימן לז אות א) את דברי רש"י, שכל שמוציא גזע חדש מהשורש בכל שנה הרי זה ירק, ואינו דומה לאילן שגזעו וענפיו מתקיימים משנה לשנה וחוזר ומוציא פירות.
- משמעות 'ענף' הוא גזע. כשגזע העץ קיים משנה לשנה מברכים על פירותיו העץ, וכשהגזע מתחלף ובכל שנה יוצא מהשורשים גזע חדש מברכים על פירותיו האדמה. וכן פירש הב"ח בדעת רש"י. וכהבנה זו משמע ג"כ בדברי הרא"ה (ד"ה ועל דבר) שכתב "דאי שקלת ליה לפירא משתייר אילנא לאפוקי פירא לשנתא אחרייתי חשיב אילן" דהיינו אם הגזע מתקיים משנה לשנה מברכים על פירותיו העץ, וכ"נ דעת התוס' שכתבו "אתי פרי באותו העץ עצמו".

³⁷ חלק מסיכום סעיף זה לקוח מתוך סיכומנו להלכות ערלה סימן רצד. ומספר 'תורת אמת' על מסכת ברכות. בסעיפים הבאים ישנה התייחסות גם להל' ערלה. יש לשים לב שלא בכל המקרים שהפרי מוגדר כירק או כעץ לעניין ערלה, יהא חשוב כך גם לעניין ברכות.

ב. הרא"ש חולק (סימן כג) וכותב "כל דבר שעושה פירות משנה לשנה נקרא עץ, אבל כל דבר שצריך לזורעו בכל שנה נקרא פרי הארץ", דהיינו ירק נזרע בכל שנה מחדש, וכל דבר שא"צ לזורעו בכל שנה מוגדר כאילן ומברכים על פירותיו העץ. ונראה שלדעת הרא"ש 'גוואז' היינו השורשים וכשמתקיימים משנה לשנה וחוזרים ונותנים פירות מברכים על פירותיו העץ, אפילו כשהגזע או הענפים כלים.

ג. בתשובת הגאונים (סימן מה) מובא: "כל אילן דיבש בסיתוא וכלו גוויזה [ענפיו] וטרפיה [ועליו] לגמרי והדר פארי משרשיו מברכים עליו בורא פרי האדמה". בדבריהם מבואר דדוקא אם הגזע עצמו כלה בחורף חשוב כירק, אבל אם רק העלים או הענפים מתחדשים משנה לשנה חשוב עדיין כאילן. **החיי אדם** (כלל נא, נשמ"א סק"ז) כתב שלדעת הגאונים הכלל הוא שצמח רך נחשב לירק, ולכן אם קיים שנה בלבד עדיין אינו נעשה קשה, ואם מתקיימים יותר משנה במשך הזמן נעשים קשים יותר.

ד. רב האי גאון (שו"ת הרדב"ז ג, תתקסו): אפילו אם רק הענפים כלים בחורף חשוב לירק, גם אם הגזע נשאר וממנו מתחדשים ענפים חדשים בכל שנה. לדעתו 'איתיה לגוואז' הכוונה שהענפים קיימים משנה לשנה. עד כאן ראינו שלושה פירושים ל'גוואז', האם הוא השורשים, הגזע או הענפים.

ה. בתוספתא (כלאים פ"ג ה"ג) יש הגדרה נוספת לאילן: "זה הכלל, כל המוציא עליו מעיקרו הרי זה ירק וכל שאין מוציא עליו מעיקרו הרי זה אילן". אולם ניתן לפרש את התוספתא בשני אופנים. א. 'עיקרו' הם השורשים, כל צמח שעליו יוצאים משורשיו הוא ירק, וצמח שעליו אינם יוצאים משורשיו אלא מגזעו וענפיו, מוגדר כאילן (כן פירש הרא"ש, אך הב"ח הבין בדעת הרא"ש שרק אם הפירות יוצאים מהאדמה חשוב לעשב). ב. 'עיקרו' היינו הגזע. כל צמח שעליו יוצאים ישירות מהגזע הוא ירק, וצמח שעליו אינם יוצאים ישירות מהגזע אלא מענפיו הוא אילן (כ"כ הדרישה סק"א בדעת הגאונים לעיל). ומדברי כמה ראשונים שהביאו את דברי התוספתא הנ"ל משמע שאין כלל זה סותר את הכלל שאמרנו בגמ' שלנו, אלא הוא עוד כלל נוסף לעניין כלאים ולעניין אימתי נקרא פרי העץ לברכה (וכ"כ הרא"ה). וכן משמע מהירושלמי (כלאיים סופ"ה) "תני ר' חנינא בר פפא: את שהוא עולה מגזעו - מין אילן; משרשיו - מין ירק".

ו. הגמ' בברכות (מג:): דנה לגבי ברכת עצי ועשבי בשמים "אמר רב גידל אמר רב האי סמלק מברכין עלויה בורא עצי בשמים אמר רב חננאל אמר רב הני חלפי דימא מברכין עלייהו בורא עצי בשמים אמר מר זוטרא מאי קראה 'והיא העלתם הגגה ותטמנם בפשתי העץ'". הבאור הלכה (רטז, ג) הביא מחלוקת ראשונים בבאור גמ' זו: הרא"ה והריטב"א כתבו שדבר שהוא רך מוגדר כעשב ודבר שהוא קשה חשוב לעץ. אך הרשב"א לדוג' סובר שכל זמן שאין הצמח מתקיים משנה לשנה אינו חשוב לעץ.

ז. בשו"ת קול אליהו (ח"ב קונטרס מחנה ישראל סימן נד) הביא בשם המהר"ש גרמיזאן שכל שמוציא פירותיו בשנה הראשונה לנטיעתו לא חשיב כעץ, ופטור מערלה.

ח. החיד"א (ברכ"י י"ד רצד אות ד) הביא בשם המהר"ם אלשיך שהיה אומר שכל אילן שעושה פירות בכל שנה הולך ומשביח, ואילן שבשנה הראשונה נותן פירות טובים ומכאן והילך הולך ופוחת, סימן הוא שאינו אילן אלא ירק (וה"ה לחציילים).

ט. מהר"י חאגיז (הלכות קטנות א, פג) כתב שכל גידול שגזעו חלול אינו חשוב לעץ. עוד כתב, שמהגמ' בסוטה (מג.) עולה שכל דבר שמינו שפל וקצר יש לדונו שהוא ירק.

י. **החזו"א** (ערלה סי' יב סק"ג) כתב שכל שאינו מתקיים שלוש שנים אין עליו שם עץ (ויתכן שרק לעניין ערלה ולא לעניין ברכות).

לסיכום: מצאנו כמה הגדרות למיני עץ ואדמה: א. אם הענפים נשארים ומוציאים פירות משנה לשנה חשוב לעץ, ואם לא - כירק. ב. כשהגזע קיים משנה לשנה חשוב לעץ. ואם הגזע נובל ונשארים רק השרשים חשוב לירק. ג. אם נשארים השרשים משנה לשנה, די בכך כדי להחשיבו כמין עץ. ד. אם מוציא עליו מעיקרו חשוב לירק, ואם אין מוציא עליו מעיקרו חשוב לאילן. ה. אם גזעו קשה מוגדר כעץ, ואם רך חשוב לעשב. ו. כל שמוציא פירות בשנתו הראשונה אינו חשוב לעץ. ז. פירותיו הולכים ונהיים גרועים אינו חשוב לעץ. ח. גזעו חלול אינו חשוב לעץ. ט. דוקא מתקיים שלוש שנים חשוב עץ.

כתב **השו"ע**: על התותים הגדלים בסנה, בורא פרי האדמה (ר"ע"פ תשובת הגאונים). והרמ"א הוסיף: דלא מקרי עץ אלא שמוציא עליו מעצו, אבל מה שמוציא עליו משרשיו לא מקרי עץ, והני כיון דכלה עציו לגמרי בחורף והדר פרח משרשיו, מברכין עליו בפה"א.

הברכת ה' (ח"ג פ"ז אות ג) כתב שפירות העץ הם פירות שגדלים באילן שגזעו וענפיו נשארים קיימים גם לאחר לקיטת פירותיו וחוזרים ומוציאים פירות בשנה הבאה.

חצילים, פלפלים חריפים ופאפאיה

חצילים ופלפלים חריפים גזעם מתקיים כמה שנים ומוציא פירות, ולכן לכאורה שייך בהם איסור ערלה, ואפשר שברכתם 'בורא פרי העץ'. אלא שלאחר השנה הראשונה כיון שאינם מוציאים פירות טובים כמו בשנה הראשונה, נוהגים החקלאים לגזום את הגזע כך שיעלה ממנו גזע חדש והוא יוציא פירות הרבה כמו השנה הראשונה. ויש המעדיפים לעקור את כל האילן לאחר השנה הראשונה ולזרוע חדשים במקומם, וא"כ יתכן ודינם יהא כירק שברכתו האדמה ולא שייך בו איסור ערלה.

מתוך ההגדרות שהבאנו לעיל לעניין ברכת האדמה והעץ, יש לדון כיצד להתייחס למציאות בה האדם הוא הגורם כביכול לעץ להיכנס תחת הגדרה של אדמה. שהרי החצילים והפלפלים הנ"ל מעצם טבעם חשובים למיני עץ, אלא שבכורח הנסיבות האדם גוזם אותם כדי שיתנו יותר יכול.

בתשובת הגאונים מכואר שעל ברצנאן מברך האדמה. ולא ס"ל לחלק בין אם יבש הגזע מטבעו בחורף לבין אם הגזע יכול להתקיים מטבעו כמה שנים, אבל אין דרך החקלאים לקיימו יותר משנה אחת. וכ"כ **רבינו אברהם בן הרמב"ם** (בחי'דושי שנדפסו בראש ספר מעשה רוקח) שעל הבדינג'אן (חצילים) מברך האדמה, ובשו"ת **הרידב"ז** (ח"א סימן תצט) כתב שנהגו להקל לאכלו ואין בו משום ערלה, ובח"ד (סימן אלף ושסח) כתב שנהג להחמיר על עצמו שלא לאוכלו ושכ"כ בספר **כפתור ופרח** (פרק נו) אבל לא רצה לאסור לאחרים משום שאין איסורו מבורר, ועוד כתב שלדעת רב האי גאון ברכתו האדמה ולדעת הרמב"ם ברכתו העץ, אולם בח"ג (סימן תקלא) הביא בשם ספר כפתור ופרח שיש בו משום ערלה, וכתב שכשעלה לא"י ראה שכולם נוהגים בו היתר והוא משום שעושה פרי בתוך שנה לנטיעתו ובאילנות אין לנו מין שעושה פרי בתוך שנה לנטיעה, ולכן פשוט מדבריו שלא נוהג בו דין ערלה והוא מין ירק, וה"ה שיש לברך עליו האדמה.

ובשו"ת קול אליהו (ח"ב קונטרס מחנה ישראל סימן נד) הביא בשם המהר"ש גרמיזאן דאיתא בתוספתא³⁸ שכל שמוציא פירותיו בשנה הראשונה לנטיעתו לא חשיב עץ לעניין ערלה, ומצא בכת"י המהר"א אזולאי ששאל לתלמידי מרן השו"ע ומהר"ח ויטאל אודות החצילים והעידו שראו את רבותיהם אוכלים אותם ולא חששו לאיסור ערלה והיו מברכים עליו האדמה וכן היה המנהג בירושלים. וכ"כ מרן החיד"א (ברכי" יו"ד רצד ב), וכתב שאע"פ שהרדב"ז כתב בשם הרמב"ם שעל החציל מברך העץ, כיון שבנו כתב שברכתו האדמה מסתבר שכתב כן ע"פ דעת אביו. וכ"פ בשו"ת רב פעלים (ח"ב סימן ל) ולמד שגם על פרי הפאפאיה מברך האדמה ולא נוהג בו דין ערלה, והביא דברי לקט הקמח שכל שגזעו חלול אינו חשוב לעץ, וכ"פ בכה"ח לעניין חצילים, וכ"פ בשו"ת יחזקאל דעת (ח"ד סימן נב) שפרי הפאפאיה אין דין ערלה נוהג בו אף בארץ ישראל וברכתו האדמה, וכ"כ בחזו"ע (ברכות עמוד יט-כה) ושה"ה לפלפל הירוק החריף.

ובשו"ת תפילה למשה (ח"ג סימן לז) העלה שחצילים ופלפלים ירוקים יש להם דין ירק כיון שהדרך לגזום את גזען בכל שנה ופירות שנה שניה יוצאים מגזע חדש. ואע"פ שלדעת התוספות והרא"ש הם נחשבים מין אילן הואיל ושורשו נשאר בכל שנה ושנה, מ"מ המנהג בא"י כגאונים והרמב"ם, וכן נהגו החיד"א והאר"י, ויש שהעידו שכך נהג מרן השו"ע. וכן עיקר. וע"ע בברכת ה' (ח"ג פרק ז' אות ד-ה) שדין חצילים, פלפלים ארוכים, בננה, תות שדה, אננס ושומשום, כירק לעניין ברכה וערלה. ופרי הפאפאיה יש להחמיר להחשיבו כפרי אילן לענין איסור ערלה. וע"ע בברכת ה' (ח"ה עמ' תקנב במאמרו של הרב אליהו מאדאר) שחיצוק דברי הרב ברכת ה' בעניין הפאפאיה. וכ"פ בשו"ת שבט הלוי (ח"ו סימן קסה) שהוא ספק דאורייתא ויש להחמיר בו, אלא שמפני כבוד קדושת תורת הגאון רב פעלים דהקיל בה לכתחילה יש לו עמוד לסמוך עליו ולא מחינן ביה.

וע"ע בדברי החזו"ן איש (ערלה סי' יב סק"ג) גבי ערלה, שגזע המתקיים שנתים או שלש שנים ואח"כ הגזע כלה והשורש קיים ומוציא גזע אחר, או שגם השורש כלה וחוזר וצומח מזרע הנופל, כל שאין מתקיים עד אחר ערלה ואחר רבעי ודאי לאו אילן הוא, דאין סברא שיהא אילן שפירותיו לעולם אסורים... ולמש"כ לעיל כל שאין מתקיים יותר מג' שנים הוא בכלל דברי הגאונים שאין הגזע מתקיים, ובין שחוזר השרש ומוציא גזע אחר ובין כשהשרש ג"כ כלה וצריך לזרוע מחדש הוי בכלל עולה מן השרשים.

וחמוציות המצויות בזמנינו, הורה הגרש"ז אורבך (ותן ברכה קונטרס התשובות) שיש לברך עליהם האדמה, כיון שהן גדלות על שיח שגובהו פחות מג' טפחים. אך דעת הגרי"ש אלישיב (ישא יוסף ח"ג סימן נ) שברכתן העץ, כיון שמגדלים חמוציות לרבבות וא"א לומר שאינן נחשבות פרי כ"כ.

צבר - סברס

ישנה מחלוקת קדומה האם ברכת הצבר היא העץ או אדמה, והאם חלים עליו דיני ערלה.

רוב ככל הפוסקים פסקו שברכתו העץ (כה"ח סי' רב סק"ו. שו"ת יחזקאל דעת ח"ב סימן כא. חזו"ן עובדיה עמוד קמז. ברכת ה' ח"ג פ"ז אות יח. שו"ת שבט הלוי ח"ד סימן כד. הגר"מ אליהו בשו"ת הרה"ר תשמ"ח-תשמ"ט, עמ' 143. הלכה ברורה אות ב). בשו"ת דבר חברון (יו"ד ח"ב סימן תט) פסק שצבר שניטע על מנת לאכול את עליו, אין ערלה נוהגת

³⁸ בשו"ת איש מצליח ח"ב סי' מה כתב על דבריו "אמנם האמת יורה דרכו, שלא היו דברים מעולם ואין כאן יער ולא דובים, לא מתניתא ולא תוספתא, ודברי מהר"ש גרמיזאן לקוחים ככתבן מתשובת הרדב"ז דח"ג סי' תקל"א, שהיתה עדיין בזמנו בכ"י". והביא דבריו בברכת ה' ח"ג פרק ז' אותיות ד-ה בהערות שם.

בעלים ואינם חייבים בהפרשת תרומה, ומברכים עליהם האדמה. ובחוט שני (עמ' קצג) כתב שנהוג לברך על הסברס האדמה כיון שדרך בני אדם לטעת אותו לגדר ולסייג, וא"כ דרגתו פחותה ואין מברכים עליו העץ.

פסיפורה³⁹

א. הפסיפורה מסוגל להניב פירות תוך שנה אחת מעת הזריעה. לפי זה לפוסקים שמסתמכים על הקריטריון הזה לבדו לסווג את הצמח כירק, ייחשב הפסיפורה כירק. ב. אמנם בגידול הפסיפורה בארץ ישנה ירידה של כמות ואיכות הפרי, אך ירידה זו נובעת מתנאי גידול לא מתאימים ולא מתכונות הצמח. עיין במאמר (התורה והארץ ג עמ' 421) שהובא שהמקור לסברה זו הוא המהר"ם אלשיך (מובא בברכ"י סי' רצד), ואינו בכלל "דכי שקלת ליה לפירי איתיה לגווא", כלומר, אין כאן גזע שמוציא פירות מידי שנה בשנה. ג. התברר שהצמח מעוצה, והגזע נקוב בנקב כעובי מחט. והשאלה היא האם יש להחשיב זאת כגזע חלול אם לאו.

המקור לכך שצמח בעל גזע חלול נחשב ירק הוא במהר"י חאגיז (הלכות קטנות א, פג. וכ"כ בלקט הקמח) ולא מצאנו לסברה זו מקור בש"ס ופוסקים. עם זאת, בספר התורה והארץ (ח"ג עמ' 412 אות ד) ביארו שתכונות הגזע, קשיות ורכותו מהווים קריטריון לסיווג הצמח כאילן או כירק. גם בשו"ת רב פעלים (ב, ל) מביא את הסימן הזה בהקשר לצמח הפפאיה, אך להבדיל מהפסיפורה, גזע הפפאיה הוא חלול לגמרי. לאור הנ"ל לא נראה שהפסיפורה נחשב כבעל גזע חלול.

לדעת הרה"ג מרדכי אליהו (אמונת עתיך 10 עמ' 6) וכ"כ בחזון עובדיה (ברכות עמוד כו בהע' וכ"כ בשמו בתשובות שדה שם) די בכך שהצמח ייתן פרי תוך שנה אחת מעת הזריעה, ולכן צמח הפסיפורה נחשב ירק ואין בו איסור ערלה. אמנם בשו"ת דבר חברון (יו"ד ח"ב סימן תיח) פסק שיש להחמיר ולדון את הפסיפורה כעץ, כיון שיש ספק בזיהויו כעץ או שיח.

פטל⁴⁰

פרי הפטל גדל על ענף ולאחר שהניב פרי, הענף מתייבש או שקוצצים אותו, ולאחר מכן מופיע ענף חדש שיתן פרי. אולם בהופעת הענפים יש שינויים: במקום הראשון גוזמים את הענפים ואז יוצאים בדרך כלל ענפים חדשים מתחת לגזום מעל פני הקרקע, אולם יש גם ענפים היוצאים גם מתחת לפני הקרקע. בשני המקומות האחרים גוזמים את הפטל נמוך מאד והיציאה היא תמיד מתחת לפני הקרקע, במרחק מהענף הישן.

המהרש"ם (ח"א סי' קצו) הביא סברא שפטל דינו כירק כיוון שענפיו אינם נותנים יכול ג' שנים לפני שהצמח מתנוון. למסקנה, חוזר בו המהרש"ם וכותב שכיון ששורש הפטל נשאר בקרקע, למרות שמחליף את הענפים אין להקל ולהחשיבו כירק ודינו כעץ. המהרש"ם מוסיף שיש לברך עליו בפה"ע, וכן הוא המנהג. וכ"פ הערוה"ש (סעיף ה), הגרב"צ חי עוזיאל זצ"ל (מובא בציץ אליעזר ח"א סי' יז), והציץ אליעזר (שם).

³⁹ ע"פ מאמרו של המומחה מר מאיר פרנקל, אמונת עיתך גליון 26.

⁴⁰ נעזרתי במאמרו של הרב יהודה הלוי עמיחי, לאמונת עיתך שבט - אדר תשנ"ט גליון 27.

אמנם מדברי האליה רבה (הובא במחצה"ש סי' רג ס"א), משמע שפטל ברכתו בפה"א, ולדעתו נראה שאין בו גם איסור ערלה, וכן כתב הגרש"י ז"ל (ישורון ח"ג עמ' קנח-קס). הנימוק להיתר הוא, שאם נגדיר את הפטל כאילן הוא יהיה אסור עולמית, משום שהיוצא מהשורשים חייב בערלה, וממילא הענפים החדשים יהיו אסורים עולמית. וכ"פ בשו"ת דבר חברון (י"ד ח"ב סימן תח) שאין דין ערלה נוהג בפטל.

ברכה על גידולי מים

נקדים ונבאר את דרך הגידול במים (מתוך ויקיפדיה). חוקרים גילו כי האדמה היא בעצם מאגר החומרים המזינים, אך האדמה עצמה אינה חיונית לגידול הצמחים. בעזרת השורשים, הצמחים יכולים לספוג את החומרים המזינים שבאדמה כשהם מומסים במים. כאשר החומרים המזינים הדרושים לצמח מוספים באופן מלאכותי למי ההשקיה של הצמח, הצמח אינו זקוק למצע אדמה עשיר כדי להתקיים. ניתן לגדל כמעט כל צומח בעזרת ההידרופוניקה, אך צמחים מסוימים מתאימים לכך יותר מאחרים⁴¹. יש לציין שכיום ישנו שימוש ההולך ומתפתח בגידולים ביתיים בשיטה זו, מכיון שאין צורך באדמה, וכן ניתן לגדל גידולים שונים בקומות. נחלקו הפוסקים לעניין ברכות כיצד להתייחס לגידול זה.

בשו"ת יחוה דעת (ו, יב) העלה "פירות או ירקות שגדלו בעציץ שאינו נקוב, מברך עליהם כברכתם, בורא פרי העץ או בורא פרי האדמה. ופירות או ירקות שידוע שהם גידולי מים, מברכים עליהם שהכל. ואם בירך עליהם ברכתם בורא פרי העץ או בורא פרי האדמה, יצא ידי חובתו בדיעבד".

אמנם בשו"ת אור לציון (ח"ב פ"ד סי"ג) פסק שעל ירקות שגדלו במים מברך בורא פרי האדמה. וטעמו שכיון שבא מזרע שגדל באדמה, אף שהוא עצמו לא גדל באדמה, מ"מ מברך ברכה נכונה, שהרי נוצר מזרע שיצא מהאדמה. גם בשו"ת שבט הלוי (א, רה) כתב שגידולי מים אינם דומים לכמהין ופטריות, דשם כל המין הוא מן האויר אבל כאן מין זה הלא הוא פרי האדמה, וא"כ ספק גדול הוא בגידולי מים אך למעשה אין לפסוק שיברך עליו שהכל, ויותר מסתבר לברך ברכתו הראויה (וצ"ע האם לדוג' בנבטים שכולם גדלים במים, יודה שברכתם שהכל). הגרש"ז אוירבך (ותן ברכה, קונטרס התשובות לסימן רב) הורה, שאם המים שבצינור ששם מגדלים את הירק מחוברת בכל עת למים שבחריץ שדינו כקרקע, נחשב כאילו הירק גדל במים שבחריץ, ואף לחי"א מברכים עליו את ברכתו הראויה.

סעיף ג':

ברכת הבננה

הבננה היא עשב ענק, רב שנת. גזע הבננה דומה לגבעול בשרני עבה מאוד, ועל כן ניתן לו השם גזעול, הגדל מתוך פקעת בקרקע, השולחת שורשים ומצמיחה גזעולים אחדים בשנה. קבוצה כזאת של צמחי בננה נקראת קן. כל גזעול חי כשנה וחצי, מניב אשכול בננות אחד ומת (באקלים טרופי הבננה מניבה פרי תוך כשנה, אך בארץ האקלים הוא סובטרופי ולכן הנבת הפרי אורכת זמן רב יותר, ועשוי להגיע לשנה וחצי עד שנתיים). לאחר

⁴¹ יש לציין שמיני צמחים רבים מניבים יותר תפוקה בפחות זמן, ולעיתים באיכות יותר גבוהה; בכך הופכת ההידרופוניקה לכלי רווחי עבור החקלאים בתנאים כלכליים וסביבתיים שונים. כשמשמשים בהידרופוניקה אין מחלות הבאות מן הקרקע, צמחי בר שיש לחסל, או אדמה שיש לעבד. ניתן לגדל צמחים בצפיפות רבה, ובכך לחסוך שטח (ניתן אפילו לגדל צמחים במספר קומות). ההידרופוניקה גם חסכונית במים, אם המכלים בהם גדלים הצמחים משתמשים במערכת מים סגורה הממחזרת מים. מערכות מעין אלה צורכות כמות מים מזערית לעומת חקלאות מסורתית.

מכן מתפתח מן הפקעת צמח חדש שיניב פרי וחוזר חלילה. כל קן עשוי לחיות שנים רבות, במקומות מסויימים בחו"ל עד 20 שנה, אך בארץ אורך החיים של הבננה לא עולה על כמה שנים בודדות.

לעיל הבאנו דברי המרדכי בשם תשובת הגאונים שכל שאין גזע העץ מתקיים אע"פ שהשורשים חוזרים ומצמיחים אינו נחשב לעץ. ובבית יוסף הביא שבתשובות הגאונים סיימו שעל המוז"י שאין העץ קיים אלא צומח משורשיו מברך האדמה. וכ"פ בשו"ע: "על המאוז"ש, בורא פרי האדמה". וידוע שהוא מין הבננות.

ומ"מ נראה שאם ברך על הבננות העץ אע"פ שלכל הראשונים הנ"ל לא יצא י"ח, כיון שדעת הרא"ש שאם השורשים נשארים משנה לשנה מברך העץ, ולדבריו ה"ה שברכת הבננות היא העץ, י"ל בזה סב"ל ואינו חוזר ומברך. וכ"פ הגרע"י (שו"ת יבי"א ח"ח סימן כו אות ה. שו"ת יחווה דעת ח"ו ס"ס יג בהערה. חזון עובדיה עמוד קמז). אך דעת האור לציון (ח"ב עמוד שו אות לט) שאפילו בדיעבד אם ברך העץ על הבננה לא יצא י"ח, מכיון שהוראת השו"ע לברך על הבננה האדמה היא בתורת ודאי ולא בתורת ספק.

ובשו"ת מים חיים (סימן נו) כתב, שמרן השלחן ערוך שכתב לברך על הבננה בורא פרי האדמה, לשטתיה שפסק בסימן רו שפרי מסופק אם ברכתו בורא פרי העץ או בורא פרי האדמה מברך עליו בורא פרי האדמה, שאם בירך על פירות האילן בורא פרי האדמה יצא. אבל לנוסחא הישנה ברמב"ם שלא יצא, צריך לברך על בננה שהכל נהיה בדברו.

כתב בהלכה ברורה (אות ג) שכשיש לפניו בננה וברכת העץ, לכתחילה יברך על הבננה תחילה האדמה ואח"כ יברך העץ על התפוח, או שיברך על תפוח תחילה ויכוון בפירוש שאינו מוציא את הבננה בברכה זו, ובדיעבד אם ברך העץ ולא כיוון בדעתו אינו חוזר ומברך על הבננה ויצא י"ח בברכת העץ על התפוח.

סעיפים ד' - ה':

✎ ברכת פירות אילני סרק וצנובר

כתוב בשבלי הלקט (סימן קס) האוכל ממה שמוציאים אילני סרק אין מברכין עליהם אלא שהכל, דלא חשיבי לברוכי בורא פרי העץ, וכ"כ בתשובות הגאונים. הילכך בני אסא אף על גב דבשלן והויין כפירות לא מברכין עליהו אלא שהכל דתניא (מנחות כז.). ארבעה מינים שבלולב שנים עושין פירות ושנים אינם עושין פירות. וכיון דאמרינן הדס וערבה אינם עושים פירות שמע מינה דפירות בני אסא לאו פירי נינהו. כתב השו"ע: על פירות שמוציאין אילני סרק, שהכל. בני אסא, אף ע"ג דבישלן והויין כפירות, אינו מברך אלא שהכל.

הט"ז (סק"א) תמה, הרי כתיב 'כתפוח בעצי היער... ופריו מתוק לחכי'. ומשמע שגם תפוח הגדל ביער חשוב לפרי! ועל התותים הגדלים בסנה אומר ר"י שמברכים העץ אע"פ שכולו קוצים וחשיב לסרק. לכן פירש שלא קאמר אלא במינים גרועים הרגילים להיות בעץ היער כגון תפוחים קטנים ואגסים קטנים, וה"ה לבני אסא שהם אינם ראויים לאכילה כשהם חיים אין לברך עליהם אלא שהכל אפילו אם בשלם, אבל תותים כשהם שוהים הרבה על הסנה ומתבשלים הם טובים לאכלם חיים. גם המגן אברהם (סק"ב) כתב שאותם פירות טובים הגדלים על אילני סרק יש לברך עליהם העץ. וכ"פ המ"ב (סק"ה). ומשמע מדברי האחרונים הנ"ל שאף דעת השו"ע כך, דזיל בתר טעמא ומה שכתבו הגאונים לברך על פירות

היוצאים מאילני סרק שהכל הוא משום דלא חשיבי, הא אם יהיו פירות אלו חשובים לכו"ע יברך עליהם העץ.

אמנם בחידושי **הרשב"ץ** (ברכות לו: ד"ה ולענין פירות) כתב שעל הצנובר מברך העץ, וה"ה לשאר פירות עצי היער המוציאים פירות הטובים לאכילה שמברך עליהם העץ, ומיהו פשוט שעל ענבי ההדס אין מברכים העץ ואף לא האדמה, משום שלא נטעו את ההדס ע"מ למיכל מהנהו עינבי. ומשמע מדבריו שעל הצנובר מברך העץ כיון שהפרי הוא חשוב וראוי לאכילה שלא מדוחק משא"כ בענבי ההדס. ורבינו חיים ויטאל (שער המצוות סוף פ' עקב) הביא בשם רבינו האר"י שהיה מברך על פירות אילני הסרק העץ, והביאוהו המג"א (סי' רד סק"י) **הברכ"י** (כאן סק"ב) ועוד. וכ"פ **הבא"ח** (מטות, ז) וב**ברכת ה'** (ח"ג פ"ז אות יח) משום שפירות אלו טובים לאכילה, ומ"ש שעל פירות מאילני סרק לא מברכים אלא שהכל, הוא רק משום שפירותיהם גרועים, אבל אה"נ אם הפירות טעימים מברך עליהם העץ. וכ"פ **בחזון עובדיה** (עמוד קנ. ובהליכות עולם ח"ב מטות ב' כתב שאפילו על פירות הצנובר מברך שהכל, אך חזר בו).

הבאור הלכה (ד"ה אילני) כתב שאילני סרק היינו שגדילין מאליהן בלא זריעה ונטיעה ואינן ראויין לאכול חיינן רק ע"י בישול וטיגון לכן ברכתן שהכל אבל הגדילים ע"י זריעה ונטיעה אפילו כשאין טובים לאכול חיינן מברך אחר שנתבשל על של עץ בפה"ע ועל של אדמה בפה"א.

סעיף ו':

ברכה על זנגביל המרוקח

שנינו בברכות (לו:): וביומא (פא):

"אמרי ליה רבנן למרימר: כס זנגבילא ביומא דכפורי - פטור. והא אמר רבא: האי המלתא דאתיא

מבי הגדואי - שריא, ומברכין עליה בורא פרי האדמה! לא קשיא: הא ברטיבתא, הא ביבשתא"

ופרש"י: הימלתא - שמפטמים בשמים כתושים בדבש. והחידוש דאע"פ שנתרקח, ברכתו אינה משתנה לשהכל.

כתב השו"ע: על זנגביל שמרקחים אותו כשהוא רטוב, בורא פרי האדמה. ונראה דה"ה אם מרקחים אותו יבש, כיון שעל ידי כך הוא ראוי לאכילה, הזנגביל עיקר ומברך עליו בפה"א.

כתב המ"ב (סק"ט) שכאן הפרי כבר נתבשל אלא שמחמת יבשותו לא היה ראוי לאכילה, ולכן מועיל כשמרקחו ועושהו ראוי. בשונה מאגוז רך (רב, יד) שאף לאחר שנתקן ברכתו שהכל משום שהפרי לא הגיע לזמן בישולו.

העמק ברכה (ברכת הנהנין כלל ו אות ג) כתב שרק אם מרקחים חתיכות מהזנגביל מברך האדמה, אבל אם הוא מעוך וכתות עד שאינו ניכר מהו, אעפ"י שהוא יודע שהוא זנגביל מברך עליו שהכל. **אך הבאור הלכה** (ד"ה על זנגביל) כתב שלא הבין דבריו, שהרי בסעיף הבא מבואר שעל בשמים כתושים מברך האדמה, הואיל דאורחייהו בהכי לכתוש לגמרי. וסיים בצ"ע.

סעיף ז':**ברכה על בשמים שחוקים עם דבש**

כתב הר"מ מרוטנבורק שעל בשמים שחוקים מעורבים יחד מרוקחים בסוכר, מברכים האדמה כמו הומלתא.

כתב השו"ע: בשמים שחוקים ומעורבים עם סוקר, הבשמים עיקר ומברך עליהם כדין ברכת אותם בשמים.

ונחלקו המפרשים מהו חידושו של המהר"ם לאחר שכבר למדנו את דין הומלתא.

הב"י כתב שבשמים אלו אינם דומים להומלתא, שבהומלתא הפרי כבר מבושל והדבש לא בא אלא להעמיד הפרי ולכן מברך האדמה או העץ. אבל כאן שהבשמים אינם מבושלים עם הסוכר הו"א שהסוכר עיקר ומברך שהכל. ועוד, שהומלתא שאני שהפרי שלם, אבל הכא שהבשמים שחוקים הוה אמינא שהם בטלים לגבי הסוכר ומברך שהכל קמ"ל שגם כאן הבשמים עיקר ומברכים עליהם. ה"ט"ז (סק"ב) ביאר שהחילוק הוא, שבהומלתא הדבש אינו מרובה כ"כ בעין אלא נבלע בבשמים ולכן פשוט שהבשמים עיקר. אבל מהר"ם חידש שגם כשיש סוכר מעורב בהם ואינו בלוע בבשמים מברכים האדמה, כיון שהסוכר בטל.

סעיף ח':**ברכת הצנון**

שנינו בברכות (לו.) שעל הצנון מברך האדמה, אע"פ שסופו להתקשות כעץ. וכ"פ השו"ע: צנון, מברך עליו בורא פרי האדמה.

החיי אדם (נא, ב) מצדד דבצנון שלנו שהוא מר, ואין דרך לאכול בלא פת, לא חשיבא כ"כ ומברך עליו שהכל. אמנם הגר"ז (רה, א) מוכיח מהחזק יעקב דמ"מ מברך עליו בפה"א.

סימן ר"ד - ברכת שהכל וברכת היין

ובו י"ג סעיפים

סעיף א':

מִיָּנִים שׁוֹנִים שְׁבִרְכָתָם שֶׁהַכֹּל

שְׁנִינוּ בְּבִרְכוֹת (מ:)

"מִשְׁנָה: וְעַל דְּבַר שֶׁאֵין גְּדוּלוֹ מִן הָאָרֶץ אֹמֵר: שֶׁהַכֹּל נִהְיָ בְּדִבְרֹו. עַל הַחֹמֶץ וְעַל הַנוֹבֵלוֹת וְעַל הַגּוֹבָאֵי אֹמֵר: שֶׁהַכֹּל נִהְיָ בְּדִבְרֹו; רַבִּי יְהוּדָה אֹמֵר: כֹּל שֶׁהוּא מִן קִלְלָה אֵין מְבָרְכִין עָלָיו. גְּמָרָא: תְּנוּ רַבָּנָן: עַל דְּבַר שֶׁאֵין גְּדוּלוֹ מִן הָאָרֶץ, כְּגוֹן: בֶּשֶׂר בַּהֲמוֹת חַיִּים וְעוֹפוֹת וְדִגִּים, אֹמֵר שֶׁהַכֹּל נִהְיָ בְּדִבְרֹו; עַל הַחֵלֶב וְעַל הַבִּיצִים וְעַל הַגְּבִינָה אֹמֵר שֶׁהַכֹּל; עַל הַפֶּת שֶׁעַפְשָׁה, וְעַל הַיַּיִן שֶׁהַקְּרִים, וְעַל הַתְּבַשִּׁיל שֶׁעֲבַר צוּרְתּוֹ אֹמֵר שֶׁהַכֹּל; עַל הַמֶּלַח וְעַל הַזִּמְיָה וְעַל כְּמַהֲיִן וּפְטִירִיּוֹת אֹמֵר שֶׁהַכֹּל"

כֹּתֵב הַשּׁו"ע: עַל דְּבַר שֶׁאֵין גְּדוּלוֹ מִן הָאָרֶץ, כְּגוֹן: בֶּשֶׂר בַּהֲמָה, חֵיה וְעוֹף, דִּגִּים, בִּיצִים, חֵלֶב, גְּבִינָה... וְנוֹבֵלוֹת שֶׁהֵם תְּמָרִים שְׁבַשְׁלָם וְשִׁרְפָם הַחוּם וַיִּבְשׁוּ, וְעַל הַגּוֹבָאֵי, וְעַל הַמֶּלַח, וְעַל מֵי מֶלַח, וְעַל הַמֶּרְק... וְעַל חֲזִיז וְהוּא שַׁחַת (עֲרוּבִין כח:)... וְעַל עֵשְׂבִי דְּדִבְרָא שֶׁאֵינָם נִזְרָעִים, וְעַל שֶׁבֶת שְׁקוּרִין אֲנִיט"ו (ר"ל אֲנִי"ס), וְעַל כְּמוֹן וְכַסְבוֹר (דִּלְטַעְמָא עֲבִידִי וְלֹא לֹאכִילָהּ), וְעַל הַחֹמֶץ שֶׁעִירְבוּ בָּמִים עַד שֶׁרָאוּ לִשְׁתּוֹת מִכֶּרֶךְ: שֶׁהַכֹּל. הַט"ז (ס"ח) כֹּתֵב שְׁדוּקָא עַל עֵשְׂבִים הַגְּדִלִים מֵאֲלִיהֶם מְבָרְכִים שֶׁהַכֹּל, מִשּׁוֹם שֶׁאֵינָם חֲשׁוּבִים מִצַּד עֲצָמָם וְלֹא מִצַּד זִרְעָה, אֲבָל פִּירוֹת שֶׁהֵם טוֹבִים לְמַאֲכָל, אֲפִילוֹ גְּדִלִים בִּיעָר מֵאֲלִיהֶן יֵשׁ לְבָרֶךְ עֲלֵיהֶם בּוֹרָא פְּרִי הָאֲדָמָה. וְכ"כ הַמ"ב (ס"ק יח).

כַּה"ח (אוֹת יח) הֵבִיא שֵׁישׁ לְהַסְתַּפֵּק לְגַבִּי פֶטְרוּזִילִיָּה אִם לְבָרֶךְ עֲלֶיהָ בּוֹרָא פְּרִי הָאֲדָמָה אוֹ לְדוֹנָה כְּדִבְרֵי הַעֲשׂוֹי לְטַעַם וְלֹא לֹאכִילָהּ שְׁבִרְכָתָהּ שֶׁהַכֹּל. וּבַהֲלִיכּוֹת בְּרִכּוֹת (אוֹת יב) כֹּתֵב שֶׁבְּזִמְנֵינוּ מֵאַחֵר שֶׁמִּצְוֵי שְׁעוֹשִׂים סֵלֶט שֶׁעִיקְרוֹ פֶטְרוּזִילִיָּה, הֵרִי הִיא נִחְשָׁבֶת כְּדִבְרֵי שְׁנוּטְעִים אוֹתוֹ גַּם עַל דַּעַת לֹאֻכְלוֹ, וַיֵּשׁ לְבָרֶךְ עֲלֶיהָ הָאֲדָמָה, וּמ"מ הוֹסִיף (סִימָן רַה ה' יא) שֶׁאִם נִתְּנָה בְּתִשְׁבִּיל כְּדִי לִתֵּת בּוֹ טַעַם וְלֹא לֹאכִלָּהּ בְּפָנֵי עֲצָמָה, אִם אֲכָלָהּ בְּפָנֵי עֲצָמָה יִבְרַךְ שֶׁהַכֹּל.

■ כְּמַהֲיִין וּפְטִירִיּוֹת

שְׁנִינוּ בְּבִרְכוֹת (מ:)

"ועל כמהין ופטירות אומר שהכל. למימרא, דכמהין ופטירות לאו גדולי קרקע נינהו? והתניא: הנודר מפירות הארץ - אסור בפירות הארץ ומותר בכמהין ופטירות, ואם אמר כל גדולי קרקע עלי - אסור אף בכמהין ופטירות! אמר אביי: מירבא רבו מארעא, מינקי לא ינקי מארעא. והא על דבר שאין גדולו מן הארץ קתני! - תני: על דבר שאין יונק מן הארץ"

כתב השו"ע: ועל כמהין ופטירות... מברך: שהכל. וביאר המ"ב (סק"ז) אותן שמצויים תחת הקרקע ונבראין משומן הארץ ופטירות גדילים על העצים.

ומי שבירך על כמהין ופטירות 'בורא פרי האדמה', כתב כה"ח (אות ב) שיצא, כיון שגם הם נחשבים 'גידולי קרקע'. אך דעת החזון עובדיה (עמוד קנד) שלא יצא, שאע"פ שנחשבים גידולי קרקע, מ"מ מאחר שאינם יונקים מהקרקע הוציאו אותם חכמים מכלל 'פרי האדמה'.

■ לולבי גפנים ושקדים רכים:

כתבו התוספות (שם ד"ה לא נטעי), ה"ר יונה (כה: ד"ה ואומרים), רא"ש (סי' ג), רשב"א (ד"ה ואף על גב) והמרדכי (סי' קיד) שלולבי גפנים ושקדים שאוכלים אותם כשהן רכים בקליפיהן, כיון דלא נטעי להו אינשי אדעתא דהכי מברכין עליהו שהכל. וכתב הב"י שכל האמור הוא דוקא לגבי שקדים המתוקים, אבל בשקדים המרים הוי איפכא, דכשהם קטנים מברך עליהם בורא פרי העץ וכשהם גדולים ולא כלום דאזוקי מזקי. ואם מתקן על ידי האור או על ידי דבר אחר מברך עליהם בורא פרי העץ.

כתב השו"ע: ועל לולבי גפנים, ועל שקדים מתוקים שאוכלים אותם כשהם רכים בקליפיהם, מברך שהכל.

בהליכות ברכות (אות ז) ביאר את תהליך גדילת השקד: בתחילה השקד כמין ג'ל עטוף קליפה דקה בצבע קרם, קליפה זו בהמשך הגידול תהיה הקליפה הקשה של השקדף את הקליפה הדקה עוטפת קליפה ירוקה שבהמשך מתקשה ונופלת מאליה או שמקלים אותה עוד לפני הגעת השקד לחנות, בשלב זה ניתן לאכול את השקד עם קליפתו הדקה והירוקה, אך בעצם לא אוכלים שקד אלא קליפת שקד. בשלב השני הופך הג'ל לשקד קטן, ועדיין הקליפה הדקה נאכלת עם השקדף אך הקליפה הירוקה כבר קשה ואינה ראויה לאכילה ולכן מקלפים אותה (המעבר בין השלב הראשון לשני אורך כשבועיים). בשלב השלישי הקליפה הדקה מתקשה והשקד נעשה גדול ומה שנאכל הוא רק השקד. האוכל שקדים בשלב הראשון מברך שהכל, כיון שלא נוטעים את העצים ע"ד כן, אך האוכלם כבר בשלב השני מברך העץ היות והשקד כבר ראוי לאכילה.

■ קמח

שנינו בברכות (לו.) "קמחא דחיתי, - רב יהודה אמר: בורא פרי האדמה; ורב נחמן אמר: שהכל נהיה בדברו".

כתב הרשב"א (ד"ה קימחא) שאע"פ שהוא קלוי אינו מברך אלא שהכל, דהואיל וקשה לקוקייני לא שכיח למיכליה. ושאר דיני ברכה על הקמח יבואר בעז"ה לקמן סימן ר"ח.

כתב השו"ע: ועל קרא חיה, ועל קימחא דשערי, מברך שהכל.

■ שכר תמרים ושכר שעורים

שנינו בבבא בתרא (צו):

"תנו רבנן אחד שכר תמרים ואחד שכר שעורים ואחד שמרי יין מברך עליהם שהכל, אחרים אומרים שמרים שיש בהם טעם יין מברך בורא פרי הגפן"

שאל הרא"ש (ברכות ו, יב) מדוע מברך שהכל על שכר שעורים, הלא השעורים עיקר והשתנו לעיוליא! ותיירץ דמכיון שיש להם מעלה אחרת בפת השכר אינו חשוב למעלה גדולה יותר, ועוד, דכיון שהמשקה צלול עיקרו על שם המים, ולא שייך לומר בו את הכלל 'כל שיש בו חמשת המינים', לפי שיש בו רק טעם בעלמא. וכ"כ התוספות (לח. ד"ה האי).

עוד כתב הרא"ש בתשובה (כלל ד ס' טו) דהוא הדין למי שעורים שמבשלין לחולה שמברכין עליהם שהכל.

כתב השו"ע: ועל שכר תמרים ושכר שעורים, ועל מי שעורים שמבשלים לחולה, מברך שהכל.

✧ ברכת הקורא ולבבות דקל

שנינו בברכות (לו).

"קורא - רב יהודה אמר: בורא פרי האדמה; ושמואל אמר: שהכל נהיה בדברו. רב יהודה אמר בורא פרי האדמה - פירא הוא, ושמואל אמר שהכל נהיה בדברו - הואיל וסופו להקשות. אמר ליה שמואל לרב יהודה: שיננא! כוותך מסתברא, דהא צנון סופו להקשות ומברכין עליה בורא פרי האדמה. ולא היא, צנון נטעי אינשי אדעתא דפוגלא, דקלא - לא נטעי אינשי אדעתא דקורא. - וכל היכא דלא נטעי אינשי אדעתא דהכי - לא מברכין עליה? והרי צלף, דנטעי אינשי אדעתא דפרחא, ותנן: על מיני נצפה על העלין ועל התמרות אומר: בורא פרי האדמה ועל האביונות ועל הקפריסין אומר: בורא פרי העץ! - אמר רב נחמן בר יצחק: צלף - נטעי אינשי אדעתא דשותא, דקלא - לא נטעי אינשי אדעתא דקורא. ואף על גב דקלסיה שמואל לרב יהודה, הלכתא כותיה דשמואל"

ופרש"י: קורא - רך של דקל, כשענפיו גדלים בכל שנה ושנה כדרך כל האילנות, הנוסף בשנה זו רך ובשנה שניה מתקשה ונעשה עץ. צלף נטעי אינשי אדעתא דשותא - לאכול את העלים ואת התמרות, שאינן ממעטין את האילן בכך. דקלא לא נטעי אינשי אדעתא - לאכול את הקורא, שהאוכלו ממעט ענפי האילן.

הרא"ש (סימן ג) כתב "הואיל וסופו להקשות וגם לא נטעי...". מדבריו משמע שרק אם סופו להקשות וגם לא נטעי אינשי אדעתא דהכי מברך שהכל, אבל אם אין סופו להקשות, גם אם לא נטעי אינשי אדעתא דהכי אינו מברך שהכל אלא את ברכתו הראויה. אולם מדברי הפוסקים משמע שעיקר הסיבה שמברכים שהכל הוא מפני טעם 'לא נטעי' ולא משום שסופו להקשות.

יש להבין מדוע מברכים שהכל על מינים שאין דרך בנ"א לנטוע אותם אדעתא דהכי. א. מדברי הרא"ש עולה שבנ"א נוטעים גידולי קרקע כדי לאוכלם במצב מסויים, וכשהגידול מגיע למצב זה הוא חשוב

לאוכל ומברכים עליו האדמה, וכשלא הגיע למצב זה ברכתו שהכל, שיש בו חסרון בגידול. ב. מדברי תלמידי רבנו יונה משמע שדין זה מגדיר מה חשוב לאדמה, ואין דין זה משתנה ממצב למצב. ג. הרא"ה סובר שדין 'לא נטעי' להו אינשי אדעתא דהכי' לא מתייחס לפירות עצמם אלא רק לחלקי צמח הנלווים לפירות.

כתב **השו"ע**: ... ועל קורא (רמ"א: שהוא הרך הנתוסף באילן בכל שנה שקורין פלמיטו. טור), מברך: שהכל.

■ ברכה על לבבות דקל:

הנה לבבות הדקל אלו קלחים לבנים הנמצאים בזנים מסויימים של הדקל, ובדורות הקודמים עיקר גידול העץ היה בשביל אכילת התמרים ולכן ברכתו הייתה שהכל. אבל כיום מגדלים עצים אלו במיוחד לשם לבבות הדקל ולכן ברכתם 'האדמה'. וכ"פ **בהלכה ברורה** (אות ז) ו**הליכות ברכות** (אות ו), והוסיפו שלא שייך לברך עליהם בורא פרי העץ, כיון שאינם 'פרי' של העץ, אלא העץ עצמו. וראיתי שכתבו בשם **הגר"מ אליהו** (וזאת הברכה-מהלכות ברכות הנהנין, עיין עלון "קול צופייד" בא תשע"ד גליון מס' 703 להסבר הדברים בהרחבה) שברכתו שהכל, אך מהנימוק להלכה נראה שיוודה שבמציאות זמנינו ברכתו האדמה, ופשוט.

✎ ברכה על מאכל מקולקל

שנינו בברכות (מ:) שעל תבשיל שעבר צורתו מברך שהכל. וכ"כ **השו"ע**: ופת שעפשה, ותבשיל שנשתנה צורתו ונתקלקל... מברך: שהכל.

כתב **הב"י** שלא התקלקל לגמרי, שאם נתקלקל לגמרי כיון דלא חזי לאכילה אין מברכים עליו כלל, וכ"כ **המג"א** (סק"א), **ט"ז** (סק"ב), **מ"ב** (סק"ב), **כה"ח** (סק"ג) ועוד.

בשער הציון (סק"א) הוסיף שפשוט שכל האמור אינו אלא כשאוכל מהצד המעופש שבמאכל, אבל אם אוכל מהצד שלא נתעפש מברך את הברכה הראויה לאותו מאכל.

הבאור הלכה (ד"ה ופת) התקשה איך יפטר מברכת המזון על פת שעפשה, הרי היא ראויה קצת לאכילה? ובשלמא לענין ברכת המוציא שהיא מדרבנן, כיון שפת זו אינה חשובה כ"כ תיקנו לברך עליה שהכל, אבל ברהמ"ז שהיא מדאורייתא איך נפקע חיובו, והרי קי"ל לגבי יו"כ שאכילה ע"י הדחק שמה אכילה. וכתב שיתכן שרק אם אכל שיעור שביעה שחיובו מהתורה מברך ברכת המזון, אבל כאן איירי כשלא שבע וחיובו לברך הוא מדרבנן בלבד. ונשאר בצ"ע למעשה.

תבשיל שנשרף מעט וטעמו אינו טוב כ"כ, או שנתן הרבה מלח או פלפל ואינו בטעמו הטוב, דעת **הגרש"ז אוירבך** (ותן ברכה, תשובות לסי' רד) שמברך עליו את ברכתו הראויה, ומ"ש **הב"י** שבנתקלקל קצת מברך שהכל, מדובר שהתקלקל הרבה אלא שראוי לאכילה ע"י הדחק. אך במקום אחר כתב (צהר אוהל ברוך עמ' רמג) כתב שאם נתן במאכל הרבה סוכר או מלח באופן שנחשב למקולקל לגבי כולם, ברכתו שהכל הואיל ונאכל רק ע"י הדחק. ונראה לומר, שכשכולם לא אוהבים את התבשיל משמע שהתבשיל הוא הבעייתי, אבל אם אדם מסויים אינו אוהב את המאכל כשיש בו כמות כזו של מלח, אין זה מראה שהמאכל אינו טוב.

■ השו"ת יין ולא נהנה בשתייתו:

יש לברר מה הדין לגבי אדם הסולד משתיית יין או שאר משקה חריף, האם אומרים שבטלה דעתו אצל כל אדם, ומכיון שלרוב האנשים יש הנאה משתייה זו יש לו לברך ג"כ, אע"פ שאינו נהנה כלל מהשתייה, או שלא יברך (ושורש המחלוקת האם רק על פת שעטיפשה ואינה ראויה לאף אחד לא מברכים, או ה"ה למאכל שלאדם ספציפי אינו טעים). והנה הבא"ח (נשא, ו) כתב שאין לו לברך על משקה חריף שהוא כמו קוץ בגרוננו. אולם השדי חמד (פאת השולחן ברכות, כה) כתב שמסתימת הפוסקים נראה שמברך היות ויש בו הנאה לכל העולם.

ונידון זה הוא נ"מ גדולה לשותים יין בפורים 'לאונסם', שחלקם סולדים מהיין וכמעט שאינם מצליחים לשתותו, אך מפני מצות השתייה אונסים את עצמם לשתות. וה"ה לאדם החולה שאין לו שום הנאה מהאכילה ואוכל רק כדי לקיים את גופו ולהשקיט רעבונו. בהליכות ברכות (אות ד) כתב שבכה"ג לא יברכו, אלא יבקשו מאדם אחר שיפטרם בברכתו, ורק אם נהנים קצת יברכו הגפן או שהכל בשאר משקאות. אך מסתימת שאר הפוסקים לא משמע כך.

סעיף ב':

ברכת החומץ

עוד שנינו במשנה שם (מ:): 'על החומץ מברך שהכל'. הרא"ש (סימן כג) התקשה, כיצד אנו מברכים על החומץ הרי שנינו ביומא (פא:): שהשותה חומץ ביום הכפורים פטור. ולעיל (לו:): גבי פילפלי יבשתא, משהו הגמ' דין ברכה ליו"כ! ותירץ, שמדובר על חומץ מזוג קצת במים דאז מיישב דעתו קצת, או שמדובר על חושש בשיניו ונתן חומץ הרבה לתוך מרק ושותהו לרפואה וחומץ עיקר, ואגב שתיית המרק יש לו הנאה מהאכילה. וה"ר יונה (כח: ד"ה על החומץ) כתב שגם השותה ביו"כ, אם שותה הרבה הרי הוא חייב מפני שנהנה בשתייה המרובה. ולכן חייב בברכה.

כתב השו"ע: על החומץ לבדו אינו מברך כלום, מפני שהוא מזיקו. המגן אברהם (ס"ק יג) כתב שחומץ שאינו חזק כל כך, ודאי יש לו הנאה מיניה וטעון ברכה. וכ"כ המ"ב (ס"ק כד).

סעיף ג':

ברכת יין שהחל להחמיץ

שנינו בברכות (מ:): שיין שהקרים ברכתו שהכל. וביאר הטור דהיינו דוקא בריחיה חמרא וטעמיה חלא, אבל אם ריחיה חלא וטעמיה חמרא הא איפליגו ביה אב"י ורבא בפרק בתרא דעבודה זרה (סו:): והלכתא כרבא דאמר דהוי חמרא.

כתב השו"ע: ריחיה חלא (פי' חומץ) וטעמיה חמרא, חמרא הוא ומברך עליו בורא פרי הגפן.

סעיף ד':

ממתי אין מברכים 'הגפן' על החומץ

כתוב בשבלי הלקט (סי' קמה) בשם ספר התרומה (סי' קנו) חומץ אף על גב דמשום דאין אנו בקיאים בשיעור חזקו מתי קרוי חומץ משום הכי אוסר בו מגע גוי. לענין ברכה כיון דבני אדם נמנעים לשתות ממנו מחמת חומצו קרוי חומץ ואין מברכין עליו בורא פרי הגפן.

כתב השו"ע: כל שבני אדם נמנעים לשתותו מפני חמיצותו, אין מברכין עליו בורא פרי הגפן (אלא שהכל).
וביאר המ"ב (ס"ק כו) היינו בשלא נעשה עדיין טעמיה חלא גמורה רק שהתחיל טעמיה להתחמץ קצת עד שבני אדם נמנעין לשתותו, מפני זה ברכתו שהכל.

ברכת הלימון

כתב המהריק"ש שאם אכל את הלימון בפנ"ע הוא מזיק, וכשאוכלו ע"י סוכר או לרפואה כיון דלא נטעי להו אינשי אלא לתת טעם במימיהם מברך שהכל כיון שהם עיקר. ובשו"ת הלכות קטנות (ח"א סימן צג) כתב שרק אם הוא מזוג במשקה אחר מברך. וי"ל בדעת המהריק"ש שרק אם הוא חמוץ ביותר עד שא"א לאוכלו מחמת החמיצות אין מברך עליו אבל בלימון שאינו חמוץ כ"כ המנהג לברך שהכל, וכ"כ בשו"ת רב פעלים (ח"ד סימן ג), וסיים ברב פעלים שגם האוכל לימון חמוץ יפטרנו ע"י מאכל אחר ולא יברך עליו, ונראה מדבריו שבלימון שאינו ראוי לאכילה כלל מחמת חמיצותו אינו מברך עליו, וכשראוי לאכילה מדוחק יברך עליו שהכל, ובבא"ח (מטות, יא) כתב "לימונים חמוצים אם אין חמוצים כ"כ ונאכלין ע"י הדחק יברך שהכל, אבל החמוצים הרבה שאין דרך לאכלן אפילו ע"י הדחק אין מברך עליהם". וכ"פ כה"ח (סימן רד אות כד) והאור לציון (ח"ב פמ"ו תשובה לה).

אלא שיש להעיר על דבריו שהרי מדברי מרן בסימן ר"ב מבואר שעל פירות העץ כל שנאכלין ע"י הדחק מברך עליהם העץ, ואף כאן י"ל שכל שנאכלים הלימונים ע"י הדחק מברך עליהם העץ, ואין לומר בזה חשש ברכה לבטלה, ומה שפסק הרב פעלים כך הוא משום דלשיטתיה אזיל שעל פירות קטנים שהם חמוצים אע"פ שמרן השו"ע פסק לברך עליהם העץ פסקו האחרונים לברך עליהם שהכל מחמת הספק. וכ"כ בשו"ת יביע אומר (ח"ח סימן כב אות כג. וע"ע בחזו"ע עמוד קמד) שכשאוכל את גוף הפרי אין לומר דלא נטעי אדעתא דהכי.

אלא שעדיין יש לחלק בין נידון פירות הבוסר לנידון הלימון, משום שפירות הבוסר אע"פ שעתה אינן ראויים למאכל כיון שלאחר שיסתיים בישולם יהיו ראויים למאכל יש עליהם שם פרי, אבל הלימונים לעולם ישארו חמוצים וראויים לאכילה רק ע"י הדחק ובנידון כזה אולי תהיה ברכתם שהכל ולא כמו שפסק מרן בפירות בוסר. וכתב בשו"ת אוצרות יוסף (ח"י סימן ה) שיש לדמות דין זה לאוכל פלפלים רטובים בפנ"ע שרוב בני אדם משתמשים בהם לתבלין ומיעוט אוכלים אותם בפנ"ע, וכתב בשו"ת הרשב"א (ח"א סימן ת) שברכתם האדמה, וקרוב היה הדבר לברך עליהם שהכל אבל כיון שיש בני אדם האוכלים אותם בפנ"ע יברך עליהם האדמה. ובברכת ה' (ח"ג עמוד מ) אחר שכתב לדמות דין הלימונים לפלפלים כתב דשאני פלפלים שמקצתם נטעי להו ע"ד לאוכלם בפנ"ע משא"כ בלימונים. ולפי דבריו אם הוא אינו חמוץ כ"כ באופן שיש מיעוט הנוטעים אותם לאוכלם בפנ"ע יודה שברכתם האדמה.

ולימון מתוק, כתב כה"ח (שם) שברכתו 'העץ', וכתב בשו"ת אור לציון (ח"ב פמ"ו תשובה לה) שנראה שהלימונים המצויים בזמנינו מתוקים וברכתם 'העץ'. אך דעת הגרש"ז אירבך (מאור השבת ח"ב פניני המאור מכתב ל) שברכת הלימון בזמנינו היא 'שהכל', גם כשנותנו בכוס תה ממותק.

ולימון שמיתקוהו בסוכר י"ל שברכתם העץ דומיא דשקדים המרים שמתקן שפסק מרן (רב, ה) שמברך עליהם העץ, וכ"כ לדמותם לשקדים ביפה ללב (ח"א ס' רב, סק"ה). אולם יש לחלק שהרי בשקדים המרים

נטעי להו אדעתא שימתקו אותם ויאכלו אותם כמות שהם, משא"כ בלימון שעיקרו הוא להשתמש לצורך מימיו ולא לאוכלו בפנ"ע. ויש רצו לדמות דין הלימון לזנגביל המרוקח שברכתו האדמה. ומ"מ נראה שיש לברך עליו האדמה ואפילו את"ל שברכתו העץ פוטרו בברכת האדמה. ובשו"ת **יביע אומר** (ח"ח סימן כב אות כג. וע"ע בחזו"ע עמוד קמד) פסק שאם לא היה ראוי לאכילה ומיתקו אותו, יש לברך עליו את הברכה הראויה לו. אך הברכה ה' (ח"ג פ"ז סי"א, והע' 43) כתב שכיון שאין נוטעים אותו אלא ע"ד להשתמש במשקה הנסחט ממנו, אין עליו שם פרי, ולכן גם אם מיתקו אותו אין לברך עליו אלא 'שהכל'.

סעיף ה':

ברכת יין שנתערב במים

שנינו בגמרא (שבת עז. עירובין כט: ב"ב צז:) אמר רבא, כל חמרא דלא דרי על חד תלת מיא לאו חמרא הוא. היינו כל יין שאין בו שלושה חלקים של מים על חלק אחד של יין חי אינו יין. ונחלקו הראשונים בשיעור המזיגה של מים ביין המבטל ממנו שם יין לעניין שאינו מברך עליו הגפן אלא שהכל. וכתב בשו"ת **מהרי"ל** (סימן קמב. הביאו האגור סימן רסט) שאפילו לדעת ר"ת דס"ל (חולין צח: ד"ה רבא) שטעם כעיקר ואפילו לקולא, מ"מ לעניין ברכה הוכיח (חולין כה: ד"ה המתמד) שחד בשיתא בטיל, ואם יש בו יותר מים הולכים בתר טעמא ואם דרך האנשים לשתותו בתורת יין ברכתו הגפן, אבל בלאו הכי אמרינן בטלה דעתו אצל כל אדם, וכ"פ הרמ"א: "ובלבד שלא יהא היין אחד משהו במים, כי אז ודאי בטל (אגור)". וכ"כ המג"א (ס"ק טז) והמ"ב (ס"ק לג).

אולם הרשב"א (משמרת הבית, בית ה שער ג) כתב שייך המזוג ביותר משלושה חלקי מים יצא מתורת יין לעניין הברכה, וכ"כ בחידושי הרא"ה והריטב"א.

מין השו"ע כתב: שמרי יין, מברך עליהם בורא פרי הגפן. נתן בהם מים, אם נתן שלשה מדות מים ומצא ארבעה, הוה ליה כיון מזוג ומברך בורא פרי הגפן, אם מצא פחות, אף על פי שיש בו טעם יין, קיוהא בעלמא הוא ואינו מברך אלא שהכל. והיינו ביינות שלהם שהיו חזקים, אבל יינות שלנו שאינן חזקים כל כך, אפילו רמא תלתא ואתא ארבעה אינו מברך עליו בפ"ה ג. ונראה שמשערים בשיעור שמוזגים יין שבאותו מקום (תלמידי רבנו יונה).

אולם הנה יש להעיר שהשו"ע כתב את שיעור עירוב המים דווקא כשמערב אותו בשמרים, שלחלוחית היין שיש בו אינה חשובה כ"כ, אך מה סובר בשיעור עירוב המים כאשר מערב ביין ממש? הגר"א כתב שביין גופא שיצא מדריכת ענבים אם שפך עליהם מים אפילו יותר משלושה חלקים עד קרוב לששה ג"כ יין גמור הוא, וכ"כ המ"ב (ס"ק כט), והוסיף שהוא בתנאי שיהא בו טעם יין שראוי לשתיה ע"י מזיגה זו ודרך בני אדם לשתותו במקום יין ע"י מזיגה זו דאל"ה אמרינן דבטלה דעתו אצל כל אדם.

אמנם כה"ח (אות לא, לג) כתב שמרן השו"ע לא מסכים לדברי הרמ"א (בניגוד למשתמע מדברי המ"ב שגם השו"ע יודה באופן שמוסיף מים ע"י יין ולא ע"ג שמרים), ולדעתו אף כשמזג את היין עצמו במים, אם יש בתערובת פחות מרבע יין, אין עליו שם יין, ואין מברכים עליו אלא שהכל. וכן מתבאר מדברי הפוסקים לקמן.

המ"ב (ס"ק לא) העיר שדברי הרמ"א אינם מובנים, שהרי השו"ע בא להחמיר שביינות שלנו לא די ברביעית יין אלא צריך יותר יין כדי שיהא עליו שם יין. והרמ"א שכתב שמועיל עד קרוב לששה חלקים מים, מקורו מדברי האגור שדיבר על שמרים ולא על יין!

העולת תמיד כתב שהשיעור שנקט הרמ"א אינו תקף לימינו, משום שכיום היינות חלושים ואם יוסיפו עליהם שיעור מרובה כזה של מים, טעם היין לא יהיה מורגש, וגם אם יוסיף פחות משיעור היין אין לברך עליו הגפן. וכ"כ **רבנו מנוח** (ספר המנוחה הל' חמץ ומצה פ"ז ה"ט) "וכל זה ביינות שלהם שהיו חזקים דדרי חד על תלתא, אבל יינות שלנו דלית בהו חורפא כי הכי, דאפילו על חד תרי או כל חד חד לית בהו טעם יין". ומשמע מדבריו שאפילו שיעור היין והמים שוים אין לברך עליהם הגפן ובעינן שיהא הרוב יין. וכ"כ המקור חיים, וכ"פ **בכה"ח** (ס"ק לב) דבעינן שיהא הרוב יין ואפילו בשעת הדחק אין להקל. וכ"פ בשו"ת **חזון עובדיה** (ח"א עמוד פ. וכ"פ בחזו"ע ברכות עמ' קנו, והליכות עולם ח"ג עמ' ל) ושאל האשכנזים צריכים לחוש לדברי העול"ת וסיעתו. וכ"פ בשו"ת **אור לציון** (ח"ב פ"כ אות יח) **וברכת ה'** (ח"ג פ"ז אות מט), וכתב שלמנהג האשכנזים יש להקל כהרמ"א.

הפרי מגדים (א"א ס"ק טז) כתב שאף בזמנינו ניתן להוסיף מים ובלבד שיהא רוב יין, וכ"ד הגרי"ש **אלישיב** (קובץ תשובות ח"ג סימן לד). ובשו"ת **שבט הלוי** (ח"י סימן מב אות ט) כתב שגם בזמנינו ישנם יינות שהם חזקים דיו בכדי שיוכל להוסיף עליהם עד שישה חלקים מים. גם **האור לציון** (שם) כתב שביין רגיל כל שנתן רוב מים ברכתו שהכל, אך ביינות חזקים כגון שנעשה מענבים של סוף עונת הבציר, אפ נתן בו שלושה חלקים מים כנגד חלק אחד של יין מברכים עליו הגפן, עוד כתב שכמות הסוכר שמוסיפים מצטרפת למידת המים בחשבון זה. ולגבי מיץ ענבים, לעיתים בהוספת מעט מים כבר פג טעם היין שבו.

בהליכות ברכות (אות טו) העיר, דמכיון ש'דרך מזיגה' היא הקובעת את ברכת היין, כיון שבמרבית מהיקבים שיעור היין הוא יותר משבעים אחוז, וגם ביקבים הפשוטים שיש רק חמישים אחוז, מוסיפים אלכוהול כדי שיהיה לו טעם יין, א"כ 'דרך המזיגה' היום גבוהה יותר, ולכאורה יין שלא יהיה בו כ-70% יין, לא יחשב כיוין. ועי"ש שיישב, שאעפ"כ הפוסקים הזכירו את הכמות של רוב יין, וזאת משום שאע"פ שבבית אין דרך מזיגה בכמות כזו, אך ביקבים נחשב דרך מזיגה. או שדרך מזיגה נאמר רק במיעוט יין, אך ברוב יין אם טעם היין מורגש די בכך כדין עיקר וטפל (ונ"מ למערב מיץ תפוזים ביין, האם הולכים בתר' דרך מזיגה או אחר רוב היין אם ישנו).

סעיף ו':

ברכת התמיד שנתן עליהם מים

כתב רבינו ירוחם (נט"ז ח"א קמב ע"ג) בשם **התוספות** (ב"ב צו: ד"ה אין) לגבי תמיד שלאחר שדרכו הענבים משליכים עליהם מים, אין מברכים עליו הגפן אא"כ נתן שלושה ואתא ארבעה. והרמב"ן כתב כי החרצנים שנדרכו ברגל ואין משימין עליהם קורה לעצמם ונשאר בהם לחלוחית יין וגרעינין, שאפילו השליך בו שלשה ובאו שלשה או פחות מברכין עליו בורא פרי הגפן שיין הוא והמים נבלעים בזגים ובמה שיוצא יש בו יין מרובה. וכ"כ המגיד (שבת כט, טו) בשם **הרשב"א** (ב"ב צז. ד"ה וכל, תוה"א ב"ה ש"ג).

כתב **השו"ע**: תמד שעושים מחרצנים שנותנים עליהם מים, דינם כשמרים. וה"מ כשנעצרו בקורה, אבל אם לא נדרכו אלא ברגל אפילו נתן שלשה מדות מים ולא מצא אלא ג' או פחות, מברכין עליו בפה"ג שיין הוא והמים נבלעים בזגים ובמה שיוצא יש בו יין מרובה.

✿ נתן תאנים על הזגים

כתב **הרשב"ץ** (שו"ת תשב"ץ ח"א סי' פז) שאם נתן תאנים על הזגים כדי לחזק כח היין הנשאר בזגים, לכאורה היה נראה להלך אחר הרוב. אך כתב שמשום שהתאנים כל כוחם בהם בשונה מהזגים שנסחטו, אין לסמוך לברך עליו בורא פרי הגפן. וכ"פ **הרמ"א**: זגים שנתנו עליהם תאנים לחזק כח היין, אף על פי שהזגין הרוב מ"מ כל כח התאנים במשקה ואין לברך בפה"ג.

המגן אברהם (ס"ק יז) פסק שמספק יברך שהכל, אבל מכיון שיש להסתפק לגבי ברכה אחרונה ישתה יין ויברך על הגפן ובנוסף לכך יאכל פרי מז' המינים ויברך על העץ ועל פרי העץ. ועוד, שיתכן ודינם כשכר תאנים שמברך שהכל. וכ"פ **הלבוש**, **מ"ב** (ס"ק לט), **כה"ח** (אות לו), ולדעת כה"ח אם אינו יכול לשתות רביעית יברך 'בורא נפשות'. אך **הט"ז** (ס"ק יא) סובר שיש לברך בורא פרי העץ, שהרי מ"מ פרי העץ הוא. שהרי אם לא היו התאנים היה מברך בפה"ג, ומדוע יגרע מכח התאנים שברכתן בפה"ע?!

סעיף ז':

✿ השותה מים לצמאו

שנינו בברכות (מד.).

"והשותה מים לצמאו וכו'. לאפוקי מאי? - אמר רב אידי בר אבין: לאפוקי למאן דחנקתיה אומצא"

דעת **רב פלטוי** (הביאו רב עמרם בתשובות הגאונים סימן יז) כשחנקתיה אומצא ושותה מים אינו מברך לפניו, אבל מברך לאחריו. **אולם הרא"ש** (סימן מג) דחה דבריו וסובר שכל חידוש הגמ' הוא לגבי ברכה אחרונה, אך לגבי ברכה ראשונה פשוט שאינו מברך כיון שאנוס הוא. וכ"כ **התוספות** (מה. ד"ה דחנקתיה), **ה"ר יונה** (לב: ד"ה לאפוקי) ו**המרדכי** (סימן קנא).

כתב **השו"ע**: השותה מים לצמאו, מברך שהכל ולאחריו בנ"ר. אבל אם חנקתיה אומצא, ושתה מים להעביר האומצא, אינו מברך לא לפניו ולא לאחריו.

כתב **המ"ב** (ס"ק מ) נראה דלאו דוקא לצמאו ממש אלא בסתמא כל שהחיק נהנה מהמים מסתמא הוא צמא קצת וצריך לברך דאם אינו צמא כלל לא היה החיק נהנה ממנו. עוד כתב (ס"ק מב) שכששותה מים בבוקר לרפואה לא יברך, ואם גם לצמאו יברך (יעב"ץ). והבאור הלכה (ד"ה חנקתיה) כתב שגם אם שותה מים כדי להוריד המאכל אינו מברך.

הבאור הלכה (ד"ה השותה) כתב בשם **הרא"ה** שבשתיית מים ההנאה היחידה היא כשצמא, ולכן אם שותה מפני איזה סיבה אחרת (ולא רק חנקתיה אומצא) אינו מברך. וכן משמע מה**רמב"ם** (ח, א) שכתב "השותה מים שלא לרוות צמאו אינו טעון ברכה לא לפניו ולא לאחריו", ולא נקט 'חנקתיה אומצא' משום שלדעתו אינו בדווקא אלא אורחא דמילתא נקט. ולכן כתב **הבאור הלכה** שהשותה מים רק כדי להצטרף לברכת המזון (דמהני לדעת המג"א בסימן קצז) או שיש לו ספק אם חייב בברכה אחרונה, ורוצה לשתות רביעית מים

כדי להתחייב בברכה אחרונה, אם שותה את המים ללא שום הנאה אינו מועיל לענין צירוף כלל, כיון שאינו מברך עליהם. וכ"כ בהלכה ברורה (אות כ).

בברכת ה' (ח"ב פ"א אות כ) כתב שגם השותה מים בשעה שאינו צמא כלל אפילו בכוונת שתיה, כגון שלא יתייבשו הנוזלים שבגופו, אינו מברך כלל. וכ"פ בהליכות עולם (בהר, א) ובהלכה ברורה (אות כא), הגרי"ש אלישיב (אשרי האיש ח"א פל"ו אות יח) והגר"נ קרליץ (עמ' קצד), והוסיף שאם מרגיש קצת הנאה בפיו צריך לברך. אולם בשו"ת שבט הלוי (ח"ט סימן מב. וח"י סימן מב ס"ק יב) פסק שצריך לברך באופן זה.

השותה תה שיש בו הרבה תמצית אך לא נתן בו סוכר, דעת הגרי"ש אלישיב (שיעורי ברכות עמ' תפב) שאף אם שותה אותו לצמא, אינו מברך עליו כיון שאין בו הנאה. ולגבי קפה ללא סוכר, הרי זה תלוי בדעת בני אדם, שרק מי שנהנה משתיה כזו צריך לברך.

סעיף ח':

שותה שאר משקים לרפואה

כתבו התוספות (מה. ד"ה דחנקתיה) שרק אם שותה מים כשאינו צמא לא חייב לברך כיון שאין לו הנאה בשתייה זו, אבל אם שותה מיץ וכד' גם כשאינו צמא ואפילו כשחנקתיה אומצא, חייב לברך כיון שנהנה מהשתייה. עוד למדו (תוס' לו. ד"ה כיון) מהשותה שמן זית לרפואה ונהנה שצריך לברך. וכ"כ ה"ר יונה והרא"ש.

כתב השו"ע: כל האוכלין והמשקין שאדם אוכל ושותה לרפואה, אם טעמם טוב והחיד נהנה מהם, מברך עליהם תחלה וסוף.

בשער הציון (אות לז) דקדק שגם אם טעמם אינו טוב כ"כ, אלא שעכ"פ אינם רעים והחיד נהנה מהם, משמע מהמג"א (ס"ק כד) שמברך עליהם. וכעין זה כתב כה"ח (אות מח).

אנסוהו לאכול או לשתות

כתוב באהל מועד (דרך ז נתיב ז) בשם הרא"ה שכל אכילה שעל ידי אונס אף על גב שההנאה באה ממילא ונהנה מאכילה זו, לא שייך לברך עליה, והרי הוא כאישה שנאנסה שאע"פ שסופה ברצון חשבינן ליה אונס (כתובות נא:). וכ"פ הרמ"א: אם אנסוהו לאכול או לשתות, אף על גב דהחיד נהנה ממנו אינו מברך עליו, הואיל ונאנס על כך.

המגן אברהם (סק"כ) תמה, דמאחר דקי"ל שהאוכל ביום הכיפורים חייב לברך אע"פ שהוא באונס, א"כ מדוע פסק הרמ"א שאם אנסוהו פטור מלברך, דמאי שנא אנסוהו אחרים או אנסוהו מן השמים? וכתב דאפשר דאירי שנפשו קצה מלאכול והאכילוהו בעל כרחו דא"כ אין החיד נהנה ממנו, ונשאר בצ"ע.

הט"ז (ס"ק יב) תמה על הרמ"א, מדוע בסעיף ח' כתב שאם אנסוהו לאכול אינו מברך. אך בסעיף ט כשכתב השו"ע שיש לברך על מאכל של איסור, לא השיג עליו הרמ"א? והוא תמוה מאוד בעיני, דדא ודא אחת היא, ומאן דאמר הא לפטור לא אמר הא לחיוב. לכן לדעתו מכיון שסו"ס נהנה מאכילתו חשיבה אכילה וצריך לברך עליה. וכ"ד המגן אברהם (שם), פרי חדש (אות ה) ועוד.

אולם האליה רבה (ס"ק יג) כתב שלא שייך לחייבו ליתן הודאה על אכילתו כיון שאנסוהו על כך. ובשער הצינון (אות לח) הביא תירוץ נוסף, שרק בדבר מצוה שאנסוהו לאכול, כגון מצה, אמרינן דמסתמא נתרצה על זה. וכ"נ דעת המ"ב (ס"ק מה), בא"ח (מטות יג) וכה"ח (אות נ). ובהלכה ברורה (סי' קצו אות ט) כתב שלא יברך משום סב"ל.

סעיף ט':

ברכה על מאכל איסור

דעת רבינו ירוחם (נט"ז ח"א קמג): שהשותה או אוכל דבר אסור בין אם אוכלו במקום סכנה ובין שלא במקום סכנה, אינו מברך עליו. אולם הרא"ש (ז, ב) סובר כהראב"ד (השגות לברכות א, יט) שהאוכל דבר איסור מברך עליו. ועוד, שהרי הרא"ש סובר שחולה שאכל ביו"כ מברך ומזכיר של יו"כ בברהמ"ז, וכ"כ הגה"מ (ספ"א דברכות).

הרמב"ם (א, יט) כתב שהאוכל דבר איסור אינו מברך עליו לא בתחילה ולא בסוף. אך העיר הב"י שכשאוכל דבר איסור לרפואת חולי גם לדעת הרמב"ם מברך עליו.

כתב השו"ע: אכל מאכל או משקה של איסור מפני הסכנה, מברך עליו תחלה וסוף.

הב"ח סובר שרבינו ירוחם מודה למ"ש הרא"ש שהאוכל ביו"כ מברך ברכת המזון, אלא דהתם הרי הוא אוכל היתר בשעת איסור, אבל האוכל איסור בשעת היתר אפילו אם אכלו לרפואה מפני הסכנה אין לו לברך על אכילת איסור כלל. והיינו לדעתו יש לחלק בין אם האיסור על הגברא או על החפצא. הדרישה כתב דמה שנצרך לאכול דבר איסור אינו נחשב לו הנאה אלא צער על אכילת האיסור ולכן א"צ לברך. בחזון עובדיה (עמ' קנט) פסק שאין מברכים על מאכל של איסור ואפילו מדרבנן, לא בתחילה ולא בסוף. והאוכל מאכל איסור במקום סכנה יש בו מחלוקת אם מברך עליו, וסב"ל. וכ"ד כה"ח (קצו, ח).

סעיף י':

ברכת הדבש

כתב השו"ע: דבש דבורים הרי הוא כשאר דבש ואינו מברך אלא שהכל.

ביאר הב"ח (אות ז) דאע"ג דהדבורים מכניסין מי פירות לתוך גופן ומוצצין מהן ועי"ז נעשה הדבש מ"מ אין טעם הפירות נרגש כלל בהדבש, בשונה מדבש תמרים שיש החולקים. הביאו המ"ב (סק"נ).

סעיף יא':

פירות המרוקחים בדבש

נחלקו הטור וחבריו מה מברכים על מורבא המרוקחת בדבש. דעת הטור לברך עליו שהכל, ואינו דומה לאגוז המרוקח בדבש שברכתו העץ, כיון שהאגוז הוא שלם וממשו קיים. וגם אינו דומה להומלתא שהיא מרוקחת בשמים וברכתה האדמה, כיון ששם לטעמא עבידא וטעם אינו בטל. אבל במורבא הדבש ניתן למאכל והוא העיקר. אך חבריו חולקים עליו ודעתם שמברכים עליו את ברכת הבשמים, כיון שהדבש לא בא אלא לקיים את הדבר המרוקח בו ולכן הוא העיקר ומברך עליהן את ברכתם הראויה, האדמה או העץ.

כתב השו"ע: חבושים או גינדא"ש או ורדים ושאר מיני פירות ועשבים שמרקחים בדבש, הפירות והעשבים הם עיקר והדבש טפל, אפילו הם כתושים ביותר, הילכך מברך על חבושים וגינדא"ש בפה"ע. ועל של עשבים, בפה"א. ועל של ורדים, בפה"א.

הב"ח הסביר בדעת הטור שהדבש הוא העיקר והבשמים לא באו אלא להכשירו לאכילה, ודומה הדבר לתבלין המכשיר את המאכל, שברור שלא יברך עליו את ברכת התבלין שמכשירו בלבד. והסביר שהמחלוקת בין הטור לחבריו היא האם הדבש הוא העיקר או הבשמים הם העיקר. וביאר שלדעת הרמב"ם כל דבר שמערבים אותו כדי ליתן טעם בתערובת הוא העיקר, ולפי הטור לא בכל מאכל שנותנים בו דבר לטעם מברכים עליו את ברכתו. והעיר הב"ח על סתירה לכאורה בדברי מרן, שבסעיף יא הביא את דברי הטור, ובסעיף שלאחריו פסק את דברי הרמב"ם! ולענין הלכה כתב שהמנהג כחברי הטור, ולדעתו דווקא אם מרקחים את הפירות ואפילו כתושים הפירות עיקר, אבל אם מבשלין הדבש עם מיני בשמים בלבד, פשוט שהדבש עיקר וברכתו שהכל.

לכאורה תמוה, הרי מהרמב"ם מפורש שכתב דבריו דווקא על חמשת מיני דגן שמעט מהם חשובים כעיקר, ומדוע השווה הב"ח את הרמב"ם לטור שכתב רק לגבי בשמים מרוקחים?! ובאמת שהמג"א (ס"ק כה) כתב שכל האמור בסעיף יב הוא רק בחמשת מיני דגן, וכשבא ליתן טעם בתערובת.

הט"ז (ס"ק יד) כתב שלא נחלקו הטור וחבריו אלא בוורדים שאין להם טעם עצמי, ורק ע"י הדבש יש בהם טעם, ולדעת הטור עיקר גרם המאכל הוא הדבש ולכן ברכתו שהכל. אך חבריו סוברים שאין הבדל בין ורד מרוקח לבשמים כתושים מרוקחים, ואע"פ שהדבש הוא גורם המאכל, הרי זה דומה למבשל ירקות במים שאין מברכים עליהם את ברכת המים אע"פ שהם הכשירו את הירקות לאכילה.

כתב **המגן אברהם** (ס"ק כב) שדוקא שניכר מהותו ותארו אבל אם נימוח לגמרי עד שנפסד צורתו העצמי מברך לכתחלה שהכל. וכ"פ **המ"ב** (ס"ק נב). ועיין לעיל סימן רב סעיף ז מה שהארכנו בזה.

מרקחת שאוכלים לרפואה

כתב הבית יוסף (ח-ט. ד"ה ומ"ש בשם ר"י) מצאתי כתוב בשם **הרא"ה** (פקודת הלויים פ"ו עמ' קיב) שכל המרקחות שאינם מאכל בריאים אלא לרפואה, מברך שהכל ואף על גב דהוא מפירות האילן, דינם כשתיתא (ברכות לח). דהיא מחמשת המינין ואפילו הכי מברך שהכל. ודין שמן שעל ידי אניגרון (לו). שאני, שאף הבריאים רגילים בכך ומרקחת זנגב"ל דהיינו הומלתא נמי מאכל בריאים היא. אך בבדק הבית כתב שבסימן ר"ח (קפד: ד"ה שתיתא) אכתוב בשם המפרשים שאין טעם ברכת שהכל בשתיתא משום דלרפואה עבידא.

כתב **הרמ"א**: וכל מרקחת שאין בריאים רגילים בו אלא לרפואה, מברכין עליו שהכל.

אך המגן אברהם (ס"ק כד), **הפרי חדש** ועוד נקטו כדברי הב"י בבדה"ב שיש לברך על מרקחת זו את ברכתה הראויה לה, כיון שעכ"פ נהנה. וכן מבואר בשו"ת **יביע אומר** (ח"ד סימן יב אות יח). ו**כה"ח** (אות נט) רוצה לומר שגם הרמ"א מודה שאם המרקחת טובה לאכילה מברכים עליה את ברכת הפרי הראויה לה, ומה שהורה לברך שהכל הוא דוקא באופן שאין טעמה טוב כ"כ, אך גם אינו רע (אלא שיש להעיר, שבשער הציון אות מה הביא פירוש זה בשם המג"א, וכתב שהוא דחוק).

סעיף יב':**עיקר וטפל**

כתב הרמב"ם (פ"ג ה"ה - ו) "כל שהוא עיקר ועמו טפלה מברך על העיקר ופותר את הטפלה בין שהיתה הטפלה מעורבת עם העיקר בין שלא היתה מעורבת... שכל דבר שמערבין אותו לדבק או כדי ליתן ריח או כדי לצבוע את התבשיל הרי זו טפלה, אבל אם עירב כדי ליתן טעם בתערובות הרי הוא עיקר, לפיכך מיני דבש שמבשלין אותן ונותנין בהן חלב חטה כדי לדבק ועושין מהן מיני מתיקה אינו מברך עליו בורא מיני מזונות מפני שהדבש הוא העיקר". והבין הב"י בדבריו, שאם היו נותנים את החלב חיטה כדי לאוכלו היה מברך עליו מזונות, ולכן ה"ה לכל הדברים המרוקחים בדבש, שמברכים על הדבר המרוקח והדבש טפל לו, וכדעת חבריו של הטור.

השו"ע הביא את דברי הרמב"ם להלכה: כל שהוא עיקר ועמו טפלה, מברך על העיקר ופותר את הטפלה; וכל דבר שמערבין אותו לדבק, או כדי ליתן ריח, או כדי לצבוע התבשיל, ה"ז טפלה; אבל אם עירב כדי ליתן טעם בתערובות, הרי הוא עיקר; לפיכך מיני דבש שמבשלים אותם ונותנים בהם חלב חטה כדי לדבק ועושים מהם מיני מתיקה, אינו מברך במ"מ, מפני שהדבש הוא העיקר.

והרמ"א הוסיף: ונראה דהא דאם עירב כדי לתת טעם בתערובות שהוא עיקר היינו דוקא שיש שם ממשות מן הדבר הנותן טעם ודבר חשוב, אבל בשמים שנותנין לתוך המרקחת אף על פי שהם לנתינת טעם, אין מברכין עליהם דבטלין במיעוטן אף על פי שנותנין טעם; לכן נוהגין שלא לברך רק על המרקחת ולא על הבשמים שבהן.

המגן אברהם (ס"ק כה) הסביר שדברי הרמב"ם תקפים רק לגבי חמשת מיני דגן שניתנו לטעם, דאל"ה לא מסתבר שמי שנותן בצלים או חומץ לתוך התבשיל, שיברך על התבשיל את ברכת הבצלים. והט"ז (ס"ק טז) ביאר שמדובר בכגון שאותו דבר שנותן טעם הוא בעצמו האכילה, וע"י התערובות שני המינים יהיה לו טעם טוב לאכילת שניהם.

■ **שקדים המצופים בסוכר:**

כתב הפמ"ג (א"א ס"ק כה) שאע"פ שהם מחופים לגמרי מברך עליהם העץ, ואף שהסוכר מרובה מהפרי, הפרי הוא העיקר. וכ"כ המ"ב (ס"ק נא) וכה"ח (אות נה). אך בשו"ת מעט מים (סימן כ אות טו) כתב שאם הסוכר מרובה מברך על המאכל שהכל. והבא"ח (פנחס, טו) כתב שאביו היה נוהג להפריד את הסוכר מהשקדים ולברך על כל אחד את ברכתו הראויה לו. וסוכריות שיש בתוכם שקדים, כתבו בשו"ת אור לציון (ח"ב פ"ד אות ד) והברכת ה' (ח"ג פ"י אות מז) שיברך שהכל ויכוין לפטור את השקד. ובשו"ת שבט הלוי (ח"ז סימן כז אות ה) כתב שעל שקדים המצופים בשוקולד יש לברך העץ, כדין שקדים המצופים בסוכר, ורק אם עיקר כוונתו על השוקולד יברך עליו שהכל.

סעיף יג':

מאכל המסופק מה ברכתו

כתבו הגה"מ (פ"ח אות ע) בשם התוספות (מג. ד"ה ועל) שבכל דבר שהוא מסופק יברך שהכל ואפילו לכתחלה ואף על גב דאם בירך משמע דיעבד כיון שמסופק כדיעבד דמי. וכ"פ השו"ע: כל דבר שהוא מסופק בברכתו, יברך שהכל.

סימן ר"ה - ברכת ירקות

ובו ה' סעיפים

סעיף א':

ברכת ירקות חיים ומבושלים⁴²

שנינו בברכות (לח):

"דרש רב חסדא משום רבינו, ומנו - רב: שלקות מברכין עליהם בורא פרי האדמה; ורבותינו היורדין מארץ ישראל, ומנו - עולא משמיה דרבי יוחנן אמר: שלקות מברכין עליהן שהכל נהיה בדברו. כל שתחלתו בורא פרי האדמה, שלקו - שהכל נהיה בדברו; וכל שתחלתו שהכל נהיה בדברו, שלקו - בורא פרי האדמה. בשלמא כל שתחלתו שהכל נהיה בדברו שלקו בורא פרי האדמה - משכחת לה בכרבא וסלקא וקרא; אלא כל שתחלתו בורא פרי האדמה שלקו - שהכל, היכי משכחת לה? אמר רב נחמן בר יצחק: משכחת לה בתומי וכתרי. דרש רב נחמן משום רבינו, ומנו - שמואל: שלקות מברכין עליהם בורא פרי האדמה..."

ופרש"י: כל - ירק הנאכל חי שתחלתו בורא פרי האדמה, שלקו - אפקיה ממלתיה לגריעותא ומברך שהכל. וכל - ירק שאין דרכו ליאכל חי, שמתחלתו אם אכלו חי - שהכל הוא מברך. שלקו - והביאו לדרך אכילתו, הוא עיקר פריי - ומברך בורא פרי האדמה.

רב ושמואל ועולא בשם ר' יוחנן חולקים בדין ירק מבושל. ונחלקו רב חסדא ורב נחמן בדבריהם. רב ושמואל סוברים שברכתו האדמה, ועולא בשם ר"י סובר שברכתו שהכל.

רב נחמן תולה מח' זו במח' אחרת האם יוצאים י"ח במצה מבושלת. ונראה מכך שדיון זה אינו ספציפי לגבי דיני ברכות אלא האם בישול מפקיע את הדבר המתבשל ומפקיע ממנו את שמו.

רבנו יונה (שם ד"ה ושלשה) הסביר שישנם שלושה דרגות בירקות מבושלים: א. ירק שאינו ראוי לאכילה כשהוא חי ומשביח ע"י הבישול, בתחילה - ברכתו שהכל, ולאחר הבישול - האדמה. ב. ירק שראוי לאכילה חי והבישול פוגמו, בתחילה ברכתו האדמה, ולאחר הבישול שהכל. ג. ירק הנאכל חי ומבושל, ברכתו תמיד האדמה (וכ"כ התוס' ד"ה משכחת. רא"ש סימן טו ורשב"א).

נחלקו הראשונים כיצד לפסוק במח' זו: **הרי"ף** ו**הגאונים** סוברים (ע"פ באורו של רבנו יונה) שהלכה כרב נחמן משום שרב חסדא חולק על שאר האמוראים, ולכן הוא יחיד במקום רבים ונדחה מהלכה. **אולם** **שאר הראשונים** (תוס', רא"ש סימן טו, רבנו יונה) פסקו הלכה כרב חסדא כיון שסוברים שהוא מכריע בין השיטות, והלכה כדברי המכריע. והוסיף הרא"ש דאע"ג דלא צריכין השתא להכרעה דרב חסדא, מ"מ סברא טובה היא דכיון שנשתנית לגריעותא נשתנית ברכתו.

⁴² סיכום סעיף זה נלקח מתוך סיכום סימן רב סעיף יב. בתוספת נופך.

לשיטת הרי"ף בישול אינו משנה את ברכת הירק ומברכים על כל ירק מבושל כברכתו בין כשהבישול משביחו ובין כשפוגמו, ומודה לדין הראשון של התוס' והרמב"ם שהאוכל ירק חי שאין זו דרך אכילתו שיברך שהכל [כך פירשו תלמידי רבינו יונה את דברי הרי"ף, אולם הטור הבין בדברי הרי"ף שאין מברכים על תומי וכתרי האדמה אלא שהכל, ועל מבושלים מברך האדמה לא בגלל שאינו פוגם אלא משום שמשתבח. הב"י העיר שמדברי הרי"ף פשוט כהסבר רבנו יונה ולא כטור. הב"ח יישב את דעת הטור במהלך הגמ'. וע"ע בדרישה מ"ש בזה].

כתב מרן השו"ע: **א.** על הירקות מברך בורא פרי האדמה ואפילו בשלם וכן כל פירות וקטניות שטובים חיים ומבושלים מברך עליהם לאחר בישולם כברכתם הראויה להם קודם שבישל. **ב.** אבל קרא וסילקא וכרוב וכיוצא בהם שטובים מבושלים יותר מחיים כשהם חיים מברך שהכל ולאחר בישולם בורא פרי האדמה. **ג.** ותומי (פירוש שומים) וכתרי (פירוש פור"ט בלע"ז) כשהם חיים בורא פרי האדמה לאחר שבישלם שהכל. והוסיף הרמ"א: דמחשבי נשתנו לגריעותא, אפילו בשלם עם בשר ונשתבחו אין השבח מצד עצמן אלא מחמת הבשר שבהם.

המגן אברהם (סק"ג וסק"ט) סובר שדי אף במיעוט בני אדם שאוכלים אותו כשהוא חי בכדי לברך עליו את ברכתו הראויה לו כשהוא חי (כך הסבירו האליה רבה, אך הגר"ז סובר בדעת המג"א שמצריך ג"כ רוב בנ"א). **אך החיי אדם** (כלל נא ס"ב) והאליה רבה (סי' רה סק"א) סוברים דכיון שדרך רוב בני האדם לאכול את אותם הירקות כשהם מבושלים דווקא, מברך שהכל. וכ"כ המ"ב (סק"ג).

■ ברכת שום ובצל חיים:

הב"ח פסק שמשום ספק ברכות יברך על תומי וכתרי בין חיים ובין מבושלים שהכל. אולם **המגן אברהם** (סק"ד) כתב על דברי הב"ח שאינו מוכרחים. ובזמנינו ודאי שנשתנה דרך אכילת תומי וכתרי וכמו שכתב **כה"ח** (סק"ט) שלא ראינו מי שאוכל שום ובצל חיים ומברך עליהם שהכל משום שנאכלים רק דרך דחק. ולדעתו על שומים ובצלים שהזקינו והם חריפים במיוחד, אין לברך כלל. **הט"ז** (סק"ב) סובר שברכת השום תלויה בדרגת החריפות שלו, ויתכן שברכתו תשתנה בתקופות מסוימות, ואין אנו אומרים 'לא נטעי' ע"ד שיאכל באופן זה או אחר. שלדעתו אכילתם ע"י הדחק אינה מחמת גריעותם אלא מחמת חריפותם, וזה לא נחשב אכילה ע"י הדחק. לדעת כל האחרונים הללו מברך על שומים חיים שהכל. וכן הכרעת **המ"ב** (סק"ה). אך הנהנים לאכול מאכלים אלו חיים, יברכו עליהם האדמה.

אולם החק יעקב (סי' תעה ס"ק טז) והגר"ז (ס"א) שיש לברך על שום ובצל חיים האדמה.

לגבי הברכה על בצל חי. בשו"ת **אגרות משה** (א, סד) כתב שבמקומו אין נוהגים לאכול בצל חי כלל ולכן ברכתו שהכל. והגרי"ש **אלישיב** (איניציקלופיה לברכות הנהנין) סובר שאם אוכל בצל בסלט ירקות שדרך לאכול, יברך האדמה.

■ המסופק אם הדרך לאוכלו חי או מבושל:

כתב **השערי תשובה** (סי' רו סק"א) שאם אינו יודע מה ברכת אותו ירק מחמת הספק האם דרך לאוכלו חי או מבושל, יברך על אותו ירק האדמה. וכתב **המ"ב** (רב, סק"ה) שאם אוכל פרי משבעת המינים שהדרך לאוכלו מבושל לא יברך עליו ברכה אחרונה מעין שלוש אלא בורא נפשות.

סמל ירק הנאכל חי והבישול משביחו

מהתוספות (שם) עולה בביאור דברי רב חסדא, שכל ירק הנאכל טוב יותר כשהוא מבושל, גם אם ראוי לאכילה כשהוא חי, אינו מברך עליו האדמה אלא כשאוכלו מבושל, משום שכך הוא יותר ראוי. מדבריו עולה שאת ברכת האדמה מברכים רק כשהמאכל הגיע למצב הכי טוב שיכול להגיע, ורק עליו תקנו ברכה חשובה. והוסיף התוספות שגם אם אנו רגילים לאוכלם מבושלים זהו מפני השומן שממתקן, והעיר ה"ר יונה (כז. ד"ה אפילו) בדעת התוס', שאפילו בישל אותם עם בשר או עם דברים אחרים שמשביחים אותם, אינו מברך עליהם אלא שהכל, כיון שאין השבח בא להם אלא מחמת דבר אחר. ויש לברר מה הדין כשהתבלין נותן טעם טוב, האם גם בכה"ג חשוב כגרוע כשהוא אינו מבושל. שהרי אנו בוחנים רק האם פעולת הבישול גרעה או הוסיפה. אך עיין בדרישה שהבין בדברי הרי"ף שסובר שגם כשהשתנה לעלויא בבישול ע"י טעם הבשר, חשיב כאישתני לעלויא כיון דאזלינן בתר העיקר, והעיקר כעת טעים יותר.

מדברי הרמב"ם (ח. ג) ותלמידי רבינו יונה (כז. ד"ה ושלשה) משמע שמפרשים את דברי רב חסדא, שכל דבר הנאכל שלא כדרך אכילתו אין מברכים עליו את ברכתו הראויה אלא שהכל, שהיא ברכה כללית. והעיקר לדעתם הוא מה דרך אכילת אותו ירק או פרי. אולם מלשון הרא"ש (סימן טו) משמע שברכת האדמה והעץ הם ברכות חשובות ולכן מברכים אותם על פרי הנמצא במצב הכי טוב שלו, וכשהפרי אינו נמצא במצב זה מברכים עליו שהכל. נ"מ בין שתי הבנות אלו תהיה בירקות הנאכלים חיים אבל הם יותר טובים כשהם מבושלים, לפי דעת הרמב"ם כיון שנאכל חי מברך עליו האדמה, אולם לדעת הרא"ש כיון שהוא יותר טוב כשהוא מבושל יברך עליו שהכל. יש להוסיף שלפי ביאור הט"ז (סק"א) מברכים על ירק זה כשהוא חי שהכל, מכיון שכשיש אפשרות להגיע למצב מעולה יותר, אין האנשים נוטעים נטיעה זו בשביל המצב הפחות טוב שלו.

כתב הרמ"א לגבי ברכת שהכל על תומי וכרתי: דמחשבי נשתנו לגריעותא, אפילו בשלם עם בשר ונשתבחו אין השבח מצד עצמן אלא מחמת הבשר שבהם.

השו"ע כתב לגבי קרא וסילקא, דאע"פ שנאכלים כשהם חיים ג"כ, אעפ"כ "טובים מבושלים יותר מחיים" ולכן כשהם חיים מברכים עליהם שהכל. מדבריו עולה כשיטת הרא"ש שברכת האדמה נתקנה על המצב המשובח של הירק ולכן אם אינו במצב המעולה שלו אין מברכים עליו האדמה. אולם המגן אברהם (סק"ג) הסביר בדעת מרן (כך ע"פ מחצית השקל) שרק אם אינם טובים כשהם חיים מברך עליהם שהכל, אבל אם נאכל טוב כשהוא חי, מברך עליו האדמה גם כשהוא חי. וכ"פ המ"ב (סק"ג).

הבאור הלכה (ד"ה שטובים מבושלים) כתב שמהמג"א מוכח שרק אם משתבחים ע"י הבישול בעצמו בלבד, היינו אפילו בלא בשר, אבל אם הם טובים יותר רק אם התבשלו עם בשר, אין זה נחשב שהבישול משביחן.

והנה יש לברר מה הדין כשנותן ירקות לתוך תבשיל עם בשר או עוף, שבישול זה משביחם. אך אין הדרך לבשל ירקות אלו בפני עצמם ולאוכלם. האם כשהם מבושלים יברך עליהם שהכל כיון שהבישול עצמו גורע, או האדמה כיון שעתה משובחים הם. המ"ב (סק"ז) חילק בין מצב שנותן את הירקות לתבשיל עם

בשר בכדי לאכול גם את הירקות, שבמקרה כזה מברך עליהם האדמה אע"פ שטבע ירקות אלו להשתנות לגריעותא ע"י בישול ללא בשר. ובין מקרה שמבשל את הירקות עם הבשר רק כדי לתת טעם טוב בבשר, וממילא קבלו טעם משובח מהבשר, שבכגון זה מברך עליהם שהכל (כמו שום, ולעיתים גם בצל). וכ"פ בהלכה ברורה (אות 1) ובברכת ה' (ח"ג פ"ז אות כ). אך לדעת הבא"ח (פנחס, ז) יש לחוש לסברת הט"ז (סק"ג) שכל פרי האדמה שאם היו מבשלים אותו במים הוא היה משתנה לרעה והיו מברכים עליו 'שהכל', אף אם בשלו אותו בדבר שמשיבחו יש לברך עליו 'שהכל'.

מקרה מעשי לכך היא העגבניה, שהבישול עצמו גורע ממנה, אך אם מבשלים אותה עם דגים וכד' יש לה טעם טוב. והנה ראיתי בחזון עובדיה (עמוד קמג) שעל עגבניה מברכים האדמה גם כשהיא חיה וגם כשהיא מבושלת. וכן הביא בברכת ה' (ח"ג פ"ז אות כב) גבי עגבניות או פלפלים שאם בישלם עם בשר רק כדי להשיב את הבשר מברך עליהם שהכל. אבל אם בישלם כדי שהבשר יתן בהם טעם טוב ואוכלם לבדם, מברך עליהם האדמה (כעקרון זה עולה במפורש במ"ב סק"ז לגבי ירקות שבישלם עם בשר ורוצה לאוכלם ג"כ). גם בשו"ת אז נדברו (יג, לו) פסק שעל עגבניה ופלפל בתבשיל, מברכים האדמה.

סעיף ב':

ברכת מרק ירקות

שנינו בברכות (לט).

"אמר רב פפא: פשיטא לי, מיא דסלקא - כסלקא, ומיא דלפתא - כלפתא, ומיא דכולהו שלקי - ככולהו שלקי. בעי רב פפא: מיא דשיבתא מאי, למתוקי טעמא עבדי, או לעבורי זוהמא עבדי לה? תא שמע: השבת, משנתנה טעם בקדירה - אין בה משום תרומה ואינה מטמאה טומאת אוכלים. שמע מינה: למתוקי טעמא עבדי לה, שמע מינה"

לעיל (רב, ח) דנו מדוע על דבש הזב מהתמרים מברכים שהכל, ואילו על מי בישול ירקות אלו מברכים האדמה. מה גרע דבש הזב מהתמרים עצמם, ממי בישול שלכאורה אין ממשות הירק במים? ומצאנו בראשונים מספר שיטות בזה (והבאנו דבריהם גם לעיל סימן רב):

א. הרשב"א (לח. ד"ה דבש) הביא את דברי הראב"ד שסובר, שמה שאמרו שמשקה היוצא מהפירות הוא כזיעה בעלמא היינו דווקא אם המשקה יצא מאליו, אבל אם סחט את הפרי ברכתם כברכת הפרי עצמו דומיא דמי סילקא, והביא ראיה מהתוספתא שדבש תמרים ויין תפוחים מברך עליהם שהכל.

ב. הרשב"א (שם) והרשב"ץ (ד"ה אמר) חלקו על הראב"ד: "ולא דמיא למיא דשלקי ומיא דשיבתא, דהנהו כיון דרוב אכילתן הוא ע"י שליקה מי שליכתן כמותן. הא כל מידי דלית דרכיה למשלקיה ולא למסחטיה אלא למיכליה בעיניה, בהנהו לא אמרינן שיהיו מימיהן כהן". לפי דבריהם פירות הנסחטים אינם גרועים אלא כיון שאין הדרך לסוחטם ברכתם שהכל. ואה"נ אם הם פירות דרובא דאינשי נטעי להו אדעתא דהכי דהיינו לסוחטן ולהוציא מהם המשקה, ברכת המשקה כברכת הפרי.

משמע מהמ"ב (רב, ס"ק נב ושם בשעה"צ) שלמד בדעת הרשב"א שאפילו בישל הירק כדי לאוכלו בלבד ללא מימיו מברך על המים האדמה. אולם מהגר"ז (סי' רב ס"ס יב') משמע שהבין בדעת הרשב"א שגם הוא מצריך שבישלו את הירק גם עבור המרק.

ג. **רא"ש** (פ"ו סימן יח): מי שלקות אינם דומים למי פירות שחשובים כזיעה בעלמא משום "לפי שמשקה אין לו טעם הפרי. ואפשר שאם בשל הפרי ונכנס טעם הפירות במים מברך עליהן ב"פ העץ".

לדעת הרא"ש יש כאן עניין מהותי של נתינת טעם הפרי או הירק במים המתבשלים עמו, בשונה מהרשב"א דאזיל בתר דרך העולם. לדעתו בבישול נכנס טעם הירקות במים, ובסחיטה אין יוצא טעם הפרי. אך לכאורה צ"ע, שהרי ענינו רואות שבסחיטה יש טעם חזק של הפרי! וכך הקשה המור וקציעה (סימן רב). אולם מהב"ח (סימן רטז. דף קצב: ד"ה ומי. הביאו המג"א שם סק"ז) עולה שלמי הפירות אין טעם כפירות עצמן, אלא טעם אחר חדש. אך שמבשלים פרי, מימיו מקבלים את טעם הפרי ממש.

וע"פ הקהילות **יעקב** (פסחים סי' טז) יש לתרץ שהמשקה הבלוע בפרי נחשב כדבר נבדל מהפרי, ולכן פרי הכנוס בתוכו משקה, כשסוחטו אין טעם הפרי יוצא אלא טעם המשקה הבלוע בתוכו. ולעומת זאת בבישול יוצא טעם הפרי עצמו.

ד. **מאירי** (לח. ד"ה דבש): כל מי פירות שאין עיקרן למשקה כגון תפוחים ורימונים מברך תחילה שהכל ובסוף נפשות, אבל אם כתשן והוציא את עיקר הפרי מהם מברך עליהם כברכת הפרי, שהרי מי סחיטת הסילקא המבושלת מברך האדמה כסלקא עצמה, (וכשנדייק בדבריו נראה שדווקא אם סחט את הסילקא מברך על מימיו האדמה, אבל אם סתם בישל את הירקות במים אין ברכת המים המבושלים כברכת הירק).

ה. **רבנו יונה** (כז. ד"ה ומיא): "דלא דמי למי השלקות דמי השלקות דרך לאכול בהן הפת כמו בשלקות עצמן ולפיכך חשיבו להו כמו השלקות שעדיין לא יצאו מתורת אוכל לגמרי". וכ"נ מהראב"ה.

ו. שיטת **ריטב"א** **רא"ה** (לט. ד"ה אמר) ו**מאירי**: כתב הריטב"א (לט. ד"ה פשיטא לי) ליישב את הדבר, שבאמת אין דין מי הסלקא כסלקא רק כשאוכל את הירק עצמו פוטר את המשקה שבושל בו הירק כדין עיקר וטפל, וז"ל: "ודין הוא שאם יש כאן פירות ויש כאן סחיטתו ובירך על הפירות שנפטרו מימיהן כיון דמגופיהו נינהו". וכ"כ הריטב"א בהלכות ברכות (פ"א הל"ו): "המרק נפטר בברכת הירק כיון שהוא מגופו, ואע"פ שאין ברכותיהן שוות - בכאן נידונים כגוף אחד וממין אחד, וזה הוא שאמרו מיא דכולהו שלקי ככולהו שלקי". דהיינו דעתו שכשם שבמין אחד נגרר כל מה שכלול באותו המין כמו כן כאן, המים שבו טעם הירק נגררים אחרי המין העיקרי ונחשבים כלולים בברכתו. וכן דעת המאירי וז"ל: "ולא אמרו מיא דכולהו שלקי אלא להודיע שהמים טפלים והתבשיל עיקר וא"צ לברך עליהם כלל, אבל אם שותה מהם בלא תבשיל נראה לי שמברך עליהם שהכל".

ז. כתב הרמב"ם (ח, ד) "ירקות שדרכן להשלק, שלקן מברך על מי שלק שלהן בפה"א. והוא ששלקן לשתות מימהן שמימי השלקות כשלקות במקום שדרכן לשתותן". וכתב הכס"מ שם שמש"כ הרמב"ם והוא ששלקן לשתות מימהן, בא לאפוקי אם בישלן להעביר הזוהמה מהם. ומדברי הכס"מ משמע שדעת הרמב"ם שאם שלקן גם לשתות מימהם וגם בשביל לאכול הירקות מברך האדמה. אבל מדברי הרמ"א בדרכי משה (ס"ב) משמע שסובר בדעתו שאף בזה יברך שהכל. כתב השו"ע: על המים שבישלו בהם ירקות מברך הברכה עצמה שמברך על הירקות עצמן, אף על פי שאין בהם אלא טעם הירק.

כתב המ"ב (ס"ט) שהחידוש ב'מיא דסילקא כסילקא' הוא שגם כששותה את המים לבד מברך עליהם האדמה, שהרי אם אוכלם יחד עם הירקות פשוט שמברך על הירקות ופותר את המים. אע"פ ששלושת עמודי ההוראה ומרן השו"ע פסקו שמברך על מרק ירקות האדמה, כתב כה"ח (ס"ק יא) שמכיון שיש בזה מח' ראשונים, יש לחוש לדעת הסוברים שמברך שהכל (על המים, אך על הירקות ודאי שמברך האדמה). וכ"פ בחזון עובדיה (עמ' קסד). ולדעתו מעיקר הדין היה צריך לברך על מים אלו 'האדמה', אך טוב לחשוש לחולקים, ברכת ה' (ח"ג פ"ז אות נ) ואור לציון (ח"ב פי"ד ס"א). וכ"פ בשו"ת אגרות משה (ח"ב חיו"ד ס"ס כה), ומ"מ ודאי שבדיעבד אם ברך עליהם האדמה יצא י"ח.

וכתב בהלכה ברורה (אית ח) שאם רוצה לאכול גם את הירקות וגם את המרק שבושל עמו, מברך על הירקות האדמה ופותר את המים אף אם לאחר מכן ישארו המים לבדם ללא ירקות, כיון שלדעת רוב הראשונים בלאו הכי המים נחשבים למי שלקות שברכתם האדמה, ואף לדעת הריטב"א והמאירי הוי מי שלקות שאם יברך על הירקות יפטור את המים שעמם, ובשו"ת אוצרות יוסף (ס"ס ד) הוכיח בדבריהם שאין זה משום דין עיקר וטפל אלא מדין שהמשקה בא מגוף הירק ולכן אפילו אם המשקה חשוב יותר בעיניו, יברך על הירקות ויפטור את המים. אולם בברכת ה' (ח"ג פ"י אות מא. ועיין אות צא) פסק שיברך על הירק האדמה ואח"כ יברך על המים שהכל, ואינו דומה למי שלקות משום ששם עיקר עניין המים הוא בשביל בישול הירק, ולכן הם טפלים לירקות ונפטרים בברכתם, אולם במרק ירקות בימינו המטרה היא לשתות את המרק והירקות באים רק כדי לתת טעם במים. ונלע"ד שאינם חולקים, אלא בהלכה ברורה כתב במקרה שהירקות מרובים, ובברכת ה' כתב שנותן רק מעט ירקות להטעים. וכ"פ בשו"ת אור לציון (ח"ב פי"ד תשובה לא) שכשהירקות מרובים מברך האדמה ופותר המרק, וכשיש מעט ירקות מברך האדמה ושהכל.

ומרק עם גזר או תפוחי אדמה, הורו הגרי"ש אלישיב (וזאת הברכה עמ' 120) והגרש"ז אוירבך (ותן ברכה תשובות לס' רה) שמברך על מי המרק שהכל, כיון שאין ניכר כל כך טעם הירקות במים, ורק אם ניכר היטב טעם הירקות במים כמי שלק מברך על המים כברכת הירק.

■ מרק עם אבקת מרק וכד':

כתבו הט"ז (ס"ה) והחיי אדם (גב, ה) שדוקא אם בישל את הירקות רק במים שאין בהם טעם בעצמו ונרגש בו טעם הירק, מברך עליו האדמה. אבל אם בישל את הירק בחומץ או במשקה שיש בהם טעם בפנ"ע, אין נגרר המשקה אחר הירק ומברך עליו שהכל כששותה אותם בפני עצמו. וע"פ המבואר

בדבריהם, כתב האור לציון (ח"ב פ"ד סל"א) שמרק ירקות שנתן לתוכו אבקת מרק, אף לדעת השו"ע יברך עליו שהכל, כיון שמעורב בו טעם האבקת מרק.

אך עיין בשער הציון (אות כ) שכל האמור הוא דוקא אם נתן את אבקת המרק קודם שנתן את הירקות, דאל"ה הרי שכשנתן תחילה את הירקות הוקבע על המים ברכת הירקות (לדעת מרן) ומה שנתן לאחר מכן את האבקה לא גרע ממי הירקות את ברכתם הראשונה.

מרק מרוסק

לעיתים אחרי בישול המרק מרסקים אותו במעבד מזון, אליו מכניסים גם את המים וגם את הירקות המבושלים, על מנת לקבל מירקם סמיך ואחיד. במקרה זה פסק בשו"ת יביע אומר (ז, כט) שיש לברך על המרק בורא פרי האדמה, שכן אם על המים כשלעצמם מברכים בורא פרי האדמה, כל שכן אם הוסיפו לתוכם את הירקות המרוסקים (בפרט שלדעת השו"ע (רב, ז) מברכים גם על רסק את ברכת הפרי, וכך סובר גם הרמ"א בדיעבד). וכ"פ הגר"ש וואזנר (קובץ מבית לוי חט"ו עמ' נה) מכיון שכבר הוקבע ברכתו האדמה בשעת הבישול.

אך הגר"שז אוירבך (ותן ברכה תשובות לסי' רה) סובר שברכתו שהכל, וכ"ד הגר"מ אליהו (קיצור הלכות ברכות הנהנין). והגר"ש אלישיב (וזאת הברכה עמ' 120) פסק שאם נשאר ירק חשוב שניכרת צורתו, מברך עליו האדמה ופוטר את המרק.

מרק ירקות עם בשר

כתב השו"ע ע"פ הרא"ש: כל האמור שהמים מקבלים את ברכת הירק שבושל עימם הוא דווקא "וה"מ כשבשלם בלא בשר, אבל בישלם עם בשר, מברך עליו שהכל".

וביאר המ"ב (ס"ק יג) שכשמבשל עם מרק הירקות גם בשר, הרי הירקות נותנים טעם במרק, והבשר נותן טעם במרק, וטעם הבשר חשוב יותר, ולכן הוא עיקר. וע"כ אפילו הוא אוכל המרק לבד מברך שהכל. ומ"מ אם אוכל הירק עם המרק ביחד אין צריך לברך כ"א על הירק דהמרק נעשה טפל גם לירק. וכתב הפרי מגדים (א"א סק"ז) שהירק עצמו ודאי לא נעשה טפל לבשר, כיון שהירק בא למזון ולשובע, ולכן יש לברך על המרק והבשר שהכל, ועל הירקות האדמה. וכ"נ כוונת החזון עובדיה (עמוד קסד) שכתב למעלה שמרק ירקות שנתבשל עם בשר, לכל הדעות ברכת המרק שהכל, שהבשר עיקר. ובהערה שם כתב שמרק ירקות שנתבשלו עם בשר, מברך עליהם בורא פרי האדמה, אע"פ שקבלו טעם הבשר. ונראה שאם שותה את מי המרק מברך עליהם שהכל, אך על הירקות תמיד מברך האדמה.

ובהלכה ברורה (אות ט) כתב שאם אכל את הירקות תחילה, ואח"כ רוצה לשתות את מי המרק עם הבשר לבד, יש לברך עליהם שהכל כיון שלא נחשבים טפלים לירקות אלא לבשר שהוא יותר חשוב. וכ"פ בברכת ה' (ח"ג פ"י אות צא).

ובשו"ת אור לציון (ח"ב פ"ד תשובה לא) כתב שאם חתיכות הבשר קטנות יברך רק על המין המרובה. ואם חתיכות הבשר גדולות, אם הירקות מועטים יברך שהכל על הבשר ויפטור את הירקות, ואם הירקות מרובים יברך על הירקות האדמה ועל הבשר שהכל.

ברכת מרק עם מיני דגן

המג"א (סק"ו) הביא מחלוקת בעניין זה: דעת **שיבולי הלקט** (סימן קנט) שמים שנתבשלו בהם מיני דגן מברך עליהם מזונות.

אבל השילטי גיבורים (כה. אות ב בשם פסקי ריא"ז שם פ"ו ה"א אות טז) הביא בשם מורו (פסקי הרי"ד לט. ד"ה אמר) שמברך עליהם מזונות. וחלק עליו הריא"ז כיון שאין דרך העולם לשתות מי הלביבות כמי שלקות, ולכן ברכתם שהכל. וכתב **המגן אברהם** שזהו לטעמו של הרמב"ם שכתב "ירקות שדרכן להישלק", אולם לדעת הרא"ש דס"ל שאין הדבר תלוי בדרך העולם מברך מזונות, וסיים המג"א שראוי לברך על המים תחילה ואח"כ יברך על המזונות. וכתב **המ"ב** (ס"ק יא) שזה דוקא אם עיקר רצונו לאכול את הרוטב, אבל אם רוצה לאכול גם את המזונות, מברך מזונות ופוסט בזה את הרוטב. וכ"פ **החיי אדם** (כלל נד אות טו).

בחזון עובדיה (עמ' קסו) פסק שגם אם נותן בתבשיל שקדי מרק, מברך מזונות עליהם ופוסט את המרק. וכן אם נתן איטריות בכמות חשובה במרק, אע"פ שהמרק הוא הרוב, יש לברך עליו מזונות. וכ"ד **הגרי"ש אלישיב** (וזאת הברכה עמ' 118) כשהאיטריות הם דבר חשוב ועיקרי במרק, ואף אם לפעמים יש בכף שאוכל רק מרק, או שנשאר לבסוף מרק ללא אטריות, כיון שעיקר אכילת המרק היא עם האטריות יחד, ברכתו מזונות. ובשו"ת **אור לציון** (ח"ב פ"ד תשובה לא) כתב שדי אם נותן אפילו מעט מהם. ובשו"ת **אגרות משה** (ד, מג) כתב שאם בכל כף וכף יהיה ממין הדגן, אינו מברך אלא במ"מ.

בשו"ע הרב (רב, יג. רד, יז) כתב שרק אם המזונות התבשלו יחד עם המרק אומרים דין 'כל שיש בו', אבל אם נתן את המזונות רק לאחר הבישול, מברך מזונות רק אם הם חשובים ומרובים.

ולדעת **הגר"מ אליהו** (קיצור הלכות ברכות הנהנין) אם התוספות נועדו רק לתת טעם במרק ולא בכדי להשביע אין לברך עליהן כלל בנפרד.

סעיף ג':

ברכת סחיטת מי הפירות

רבנו יחיאל סובר שאם סחט את הפרי מברך על מימיו כברכת הפרי.

אך הטור סובר שודאי כשסוחטים את הפרי הרי הוא משתנה לגריעותא, והראיה שעל המשקים היוצאים מהפרי מברך שהכל. וכ"פ **השו"ע**: אם סחטן, אינו מברך על אותם משקין אלא שהכל. והסביר **המגן אברהם** (סק"ח) שבסחיטה אשתני לגריעותא.

הט"ז (סק"ו) סובר שהעיקר כדעת רבנו יחיאל משום שבסחיטת הפרי טעמו ניכר מאוד, ואין להביא ראיה ממשקים היוצאים מהפרי כיון ששם זכו מאליהם ואינם אלא כזיעא בעלמא. אך אין להקל כנגד הטור. ומ"מ כתב שנראה שע"י כתישה גם הטור מודה דהוי היוצא כהפרי, דאז פשיטא דהוי כבישול שגוף כח הפרי יוצא ממנו.

החזו"א (סימן לג סק"ה) צידד שעל מיץ תפוזים מברכים 'העץ' הן משום שנחשב כפרי מרוסק, שהרי דרך סחיטתו אינה רק הוצאת המשקים בלבד, אלא גם הרבה מבשר הפרי נסחט עם המיץ, והן משום שנחשב שרוב אכילתו ע"י סחיטה. ועיין לעיל (רב, ח) שהבאנו דעות החולקים עליו.

סעיף ד':**ברכת חתיכות פרי**

שנינו בברכות (לט.)

"אמר רבי זירא, כי הוינן בי רב הונא אמר לן: הני גרגלידי דלפתא, פרמינהו פרימא רבא - בורא פרי האדמה, פרימא זוטא - שהכל נהיה בדברו. וכי אתאן לבי רב יהודה אמר לן: אידי ואידי בורא פרי האדמה, והאי דפרמינהו טפי - כי היכי דנמתיק טעמיה"

וכ"פ השו"ע: חתכן לחתיכות קטנות, לא נשתנית ברכתן מפני כך. והסביר המ"ב (ס"ק טו) כיון שניכר עדיין תארן וצורתן במקצת.

סעיף ה':**ברכת הלפת**

כתב רב האי גרגלידי דלפתא מבושלים או כבושין בחומץ או בחרדל בפה"א חיינן שהכל, וכ"כ בה"ג. ויש מן הגאונים שכתבו בהיפך. וכתב הטור שלפי מה שלמדנו לעיל שכל מה שטוב יותר מבושל מאשר חי כשהוא חי מברך עליו שהכל, נראה כדברי רבנו האי משום שלפת טוב יותר מבושל מחי.

הב"ח הסביר את נקודת המחלוקת בין רב האי לגאונים. שלדעת רב האי אע"פ שרק מפני השומן אישתנו למעליותא, חשובים כאישתנו למעליותא וברכתן כשהם מבושלים בורא פרי האדמה. ולדעת הגאונים כיון שללא השומן לא היה משובח, חשוב כאישתני לגרעותא.

כתב השו"ע: הלפת כשהוא חי מברך עליו שהכל, אבל אם הוא מבושל או כבוש בחומץ או בחרדל, בורא פרי האדמה.

החיי אדם (נא, ב) סובר שתלוי האם דרך בני האדם באותו מקום לאוכלן חיים. כה"ח (אות טו) כתב שעל לפת חי מברך שהכל, ושכן המנהג. וכ"כ בחזון עובדיה (עמוד קמג), והוסיף שה"ה לחציל חי.

סימן ר"ו - הפסק וטעות בברכת הפירות

ובו ו' סעיפים

סעיף א':

בירך האדמה במקום העץ

שנינו בברכות (מ.)

"בירך על פירות האילן בורא פרי האדמה - יצא, ועל פירות הארץ בורא פרי העץ - לא יצא. מאן תנא דעיקר אילן ארעא היא? אמר רב נחמן בר יצחק: רבי יהודה היא, דתנן: יבש המעין ונקצץ האילן - מביא ואינו קורא; רבי יהודה אומר: מביא וקורא"

ופרש"י: דעיקר אילן ארעא היא - דעיקר כל הפירות היא הארץ, והכל גדל הימנה. יבש המעין ונקצץ האילן - היה לו בית השלחין ובו מעין שהוא משקהו ממנו, וקצר בכורים ממנו ואחר כך יבש המעין, וכן שדה האילן וקצץ בכורים ממנו, ואחר כך נקצץ האילן. מביא ואינו קורא - שאינו יכול לומר מן האדמה אשר נתתה לי, דכיון דיבש המעין ונקצץ האילן ממנה בטלה לה ארעא. מביא וקורא - שהארץ היא עיקר. לעניין הלכה, כתבו התוספות (ד"ה רבי) הרשב"א (ד"ה מאן) והרא"ש (סימן כג) דהלכה כרבי יהודה כיון דסתם לן תנא כוותיה. וכ"פ הרמב"ם (ח, י), ולפני הב"י הייתה גי' אחרת ברמב"ם ולכן כתב שחולק על הראשונים הללו.

כתב השו"ע: בירך על פירות האילן בורא פרי האדמה, יצא. אבל אם בירך על פרי האדמה בורא פרי העץ, לא יצא. הילכך אם הוא מסופק בפרי אם הוא פרי עץ או פרי האדמה, מברך בורא פרי האדמה. ועל הכל, אם אמר שהכל, יצא ואפילו על פת ויין.

המ"ב (סק"ד) העיר, שכל האמור הוא דוקא לגבי פרי שמסופק לו מצד הדין מה ברכתו, אבל אם הוא ספק לו מחמת שלא למד, לא יאכל עד שילמד.

והנה בספר ראשון לציון (לגר"ח בן עטר ברכות מ.) כתב שפרי המסופקים אם ברכתו העץ או האדמה, מברכים עליו שהכל. מכיון שאין הלכה כר' יהודה בלכתחילה, וכן הסביר בדברי הרמב"ם (שלא ע"פ הגי' השגויה). וכ"פ בשו"ת רב פעלים (ב, כז ד"ה ודע), בא"ח (פנחס, טז), מים חיים (משאש, ח"א סימן נו), ואור לציון (ח"ב עמ' שז). אולם בשו"ת יביע אומר (ח"ח סימן כו בהערה. יח"ד ו, יג) דחה דבריהם, ושהעיקר כדברי מרן השו"ע. וכ"כ כה"ח (אות ד) ובברכת ה' (ח"ג פ"ח אות יג) ועוד. הגר"מ אליהו (שו"ת מאמ"ר ח"ב סימן כא) כתב על מחלוקת זו, דעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד.

המגן אברהם (סק"א) כתב אודות אותן הגדלים על האילן ומברך בפה"א משום דלא נגמר פרי או שאינן עיקר הפרי, שאם בירך בפה"ע יצא.

■ היו לפניו פרי עץ ודאי, ופרי ספק עץ ספק אדמה:

דעת **הבא"ח** (פנחס טז ד"ה על. רב פעלים ב, כז ד"ה על כן) שיברך על הפרי המסופק תחילה שהכל (לשיטתו אזיל), ואח"כ יברך על הפרי הודאי, שהרי אם יברך על הפרי הודאי תחילה יתכן שפטר גם את המסופק. ומ"מ אם טעה ובירך תחילה על הפרי הודאי, יברך אח"כ על הספק, שהרי לא היתה דעתו לפוטרו בברכה הראשונה. וכ"ד **כה"ח** (סי' רב אות קו). אולם בשו"ת **יביע אומר** (ח, כו. והליכות עולם מטות, א ד"ה והוא) פסק שמי שיש לפניו פרי עץ ודאי ופרי שהוא ספק, יברך תחילה על פרי הודאי ויכוין בפירוש שאינו רוצה לפטור את הספק, ואח"כ יברך האדמה על הספק (לשיטתו אזיל). ואם כשבירך על פרי הודאי לא כיון במפורש שאינו רוצה לפטור את הפרי המסופק, אינו רשאי לברך עליו אלא בהרהור, ולא אומרים שמסתמא לא היתה דעתו לפטרו.

סעיף ב':

היו לפניו פרי העץ והאדמה

דעת **רש"י** (מא. ד"ה אבל) שדווקא במין אחד אם ברך בורא פרי האדמה פוטר, אבל אם לדוג' בירך על הצנון לא נפטר הזית. ולכן מובנים דברי עולא 'אבל אין ברכותיהן שוות דברי הכל אין ברכה אחת פוטרות'.

ומיהו **ה"ר יונה** כתב (כח: ד"ה אבל) דהיינו דוקא כשבשעה שבירך בורא פרי האדמה לא נתכוין לפטור פרי העץ, אבל אם נתכוין לפטור את פרי העץ אין צריך לחזור ולברך. וכ"כ **הרא"ה**.

הרשב"א (מא. סוד"ה ולענין) מחדש שלא רק במיני אדמה - העץ יש דיני כוונה לפטור, אלא דיני פטור בברכות קשורות לדיני קדימה בברכות. ולכן אם יש לפניו אתרוג וזית ובירך על האתרוג קודם הזית, אינו צריך לחזור ולברך על הזית משום שברכותיהן שוות, ובתנאי שנתכוון לפטור את הזית בברכת האתרוג. אבל אם לא התכוון אינו פוטר, משום שהזית יותר חשוב מהאתרוג "שאינו בדין שיפטור מי שאינו חשוב את שהוא חשוב דרך גררא אלא דרך כוונה".

כתב **השו"ע**: היו לפניו פרי האדמה ופרי העץ, ובירך על פרי האדמה ונתכוון לפטור את פרי העץ, יצא. **הט"ז** (סק"ב) התקשה, מדוע כתב מרן שדווקא כשהיו לפניו פוטר בברכתו, הרי אם מתכוון לפטור פירות אחרים מועיל גם אם אינם לפניו! **השאגת אריה** (סימן כז) יישב, שבסעיף ה מדובר על כגון שברכת שניהם העץ ולכן לא דמי (מסקנתו להלכה שלא מהני כוונה לפטור במינים אחרים). **המ"ב** (סק"ח) פסק שאם נתכוון מועיל גם כשלא היו לפניו.

השערי תשובה כתב שיש חולקים על פסקו של מרן, ולדעתם אפילו נתכוון לפטור את העץ המונח לפניו לא יצא וצריך לחזור ולברך העץ. ומסקנתו שבדיעבד לא יחזור ויברך כדעת מרן, אבל לכתחילה עדיף להיות נמלך שלא לאכול מיד הפרי העץ אלא לאחר זמן ויחזור ויברך עליהן. הביאו **המ"ב** (סק"י).

הרמ"א (ריא, ה) הביא את דברי הרשב"א להלכה. וה**כה"ח** (סק"ט) כתב שמרן לא ס"ל כדעת הרשב"א ומחמת כן לא הביא דבריו בשו"ע (אך כתב שמפני המחלוקת המחמיר לצאת ידי הספק ולא לאכול את המין החשוב, תע"ב). אולם אחרונים רבים פסקו את דברי הרשב"א להלכה, ומהם **הבא"ח** (בלק, ט), **מ"ב** (סימן ריא ס"ק לב), **חזון עובדיה** (עמוד קפ), **אור לציון** (ח"ב פי"ד סט"ז), **ברכת ה'** (ח"ג עמ' ריא), **הלכה ברורה** (אות כה), **שו"ת פעולת צדיק** (ב, רעט) ועוד.

אך המ"ב (סי' ריא ס"ק לג) הביא שמ"מ הרבה ראשונים סוברים כרמב"ם שחביב קודם למין שבעה, ולכן אע"פ שטוב יותר לנהוג כדעת הרא"ש שמין שבעה עדיף, מ"מ בדיעבד כשבירך על החביב, לכאורה לא יחזור ויברך על הזית, שלשיטתם היא ברכה לבטלה. ולכן תמיד טוב להתכוון לפטור את כל המינים.

סעיף ג':

✻ הפסקה בין הברכה לאכילה

כתב השו"ע: כל אלו הברכות צריך שלא יפסיק בין ברכה לאכילה. [רמ"א: יותר מכדי דבור (כ"י בשם שיב"ל)].

מדברי **שיבולי הלקט** (סימן קסו) עולה שאם בירך ונתעכב מעט צריך לחזור ולברך, וע"פ הב"י שיעור זה הוא כדי שאילת תלמיד לרב. **אולם האבודרהם** סובר דשתיקה לא חשיבה הפסקה לא שנא מרובה ולא שנא מועטת. ולכן פסק **המגן אברהם** (סק"ד) דלכתחילה ודאי לא מפסיקים, אבל בדיעבד א"צ לחזור ולברך כל שהפסיק בשתיקה ולא דיבר. וכ"נ דעת המ"ב (ס"ק יב). וכ"פ בהלכה ברורה (אות יד).

✻ עניית דברים שבקדושה בין הברכה לטעימה

כתב **הפמ"ג** (א"א סק"ד) שאין להפסיק בין ברכת הנהנין לטעימה או בין ברכת המצוות לעשייתה, וכ"פ להחמיר בהפסק בין הברכה לטעימה **הבא"ח** (אמור, יג), ובשו"ת לחם שלמה (סימן מד אות ה) כתב להחמיר שלא לענות, ובדיעבד יש לחלק בין תיבת אמן שהיא אחת לבין אמן יהא שמיה רבה שחוזר ומברך. ומרן **הגרע"י** (הליכו"ע ח"א פ' אמור אות ב) כתב שיש לומר בזה סב"ל ואינו חוזר ומברך, וכ"כ **כה"ח** (ס"ק סא). ובברכת ה' (ח"א פ"ג אות יז) כתב שלכתחילה לא יענה קדיש או קדושה, ואם ענה אינו חוזר לברך משום סב"ל.

✻ הפסק אחר הטעימה קודם בליעה

כתב **המאירי** (ברכות מ. ד"ה כיון) "כיון שבירך אדם המוציא אסור לו לדבר עד שיתן הפרוסה לתוך פיו", מדבריו עולה שאיסור הדיבור אינו אלא רק עד הטעימה, אך א"צ לטעום ממש או לבלוע.

אך **המגן אברהם** (סי' קסז ס"ק טז) כתב שלא ישיח עד שיבלע הפרוסה, ואם דיבר בעודו לועס אינו צריך לחזור ולברך (של"ה), וציין לסימן ר"י שהלועס ופולט אינו צריך לברך, משמע שהברכה היא על הבליעה, ונשאר בצ"ע. במחצה"ש למד במג"א שלא ידבר עד שיבלע כזית, כיון שיש להחמיר שפרוסת המוציא תהא כזית (אך לענ"ד אין לדייק מדברי המג"א שצריך כזית, שהרי הברכה היא גם על פחות מכזית, וכשבלע שיעור כזה כבר חלה הברכה על הפת ושוב אין דיבורו חשוב להפסק. וכ"כ הבית מאיר).

כתב **האליה רבה** שאם שח קודם הבליעה חוזר ומברך ומ"מ א"צ שיאכל כזית, הביאו הפמ"ג. והיוצא מדבריו, שמותר להשיח אפילו לכתחילה קודם אכילת כזית, וכ"פ המ"ב (סי' קסז ס"ק לה) [אולם כתב שאם הוא לא בשעת הדחק טוב שיאכל שיעור כזית]. ומרן **הבא"ח** (אמור, יד) ו**כה"ח** (ס"ק מה) פסקו כדברי מחצית השקל שבכל עניין אסור לדבר קודם אכילת כזית. ועיין בספר טל אורות שכתב שמנהג רוב העולם להקל לדבר קודם שיבלעו ואין פוצה פה ומצפצף. ומרן **הגרע"י** (הליכות עולם ח"א פ' אמור, ג) פסק להחמיר בזה לכתחילה ולהקל בזה בדיעבד.

בברכת ה' (ח"א פ"ג אות יד) כתב שא"צ להתחיל במצווה כדי שיהא מותר לו להפסיק בדיבור, אלא די שיתחיל בפעולה המכשרת את עשיית המצוה, ולכן מיד כשהכניס האוכל לפיו רשאי לדבר, אע"פ שלא לעסו ולא בלעו. והוכיח כן מדברי הראשונים שסוברים שברכת על בעור חמץ אינה על מצות בדיקת חמץ אלא על מצות ביעור חמץ, ומברך על הבדיקה כיון שהיא תחילת הביעור.

✻ השמעה לאוזנו

בגמ' בברכות (כ:) נחלקו האם הרהור כדיבור דמי או לא, לדעת רב חסדא הרהור לאו כדיבור דמי, ולדעת רבינא הרהור כדיבור דמי.

כתב **הרמב"ם** (א, ז) "כל הברכות כולן צריך שישמיע לאזנו מה שהוא אומר ואם לא השמיע לאזנו יצא בין שהוציא בשפתיו בין שבירך בלבו". **הכס"מ** ביאר שלדעת הרמב"ם גם אם לא הוציא את המילות בפיו, יצא. וסמך לדבריו מלשון המשנה (טו:) 'לא יברך אדם ברכת המזון בליבו ואם בירך יצא', ומשמע שאפילו בהרהור הלב יוצא בדיעבד.

אולם **השו"ע** פסק: וצריך להשמיע לאזניו, ואם לא השמיע לאזניו, יצא ובלבד שיוציא בשפתיו. ונאמרים בכל לשון (סוטה לב.). וכתב **המ"ב** (ס"ק יג) שאם הרהר בליבו את הברכה לא יצא.

בשו"ת **יביע אומר** (ח"ד סימן ג אות יז) פסק שא"צ לחזור ולברך בשאר ברכות שהם מדרבנן, דחיישינן לדעת הרמב"ם שיצא י"ח בהרהור. ולדעתו יש לחלק בין ברכה ראשונה לאחרונה, בברכה ראשונה אם בירך בהרהור יאמר 'ברוך שם' ויחזור ויברך כדי שלא יחשב כנהנה מהעוה"ז בלא ברכה, אך אם בירך את הברכה האחרונה בהרהור, לא יחזור ויברך משום סב"ל. והוסיף שהרוצה לחזור ולברך לא מוחים בידו. **אולם בברכת ה'** (ח"א פ"ו אות ב, והע' 4) פסק שמכיון שמרן ורוב הפוסקים פסקו לברך (אשכול, אור זרוע, תלמיד ר' יונה, רמב"ן, רא"ה ריטב"א, מאירי, רא"ש ועוד), יש להורות לחזור ולברך אפילו בשאר ברכות.

✻ ברכה כשהוא ערום

שנינו בברכות (כד.)

"אמר מר: זה מחזיר פניו וקורא קריאת שמע. והא איכא עגבות! מסייע ליה לרב הונא, דאמר רב הונא: עגבות אין בהם משום ערוה. לימא מסייע ליה לרב הונא: האשה יושבת וקוצה לה חלתה ערומה מפני שיכולה לכסות פניה בקרקע, אבל לא האיש. תרגמה רב נחמן בר יצחק: כגון שהיו פניה טוחות בקרקע"

ופירש"י וקוצה חלתה ערומה - ואף על פי שערום אסור לברך אשה יושבת מותר, שבישיבתה פניה של מטה מכוסין בקרקע. אבל לא האיש - מפני שהביצים והגיד בולטים ונראים ואף על פי שמגולות עגבותיה. כגון שהיו פניה טוחות - דבוקות ומכוסות בקרקע.

כתב **הב"י** דנקטינן כדתרגם רב נחמן בר יצחק כגון שהיו פניה טוחות בקרקע, וכ"כ **הרמב"ם** (א, ט).

וכתב **הרא"ש** (פ"ט סימן יג) דלאו דוקא ערום, אלא אפילו לבו רואה את הערוה אסור לברך. והגה"מ כתבו (פ"ה מהלכות תפלה) בשם **סמ"ק** (סוס"י יא בהגה אות קכד) דלבו רואה את הערוה בכל ברכות אסור, ודלא כרש"י שפירש בברכות דמותר.

כתב השו"ע: ולא יברך ערום, עד שיכסה ערותו. במה דברים אמורים באיש, אבל אשה יושבת ופניה של מטה טוחות בקרקע, כי בזה מתכסה ערותה (ועי' לעיל סימן ע"ד סעיף ד'). ואפילו אם אינו ערום, אם לבו רואה את הערוה או שראשו מגולה, אסור לברך.

דעת המגן אברהם (סק"ה) שעגבות אין בהם משום ערוה. אך האליה רבה מצדד לדינא כהב"י, ולכן כתב המ"ב (ס"ק טז) שיש להחמיר לכתחילה.

כתב רבינו ירוחם (סוף נתיב ט"ז. קמח ע"ד) שאסור לברך בגילוי הראש. וכ"פ השו"ע (כאן. ובסימן צא, ג). וכ"פ בברכת ה' (ח"א פ"ז אות מג).

סעיף ד':

אחיזה בימין

שנינו בברכות (מג:): "הביאו לפניו יין ושמן בית הלל אומרים אוחז את היין בימינו ואת השמן בשמאלו מברך על היין ואחר כך מברך על השמן". וכתב הב"י שמכאן למד הטור שכל דבר שמברך עליו לאכלו או להריח בו צריך לאחזו בימינו כשהוא מברך.

כתב השו"ע: כל דבר שמברך עליו לאכלו או להריח בו, צריך לאחזו בימינו כשהוא מברך.

כתב המגן אברהם (סק"ו) שטעם זה אל יתחוב בסכין את המאכל. ובטעם הדבר כתב הגר"ז (ס"ח) שהם שני הפכים בנושא אחד, שהימין ממנה תוצאות חיים, והסכין הוא כוחו של עשוי המקצר חיים. והבא"ח (בלק, ד) כתב שאף במזלג מברזל אין לאחזו את המאכל בשעת הברכה, וכ"כ כה"ח (ס"ק לב). אולם אם המזלג עשוי מפלסטיק וכד' אין בזה איסור (כ"כ בברכת ה' ח"ב פ"א הע' 7).

המ"ב (ס"ק יז) הביא בשם הלבוש שטעם האחיזה כדי שיכוין לבו על מה שמברך, והוא רק לכתחלה דבדיעבד אם בירך עליו כשהיה מונח בפניו אף אם לא אחזו כלל יצא.

ולעניין איטר יד, כתב המ"ב (ס"ק יח) בשם רעק"א דאזלינן בתר ימין ושמאל ידיה ולא בתר דעלמא. אולם כה"ח (אות ל) פסק שעל פי הסוד גם איטר יד אוחז בימין כל אדם, וכ"כ האור לציון (ח"ב פ"כ ס"י), ברכת ה' (ח"ב פ"א אות ב) ועוד. וכ"כ בהליכות עולם (שלח, ד) לגבי כוס של ברכה.

סעיף ה':

מברך דווקא כשהמאכל לפניו

שנינו בירושלמי (ברכות פ"ו ה"א):

"ר' זריקן אמר ר"ז בעי אהן דנסב תורמוסא ומברך עילוי ונפל מיניה מהו מברכה עילוי זמן תניינות מהו בינו לבין אמת המים אמרין תמן לכך כוין דעתו מתחילה ברם הכא לא לכך כוין דעתו מתחלה. תני ר' חייא אין מברכין על הפת אלא בשעה שהוא פורס. א"ר חייא בר ווא הדא אמרה אהן דנסב פוגלא ומברך עילוי והוא לא אתי לידיה צריך למברכה עילוי זמן תניינות אמר רבי תנחום בר יודן צריך לומר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד שלא להזכיר שם שמים לבטלה"

כתב הרמב"ם (ד, י) "אין מברכין על אוכל מן כל האוכלין ולא על משקה מן כל המשקין עד שיבא לפניו. ואם בירך ואח"כ הביאו לפניו צריך לחזור ולברך". וכתב הב"י שדין זה שונה מאמת המים, משום שהמים

סופן לבוא, אך כאן אפשר שלא יבואו. ואפשר להסביר שצריך שיהא לברכה מאכל שתחול עליו, ולא רק משום חשש שמא לא יהיה המאכל לפניו בשעת הברכה. ומכיון שכך תקנו חכמים, גם אם בסופו של דבר המאכל יהא לפניו צריך לחזור ולברך, כיון שלא ברך כתקנת חכמים. ומהרי"א^ז (ברכות פ"ז ה"א אות כז) עולה שהטעם בזה משום הפסקה.

כתב הטור שמי שברך על מאכל והביאו לו יותר "מאותו המין" א"צ לברך אע"פ שלא היו לפניו כשבירך. וכתב עליו הב"י "נראה דלא בעינן שיהא מאותו המין ממש אלא היינו לומר שיהיה ממין ברכת הראשון". ולמד הב"י שדין זה נלמד ממ"ש הרשב"א (מא: ד"ה אמר ר"פ) בשם בעל המאור (כט). גבי דברים הבאים בסעודה, דלפירוש רש"י (מא:): רב פפא אשמועינן שאף על פי שלא היו הפירות לפניו בשעה שבירך על הפת כיון דללפת הפת הם באים אינם טעונים ברכה כלל.

הב"ח מקשה על הב"י מהל' שחיטה, שהב"י פסק שבשני מינים צריך לברך שוב, ואין סברא לחלק בין הל' ברכות להל' שחיטה. ומסיק שדעת הטור שדוקא אם הביאו לו מהמין הראשון, אבל אם הביאו לו ממין אחר צריך לחזור ולברך אע"פ שלא גמר לאכול מהמין הראשון. ולכן טוב לזהר לכתחלה להיות דעתו על כל מה שיביאו לו אפילו מינים אחרים שברכתן שוה עם מין זה שמברך. הדרישה פירש שהטור נקט בדווקא מין הראשון כיון שפת דינה שונה משום שכשאוכל פת דעתו על כל דבר שמתלפת עם הפת. בשונה מפרי שדעתו רק על מין זה, ולכן גם אם יביאו לפניו תפוח נוסף א"צ לברך כיון שדעתו מעיקרא עליו.

כתב השו"ע: אין מברכין לא על אוכל ולא על משקה, עד שיביאוהו לפניו. ברך ואחר כך הביאוהו לפניו, צריך לברך פעם אחרת. אבל מי שברך על פירות שלפניו ואחר כך הביאו לו יותר מאותו המין, או ממין אחר שברכתו כברכת הראשון, אינו צריך לברך. וכתב הרמ"א: וטוב לזהר לכתחלה להיות דעתו על כל מה שיביאו לו (בית יוסף טור יו"ד סימן י"ט).

המגן אברהם (סק"ז) למד מהל' שחיטה שלדעת השו"ע מסתמא יש קבע לשחיטה ולכן כל עוד עוסק בשחיטה א"צ לברך שוב אע"פ שלא היו לפניו. ולכן גם באכילת פירות אם קובע עצמו לאכילה א"צ לברך שוב (אפילו במין אחר. מ"ב ס"ק כב), שאין עושה היסח הדעת אא"כ נמלך ממש. והוסיף שבשחיטה יש סברא נוספת להקל, כיון שגם לאחר ששוחט, הבהמה או העוף נמצאים לפניו ולכן כביכול יש 'רושם' של הברכה הראשונה שיכולה 'לתפוס' בהמות נוספות. ומסקנתו שאם לא אכל את הפירות בקביעות, אפילו הביאו לו מאותו המין צריך לברך שוב אם כבר אכל את הראשונים. ולדעתו דברי השו"ע אמורים רק באופן שהיה בדעתו על כל מה שיביאו לו, אבל בסתמא צריך לברך אפילו מאותו המין אם הביאו לו לאחר שנגמרו הראשונים. כדבריו נקטו הבא"ח (בלק ז ד"ה וכל) וכה"ח (אות לו) שבאופן שלא היתה דעתו בפירוש על כל מה שיביאו לו אלא רק בירך על הפירות שהיו לפניו בסתמא, וגם אכל את כולם צריך לברך על הפירות הנוספים שהביאו לו. אך הט"ז (סק"ז) סובר שרק אם אין דרך האדם לאכול אלא מה שלפניו, אם הביאו לו פירות נוספים חייב לברך מכיון שהוא נמלך. אבל בסתמא אפילו מין אחר א"צ לברך ואפילו כבר כלה הראשון בעת שהביאו לו הפירות השניים וא"צ לחזור ולברך. וכ"פ המ"ב (סק"כ) שכן דרך האדם לכנוס מאכילה קטנה לגדולה, והיוצא שכל אדם דעתו על כל מה שיביאו לו גם אם לא התנה כך במפורש. וכ"פ בהליכות עולם (בלק, ב) והאור לציון (ח"ב פי"ד סט"ז).

המ"ב (ס"ק יט) כתב בשם האליה רבה שאם המאכל שבירך עליו היה מונח בתיבה בעת הברכה ואחר הברכה לקחה משם, אינו צריך לחזור ולברך כיון שהוא מוכן לפניו ואינו תלוי בדעת אחרים. וכ"כ הברכה ה' (ח"ב פ"א אות ב) שכל שהבאת המאכל תלויה בדעת אחרים, צריך לחזור ולברך עליהם. והפרי מגדים מצדד דה"ה בכל מקרה שודאי שיובא אצלו, כגון שהוא בחדר הסמוך לו ג"כ אין צריך לחזור ולברך. אך לכתחלה בודאי יש ליזהר בזה, אחד מטעם הפסק. ועוד, דלכתחלה המצוה לאחוז בידו בשעת הברכה.

המגן אברהם (סק"ז) חידש שכל הדין שא"צ לברך כשהביאו לפניו מאכלים נוספים, הוא דווקא במיני פירות, אבל אם שתה שיכר והביאו לו דגים, אע"ג שהוא ברכה אחת, צריך לברך אא"כ היה דעתו עליהם. וכ"כ המ"ב (ס"ק כא). **אך כה"ח** (אות לח) סובר שרק בכגון של דגים ושיכר שהדגים הם מין אכילה והשיכר הוא מין שתיה נחשב הדבר למין אחר לגמרי, אבל אם בירך על דבר שהוא מין אכילה והביאו לו מין אכילה אחר שברכתו שווה למאכל הראשון, נפטר המין השני בברכת המין הראשון, אע"פ שהיתה ב'סתמא'. **אך בהליכות עולם** (בלק, ב) סובר שאף אם הביאו לו מין אחר לגמרי אבל שווה לו בברכתו, לא יברך עליו שנפטר בברכת הראשון. וכ"פ **האור לציון** (ח"ב פ"ד סט"ז).

רעק"א הסתפק מה הדין כשהיו לפניו כמה מינים שברכותיהם שוות, והיה דעתו לאכול כולם אבל כשבירך על אחד לא היה יודע שהמינים אחרים ג"כ ברכתן שוות לזו, והיה בדעתו שלא יפטרו בברכה זו (כגון שבירך על קפה והיתה לפניו עוגה חלבית שברכתה שהכל, אך חשב שברכתה מזונות ולאחר שבירך על הקפה נודע לו שברכתה שהכל) צ"ע אם צריך לחזור ולברך על האחרים. עיין תבואת שור (יו"ד סס"י י"ט). **בהליכות ברכות** (אות כד) הביא דבריו להלכה (אך העיר שאם חשב שהעוגה שלפניו אינה טעימה ולאחר מכן נודע לו שאוהב אותה, צריך לחזור ולברך שוב, וכ"כ **הבא"ח** בלק ח שהיסח הדעת בטעות המציאות נחשב היסח דעת).

■ מאכל שלא היה מבושל בשעת הברכה:

כה"ח (סי' קסט ס"ק יח) הורה שאם בשעת הברכה על המאכל הראשון לא היה המאכל השני עדיין מבושל, אף אם התכוין בפירוש לפטור את כל מה שיביאו לו אין כוונתו מועילה, ואם לא נשאר מהמאכל הראשון שבירך עליו, צריך לחזור ולברך על המאכל שהביאו לו, כיון שאותו מאכל לא היה מזומן לאכילה בעת הברכה אין הוא נפטר על ידה. **אך האור לציון** (ח"ב פ"ב אות יז בביאורים ד"ה והנה) סובר שאף מאכל זה נפטר בברכה הראשונה, אף אם לא נשאר מהמאכל הראשון שבירך עליו, שחסרון הבישול אינו מחשיבו כדבר שאינו מזומן, כיון שבידו להכינו בכל עת שירצה, וכן מבואר בשו"ת **יביע אומר** (ח"ו סימן כז אות ג).

סעיף ו':

ברך על פרי ונפל מידו

שנינו בירושלמי (שם) שהמברך על מאכל ונפל מידו, צריך לברך פעם נוספת. ואינו דומה למברך באמת המים משום ששם כיון דעתו מתחילה על כך, וכאן לא כיון דעתו שיפול המאכל מידו. עוד הביא הירושלמי שאין מברכים על הפת אלא בשעה שהוא פורס.

א. **הרא"ש** (פ"ו סימן כ) למד מהירושלמי שגם אם דעתו לאכול משאר הלחם, הברכה חלה רק על 'פרוסת הברכה', ופרוסה זו פוטרת את השאר. אבל לא תועיל הברכה על שאר הלחם. ואע"ג

שהבבלי (לט.) חולק בזה על הירושלמי, מ"מ למדנו מהירושלמי שאם היו הפירות לפניו ודעתו לאכלם ונטל אחד מהם ובירך עליו ונפל מידו ונאבד צריך לברך ברכה אחרת על הפירות שיאכל ויאמר תחלה ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד על הברכה שברך לבטלה. ויש אומרים שזהו לאחר שאמר אלקינו מלך העולם אבל אם לא אמר אלא ברוך אתה ה' בלבד יסיים ויאמר למדני חוקיך כדי שיהא כקורא פסוק ולא יהא מזכיר שם שמים לבטלה. לדעת הרא"ש הברכה חלה רק על המאכל הספציפי שאוכל עכשיו, ואפילו לא על שאר האוכל שעתידי לאכול ונמצא לפניו.

ב. **ה"ר יונה ז"ל** (כז: ד"ה ובירושלמי) סובר שהמברך על מאכל ונפל מידו ואינו מוצאו, צריך לחזור ולברך כשאוכל מאותו המין. **הט"ז** (סק"ח) דייק שרק כשלא התכוון לאכול פירות נוספים צריך לברך שוב, אבל אם דעתו הייתה מתחילה לאכול עוד א"צ לחזור ולברך. אולם הבאור הלכה (ד"ה רק) כתב שהמאמר **מרדכי** דחה דבריו.

הב"י כתב שה"ר יונה סובר כרא"ש. וכתב הט"ז שאינו מבין את דבריו.

ג. האבודרהם כתב בשם **הראב"ד** שאם היו לפניו פירות נוספים א"צ לברך. ומשמע שאפילו לא התכוון אליהם כל עוד היו לפניו אינו מברך שוב.

ד. ההגה"מ (פ"ד אות ז) כתבו בשם **ר"ת** שאם בירך על הכוס ונשפך והביאו לו כוס אחר, די לו בברכה ראשונה, דמה לי הוא ומה לי אחר. לדעתו הברכה היא כללית על כל האכילה שעומד לאכול.

כתב **השו"ע**: נטל בידו פרי לאוכלו ובירך עליו, ונפל מידו ונאבד או נמאס, צריך לחזור ולברך אף על פי שהיה מאותו מין לפניו יותר כשברך על הראשון. **[רמ"א**: רק שלא היה עליו דעתו לאוכלו (הגהות מיימוני פ"ד וכל בו ואבודרהם ותשובת מהרי"ל סי' צ"ב)]. וצריך לומר: ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד על שהוציא ש"ש לבטלה. ואם אמר כשנפל: ברוך אתה ה', ולא אמר אלהינו, יסיים ויאמר: למדני חוקיך (תהילים קיט, יב), שיהא נראה כקורא פסוק ואין כאן מוציא ש"ש לבטלה. אבל העומד על אמת המים מברך ושותה, אף על פי שהמים ששותה לא היו לפניו כשבירך, מפני שלכך נתכוון תחילה. והוסיף **הרמ"א**: ועיין לקמן סי' ר"ט סעיף א' אם ברך בטעות מה דינו.

מפשט השו"ע משמע כדעת הרא"ש שהברכה חלה רק על המאכל שמברך עליו כעת. אך הרמ"א העיר ע"ד השו"ע שרק כשלא הייתה דעתו מתחילה עליהם צריך לברך, אבל אם הייתה דעתו א"צ לברך, וכך הסביר את דברי מרן כראב"ד. **הבאור הלכה** (ד"ה רק) כתב שמפשט דברי הרמ"א משמע שבא לפרש את דברי מרן, אך באמת אינו כן. שמדברי השו"ע משמע שסובר שהברכה חלה רק על המאכל שאוחז בידו ושאר האכילה נגרר אחר זה ממילא, והרמ"א סובר כיתר הפוסקים שאם דעתו לאכול עוד מאכלים הברכה חלה גם עליהם. ומסקנתו להלכה שבסתמא שהיו לפניו על השולחן א"צ לברך שוב. וכ"ד **המבי"ט** (א, רכד). וכתב **בשער הציון** (אות כ) שכ"ד הרבה אחרונים. אך **המגן אברהם** (סק"ז-ח) סובר שבסתמא לא אמרינן שדעתו על כל מה שלפניו. ושדעת השו"ע שדווקא כשהייתה דעתו מתחילה על הכל אינו צריך לברך. **הערוך השולחן** (אות טו) כתב שאם דרכו של האיש הזה לא להסתפק בפרי אחד ואוכל שנים או יותר, חשוב כדעתו לאכול יותר וא"צ לברך.

בהלכה ברורה (אות כח) פסק שאם הייתה דעתו לאכול עוד, אך לא היו לפניו בשעת הברכה, אם נפל האוכל וכעת אוכל עוד כדי שתחול הברכה על מאכל מסויים, הרי צריך לחזור ולברך שוב. אבל אם היה לפניו בשעת הברכה מאכל נוסף אפילו לא היה דעתו במפורש עליו הרי אינו צריך לברך שוב. ובברכת ה' (ח"ג פ"ט אות ג) פסק שאפילו היו לפניו פירות נוספים, יאמר 'ברוך שם' ויברך שוב על המאכל שרוצה לאכול, אם לא הייתה דעתו לאכול פירות נוספים. ופסק כן מחמת שחשש לדעת הראב"ד, אך באמת הסביר בדעת מרן שהברכה חלה רק על הפרי שמברך עליו עתה, כיון שהוא גורר אחריו את שאר הפירות מכח שחשובים כפרי אחד גדול, וכשלא חלה הברכה עליו הרי היא 'נאבדה' ושוב צריך לברך על האוכלין האחרים. וחילק כדברי הרשב"א שיש פטור מכוח 'גררה' ויש פטור 'דרך כוונה'.

כתב הט"ז (סק"ט) דכיון שאין פסק זה מבורר לנו, אם אירע שבירך ואחר כך הביאו הפירות לפניו יביא מין אחר שברכתו כפרי זו ויכוין להוציא גם פירות אלו.

סימן ר"ז - ברכה אחרונה על הפירות

ובו סעיף אחד

על מה נתקנה ברכת בורא נפשות⁴³

שנינו בברכות (מד):

"אמר רב יצחק בר אבדימי משום רבינו: על הביעא ועל מיני קופרא בתחלה מברך שהכל ולבסוף בורא נפשות רבות וכו'. אבל ירקא - לא; ורבי יצחק אמר: אפילו ירקא, אבל מיא - לא; ורב פפא אמר: אפילו מיא"

הגמ' הביאה שלדעת רבי ברכת נפשות היא רק על בשר וביצה, לדעת רבי יצחק גם על ירק ולרב פפא גם על מים. ויש להבין מה היא שורש מחלוקתם. ומצאנו בזה כמה שיטות:

א. **הריטב"א** (מד: ד"ה ועל) ביאר שעל הירק אין מברך ברכה אחרונה כיון שלא חשיב לברך אחריו. עוד כתב (ד"ה השותה) שלדעת ר' טרפון אין מברכים על מים ברכה אחרונה כיון דמיא לא זייני כלל.

לפי ביאורו ניתן להסביר את שיטות האמוראים כך: הגמ' לקמן מביאה בשם רבי 'כל שהוא כביצה ביצה טובה ממנו... לבר מבשרא', רואים מדבריו של ר' שביצה ובשר אלו מאכלים נבחרים. ולאחר מכן נוקטת הגמ' בחסרונו של הירק, שכל ירק חי מוריק. ולדעת ר' יצחק גם ירק מזין, ועונה בעקיפין לטענת ר', שירק חי מוריק רק לאחר הקזה. (ואת דעת רב פפא יתכן ויש להסביר שמים מזינים, אך דחוק).

ב. **ר' יהודה החסיד** מסביר שלדעת ר' אין מברכים ברכה אחרונה על ירק, כיון שאין בו טעם כ"כ לאחר אכילתו. לשיטתו ברכה אחרונה נתקנה על הנאת הטעם הממשי שטועם האדם באכילתו. ואת שיטת רב פפא יש להסביר שגם הנאה שאינה נשארת לאדם מחייבת בברכה, כיון שהגוף נהנה וברור שהנאה שאינה נשארת אין מברכים עליה ברכה אחרונה.

ג. **הפני יהושע** (ד"ה אמר) הסביר דמכיון שברכת המזון דאו' ושאר ברכות אחרונות נתקנו כדוגמת ברכת המזון. א"כ ברכה אחרונה נתקנה על דבר הדומה לפת, שרק עליה מפורש בתורה שהחשיבוה בכדי לברך עליה גם לבסוף. ולכן מסביר שלדעת ר' רק על מינים חשובים כבשר וביצה מברכים ברכה אחרונה שדומים לשבעת המינים. ולר' יצחק אפילו ירק חשוב כיון שנכלל ב'ואכלת ושבעת', אך מים אינם חשובים ואינם אוכל כלל. ולרב פפא גם מים חשובים כיון ששתיה בכלל אכילה, וממעט רק ברכת המצוות וריחני שאינם שייכים כלל ב'ואכלת ושבעת'.

⁴³ עיין במאמרו של הרב יובל פרידמן בכתב עת מגל יג, תשס"ב עמ' 246. שהרחיב את היריעה בנושא זה.

כתב **השו"ע**: פירות האילן חוץ מחמשת המינים, וכל פירות אדמה וירקות, וכל דבר שאין גידולו מן הארץ, ברכה אחרונה שלהם בורא נפשות רבות. ואם אכל מכל מינים אלו, מברך לאחר כולם ברכה אחת.

נוסח הברכה ופירושה

כתב **הטור** שפירוש הברכה הוא, שהקב"ה בורא נפשות רבות וכל מה שהם חסרים, ועל כל שאר הדברים שברא בעולם שלא היו הנפשות חסרים מהם אם לא בראן שאינן אלא להתענג בהן להחיות נפש כל חי. וכן פרשו **התוספות** (לז. ד"ה בורא) ו**הרא"ש** (סי' ח) וכ"נ מדברי **רש"י** (מה. ד"ה מאי).

הטור הביא שי"א שמלת 'וחסרונן' דבוקה עם 'על כל מה שבראת', כלומר ברוך אתה ה' בורא נפשות רבות ומה שחסר לנפשות הוא מוטל על הדברים שבראת.

ולעניין חתימת הברכה, כתב **רבינו ירוחם** (נט"ז קמד): שלא נהגו לסיים בה. ובתשובת הרשב"א (ח"א סימן קמט) כתב שלא שמע ולא ראה שחותמים בה. ותלמידי ה"ר יונה (שם) כתבו שבגמ' דידן לא הוזכר חתימת הברכה, ולכן הנכון לומר חתימת הברכה בלא שם. וכ"פ **השו"ע**: וברכה זו חותם בה בלא שם, שיחתום כך: ברוך חי העולמים. וכ"פ **המ"ב** (סק"ה) ועוד. אולם בירושלמי (ו, א) מובא שחותמים 'ברוך אתה ה' חי העולמים'. וכ"ד הגר"א.

כתב **המגן אברהם** שחותמים 'חי' בצירי. וכ"כ הגר"א, **פרי מגדים**, **מ"ב** (סק"ג) ועוד. אך מנהג הספרדים לומר 'חי' בפתח, וכ"כ **כה"ח** (סק"ג) ועוד.

כוונה לפטור בברכת נפשות

לעיל בסימן ר"ו למדנו שנחלקו הראשונים כיצד אפשר לפטור בברכה ראשונה כמה מינים, ומ"מ בעינן כוונה או דעת כדי לפטור. ויש לברר מה הדין בברכה אחרונה, האם צריך לכוון כשרוצה לפטור כמה מינים שונים, או שמא בסתמא דעת האדם לפטור את כל מה שאכל.

הפרי מגדים (א"א סק"א) כתב שבשונה מברכה ראשונה שאם כיון לפטור רק את המאכל הזה, כשחוזר ואוכל אף מאותו המין צריך ברכה אחרת. בברכה אחרונה גם אם כיון שלא לפטור אלא מין אחד, פטר את הכל ואסור לברך שוב על שאר המינים. וכ"כ **כה"ח** (אות ז). וכ"פ **בברכת ה'** (ח"ג פ"ט הע' 7) וביאר סברתו, שברכה ראשונה נתקנה כדי שלא להנות מהעולם הזה בלא ברכה, והואיל ומכל לגימה שאדם אוכל ושותה יש לו הנאה חדשה, א"כ חל חיוב על כל לגימה ואכילה, ולכן כשרוצה לפטור את כל החיובים שיבואו עליו מההנאות, הרי הוא חייב לכוון דעתו על כך. אבל ברכה אחרונה נתקנה להודות לה' על האוכל שאכל, וחכמים תקנו לברך ברכה אחרונה רק מאכילת כזית כיון שהוא שיעור חשוב, ולכן כשממשיך לאכול אין חיוב חדש, אלא מכזית ואילך חל חיוב אחד בלבד. וכן הוכח מדברי הרא"ש, המאירי ועוד. וכ"פ הגרע"י (יבי"א ח"י סימן נה על ר"פ ח"ב אות יג. הליכות עולם ח"ב עמ' פח. חזון עובדיה עמוד רד-רה) **הלכה ברורה** (אות ב) ועוד.

מנגד, **המאמר מרדכי** (סי' רח סק"ל) סובר שאם לא התכוון לפטור מין מסוים, אינו נפטר בברכה האחרונה שבירך על מין אחר. וכ"כ בשו"ת **רב פעלים** (ח"ב סימן לב) שאם אכל פירות ושתה מים, ובירך נפשות על

המים ולא התכוון לפטור הפירות, צריך לחזור ולברך ברכה אחרונה על הפירות. דכיון שבירך על המאכל הפחות חשוב לא פטר את היותר חשוב.

סימן ר"ח - ברכת מעין שלוש, וברכת מיני דגן ואורז

ובו י"ח סעיפים

סעיף א':

ברכת 'על העץ' על חמשת המינים

כתב השו"ע ע"פ הגמ' בברכות (מד.): על חמשת המינים שהם: גפן ותאנה ורימון וזית ותמרה, מברך לאחריהם ברכה אחת מעין שלש.

וביאר הט"ז (סק"א) ע"פ הטור שמתוך חשיבותן שנשתבחה בהן א"י קבעו להם ברכה בפנ"ע לאחריה.

סעיפים ב' - ג':

כל שיש בו חמשת מיני דגן

שנינו בברכות (לו.; לט.).

"חביץ קדרה, וכן דייסא; רב יהודה אמר: שהכל נהיה בדברו; רב כהנא אמר: בורא מיני מזונות. בדייסא גרידא כולי עלמא לא פליגי דבורא מיני מזונות, כי פליגי - בדייסא כעין חביץ קדרה, רב יהודה אמר: שהכל - סבר דובשא עיקר; רב כהנא אמר: בורא מיני מזונות - סבר סמידא עיקר. אמר רב יוסף: כותיה דרב כהנא מסתברא, דרב ושמואל דאמרי תרוייהו: כל שיש בו מחמשת המינים מברכין עליו בורא מיני מזונות... תבשילא דסלקא דלא מפשו בה קמחא - בורא פרי האדמה, דלפתא, דמפשו בה קמחא טפי - בורא מיני מזונות; והדר אמר: אידי ואידי בורא פרי האדמה, והאי דשדי בה קמחא טפי - לדבוקי בעלמא עבדי לה"

יש לברר מה היחס בין דין 'כל שיש בו חמשת המינים מברכין עליו בורא מיני מזונות' לבין דין 'עיקר וטפל', היינו מה חידש הכלל 'כל שיש בו' שכעת היחס הדיני אליו ישתנה. עוד יש לברר האם 'כל שיש בו' הוא באמת בכל שהוא או שצריך כמות מינימלית של מיני דגן, וכן האם אזלינן בתר הנותן או בתר המאכל.

ניתן להבין את הדין שמברכים על תבשיל שיש בו מיעוט דגן בורא מיני מזונות בשני אופנים: א. תבשיל שיש בו מזונות מוגדר כמזון של האדם מפני חשיבות הדגן שבו, ועל מזון מברכים מזונות. ב. 'כל שיש בו' מגדיר בתוך דיני עיקר וטפל מה החשוב יותר, בדר"כ העיקר צריך להיות המרכיב העיקרי שבמאכל או שרוב המאכל ממנו, אבל מפני חשיבות הדגן הוא מקבל תמיד את מקום העיקר אע"פ שהוא לא עיקר התבשיל.

נחלקו הראשונים מהו המאכל שיש בו תערובת של מיני דגן שמברכים עליו מזונות:

א. **תוספות** (לו: ד"ה כל): "אם עושין אותו כדי שיסעוד הלב אז צריך לברך במ"מ". נראה לבאר את דברי התוס', שרק כאשר מיני הדגן ניתנים בשביל הייעוד המעולה שלהם שהוא לשבוע - שבכך הם דומים לפת שעיקרה לשובע, הם מקבלים את המקום הדיני של חמשת מיני דגן. אבל אם לא ניתן לשובע אפילו נתנו לטעם, לכאורה יש לדנו ככל 'עיקר וטפל' שהרי כעת אינו משמש בדרגה הגבוהה של הדגן.

ב. **רא"ש** (ו, ז. וכן מובא בתוס' רא"ש): "הלכך כל שעיקרו מחמשת המינים אפילו רובו ממין אחר מברכין עליו בורא מיני מזונות ולבסוף ברכה אחת מעין שלש". וכתב המעדני יו"ט (אות ו) שאם אינו הרוב ואינו עיקר אין סברא שיברך עליו.

בדברי **המאירי** (לו: ד"ה כל תבשיל מאלו) מצאנו דברים דומים לדברי הרא"ש "הואיל ויש בו מחמשת המינים ושעיקר התבשיל קרוי על שם אותו מין מחמשת המינים אף על פי שרובו מדברים אחרים הולכים אחר אותו המין.... אבל אם עיקר התבשיל מדברים אחרים ומכניס בו קמח הרבה למתק את הטעם או לעבות התבשיל כדרך שעושים בתבשיל של גריסין אין הקמח עיקר ואין הולכין אחריו". לשיטתו רק אם הדגן הוא העיקר במאכל והוא נקרא על שמו מברכים עליו מזונות, אבל אם ניתן לטעם בלבד לא מועיל.

ג. **רשב"א** (לו: ד"ה דובשא): "פי' רובו דבש ומיעוטו סולת. וא"נ עיקרו מחמת דובשו, וסלתו להטעימו ולהכשירו, ומ"מ כיון דסולתו מעורב בו להכשירו מברכין על הסולת כדאסיקנא מהא דרב ושמואל, ולא דמי לתבשילא דליפתא דאע"ג דמפשי ביה קמחא לא מברכין עליה אלא שהכל דהתם הוא משום דקימחא לאו להכשירו ולמיהב ביה טעמא מערבין ביה אלא לדבוקי בעלמא אבל הכא דלאכשורי תבשילא איהו עיקר ועליה מברכין". לשיטתו די בחשיבות הניתנת לדגן כדי שברכת המאכל תהיה מזונות, ואין צורך ב'עיקר' או ששם התבשיל יקרא עליו. ואפילו שברור שהדגן אינו עיקר אלא בא לשמש את המין האחר ("להטעימו ולהכשירו" - את המין השני) עדיין מין הדגן חשוב לעיקר. ניתן להסביר שלשיטת הרשב"א כל שמיני הדגן לא ניתנו רק כדי לדבק בעלמא מברכים על המאכל מזונות.⁴⁴

ד. **רמב"ם** (ג, ד-ו): "אבל אם עירב כדי ליתן טעם בתערובות הרי הוא עיקר". מדבריו ניתן ללמוד שני דברים: א. כל שהדגן ניתן כדי ליתן טעם בתערובת, ברכת המאכל מזונות. ב. כדי שהדגן יתפוס את המקום העיקרי במאכל הוא צריך להיות 'עיקר' שהרי כתב הרמב"ם שכשהדגן ניתן לטעם הוא חשוב כעיקר - ורק כשהוא עיקר הוא קובע את ברכת התערובת, בשונה מדעת הרשב"א שאפילו אם ידוע שהדגן אינו עיקר, יכול הוא לקבוע את ברכת המאכל. עוד משמע, שרק בתערובת חל דין זה ולא בכל מקרה וכדלהלן (ואפשר שכל שנתן טעם בתערובת הרי הוא עיקר, כרשב"א).

⁴⁴ ניתן לצרף לשיטה זו את דברי ר"ח שהובאו לעיל בסימן קסח ס"ז לגבי הגדרת פה"ב. לשיטתו עיסה רגילה הממולאת במיני מתיקה ברכתה מזונות אע"פ שעיקר כוונתו לאכול את המתיקה. וכמו שכתב שם המג"א (ס"ק טו) בשם השל"ה "ואע"ג דמוליאטא עיקר ואין מכוונים לאכול העיסה, מ"מ מין דגן חשוב ומברך עליו במ"מ", וכ"כ שם המ"ב (ס"ק כז) וכה"ח (ס"ק נה). וכן ביאר בברכת ה' ח"ג (פרק י' הע' 16).

האור שמח (הלכה ו) כתב שכדי לקבוע מתי הדגן חשוב צריך להתבונן מה היה קורה אילו היה מרבה את כמות הקמח, אם עדיין היה ראוי לאכילה הרי המעט מהדגן אינו בטיל וחשיב. אבל אם כשהיו מרבים בקמח התבשיל לא היה טוב לאכילה, מיעוט הדגן אינו חשוב ואין מברכים עליו במ"מ.

בדומה לדברי הרמב"ם מצאנו **בריטב"א** (לז. ד"ה הכוסס. וכ"כ הרא"ה לז: ד"ה תני) שלדעתו אע"פ שהדגן הוא המועט מברך במ"מ. והוסיף שדווקא בתערובות חל הדין 'כל שיש בו מחמשת המינים', אבל כשאננם בתערובת פעמים שהיא טפילה ואפילו פת. וטעם הדבר שכשהוא בתערובת אפילו הדגן הוא המיעוט, מ"מ לעיקר תבשיל הוא שם ואף על פי שמרבה בשאר מינים והוא עיקר לגביה מכל מקום כיון שהוא מעיקר התבשיל הוא חשיב. וגם בתערובת כל זמן שאינו מעיקר התבשיל כלל שאינו בא לכוונת אכילתו כלל לא חשיב. במילים אחרות הדין 'כל שיש בו' הוא דין בהלכות הכרעה, כשיש לנו ספק האם התבשיל שלפנינו הוא נחשב לתבשיל מזונות או לא, והדגן כאן הוא חשוב כמו המין השני, אנו נכריע לטובת מין המזונות.

כתב **השו"ע** (סעיפים ב-ג): "חמשת מיני דגן ששלקן או כתשן ועשה מהם תבשיל, כגון מעשה קדירה הריפות וגרש כרמל ודייסא, אפילו עירב עמהם דבש הרבה יותר מהם או מינים אחרים הרבה יותר מהם, מברך עליו בורא מיני מזונות ולבסוף על המחיה; אבל אם לא נתן הדגן בתבשיל אלא לדבקו ולהקפותו, בטל בתבשיל. כשנותנים קמח לתוך שקדים שעושים לחולה, אם עושים כן כדי שיעוד הלב מברך בורא מיני מזונות; ואם לדבק בעלמא, אינו מברך בורא מיני מזונות; וטוב להחמיר ולגמעו בתוך הסעודה לאחר ברכת המוציא, ופטור ממנה". ולעיל (רד, יב) הביא את דברי הרמב"ם להלכה "אבל אם עירב כדי ליתן טעם בתערובות, הרי הוא עיקר".

המ"ב (סק"ז) נקט את טעמו של הרשב"א 'להטעים ולהכשיר' בבאור דברי השו"ע. ועוד נקט (סק"ח) את טעמו של התוספות שאם נתן מין דגן לדבקו הוא בטל בתבשיל מכיון "שלא בא להטעים התבשיל, ולא לסעוד הלב רק שיהא התבשיל מדובק". אולם יש להעיר שמהמגן **אברהם** (סי' קסח ססק"ל. סי' רח סק"ז) משמע שאם עיקר הכוונה למין השני אינו מברך במ"מ, אע"פ שהדגן נותן טעם במאכל.

לדעת **הט"ז** (סק"ג) כל שנותנים אותו למאכל מברך עליו מזונות, אפילו אינם נותנים טעם, שיש להם חשיבות כיון שהם למאכל. וחזק דבריו, שהרי כשדבש וקמח מעורבים ברור שטעם הדבש הוא העיקרי, ואעפ"כ אם הדגן ניתן למאכל מברך על המין מזונות. **מנגד**, **המגן אברהם** (סימן רד ס"ק כה) סובר שרק אם בא ליתן טעם בתערובת מברך עליו מזונות. וכ"כ **הב"ח** (קפד. ד"ה ואפילו) **הלבוש והמ"ב** (ס"ק מט).

ספק אם ניתן לדבק או לטעם

מה הדין כשיש ספק למה נתן את מין הדגן, לדבק או לתת טעם? **התוספות** (לז: ד"ה כל) כתבו שכשנותנים קמח לשקדים לצורך חולה, אם נותנים אותו כדי שיעוד צריך לברך על השקדים מזונות, אולם אם נתנו לדבק א"צ לברך מזונות, וכתבו שטוב לאוכלו לאחר המוציא, וכ"פ השו"ע (סעיף ג). וכתב **הט"ז** (סק"ד) שהתוס' הסתפקו בזה משום שעיקר הניתינה הייתה בשביל לדבק, ובכה"ג גרע טפי משום שאינם בכלל מאכל כלל. אך מצד שני כמות הדגן היא הרוב ויש לו מהם הנאה חשובה מצד הריבוי. ולכן הסתפקו התוס' וכתבו לאוכלו תוך הסעודה. אך בסעיף ב' לא כתב להחמיר בזה כיון ששם מיירי שאין

רוב מחמשת המינים. האליה רבה (הובא במ"ב יא) תירץ שבמעשה השקדים הדרך לעשותו נמי לסעוד, ולכן קשה לשער אם היה כונתו רק לדבק, ועל כן טוב להחמיר.

אבל הפמ"ג (משב"ז, ד) כתב בשם הב"ח שכל שניתן לדבק הוא בטל, אע"פ שהוא הרוב. והסתפקות התוס' היא במקרה שיש ספק בכלל אם ניתן לדבק או לטעם, אבל כשברור שניתן לדבק אין אנו מחשיבים אותו. וכ"כ לבאר החס"ל (סק"ד), בא"ח (פנחס יז), כה"ח (ס"ק י"ב וי"ז), ומ"ב (ס"ק יא).

נתן הדגן לדבק ולטעם

היד אהרון (הגהות הטור) הביא בשם הפרי חדש (מים חיים סימן ח. ובחידושי ליו"ד סי' קיב ס"ק יז) שבמקרה שנתן דגן כדי לדבק, וגם כדי להוסיף טעם ומחמתם הוא ראוי יותר לאכילה, אפילו היה מיעוט מברך עליו מזונות. והפתח הדברי (אות ג) כתב לדון בברכת רחת חלקום שרובו סוכר ומיעוטו חלב חיטה (כמעט אחד מעשר), וכתב שלפי דברי הפמ"ג כאן ברכתו מזונות. וכן פסקו הזבחי צדק (יו"ד סי' קיב אות יט) הבא"ח (פנחס. אות יד וכב) והליכות עולם (ח"ב פנחס ז) וכתב שיש להיזהר משום שלפעמים נותנים בו קמח תירס או קמח תפוז"א שבמקרה כזה יש לברך עליו שהכל.

אולם בספר זכרנו לחיים (ח"א מערכת ב אות ו) כתב לברך עליו שהכל, וכ"כ היפה ללב וכה"ח (יו"ד קיב סק"מ). גם מדברי הפרי תואר (יו"ד קיג ס"ק יד) עולה שאם מטגנים דגים וכדי שלא ידבקו במחבת מוסיפים להם מעט קמח, וקמח זה מוסיף טעם לדגים, מברך עליהם שהכל (אך יש להעיר שהפרי תואר דיבר דוקא על מקרה שנתן כדי שלא ידבק ואגב כך נותן טעם, אך לא ברור כיצד יכריע כשנותן מלכתחילה ע"ד שניהם).

ברכה על קציצות עם פירורים

בשו"ת אבני נזר (סימן לח אות ג) ביאר בדברי הריטב"א 'דכל שהוא לכוונת אכילתו' שאפילו אם אין כוונת נתינת הדגן כדי לאכול את הדגן אלא כדי שיהא קל יותר לאכול את הבשר חשיב כצורך אכילה ומברך עליו מזונות. אך הביא שבפסקי ריא"ז כתוב דכל שנותן בה קמח לעבות את התבשיל מברך שהכל. וכ"כ בשו"ת מהרש"ג (ב, לב) שאף שאם נותנים בהם קמח או פרורי לחם כדי לשבוע יותר יש לברך עליהם מזונות, בסתמא ברכתם שהכל כיון שרוב בני אדם נותנים את הקמח רק כדי לדבק או לעבות ולנפח את הדגים. וכ"ד הגרש"ז אוירבך (ספר ברכת הנהנין עמ' קמד) כיון שעיקר הכוונה היא לדגים ולא להרבות במאכל. ובתשובות והנהגות (א, קפא) כתב שהם נחשבים ונאכלים וניכרים כדג ולכן ברכתם שהכל. ובחוט שני (ברכות עמ' רה-רו) כתב שכיון שאין נותנים אותם בדג כדי לשבוע אלא כדי שיספיק לעוד הרבה אנשים, אין לקמח חשיבות לברך עליו מזונות.

אולם בשו"ת אור לציון (ח"ב פ"ד תשובה יט) כתב שכל שלא ניתן הדגן רק כדי לדבק, אלא כדי לשבוע או אפילו לתת טעם בלבד, מברך במ"מ. וה"ה לכדורי פלאפל אם נתן בהם לחם או קמח לתוספת טעם או לשבוע, מברך עליהם בורא מיני מזונות, ואם נתן רק לדבק, מברך שהכל נהיה בדברו. והוסיף שרוב כדורי הפלאפל שמוכרים כיום ברכתם בורא מיני מזונות. וכן שמעתי מהרה"ג יעקב יוסף זצ"ל. גם בהלכה ברורה (אות יא) פסק שכל שנתנו את הדגן גם ע"מ שיתן טעם בתערובת מברכים עליהם מזונות. אבל אם נתנו כדי לדבק או כדי להרבות מעט את הכמות ואין טעם הדגן ניכר כלל ברכתו שהכל.

אם צריך שיהיה בתבשיל כזית דגן בכדי אכילת פרס

הנה מדברי מרן השו"ע מתבאר שלעניין ברכה ראשונה לא צריך שיהיה בתבשיל כזית בכדי אכילת פרס (בשונה מברכה אחרונה, עיין לקמן סעיף ט), וכ"כ הפר"ח (שו"ת מים חיים סימן א) ושאפילו אכל רק כזית מהתערובת מברך לאחריה ברכת מעין שלוש משום שכל התבשיל נגרר אחר מין הדגן, וכ"פ החס"ל (סק"ג).

אולם מדברי הרא"ה (לז; לט.) מבואר שצריך שיהיה במאכל כזית בכדי אכילת פרס דאל"ה אין מברך עליו מזונות. ולכאורה היה לנו לחוש לשיטתם ולא לברך על מין זה מזונות אלא שהכל מחשש לסב"ל, אלא שבכל מקרה יש לברך על מין זה מזונות, משום שבדיעבד אם ברך מזונות על הכל חוץ ממין ומלח יצא י"ח, ועוד שהרי לשיטת חלק מהראשונים דין 'כל שיש בו' הוא מטעם עיקר וטפל, ויש לברך על העיקר שכאן הוא מין הדגן. וכ"פ בהלכה ברורה (אות ה) אולם שמעתי מהרה"ג יעקב יוסף זצ"ל שצריך שיהיה בתבשיל כזית בכדי אכילת פרס, שהרי אמר שצריך שיהיה בו 17% של מין הדגן כדי שיברך עליו מזונות [ולעניין שיעור אכילת פרס, דעת הרמב"ם (עירובין א, ט. שביתת עשור ב, ד) שהוא כשיעור שלוש ביצים. אולם דעת רש"י (עירובין ד. ועוד) שהוא כשיעור ארבע ביצים (היינו נחלקו האם השיעור הוא שמינית או שישית, שזית הוא חצי ביצה). ומרן השו"ע (ססח, ג. תט, ז. תריב, ד) פסק כרמב"ם ששיעור שתי סעודות הוא ששה ביצים. אולם בהל' יו"כ (תריח, ז) לגבי חולה, כתב שמאכילים אותו כשני שלישי ביצה בינונית וישוהו כדי אכילת ארבע ביצים. וכתב הפר"ח ועוד שמרן הביא שיעור זה לחומרא בעלמא לפי שהוא בכרת. והמ"ב (סי' תריב סק"ח) כתב שבתורה הלך אחר המחמיר ובדרבנן אחר המקל. ובחזון עובדיה (פסח, עמ' 10-12) העלה שהעיקר בדעת מרן שהוא שלוש ביצים, ואפילו להחמיר בדרבנן. והוצא מכך שלדעת רש"י צריך שיהיה שיעור של שמינית מהמאכל העשוי ממין הדגן (4 ביצים כפול שתיים) ולדעת רש"י הוא צריך להיות שישית מהמאכל, שהוא 17%].

ברכת השניצל

ע"פ מה שלמדנו לעיל יש לדון מהי ברכת השניצל. וישנם כמה אופנים שיש להתייחס אליהם. לעיתים נותנים מעט מאוד פרורי לחם על השניצל כדי שלא ידבק למחבת. ולעיתים כמות פרורי הלחם חשובה ואף טורחים וקונים פרורי לחם מטובלים כדי שטעמם יהיה ניכר בשניצל או בדג. ונחלקו בזה הפוסקים: הפרי תואר (יו"ד סי' קיג ס"ק יד) כתב שעל דגים מטוגנים ששם עליהם מעט קמח כדי שלא ידבקו למחבת, אזלינן בתר הדגים שהם העיקר ומברך שהכל. וכתב עליו פתח הדביר (סוף אות ג) שסברתו היא משום שהדגים איתנהו בעיניהו והקמח לתשמיש הדגים הוא בא. ומשום שהדג שלם כבריינו הוא העיקר ולא חיישינן על מה שמוסיף הקמח מעט טעם. אולם יש להעיר שלפני כן מוכח מדברי הפה"ד שאינו מחלק בין היכא שהמזונות נכלל להיכא שהוא ציפוי מעליו. עוד יש להביא ראייה מדברי השו"ע (קסח, ח) שכתב בדין ריקקים דקים שנותנים עליהם מרקחת, מברך עליהם כברכת המרקחת כיון שהם טפלים ונעשו רק כדי שלא יטנפו הידיים מהמרקחת, משמע דאל"ה היה צריך לברך עליהם כברכת הרקקים ואפילו שאינם מעורבים יחד.

הברכת ה' (ח"ג פ"י אות נט-ס) פסק שאם הציפוי עבה כפי שנוהגים להגיש באולמות ובבתי מלון, צריך לברך עליו מזונות כיון שנהנים מטעם תערובת הציפוי והשניצל, לכן הציפוי נחשב העיקר. ואם הציפוי

הוא דק ואין נהנים מטעמו אלא מטעם השניצל, ברכתו שהכל. ועל שניצל סויה פסק שמברכים מזונות כיון שמצופה בעיסה עבה העשויה מפרורי לחם. גם **בהלכה ברורה** (אות יב) פסק שכל שנותנים את פרורי הלחם כדי שיתנו טעם ולא רק כדי שלא ידבקו מברך במ"מ, וכ"ש כשנותנים פרורי לחם מתובלים שבודאי עיקר הנתינה כדי לתת בהם טעם. והוסיף שהגרע"י הסכים עמו בזה להלכה ולמעשה (אך בילקו"י סימן רד ס"ב בביאורים כתב שהגרע"י סובר שבדר"כ יש לברך על השניצל שהכל). וכ"פ **האור לציון** (ח"ב פ"ד תשובה יט) שאם נותן את פרורי הלחם בשביל שלא ידבק למחבת ברכת השניצל שהכל, ואם נותנים כדי לשבוע, או אף כדי לתת טעם בלבד, מברך עליהם בורא מיני מזונות. וכן שמעתי מהרה"ג **יעקב יוסף זצ"ל** שכשהציפוי הוא 17% מהשניצל מברך עליו במ"מ (ועיין לעיל מה שבארנו בדבריו), ומקרים כאלו מצויים לרוב במלונות ואולמות והסיבה היא כי הם רגילים לטגן את השניצל הזה עם הרבה קמח וזה מורגש בטעם. גם **בחוט שני** (ברכות עמ' רה-רו) פסק שאם נותנים את פרורי הלחם מחמת שרוצה שיהיה למאכל טעם דגן דווקא ברכתו במ"מ, ורק אם נותנים אותם כדי ליפות או כדי שיספיק להרבה אנשים ברכתו שהכל. וכ"ד הגרש"ז **אורבך** (ספר ברכת הנהנין עמ' קמד) שרק כשמטרת הנתינה היא כדי שהטיגון יהיה טוב יותר ברכתו שהכל, אע"פ שנותן טעם במאכל.

אולם בשו"ת **שבט הלוי** (ד, קסא) כתב שעל דג מטוגן בקמח מצה, אע"פ שאינו בא רק לדבק, מ"מ על דבר מצופה מברך כברכת העיקר ולא כציפוי, כמו אגוז המטוגן בדבש שמברך עליו העץ (כמבואר לעיל רב, יג. אולם ק"ק, שהרי במיני דגן יש את הכלל 'כל שיש בו', בשונה מאגוז בדבש), וביאר טעמו (שערי הברכה פכ"ג הע' 741) שאף אם הציפוי עבה ונותן טעם חשוב ברכתו שהכל, כיון שאין אומרים את הכלל 'כל שיש בו' במקרה שלא היה הדגן נאכל בלא העיקר. גם הגר"מ **פיינשטיין** (שו"ת רבבות אפרים ח"ג ס' קכב) סובר שאם נותנים את הפירורים כתבלין בעלמא ברכתו שהכל, אך כשנותנים אותו לטעם חשוב מברכים מזונות. גם הגר"ש **אלישיב** (זאת הברכה עמ' 110) סובר שברכתו שהכל, ואף אם נותנים לטעם, מ"מ אצל בני אדם נחשב השניצל כעוף והציפוי אינו אלא כתבלין ובטל לחלק הפנימי. ומ"מ גם הוא מודה שכשהציפוי עבה ברכתו מזונות. וכ"ד הגר"מ **אליהו זצ"ל** (וזאת הברכה עמ' 109) שעל שניצל מברכים תמיד שהכל, כי הקמח בא לדבק ועל מיעוטא דמיעוטא לא קפדינן ואין הבדל בין עבה או דק, פתיתים או קמח. לשיטת הפוסקים הנ"ל כיון שהמעטה בא לתבל וללפת את המין שבפנים, הוא משמש כמלח על הבשר ולכן אין להתחשב בו.

וה"ה בכל זה שברכת הבוטנים האמריקאים ברכתם מזונות, וכ"פ **בחזו"ע** (עמוד רפט) ובברכת ה' (ח"ג פרק י אות סא), וכ"ד הגרש"ז **אורבך** (וזאת הברכה עמוד רפ. חיכו ממתקים ח"א עמ' צט). **אולם** בשו"ת **שבט הלוי** (ו, כד) כתב שכיון שהדגן ניתן כציפוי על מאכל אחר הפרי הוא העיקר.

לפי האמור יש לדון ג"כ לגבי ברכת ה'פסק זמן' שיש בתוכו וופל הנותן טעם בשוקולד, וברור שהשוקולד הוא העיקר, (וגם לפי רשימת המרכיבים הקמח מופיע לאחר מרכיבים רבים אחרים), אולם מצד שני ברור ג"כ שהדגן נותן טעם טוב בשוקולד. ולכן נלע"ד שיש לברך עליו מזונות כדין 'כל שיש בו'. וכ"כ **בהליכות ברכות** (אות ד. ושם הוסיף דה"ה לענין שוקולד עוגיות, גלידת עוגיות ושייק עוגיות שברכתם מזונות הואיל וניתנו לטעם), וכ"ד הרה"ג **יעקב אריאל**, והרה"ג **דב ליאור**, ובתנאי שהקמח יהיה אחד מהמרכיבים העיקריים. שקמח תמיד מכריע את הדברים האחרים בגלל חשיבותו. זה כמו עוגה שיש בה פירות יותר מהבצק אולם בגלל

חשיבותו מברכים עליו מזונות ופותר את הכל. וכ"כ הרב י"צ רימון שנראה לברך מזונות, כי המזונות לא באו רק כדי להחזיק את השוקולד, אלא שיש להם משמעות וחשיבות עצמית. ולכן למרות שאולי עיקר החשיבות היא של השוקולד, מכל מקום, הוופל איננו טפל אלא גם הוא חשוב, ולכן נראה שברכתם תהיה מזונות (אא"כ המזונות הם ממש שוליים וכמעט ולא מורגשים).

סעיף ד':

הקדמה כללית

חכמים תקנו ברכות מיוחדות לחמשת מיני דגן [חיטה, שעורה, כוסמין, שיבולת שועל ושיפון], ואפילו שמיני הדגן הם צמחים חד עונתיים וברכתם הייתה צריכה להיות האדמה, תקנו חכמים לברך עליהם מזונות מפני חשיבותם - שמהם עושים את עיקר מאכלו של האדם. ולכן האוכל את מיני הדגן חיים כיון שלא התעלו למצבם המעולה מברך עליהם האדמה, וכן כשטחן את החיטים ואכל את הקמח ירדו ממעלתם הראשונה וברכתם שהכל. וכשעשה מהם עוגות או תבשילים ונתרככו מחמת זה ברכתם מזונות כיון שכך היא הדרך המעולה לאוכלם.

נמצאנו למדים שעל תבשיל הסועד את הלב מברך מזונות, ומכאן מחלוקת הראשונים והאחרונים מתי נאמר שהתבשיל נשאר בברכתו הראשונה - האדמה, כיון שעדיין אינו עלה לעילוי ואינו אוכלו כדרך תבשיל. ומתי נאמר שעלו למעלת תבשיל וברכתם מזונות.

ברכת גרעיני דגן חיים, מבושלים או קלויים

שנינו בברכות (לו.) "הכוסס את החטה מברך עליה בורא פרי האדמה".

תוספות (ד"ה הכוסס) ביארו שרק כשנעשה כעין דייסא אכילתו חשובה ומברך מזונות, והיינו שנתמעכו החיטים. אבל הכוסס את החטה חי דלא חשיבא אכילתו כ"כ אף על גב דהיא מן חמשת המינים, יאכלם תוך הסעודה מחמת הספק על ברכתם. לדעתם פירוש הגמ' 'הכוסס את החיטים' היינו בין חי בין מבושל. וכן משמע מדברי הרא"ש (ו, ט) שאם הם איתנייהו בענייהו מברך האדמה, כיון שהאכילה אינה חשובה כ"כ. וכ"כ בה"ג. וכ"כ רבנו יונה (כו. ד"ה חביץ) שמברך על החיטים מזונות רק כשנכתשו ונדבקו ונעשו כעין חביץ קדירה, שהרי הגמ' (לו:) הביאה את חביץ קדירה ודייסא בסמוך, ולמד הר"י שלא לחינם נסמכו זל"ז אלא כדי להשמיע לנו הלכה זו. אבל אם בישל החטים שלמים והגרעינים עומדים שלמים אינו מברך עליהם אלא בפה"א כמו אם היה כוסס את החטה. גם הריא"ז (אות י) כתב 'ולא נדבקו יחד כעין דייסא'. והמאירי כתב שכל שלא נתבקעו מברך האדמה.

מדברי כל הראשונים הנ"ל עולה שרק כשנמעכו או נתבקעו ונעשו כעין תבשיל מברך מזונות, והיינו שכשהחיטין כמות שהן עדיין לא הגיעו לעילוי של חמשת מיני דגן, וברכתם נשארת האדמה. וכן עולה מדברי הרמב"ם (פ"ג ה"ב וד) "אכל דגן שלוק כמו שהוא מברך לפניו בורא פרי האדמה, ולאחריו בורא נפשות רבות.... וכן הדגן שחלקו או כתשו ובשלו בקדרה כגון הריפות וגרש הכרמל וכיוצא בהן וכל זה הוא הנקרא מעשה קדרה, בתחלה מברך עליו בורא מיני מזונות". אולם מדברי הכסף משנה משמע שרק כשהם שלמים שלא הוסרה קליפתם ולא חלקו אותם מברך האדמה. הלא"ה ברכתו מזונות. וכ"כ המגן אברהם (סק"ה) בבאור השו"ע לקמן.

אך ספר ההשלמה (לז. ד"ה תנן) כתב שכל ששלקן אפילו הם שלימות מברך עליהם מזונות, וכ"כ בספר המנהיג (הל' סעודה סימן טז).

כתב השו"ע: אכל דגן חי או עשוי קליות או שלוק והגרעינין שלמים, אינו מברך אלא בורא פרי האדמה. המ"ב (סק"ג) סובר שאם נתמעכו ע"י הבישול אף שמתחלה נתנן בקדרה שלמים לגמרי דהיינו כשהם בקליפתן, מ"מ מברך במ"מ כיון שנתמעכו יפה. וכ"כ הפמ"ג (א"א סק"ב) שאפילו בלא הוסרה הקליפה אם נתמעכו לגמרי מברך עליהם מזונות, אבל בלא נתמעכו יפה מברך האדמה. עוד מובא בשער הציון (אות יח) בשם הגר"א שכשלא נשארו שלמים הוא בכלל נתמעכו.

עוד כתב המ"ב (ס"ק טו) דמכיון שנחלקו הראשונים כאשר הוסרה הקליפה ע"י כתישה, הנכון שלא יאכלם כ"א בתוך הסעודה. ורק כשנתדבקו ע"י הבישול יש לסמוך לכתחלה לברך במ"מ ואחריו מעין שלש. ובשו"ת אגרות משה (ד, מד) כתב שכל שלא הוסרה הקליפה לא יצא הדבר מכלל ספק ושלא כדברי המ"ב שהמעיכה היא העיקר ואפילו לא הוציא ממנה את הקליפה, ומסקנתו שמספק יברך עליהם האדמה.

בברכת ה' (ח"ב פ"ב אות ז) פסק שעל חיטים אפילו מבושלים, כל עוד הם שלמים מברך עליהם האדמה. וטעם הדבר שכל שלא התרככו כל כך אינם סועדים את הלב כתבשיל. אבל אם חילקן או שנתמעכו בבישול הרי הם סועדים את הלב וברכתם מזונות. ובהלכה ברורה פסק שאם בישלם עם הקליפה וגם לא נתמעך מברך עליו האדמה, ואם הוסרה הקליפה ואינם שלמים אפילו לא נתמעכו, או שנתמעכו ולא נדבקו, או נדבקו ולא נתמעכו מברך עליהם מזונות. וה"ה למיני גריסים שהם קטנים מברך עליהם מזונות אע"פ שלא נמעכו מהבישול. וכ"כ המ"ב (ס"ק טו).

ברכה אחרונה על חיטה שלימה

הרמב"ם (ג, ב) פסק, שהאוכל דגן שלוק כמות שהוא שמברך לפניו האדמה, מברך לאחריו נפשות. אולם התוספות (ד"ה הכוסס) נסתפקו מה לברך בסופו. תחילה הביאו אפשרות לברך 'על האדמה ועל פרי האדמה' אך דחו אפשרות זו מכיון שלא מצינו ברכת מעין שלוש אם בתחילה ברכ האדמה, וכן משום שמטבע ברכה זו לא הוזכרה בגמ'. עוד כתבו שממהלך הגמ' שלא הזכירה ברכה אחרונה על הכוסס את החיטה, משמע שמברך בסוף 'נפשות'. וכ"כ הרא"ש (ו, ט). ומסקנתם שנכון לאוכלם בתוך הסעודה ובכך לצאת ידי הספק.

הריטב"א (ד"ה כל) ביאר למה אינו מברך על המחיה: "וטעמא משום דלא קיימי אלא למזון וכשהצריכה תורה ברכה לאחריהם דוקא בשאכלן למזון דמסתמא למזון הזכירין ולאפוקי כוסס חטה". וכ"כ הרא"ה שברכת מעין שלוש היא ברכה על אכילה חשובה כעין לזון.

ועיין בפרי מגדים (משב"ז אות ז. א"א אות ז) שביאר שלדעת הריטב"א וסיעתו חיוב ברכת מעין שלוש הוא מהתורה, והתורה אמרה לברך רק כעין שביעה, והיא אכילה חשובה כחיטים מבושלים. אך הרמב"ם סובר שמעין שלוש היא מדרבנן ולכן יכול לברך גם נפשות שפוטרת מספק.

אמנם יש ראשונים הסוברים שעל חמשת מיני דגן אלו מברך בתחילה האדמה ולאחריהם ברכת מעין שלוש, וכ"כ הראב"ן (סימן קצ), והשיבולי הלקט (סימן קסא) בשם ספר הפרדס, ועוד.

מִרְנָה הַבִּי הֵבִיא דְּבָרֵי הַתּוֹסְפוֹת, וְסִיִּים שֶׁכֻּכַּהֲרָא שׁ וְהִרְשִׁב־א וְהִכִּי נִקְטִינָן. אוֹלַם בְּשׁוֹ״ע כָּתַב בְּסֵתָם אֶת דַּעַת הַרְמַב־ם שְׁלֹא־חֲרִיו מִבְּרַךְ בּוֹרָא נִפְשׁוֹת, וְלֹא־חֲרִי מִכֵּן הֵבִיא שֶׁהַתּוֹסְפוֹת נִסְתַּפְּקוּ אִם יִבְרַךְ לֹא־חֲרִיו בְּרַכָּה מִעֵין שֶׁלֶּשׁ, וְלִכְךָ כָּתַבו שְׁנֹכֵן שֶׁלֹּא לֹא־כֻלּוּ אֵלָּא בְּתוֹךְ הַסְּעוּדָה וַיִּפְטְרוּנוּ בְּרַכַּת הַמִּזּוֹן. יִתְכֵּן לֹמַר שֶׁמִּרְנָה חֲזַר בּוֹ מִמֶּשׁ בְּבִי, אוֹ שֶׁמָּא גַם מִשֶּׁ בְּבִי אֵינוֹ אֵלָּא לְחֹמְרָא, שֶׁהִרְי הֵבִיא גַם אֶת דְּבָרֵי הַרְשִׁב־א, וְהוּא סוֹבֵר שֶׁהוּא רֵק לְחֹמְרָא לֹא־פּוֹקִי נִפְשִׁיהָ מִסְּפָקָא וְתִבּוֹא עֲלֵיו בְּרַכָּה.

הַמִּגְן אֲבֵרָהִם (סִקִּי) פֶּסֶק שֶׁאִם אֲכָלְם שֶׁלֹּא בְּתוֹךְ הַסְּעוּדָה יִבְרַךְ אַחֲרֵיהֶם בּוֹרָא נִפְשׁוֹת רַבּוֹת כִּי כֵּן הוּא מִעִיקֵר הַדִּין. הֵבִיאוּ הַמִּבֶּב (סִקִּי יח). וְכֵן הוֹרָא כֶּהֱ״ח (אוֹת כט). גַּם בְּהִלְכָּה בְּרוּרָה (אוֹת יח) פֶּסֶק שֶׁאִם בְּרַכְתָּם בְּתַחֲלִילָה וְדָאִי הָאֲדָמָה מִבְּרַךְ לֹא־חֲרִיהֶם נִפְשׁוֹת [וְלִשְׁטִיתוֹ יִבְרַךְ נִפְשׁוֹת עַל שְׁלוּוָה כִּיּוֹן שׁוֹדָאִי בְּרַכְתָּהּ הָאֲדָמָה וְלֹא מִחֲמַת הַפֶּסֶק], מִשּׁוּם שֶׁיֵּשׁ כֹּאֵן סִפְקָא סִפְקָא, שֶׁמָּא הִלְכָּה כְּדַעַת הָאוֹמְרִים שֶׁמִּסְפֵּק מִבְּרַךְ נִפְשׁוֹת, וְאֵת־ל שֶׁבְּרַכְתָּם מִעֵין שְׁלוֹשׁ שֶׁמָּא הִלְכָּה כְּדִבְרֵי הָאוֹמְרִים שֶׁאִם מִבְּרַךְ נִפְשׁוֹת יֵצֵא יִחִי. וְרֵק אִם לֹא הִיִּיתָה בְּרַכְתָּם בְּתַחֲלִילָה בּוֹדָאִי הָאֲדָמָה, לֹא יִבְרַךְ לֹא־חֲרִיהֶם כֻּלָּל. וְכִפֶּבְּחִיּוֹ״ע (עֲמוּד קֶפֶג), וְסִבְרָתוֹ הִיא שֶׁאֵין סִפְקוֹ שֶׁל תּוֹסֵ׳ מוֹצִיא מִיַּדִּי וְדָאִי שֶׁל הַרְמַב־ם וְסִיעֵתוֹ. גַּם בְּשׁוֹ״ת אֲגָרוֹת מִשֶּׁה (ד, מה) פֶּסֶק שֶׁמִּסְפֵּק יֵשׁ לְבִרְךָ עַל הַשְּׁלוּוָה נִפְשׁוֹת. וְהַחֲסִ״ל (אוֹת ה) כָּתַב שֶׁאִם אִירַע שֶׁאֲכָלְם שֶׁלֹּא בְּתוֹךְ הַסְּעוּדָה יִבְרַךְ אַחֲרֵיהֶם נִפְשׁוֹת, כִּיּוֹן שֶׁגַּם הַמִּיעוּט הַסּוֹבְרִים שֶׁלֹּא לְבִרְךָ לֹא פֶּסֶקוֹ כֵּךְ בְּסִכְנָא חֲרִיפָא אֵלָּא הַסְּתַפְּקוֹ בְּזֵה. אוֹלַם בְּבִרְכַּת הֶ׳ (חֲבִיב פֶּבֶב סִיעִיף ז. וְעִ״ע בְּהֶ׳ 6 וְהִלְאָה) פֶּסֶק שֶׁלֹּא יִבְרַךְ כֻּלָּל בְּרַכָּה אַחֲרוֹנָה שֶׁהִרְי לֹא יֵצֵא הַדְּבָר מִיַּדִּי מִחֶ׳, וְאֵין לֹמַר שֶׁאֵין סִפְקָם שֶׁל הַתּוֹסֵ׳ מוֹצִיא מִיַּדִּי וְדָאֵן שֶׁל הָרַאשׁוֹנִים שֶׁהִבְאֵנוּ, שֶׁהִרְי מִצָּאֵנוּ לְכַמָּה רַאשׁוֹנִים דִּסִּ״ל שֶׁמִּבְּרַךְ מִעֵין שְׁלוֹשׁ. וְהוֹסִיף שֶׁמִּרְנָה הַבִּי לֹא רָאָה דְּבָרֵי רִשִׁי בְּסִפְרֵי הַפְּרָדֶס וְרַב עֲמֵרִם גָּאֹן וְהִרְאֵב־ן שֶׁדַּעַתָּם לְבִרְךָ לֹא־חֲרִיהֶם בְּרַכַּת מִעֵין שְׁלוֹשׁ, וִי״ל שֶׁאֵילוּ הִיָּה רּוֹאָה דְּבָרֵיהֶם הִיָּה חּוֹשֵׁשׁ לְדַעַתָּם. וְאִזִּיל לְשִׁיטָתוֹ (שֶׁם הֶ׳ 8) שֶׁאֵין בְּרַכַּת נִפְשׁוֹת מוֹצִיאָה יִחִי בְּמִקּוֹם בְּרַכַּת מִעֵין שְׁלוֹשׁ. וְמִ״מ סִיִּים שֶׁצִּירִיק לִיזְהַר לֹא־כֻלָּם בְּתוֹךְ סְעוּדָה שֶׁל פֶּת, וְלִכְלֵל הַפְּחוֹת יִזְהַר לֹא־כֻלּוּ אוֹ לְשִׁתּוֹת כְּשִׁיעוֹר מִדְּבַר שֶׁבְּרַכְתּוֹ הָאֲחֵרוֹנָה בּוֹרָא נִפְשׁוֹת, וְיִכּוּיֵן לְפִטּוֹר אוֹתָם. גַּם הָאוֹר לְצִיּוֹן (חֲבִיב פִּי״ד תְּשׁוּבָה כֹּא) פֶּסֶק שֶׁאֵין לְבִרְךָ אַחֲרֵיהֶם כֻּלָּל.

סִיעִיף הֶ׳:

ברכת ראשונה על הקמח

שנינו בברכות (לו).

"קמחא דחִיטִי, - רַב יְהוּדָה אָמַר: בּוֹרָא פְּרִי הָאֲדָמָה; וְרַב נַחֲמָן אָמַר: שֶׁהִכֵּל נִהִיָּה בְּדִבְרוֹ. אָמַר לִיָּה רַבָּא לְרַב נַחֲמָן: לֹא תִפְלוֹג עֲלֵיהָ דְּרַב יְהוּדָה, דְּרַבִּי יוֹחָנָן וְשִׁמְוָאֵל קִיִּימִי כּוֹוֹתִיהָ; דָּאֲמַר רַב יְהוּדָה אָמַר שִׁמְוָאֵל, וְכֵן אָמַר רַבִּי יִצְחָק אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן: שִׁמּוֹן זֵית - מִבְּרַכִּין עֲלֵיו בּוֹרָא פְּרִי הָעֵץ; אֲלַמָּא: אֵף עַל גִּבְּ דָּאֲשִׁתְנִי - בְּמַלְתִּיהָ קָאִי; הָא נִמִּי, אֵף עַל גִּבְּ דָּאֲשִׁתְנִי - בְּמַלְתִּיהָ קָאִי. מִי דִמִּי! הֵתָם - לִית לִיָּה עֲלִוּיָא אַחֲרִינָא, הִכָּא - אִית לִיָּה עֲלִוּיָא אַחֲרִינָא בִּפְתִּי"

וּפְרִשׁ״י: קִמְחָא דְּחִטִּי - אוֹכֵל קִמְחָא חֲטִיִּים כְּמוֹת שֶׁהִיא. הִכָּא אִית לִיָּה עֲלִוּיָא אַחֲרִינָא - הִלְכָּךְ: יֵצֵא מִכֻּלָּל פְּרִי, וְלִכְלֵל דֶּרֶךְ אֲכִילָתוֹ לֹא בָּא, אֲבָל הַשֶּׁמֶן מִיָּד בָּא בְּשִׁנּוּיוֹ לְכֻלָּל דֶּרֶךְ אֲכִילָתוֹ, וְעִיקָר הַפְּרִי לְכֵךְ נִטְעוּהוּ

- הלכך פרי הוא. גם מהמאירי (ד"ה פירות) משמע שהטעם שמברכים על הקמח שהכל, הוא מפני שאין הדרך לאוכלן כך, אך לא משום שזו אכילה גרועה.

תוספות (ד"ה קמחא) כתבו שלא מדובר על קמח ממש, דא"כ לא שייך בו ברכה דבורא פרי האדמה, אלא מיירי בקמחא שקורין אישקלא"טיר או בקמח שעושין משבולת שועל שמייבשין בתנור. ובתוספות רא"ש מבואר יותר שהבעיה היא שלא ראוי לאכול קמח רגיל, לכן יש שתי אפשרויות לפרש: א. מדובר על קמח שאינו נטחן כ"כ ויש בו עדיין טעם חטה וראוי לאכול בזה הענין. ב. מדובר על קמח רגיל שעשוי מחטין של קליות שנתיבשו בתנור, ואותו קמח ראוי לאכילה. גם הרשב"א (ד"ה קמחא) כתב שמדובר על קמח של קליות חטים, אבל של שאר קמחים לא, כיון שאינו בר אכילה.

נחלקו הראשונים כמי לפסוק: הרי"ף פסק הלכה כרב נחמן שברכת הקמח שהכל, כיון דלא רגילי אינשי לספויי חיטא. וכ"ד הגאונים והריטב"א (ד"ה קמחא). וכ"כ רבנו יונה (ד"ה ורב) בשם מורו, אך לא מטעמו של הרי"ף, אלא הלכה כרב יהודה, ומודה במקרים הנ"ל. הרא"ש (ו, ג) מסייג את פסק הרי"ף, ואומר שיתכן שבקמח קליות הלכתא כרב יהודה, כיון שרבא אמר לרב נחמן שלא יחלוק על רב יהודה. וסיים הרא"ש שכיון שמחלוקת היא ראוי לברך עליו שהכל.

אך הרשב"א (שם) והראב"ד פוסקים כרב יהודה. והוסיף הרשב"א שהוא אזיל לשיטתו שמדובר על קמח קליות ולכן מברך האדמה, והגאונים סוברים שמדובר על קמח רגיל ולכן הלכה כרב נחמן שברכתו שהכל. וסיים דבריו שכולם מכוונים למקום אחד, שעל קליות מברך האדמה, ועל קמח רגיל שהכל.

כתב השו"ע: קמח, אפילו של חטים, מברך עליו שהכל ואחריו בורא נפשות; לא שנא נטחן דק דק; לא שנא נטחן קצת ועדיין יש בו טעם של חטים; לא שנא קמח של קליות.

המ"ב (סק"כ) הביא את ביאור רש"י "שכיון שנשתנה החטה שנטחן עומד להתעלות ולעשות ממנו פת, וקודם לזה יצא מכלל פרי ולדרך אכילתו לא בא". ובדיעבד כתב כה"ח (אות לה) דאם בירך עליו האדמה יצא, כיון שלא שיקר בברכתו.

ברכה אחרונה על הקמח

לגבי ברכה אחרונה, כתב הרמב"ם (ג, ב) שמברך נפשות. וכ"פ רבנו יונה (לב. באילפס ד"ה ונראה). אך הוסיף שבכל כה"ג עדיף לאכול תוך הסעודה להוציא עצמו מהספק. וכ"ד המאירי (ד"ה ולענין).

מנגד, הרשב"א (ד"ה ובברכה) כתב שמברך לבסוף מעין שלוש, כיון שאם אפאזה מברך ברכת המזון, כשלא אפאזה מברך מעין שלוש.

מין השו"ע פסק שאחריו מברך בורא נפשות.

סעיף ו':

ברכת דייסא ממני דגן

שנינו בברכות (לה).

"שתיאת, רב אמר: שהכל נהיה בדברו, ושמואל אמר: בורא מיני מזונות. אמר רב חסדא: ולא פליגי,

הא בעבה הא ברכה: עבה - לאכילה עבדי לה, רכה - לרפואה קא עבדי לה"

ופרש"י: שתיתא - מאכל העשוי מקמח קליות שנתבשו בתנור בעוד שהשבליים לחים. עבה לאכילה עבידא - ובמילתיה קיימא. רש"י אזיל לשיטתו שכיון שהגיע לעילוי ברכתו מזונות.

רבנו יונה (כז. ד"ה שתיתא) ביאר שמדובר שעשאה רכה כמו שהדרך לעשות לרפואה, אבל אין הכוונה שעושה כעת את התבשיל לרפואה. וכן עולה מדברי הטור והרמב"ם (ג, ג). אך הרי"ף והרא"ש (סימן יג) כתבו 'אבל רכה דלרפואה עבדי לה', ויתכן שלשיטתם אם עושה את הרכה שלא לרפואה יברך מזונות.

כתב השו"ע: קמח של אחד מחמשת מיני דגן ששלקו (פי' בשלו הרבה) ועירבו במים או בשאר משקין, אם היה עבה כדי שיהיה ראוי לאכילה וללועסו (פי' לטחון אותו בפה), מברך בורא מיני מזונות ואחריו על המחיה; ואם היה רך כדי שיהא ראוי לשתייה, מברך עליו שהכל ואחריו בורא נפשות.

המגן אברהם (סק"ח) העיר שהעיקר הוא האם התבשיל עב, אע"פ שלא ראוי ללעיסה. והעיקר דלא יהיה ראוי לשתייה ממש. וכ"כ הגר"א. הביאם **המ"ב** (ס"ק כב).

המ"ב (ס"ק כג) ביאר דכיון שאינו ראוי לאכילה אלא לשתייה, שוב אינו בכלל מאכל כלל ומברכין שהכל כברכת המים.

ברכת השלוה והגרנולה

כתב בשו"ת **אור לציון** (ח"ב פי"ד תשובה כא) שברכתה אדמה כיון שאינה נחשבת ודאי מבושלת. וכ"פ בחזון עובדיה (עמ' קפג) ואע"פ שבדרך כלל מסירים את הקליפה, לא יצאנו מידי מחלוקת. וכן הורה הגרי"ש **אלישיב והגרש"ז אורבך** (וזאת הברכה עמ' 103). וכ"כ **בחוט שני** (עמ' רח) כיון שעדיין צורתו עליו וניכר שהוא גרעין אלא שהוא מיופה. וכ"פ **בברכת ה'** (ח"ב פ"ב אות ח) הואיל ועדיין צורת דגן עליהם וטעמם לא נשתנה כלל הרי הם כגרעינים שלמים, ואינו סועד את הלב. וכ"פ **האור לציון** (ח"ב פי"ד סכ"א), **הגר"מ אליהו** זצ"ל (שו"ת מאמ"ר ח"ב סימן כא. וזאת הברכה שם) ובהלכה **ברורה** (אות טז). והאול"צ והגרמ"א הוסיפו, שהאוכל שלוה מחוץ לסעודה לא יאכל יותר מכזית כדי לא להיכנס לספקם של התוספות.

גם לגבי הגרנולה כתבו רוב הפוסקים שברכתה האדמה. בשו"ת **אור לציון** (ח"ב פמ"ו אות מג) כתב שדגן שהתבשל באדי מים דינו כמבושל, ולכן הורה שעל רגנולה העשויה משיבולת שועל שבורה שנתבשלה באדי מים יש לברך מזונות. אולם **בהליכות ברכות** (אות טו הע' נד) כתב שבכל סוגי הגרנולה המיוצרים בארץ בזמננו, השיבולת שועל אינה מבושל באדימ מים אלא קלויה בתנור, ולכן אף לדעת האול"צ יש לברך עליה האדמה. וכתב וזאת הברכה (עמ' 104) בשם **הגרש"ז אורבך** שהמערב גרנולה בחלב ונתרככה הגרנולה ונדבקו מהפתיתים יחד, שיש לברך עליה מזונות. ואם נשרה בחלב זמן מועט בלבד מברך האדמה.

סעיף ז'

הכוסס את האורז

שנינו בברכות (לו-לז):

"רב ושמואל דאמרי תרווייהו כל שהוא מחמשת המינים מברך עליו בורא מיני מזונות לאפוקי אורז ודוחן דאפילו איתיה בעיניה נמי לא מברכין בורא מיני מזונות... הכוסס את האורז מברך

עליו בורא פרי האדמה; טחנו אפאו ובשלו, אף על פי שהפרוסות קיימות - בתחלה מברך עליו בורא מיני מזונות, ולבסוף מברך עליו ברכה אחת מעין שלש... ותני גבי אורז: ולבסוף אינו מברך עליו ולא כלום"

ופרש"י ולא כלום - כלומר אין טעון מברכת פירות הארץ ולא כלום, אלא בורא נפשות רבות ככל מידי דליתיה משבעת המינים.

לעיל למדנו שהכוסס את החיטים מברך האדמה, ולדעת רוב כלל הראשונים רק אם נתמעכו ונעשו כעין דייסא מברך עליהם מזונות. ויש לברר האם גם לגבי האורז יש לדרוש מעיכה כדי שברכתו תהיה מזונות, או שבאורז די בבישול וכד'.

לדעת הרא"ש (ו, ח) רק אם נעשה האורז כעין דייסא מברך עליו מזונות. וכ"כ המאירי (לז: ד"ה אורז) שדווקא אם נתבקע האורז ברכתו מזונות (ואם אינו מבוקע מברך האדמה, אבל דוחן שאינו מבוקע מברך שהכל כיון שאין דרכו בכך). מנגד, מהרי"ף משמע שדי בבישול האורז כדי שברכתו תהיה מזונות. וכ"ד רבנו יונה, וטעמו משום שדווקא לגבי חיטים שאין דרך האכילה בהם אלא ע"י כתישה או טחינה, אם אינם כתושים ברכתם האדמה. אבל אורז דרכו לאוכלו אפילו שלם. וכן משמע בגמ' (לז.) שהזכירה 'חילקא טרגיס ואורז זריד וערסן', שאת כולם הזכירה כשהם מחולקים אבל את האורז הזכירה בסתם ומשמע אפילו כשהוא שלם חשוב למעשה קדירה. וכ"ד הרמב"ם (ג, י) שכתב סתם 'אורז שבשלו'.

הבית יוסף כתב שגם לדעת רבנו יונה שכתב 'שלם' אין הכוונה שאין אנו דורשים שיתמעך, אלא לומר דלא בעינן שיהיה כתוש. אולם לאחר מכן הסתייג וכתב שיש לחלק בין חטין לאורז, שדרך האורז לבשלו כשהוא שלם בלא שום כתישה והילכך אף כשלא נתבשל הרבה לא תשתנה ברכתו. מה שאין כן בחטין שאין דרך לבשלו אלא חלוקים או כתושים כגון הריפות, והילכך כשמבשל אותם שלמים בלא כתישה הוי כאילו כוסס אותם חיים.

נראה שיש להסביר שלדעת רבנו יונה והרמב"ם כדי לברך מזונות צריך שהמאכל יהיה מזין וגם שתהיה הדרך לאוכלו כך. לכן בחיטים רק כשהם מעוכות מברך מזונות שרק כך הן מזינות והדרך לאוכלן. אבל אורז מזין וגם הדרך לאוכלו אף כשהוא שלם, לכן גם בכה"ג מברך מזונות. אולם לרא"ש הסבר אחר, לשיטתו ברכת מין האורז והחיטים הוא האדמה, כדי לשנות את ברכתם למזונות הם צריכים להיות תחת שם 'תבשיל' שרק עליו מברכים מזונות, ולכן הוא דורש שגם חיטים וגם אורז יהיו מעוכים כדי שיוכל לברך עליהם מזונות, שרק בכה"ג נחשבים ל'תבשיל'.

לגבי ברכת דוחן מבושל, כתב הרא"ש (ו, ח) שמברך מזונות כיון שמזין. וכ"כ רבנו יונה וכתנאי שיתבקע (בשונה מאורז, דאזלינן בתר ה'דרך').

כתב השו"ע: "הכוסס את האורז, מברך עליו בפה"א ואחריו בורא נפשות; ואם בשלו (רמ"א: עד שנתמעך), או שטחנו ועשה ממנו פת, מברך עליו בורא מיני מזונות ואחריו בורא נפשות".

כתבו הב"ח והשל"ה דכיון שיש ספק מהו האורז ומהו הדוחן לכן לא יאכלם כשנתמעכו אלא בתוך הסעודה ואם אכלם בלא סעודה יברך על שניהם שהכל מספק. אמנם מדברי הב"י והלבוש עולה שאין ספק במינים. וכ"כ הערוך השולחן (סעיף כא), ולדעתו יברך עליהם מזונות כיון שמשביע וסועד הלב.

הט"ז (סק"ח) ביאר את דברי הרמ"א, שלדעתו יש ספק בברכה ולכן עדיף שיברך האדמה שהיא ברכתו בתחילה.

הפרי מגדים (א"א סק"י) הביא בשם הכס"מ שעל אורז שנתבשל אף כשלא הוסרה קליפתו מברך בורא מיני מזונות דרך הוא לאכלן כך. ולכן לדעתו על אורז שהוסרה קליפתו יש לברך מזונות, דלא יגרע מחיטין שהוסרה קליפתן שלדעת הכס"מ והמג"א מברך מזונות.

הבאור הלכה (ד"ה עד) כתב שהאחרונים מסופקים מה לברך על אורז שלם, האם במ"מ או האדמה. והעיקר לדינא כדברי הרמ"א והאחרונים הנמשכין אחריו דכשיתמעכו מברך במ"מ אבל אם הם שלמים מברך בפה"א. שכן מפורש ברא"ש, תוספות רבינו יהודה, אור זרוע, ריא"ז (הובא בש"ג) ועוד. אך סייג דבריו שהרוצה לברך מזונות יש לו ע"מ שיסמוך, כיון שהפמ"ג סובר כך, וכ"ד הרמב"ם ועוד. ובפרט דבדיעבד יוצא בברכת במ"מ על כל מידי דזיין.

מדברי הרמ"א אפשר להבין שסובר בדעת מרן שגם הוא מצריך דווקא שנתמעכו, וכן הבין **המאמר מרדכי** (ס"ק יג). אולם כבר גדולי הפוסקים כתבו שפשוט שברכת האורז מזונות. וכן נראה מדברי הב"י שכל שבשלו ואפילו לא נתמעך מברך עליו מזונות כיון שסתם דבריו בשו"ע ולא פירש דבעינן נתמעך דווקא, וי"ל שסמך ע"מ שכתב בב"י לחלק בין אורז לחיטים. ובספר **מטה יהודה** (סק"ב) הבין ג"כ כדברינו ולכן כתב שהיה לו לרמ"א לכתוב דבריו בלשון י"א, וסיים שם הרב מטה יהודה שי"ל שדרך הרמ"א פעמים להזכיר דבריו בלשון סתם אע"פ שחולק על מרן השו"ע. וכ"פ **החס"ל** (סק"ז), **פתח הדביר** (סק"ט), **בא"ח** (פנחס, יח), **כה"ח** (אות לט), וכתבו שכן המנהג פשוט. וכ"פ **בחזון עובדיה** (עמוד קפד. ויבי"א ח"ח סימן כב) ו**בהלכה ברורה** (אות כד), ו**בברכת ה'** (ח"ג פ"ז סעיף מד). ואע"פ שמצינו כמה מרבתינו הראשונים שפסקו לברך על אורז שלא נתמעך האדמה, אין לומר כאן סב"ל כיון שכן המנהג ואין אומרים סב"ל נגד מנהג וכמ"ש **כה"ח** (שם).

■ האוכל אורז ומיני מזונות:

כתב **הבא"ח** (פנחס, יח) שהאוכל אורז וגם דבר שברכתו 'על המחיה', יברך 'על המחיה' ויפטור גם את האורז, אבל לא יקדים לברך 'בורא נפשות' על האורז ואח"כ 'על המחיה', משום שיש לחוש בזה לברכה שאינה צריכה. וכ"כ **כה"ח** (אות מא) ו**הגרע"י** (הליכו"ע פנחס, ט. חזו"ע ברכות עמוד קפט), והוסיף שאף אם בירך תחילה על המחיה רק על הכיסנין והתכוון לברך בורא נפשות על האורז, ורק אחר שבירך על המחיה נאמר לו שפוטר את האורז, לא יברך שוב בורא נפשות על האורז, שהברכות א"צ כוונה לצאת (אך מדברי הרב פעלים ב, לב נראה שבאופן זה כן יברך בורא נפשות על האורז).

✎ ברכת פצפוצי אורז ופרכיות אורז

הנה פצפוצי אורז הם גרגירי אורז שבושלו ולאחר מכן אפו אותם, וכיוון שבושלו תחילה יש לברך לפניהם מזונות, ואין האפייה מוציאה אותם מידי ברכת מזונות, וכ"פ בשו"ת **אגרות משה** (חאה"ע ח"א סימן קיד), ו**בברכת ה'** (שם), וכן הביאו בזאת הברכה (עמוד רמג) בשם **הגרש"ז אורבך**. וכ"כ **בהלכה ברורה** (אות כד).

ופרכיות אורז הם גרגירי אורז מלא שנקלו עם קליפתם בתנורים מיוחדים ומחמת החום הם מתנפחים ונעשים פרכיות אורז, ולא עדיף דינם מחמשת מיני דגן שאם אכלם קלויים ברכתם האדמה, ואע"פ שהשתנתה צורת האורז לגמרי, הרי בארנו שדעת הספרדים שעל פרי שנתרסק מברך העץ כדעת מרן השו"ע, וכ"פ בחזון עובדיה (עמוד קפד), ברכת ה' (שם), הלכה ברורה (אות כד), הגרש"ז אוירבך (ותן ברכה, תשובות סי' רח), אור לציון (ח"ב פי"ד תשובה כא).

אולם דעת הגר"מ אליהו (מאמ"ר ב, כא. הערות ע"ס וזאת הברכה) שאם האורז ניכר מברך האדמה ואם אין האורז ניכר מברך שהכל, ואזיל לשיטתיה שעל דבר שנתרסק מברך שהכל, ומכיון שהפרכיות אורז נראות כעין בועות נפוחות יברך לברך עליהם שהכל, אך המברך האדמה אינו טועה. ובחוט שני (ברכות עמ' רט) פסק לברך עליהם שהכל, עכ"פ מספק. והוסיף שאין זה דומה לשלוה, כיון ששלוה אינה אלא גרעין החיטה עצמו שתפח, משא"כ פרכיות אורז, שצורתם של גרגירי האורז השתנתה, וגם נתגבשו ונדבקו אלו לאלו.

הגר"ש אלישיב (שעורי ברכות עמ' שצג) סובר דכיון שהגרגירים מדובקים יחד ברכתם היא בורא מיני מזונות.

ברכה אחרונה על אורז כשאכל מיני דגן

כתב הבא"ח (פנחס, יח) שאם אכל אורז ופה"ב, יברך אפילו לכתחילה ברכת מעין שלוש על פה"ב ויפטור את האורז, וכ"פ בהליכות עולם (ח"ב עמוד קח) ובברכת ה' (ח"ג פ"ט סעיף יח) משום שנכלל בברכת על המחיה שנתקנה על כל דבר המזין וסועד הלב, ומה שאינו נתקן מתחילה לברך על אורז ברכת מעין שלוש הוא מפני שאינו חשוב כ"כ.

אולם הפתח הדביר (סק"י) הביא דברי הרב מאורי אור שמחמת הספק יקדים לברך נפשות על האורז ואח"כ יברך על המחיה, וכ"פ בשו"ת שבט הלוי (ח"ט סימן סה אות ב) שרק בדיעבד אם ברך על המחיה על האורז יצא י"ח, אבל לכתחילה יברך על האורז נפשות אע"פ שצריך לברך על המחיה על פה"ב.

ברכה על אורז שנתערב עם מינים אחרים

כתב הרא"ש (ו, ח) עפ"ד הרי"ף שכשהאורז מעורב עם מינים אחרים ואינו הרוב, אין הוא מברך על התערובת כברכת האורז כיון שלאורז אין את החשיבות של חמשת מיני דגן שיש בהם את הדין של 'כל שיש בו'. אך אם האורז הוא הרוב בכל מקרה מברכים את ברכתו אע"פ שאינו העיקר. והיינו, לדעתם ישנה חשיבות מסויימת לאורז ע"פ המינים האחרים, כיון שהוא זן ומברכים עליו מזונות, כשהוא הרוב תמיד יברכו את ברכתו. כן פירש את דבריהם בב"י.

אמנם מהרמב"ם (ג, י) לא משמע כך, שכתב 'ובלבד שלא יהא מעורב עם דבר אחר אלא האורז לבדו'. ולדעתו האורז שווה לשאר מינים ואין לו חשיבות מסויימת עליהם.

מרן השו"ע פסק עפ"ד הרא"ש שהכל תלוי ברוב המין "והוא שלא יהא מעורב עם דבר אחר אלא אורז לבדו, ואם עירב ממנו בתבשיל אחר והתבשיל האחר הוא הרוב, מברך עליו כברכת אותו תבשיל".

המגן אברהם (ס"ק יא) כתב שגם בדעת הרמב"ם אפשר לפרש שהולכים אחר הרוב, והוסיף שהב"י חזר בו מההבנה שלו ברמב"ם כפי שכתב בב"י. וכ"כ המאמר מרדכי (ס"ק יד) שכשכתב מרן את השו"ע נתיישב

בדבר וראה שאין שום הכרח לומר ברמב"ם שחולק על הרא"ש. וכ"כ העולת תמיד שכשהאורז הוא הרוב חשיב כאילו הוא 'לבדו'. אבל הב"ח כתב שאפילו ברוב אורז אין מברכים את ברכתו, אלא אזלינן בתר המין האחר. והט"ז (סק"ט) כתב שלדעת הרמב"ם אפילו האורז רוב אין מברכים את ברכתו, שלא כדעת הרא"ש דאזלינן בתר הרוב.

בחזון עובדיה (עמ' רפה) פסק שכשהאורז הוא העיקר מברך עליו ופוטר את שאר המינים. וכ"כ בברכת ה' (ח"ג פ"י אות לא ולה), והוסיף שכשמדת שניהם שווה צריך להפריד מעט מכל מין ולברך עליו את ברכתו הראויה לו (אך בשו"ת רב פעלים ב, לג פסק שכשהם מחצה על מחצה מברך מזונות. אך כה"ח אות מג כתב שמברך בברכת התבשיל). ובהלכה ברורה (אות כח) פסק שכדי לצאת מהספק יפריד את המינים ויברך על כל אחד ואחד בפנ"ע.

■ ברכה על אורז כשבירך קודם לכן על ירקות:

כתב הפרי מגדים (פתיחה לה' ברכות אות י) שכלל הוא בהלכות ברכות שאין רצונו של האדם להכניס עצמו למחלוקות, ולכן תמיד אין כוונתו לפטור מינים שספק מה היא ברכתם. לדעתו, אם בירך על ירקות האדמה ולאחר מכן רוצה לברך מזונות על האורז, רשאי, כיון שאין רצונו לפטור בברכת האדמה את האורז וכך רגיל תמיד לעשות וכ"ד הבא"ח (פנחס, טז). אולם בחזון עובדיה (עמוד רפא) והאור לציון (עמוד קכז) כתבו שאם בירך על סלט ירקות האדמה וכעת רוצה לברך על האורז, אינו יכול לברך עליו מזונות, שמא ברכתו האדמה. לכן לכתחילה נראה שתמיד יקפיד לברך על האורז תחילה, ואם מברך קודם על הסלט יכוון שלא לפטור את האורז, ואם לא עשה כן ישתדל לברך על דבר אחר שברכתו מזונות.

סעיף ח':

פת דוחן

למדנו לעיל שדוחן שונה מאורז לדעת חלק מהראשונים. השאלה מה יהא הדין אם אפה את הדוחן ועשה ממנו פת. ומצאנו בזה כמה שיטות בראשונים:

- א. דעת הרי"ף שעל פת דוחן מברך שהכל. וכ"פ הרמב"ם (ג, י), מאירי, רבנו יונה (כו.) ועוד. והסביר ר"י דכיון שאינו מזין ברכתו שהכל, ונקטה הגמ' אורז רק כדי לדחות את ר' יוחנן בן נורי. לדעתו א"א לברך ברכת 'האדמה' כיון שיצא מתורת פרי. ובשונה מפרי שנתרסק שמברך עליו האדמה כיון שמהותו נשארה, ורק מראהו השתנה. כאן מהות הדגן אבדה ולכן אינו מברך את ברכתו.
- ב. גאון (הובא ברבנו יונה): דין הדוחן כדין האורז ומברך עליו ועל פת הנעשית ממנו מזונות. וה"ה לשאר דברים שהם מזון. ובדעת הרא"ש (ו, ח) נסתפק הב"י האם מודה ששאר דברים המזינים ג"כ ברכתם מזונות, או שמא רק אורז ודוחן שהוזכרו בגמ'.
- ג. בעל הלכות גדולות: אדמה.

מין השו"ע פסק כדעת הרי"ף והרמב"ם: על פת דוחן ופליז"ו או של שאר מיני קטניות מברך שהכל ואחריו בורא נפשות.

הפרי חדש (אות ח) כתב לדחות דברי השו"ע, ולדעתו על פת דוחן יש לברך מזונות. גם **הבאור הלכה** (ד"ה על) הביא שיש הרבה ראשונים הסוברים שעל פת דוחן מברכים מזונות. ולכן לדעתו הרוצה לברך מזונות אין מוחין בידו. וכן על שאר מינים שאנו יודעים דזין וסועד הלב, דינם כמו אורז ודוחן ומברך במ"מ.

הפוסקים בארו שעל פת דוחן מברך שהכל כיון שאין הדרך לעשות מהדוחן פת. ולפי טעם זה כתב **הפרי מגדים** (משב"ז, יא) שאם עשה פת מתירס לדוג' לכאורה ברכתן תהא 'האדמה' כיון שדרכו בכך. **אולם החתם סופר** (או"ח סימן נ) פסק שאין מברכים האדמה כיון דלא נטעי אדעתא דהכי, ורק בדוחן עושין מהן פת, ואין זה עיקר פריין. ולדעתו צריך שיהיה לו חשיבות לחם וחיוב חלה וחימוץ כדי שיחשב כדין אורז. שהרי לאורז יש כח חימוץ כל שהוא, שאילו היו מערבים חטיין היה הוא עצמו מתחמץ ונעשה לחם, משו"ה גם שהוא בפנ"ע ראוי לברך עליו במ"מ, משא"כ שארי מינים אפילו זיינין וקובעין סעודה עליהם כיון שבשום אופן אינם באין לידי חימוץ אין מברכים עליהם במ"מ. גם **בברכת ה'** (ח"ג פ"ז הע' 123) כתב שבשום אופן לא יברך האדמה אפילו אם דרכו בכך, כיון שיצאה מתורת פרי כשנעשתה פת. ולדעתו כיון שנאפה ונעשה גוף אחד בידי בני אדם, פנים חדשות באו לכאן ולכן יצא מתורת פרי העץ והאדמה. ולא דמי לפרי שנתרסק כ"כ עד שהשתנה מראיתו, שלא יצא מתורת פרי. וכשטחן את הפרי ועשה ממנו קמח וכו' הרי שכל מהותו השתנתה ואין עליו שם של פרי. ולכן ברכתו שהכל. גם בשו"ת **חיים שאל** (ב, מז) פסק שאפילו במדינות שדרכן לעשות פת ממיני קטניות (כגון דורה), אין מברכים עליה 'בורא פרי האדמה' אלא 'שהכל'. ולדעתו כך דעת מרן שגם אם דרך בני המדינה לעשות פת מאחד ממיני הקטניות מברכים עליה שהכל. והגרע"י (הסכמה להלכה ברורה ח") מבואר שאף אם מגדלים את הקטניות ע"ד לעשות מהם פת יש לברך עליה שהכל, ולכן יש לברך על 'טורטיה' שהל אפילו במדינות שרגילים בפת זו ומגדלים תירס במיוחד עבורה. וכ"כ **בהלכה ברורה** (שו"ת אוצרות יוסף סימן י) ו**בהליכות ברכות** (אות לא).

תבשיל קטניות

כתב **הרא"ש** (ו, ח) שהעושה פת או תבשיל ממיני קטניות ליתא בכלל מזון ומברך עליו שהכל ובורא נפשות. הב"י כתב שמבואר שנתבשלו עד שנתמעכו ולכן אין הדרך לאוכלם כך. וכ"פ **הרמ"א**: העושה תבשיל משאר מיני קטניות, אם נשאר שלמים, וטובים מבושלים כמו חיין, מברך בורא פרי האדמה; ואם נתמעכו לגמרי או שאינם טובים מבושלין כחיין, מברך שהכל.

המגן אברהם (ס"ק יג) ביאר שדוקא אם נמעכו דרך כלי מנוקב שממעך אותם דק דק, ברכתו שהכל. אבל אם מיעך בכף - דרך אכילתן בכך ומברך האדמה. וכ"כ **המ"ב** (ס"ק לז-לח).

ו**בהלכה ברורה** (אות לא) כתב שאם מיעך את הקטניות לגמרי, אבל טעם הקטניות ניכר בהם, וגם דרך אכילת אותם קטניות הוא גם כשנתמעכו לגמרי מברך האדמה. משום שדעת השו"ע (רב, ז) שגם כשנתמעך הפרי לגמרי ברכתו נשארת כשהייתה, והמג"א אזיל לשיטתו שמברך שהכל. וכן עולה מדברי **הברכת ה'** (ח"ג פ"ז הע' 104) באופן שהשתנה הטעם לרעה.

סעיף ט':**ברכה אחרונה בתערובת דגן ומינים אחרים**

למדנו שעל מאכל המעורב בו מחמשת מיני דגן מברכים מזונות. כיון שמעט הדגן חשוב וקובע את הברכה על המין גם כשהוא מיעוט. השאלה מה הדין לגבי ברכה אחרונה. האם על כל מאכל שברכתו מזונות מברכים לבסוף ברכת מעין שלוש, או שיש לחלק בין ברכה ראשונה לאחרונה.

כתב ה"ר דוד **אבודרהם** (עמ' שיד) שאם עירב באותו קמח אחד מחמשת המינים ועשה ממנו פת מברך המוציא ושלש ברכות ואם בשלה בקדרה מברך בורא מיני מזונות ולבסוף מעין שלש. וכתב **רבנו יונה** דדוקא שיש באותו קמח מאחד מחמשת המינים כדי שיאכל ממנו כזית דגן בכדי אכילת פרס, אבל אם אין בו זה השיעור מחמשת המינים אינו מברך לבסוף שלש ברכות אלא בתחלה מברך המוציא כיון שיש בו טעם דגן אף על פי שאין בו כזית דגן בכדי אכילת פרס ולבסוף מעין שלש והוא הדין כשבשלוהו בקדרה שמברך תחלה בורא מיני מזונות אבל לבסוף מברך בורא נפשות רבות. וכ"ד הרא"ה, ולדעתו גם ברכת מזונות בתחילה אינו מברך אא"כ יש במאכל שיעור של אכילת דגן בכדי אכילת פרס.

לעומתם, הרא"ש (י, ז) והרי"ף אינם מחלקים, ולדעתם כיון דתקון רבנן שהעיקר פוטר את הטפלה בין בברכה ראשונה בין בברכה אחרונה, שמע מינה שהטפל מקבל את ברכת העיקר לפיכך בנידוננו הדגן הוא העיקר וגורר בברכתו את שאר המינים שבתערובת שטפלים לו, וכיון שהכל כלול היטב ונעשה גוף אחד נחשב כאילו כל התערובת היא ממין דגן. וכ"נ דעת הרמב"ם (פ"ג, הלכה י"א וי"ד) שכתב שאם אכל כזית מהתבשיל מברך ברכת מעין שלוש.

כתב **השו"ע**: עירב קמח דוחן ושאר מיני קטניות עם קמח של חמשת מיני דגן ובשלו בקדירה, מברך בורא מיני מזונות ועל המחיה; ואם עשה ממנו פת, מברך המוציא וברכת המזון; ודוקא שיש באותו קמח מחמשת מינים כדי שיאכל ממנו כזית דגן בכדי אכילת פרס, אבל אם אין בו זה השיעור מחמשת המינים, אינו מברך לבסוף ברכת המזון, אלא בתחלה מברך המוציא כיון שיש בו טעם דגן אף על פי שאין בו כזית בכדי אכילת פרס, ולבסוף על המחיה; ואם בשלו בקדירה, מברך תחלה בורא מיני מזונות ואחריו בורא נפשות.

המגן אברהם (ס"ק טו) סובר שכל שהדגן נותן טעם בתערובת מברך על המחיה, ואפילו אין בתערובת שיעור אכילת כזית דגן בכדי אכילת פרס. והביא ראייה מהל' חלה שאפילו אם יש בקמח של דגן לבד שיעור חלה, וערבו בו קמח אחר וכעת אין בו כזית בכדי אכילת פרס, פטור מחלה. ובחלה אין טעם אי הצירוף משום שיש שהייה בין האכילות, שהרי כל שיעור חלה מונח לפנינו, אלא ע"כ דמתבטל והוי כמאן דליתא כלל. לדעתו שיעור 'כדי אכילת פרס' מגדיר לנו האם יש על העיסה 'שם מזונות'. ואז תמיד יברך בסופה ברכת מעין שלוש, וכ"פ בשו"ת **פעולת צדיק** (ח"ג ס"ס פב).

יש לברר האם צריך שבכל משך האכילה יאכל לפחות כזית מהדגן עצמו, אלא שהראשונים הגדירו לנו מה כמות הדגן שבכלל יהא אפשר לצרפם לכדי שיעור אכילה אחת. או שמא כשיש במאכל שיעור כזה (שהוא כשישית/שמינית דגן מהתערובת כולה) גם כשיאכל כזית בלבד מהמאכל כולו, צריך לברך ברכת מעין שלוש בסופה.

השו"ע כתב 'שיש' באותה קמח וכו', וניתן לדייק שא"צ שיאכל שיעור פרס מהתערובת, אלא כל שיש בו כזית דגן בשיעור אכילת פרס שהוא שלוש או ארבע ביצים, אפילו אכל כזית בלבד מהתערובת מברך מעין שלוש. וכ"פ בשו"ת גינת ורדים (כלל א סימן כד) והמאמר מרדכי (ס"ק טו). וכ"כ הפרי חדש (שו"ת מים חיים סימן א) בדעת מרן, דכיון שיש בו כזית בכדי אכילת פרס גריר בתריה שאר התערובת וכאילו כל התערובת מחמשת המינים. וכ"פ בברכת ה' (ח"ב פ"ה אות כ), ולא חשש לדברי רוב האחרונים לקמן, כיון שיש כאן ס"ס לברך על כזית מהתערובת, שמא כדעת הסוברים שלא צריך לאכול כזית מהדגן, ושמא כדעת הפוסקים שעל כל שיעור דגן שיש בתערובת מברך בסופו על המחיה. וכן מורה פשט לשון מרן. ועוד, שלא מצאנו לאחד מהראשונים שמצריכים שיאכל כזית דגן מהתערובת בכדי אכילת פרס. וכ"פ בחזון עובדיה (עמוד קצ) ובשו"ת אור לציון (ח"ב עמ' קכט בהערה. אך בח"ג ענף א אותיות טז-כא מבואר שאין להורות כן מאחר שיש מח' בדבר וסב"ל), ובהלכה ברורה (אות לב).

אך בשו"ת פרח שושן (כלל א סימן ג) פסק שרק אם אכל כל כך מהמאכל עד שבודאי אכל כזית מהקמח של חמשת המינים המעורבים בו, ובתנאי שיאכל תוך שיעור אכילת פרס (שהוא כשבע דקות). וכ"כ בשו"ת זרע אברהם (או"ח סימן א), ערוך השולחן (אות יח), חס"ל (סק"ג), זבחי צדק (ח"ב סימן קיב אות כ), מ"ב (ס"ק מג, מח. וסימן קסח אותיות קכב-קכג) וכה"ח (אות נג), וטעמו שמדברי מרן משמע שצריך לאכול פרס שבאכילה זו יאכל כזית דגן, והביא דברי החולקים ומחמת סב"ל פסק שרק אם אכל כזית דגן מברך על המחיה. וכ"כ בהליכות ברכות (אות לב).

המ"ב (ס"ק מח) כתב שעל עוגה שיש בה תבלין מנהג העולם לברך על המחיה ואפילו לא אכל כזית דגן, ונראה שטעמם כיון שבא להכשיר את המאכל מצטרף עם האוכל לכשיעור. והיינו אם מערב שמן, סוכר, ביצים וכד' בעודה, הרי הם נכללים יחד עם הקמח ואם אוכל מהם שיעור כזית מברך על המחיה, אע"פ שלא אכל מהקמח עצמו שיעור כזית. אך עיין בשו"ת אגרות משה (ח"א סי' עא) שהאריך לתמוה על דברי המ"ב וכתב שבמקרה כזה לא יברך ברכה אחרונה כלל ואין לסמוך על מנהג העולם בזה. וכן הורה הגרי"ש אלישיב (וזאת הברכה פ"ה הע' 46) שאין לאכול כזית מעוגה אם לא יאכל ממנה שיעור של כזית דגן בכדי אכילת פרס, ובדיעבד אם אכל ואין לו אפשרות לאכול עוד, לא יברך ברכת מעין שלוש.

וכתב בברכת ה' (שם) שכל האמור לעיל אינו אלא שהעיקר והטפל מעורבים יחד בתערובת ולכן נחשבים גוף אחד לעניין הברכה. אולם אם כל מין ניכר בפני עצמו וכגון שאכל מין דגן הממולא במיני מתיקה ואינם מעורבים (כגון רוג'ל או בורקס) אינו יכול להצטרף אליו לכזית, והביא שכ"פ הרב פרח שושן (שם) והחזו"א (סימן כו אות ח). וכ"פ הערוך השולחן (רב, י), שו"ת מנחת שלמה (סימן צא אות ד), והלכה ברורה (אות לג).

ובכל כיוצא בזה שאינו מברך על המחיה אם אכל מהמינים האחרים שאינם דגן כזית, מברך בורא נפשות. אע"פ שלדעת התוס' ורוב הראשונים צריך לברך על המחיה בנידון זה כיון שאם יברך נפשות אינו לבטלה, א"כ יש להורות שלפחות יצא י"ח ברכה אחרונה על שאר המינים שבתערובת לכו"ע. וכ"פ בהלכה ברורה ובברכת ה'.

סעיף י':

נוסח ברכת מעין שלוש על הפירות

שנינו בברכות (מד.)

"הכא מאי? - רב חסדא אמר: על הארץ ועל פירותיה; ורבי יוחנן אמר: על הארץ ועל הפירות. אמר רב עמרם: ולא פליגי, הא - לן, והא - להו. מתקיף לה רב נחמן בר יצחק: אינהו אכלי ואנן מברכינן? אלא איפוך: רב חסדא אמר: על הארץ ועל הפירות; רבי יוחנן אמר: על הארץ ועל פירותיה"

ופרש"י: הא לן והא להו - רב חסדא מבבל, ובבבל חתמי על הארץ ועל פירותיה; ורבי יוחנן מארץ ישראל, והתם חתמי על הפירות. ואנן מברכינן - על פירותיה, אארץ ישראל לחודה קאי, ואנן לא אכלינן מינייהו ומברכינן עלייהו.

רבנו יונה (ד"ה ולא) סובר שהיושבים בארץ מפני שבח הארץ יש להם להזכיר פירות הארץ בפירוש, ולומר על הארץ ועל פירותיה. וכשמביאים פירות א"י לחו"ל, על הספק אין צריך לשנות המטבע של חוצה לארץ אבל מספק יש לעשרם. ונראה שכוונתו ב'על הספק' שאין זה ברור שפירות אלו מא"י (וכן הבין הפרישה אות טו והב"ח וכדלהלן), ולכן לגבי מעשר מחמירים, אך לגבי מטבע ברכה לא משנים מספק. ומשמע שאם ודאי יודעים דפירות אלו באו מא"י צריך לשנות את המטבע ברכה. יש להעיר שר' יונה הזכיר בתחילת דבריו 'היושבים בא"י', ויש להתבונן אם בדווקא הזכיר זאת.

הרשב"א (ד"ה וקיימא) כתב שמסתבר שאף אם אוכל את פירות א"י בחו"ל מברך 'על הארץ ועל פירותיה', שהרי בתחילה הוקשה לגמ' 'אינהו אכלי ואנן מברכינן?' ומשמע שבכל מקום שאוכלים את פירות א"י מברכים 'על פירותיה'. כ"כ **הרא"ה** (ד"ה רב חסדא), **הריטב"א** ו**המאירי** (ד"ה ואיזו).

הב"י הבין שרבנו יונה והרשב"א חולקים, אך כפי שהערנו מדברי רבנו יונה משמע שדיבר רק על ספק, אבל אם פירות אלו ודאי הגיעו מא"י צריך לברך על 'פירותיה', כרשב"א. וכן העירו **הפרישה** (אות טו)⁴⁵ ו**הב"ח**.

הרמב"ם (ח, יד) כתב "ואם היה בארץ ישראל חותם על הארץ ועל פירותיה". ודאי שאין העיקר אם הוא בא"י או לא, שהרי כשאוכל פירות חו"ל בא"י אין הו"א שיברך 'על פירותיה'. וא"כ, מדוע נקט הרמב"ם לשון 'אם היה בא"י', ולא נקט בפשטות אם אכל מפירות א"י או חו"ל?

כתב **השו"ע**: בברכה אחת מעין שלוש של פירות דחוצה לארץ חותם על הארץ ועל הפירות; ובארץ ישראל חותם על הארץ ועל פירותיה; ואם בח"ל אוכל מפירות הארץ, חותם ג"כ על פירותיה.

⁴⁵ הפרישה ניסה לתרץ את דברי הב"י, שהבין שאנו מסתפקים מה הדין כשהביאו פרי מא"י לחו"ל. אך לענ"ד הסברו קשה, הרי רבנו יונה הביא לאחר מכן שאת הפירות אנו מעשרים מספק, ואם מדובר שברור לנו שפרי זה הגיע מא"י, מדוע רק מעשרים מספק, ודאי שצריך לעשרו!! ואולי י"ל שסובר שפירות א"י שיצאו לחו"ל פטורים ממעשרות, עיין יו"ד סי' שלא סעיף יב.

המגן אברהם (ס"ק טז) הביא את דברי הב"ח שאם יש ספק בפירות אם הגיעו מא"י, כגון שהוא בחו"ל הסמוכה לא"י, יאמר 'על הפירות'. והאליה רבה (ס"ק יח) כתב שאם ודאי באו מא"י יברך על פירותיה, ואם ודאי באו מחו"ל לא"י יברך על הפירות, ואם ספק תמיד יברך על הפירות. וכ"כ המ"ב (ס"ק נד).

■ פירות ממקומות שכבשו עולי מצרים ולא כבשו עולי בבל (כגון הערבה הדרומית, הגולן):

כתבו הברכי יוסף (ס"ק יא) וכה"ח (ס"ק נט) בשם אדמת הקודש (ח"א סימן ג) שנחלקו הפוסקים אם לברך 'על הפירות' או 'על פירותיה', ובשם ספר פרי הארץ (ח"ג סימן ג) כתבו, שיש לברך עליהם 'על הארץ ועל הפירות'. וכ"כ כה"ח (אות נט), ועפ"ד כתב בהליכות ברכות (אות מב) דעל פירות שגדלו ברמת הגולן יש לחתום 'על הפירות'. ובהלכה ברורה (אות לט) פסק שחותם 'על פירותיה'. והעיר שמ"ש בשם האדמת קודש אינו נכון.

■ נוסח חתימת ברכת על המחיה:

המגן אברהם (ס"ק טז) כתב שבסיום הברכה חותם 'על המחיה ועל הכלכלה', וכ"כ הבא"ח (מסעי, א. רב פעלים ב, לב). אולם הגר"ז בסידורו (הביאו בשער הציון נב) כתב שהנוסח הוא רק על המחיה, וכ"כ כה"ח (אות נז) שאין להוסיף בחתימה 'ועל הכלכלה' משום שאין חותמים בשני עניינים, וכ"כ בחזון עובדיה (עמוד קצח), אור לציון (ח"ב פמ"ו סמ"ה), ברכת ה' (ח"ב פ"ב ס"ד) ועוד.

✎ נוסח ברכת מעין שלוש על מיני דגן מא"י

הברכ"י (ס"ק י) ופאת השולחן (הל' א"י פ"ב הי"ד) כתבו בשם הכפתור ופרח (פ"י) שחותמים בברכתם 'ועל מחייתיה', וכ"כ כה"ח (ס"ק נח). מנגד, האגרות משה (י"ד ח"ג ס' קט אות ד) כתב דכיון ששיטה זו לא הוזכרה בפוסקים הקדומים אין לשנות את הנוסח. ובטעם הדבר כתב האור שמח (ח, יד) שמיני דגן נשתנו מגידולם, משא"כ פירות שגידולם ניכר. גם הגרש"ז אורבך (קובץ צהר אוהל ברוך עמ' רנט) כתב שבמיני דגן לא ניכר שהם מא"י. ובשו"ת הר צבי (או"ח ס' קח) כתב שכיום רוב הקמח בא"י בא מחו"ל, ואין אנו יודעים באיזה קמח הוכן המאכל. וכ"כ בחזון עובדיה (עמ' קצב), אך הוסיף שאם יודע בודאי שהדגן מא"י, כגון מצה שמורה משעת קצירה, חותם 'על מחייתה'.

סעיף יא:

✎ נוסח ברכת מעין שלוש על הגפן

דעת הרא"ש (סימן מב), רבנו יונה (לב. ד"ה וכן על), ראב"ד ורשב"א (מד. ד"ה רב) שעל הגפן חותמים 'על הארץ ועל פרי הגפן'. טעמם, דכמו שבחתימת מיני דגן ופירות שבעת המינים מזכיר הארץ ה"ה ביין, שאין ביניהם שינוי אלא שביין כשמזכיר הפרי צריך לפרט את הגפן שבו גדלו הענבים. ובשאר המינים אומר 'על הפירות' סתם.

אבל הרמב"ם (ח, יד) סובר שגם בברכת היין חותם 'על הארץ ועל הפירות'. ולזה נוטה דעת התוספות (מד. ד"ה על) וכ"כ סמ"ג (עשין כז קיא): בשם רבינו יצחק.

הבית יוסף הסביר את טעם המחלוקת. בגמ' אמרינן שעל הפירות חותם 'על הארץ ועל הפירות', וברכת היין לא נזכרה שם. הרמב"ם וסיעתו סוברים דכיון שברכת היין בכלל הפירות לא הזכירוה, ואע"פ שבפתיחת ברכה אחרונה מתחיל על הגפן ועל פרי הגפן מ"מ לגבי חתימת הברכה סוברים דכמו חתימת

ברכת הפירות היא. והרא"ש וסיעתו סוברים שלא הזכירוה משום דמברכה ראשונה דיינן שמעינן שלעולם על היין אינו מזכיר בשם כולל אלא בשם פרטי, וה"ה לברכה אחרונה.

כתב השו"ע: בברכה מעין ג' דיינן אינו חותם על הגפן ועל פרה"ג, אלא על הארץ ועל פרה"ג או על הארץ ועל הפירות.

הט"ז (ס"ק יד) סובר דכיון שאין הכרע במחלוקת זו, יחתום 'על הארץ ועל פרי הגפן' כיון שמטבע זה מוסכם לכו"ע. וכ"כ המ"ב (ס"ק נו) ושכן המנהג. וכ"כ הבא"ח (מסעי, א) כה"ח (ס"ק סד) ועוד. אך הב"ח סובר שלכתחילה חותם 'על הארץ ועל הפירות'. וכ"כ הגר"א ועוד.

סעיף יב':

סמל הזכרת מעין המאורע בברכת מעין שלוש

איתא בירושלמי (פ"ו סה"א):

"מהו להזכיר בה מעין המאורע א"ר אבא בר זימנא ר' זעירא היה מזכיר בה מעין המאורע א"ר

ירמיה הואיל וחש לה ר' זעירא צריכין אנו מיחוש"

כתבו התוספות (מד. ד"ה על) שלא נהגו העולם להזכיר מעין המאורע בברכת מעין שלוש. ויכול להיות שדוקא בעבר נהגו להזכיר משום שהיו רגילים לקבוע על יין ומיני פירות, אבל כיום לא קובעים. התוס' בדבריו לא התייחס למיני מזונות, יתכן ובהם יודו שיש להזכיר כיון שגם כיום ישנה בהם קביעות. אך עדיין יש לברר מה פשר קביעות זו להזכרת המאורע? כדברי התוספות סוברים ג"כ הרשב"א (ד"ה רב) והראב"ד.

אך הרמב"ם כתב לגבי ברכת על המחיה (ג, יג) "ובשבתות וימים טובים אומר בברכה זו בכללה מעין קדושת היום כדרך שמזכיר בברכת המזון". אך לגבי ברכת מעין שלוש על הפירות (ח, יד) לא הזכיר את עניין המאורע. כשיטת הרמב"ם סוברים ג"כ רבנו יונה (לב. ד"ה כי) והרא"ש (סימן מב) שהעתיקו דברי הירושלמי.

בהסבר דעת הרמב"ם מצאנו דעות לכאן ולכאן. מדברי התוספות (שם) עולה שהבינו בדעת הרמב"ם שבכל מעין שלוש מזכיר מעין המאורע. המעשה רוקח הסביר בפשטות שהרמב"ם סמך עמ"ש לפני כן בדיני על המחיה. השלטי גיבורים (סוף פ"ו אות א) כתב שלדעת הרמב"ם רק בעל המחיה מזכיר את המאורע. והוסיף שאינו יודע סברת הרמב"ם. המגיד תעלומה ביאר דכיון שאם יקבע סעודה על מזונות הם יחליפו את סעודת שבת, יש להם שייכות בה. ולכן גם אם לא קובע עליהם סעודה מזכיר מעין המאורע. משא"כ בשאר דברים. וע"ע במכתם לדוד.

הטור כתב שגם בר"ח מזכירים מעין המאורע. והגה"מ (פ"ג אות ל) כתב שבחנוכה ופורים א"צ להזכיר מעין המאורע.

כתב השו"ע: מזכירין בה מעין המאורע בשבת וי"ט ור"ח, אבל לא בחנוכה ופורים.

כתב המגן אברהם (ס"ק יח) שבדיעבד אם לא הזכיר מעין המאורע יצא. והסביר בשער הצינן (ס"ק נח) שיש כמה טעמים בזה. א. שהרי אינו מחוייב, ויכול בכלל לא לאכול אכילה זו, כמו שבר"ח לא מחזירים אותו

אם שכח (כדלעיל בסימן קפ"ח). ב. לחלק מהפוסקים אינו צריך כלל להזכיר. וגם בירושלמי משמע שהוא רק לכתחילה ("הואיל ר' זעירא חש לה, אנן צריכין למיחש לה"). ומחמת הטעם השני כתב הגרש"ז **אורבך** (שש"כ פנ"ז הע' ל) שאף אם מכון לצאת י"ח סעודות שבת בקביעות סעודה על פה"ב ושכח להזכיר, אינו חוזר מחשש לברכה לבטלה.

מי ששכח להזכיר מעין המאורע ונזכר לאחר שאמר 'כי אתה טוב ומטיב לכל', כתב הב"ח (מסעי, ג) שלא יזכיר עוד אלא יהרהר ההזכרה בליבו (שכן י"א שמאחר שהמילים 'כי אתה טוב ומטיב' הם כנגד ברכה רביעית של ברכת המזון, כשם שבברה"מ אין להזכיר מעין המאורע לאחר שהתחיל ברכה רביעית, ה"ה לברכת מעין שלוש). **אמנם כה"ח** (אות טז) **והליכות עולם** (מסעי, ב) סוברים שכל עוד לא הזכיר את שם ה' של חתימת הברכה יחזור ויזכיר.

נוסח הברכה כשאכל כמה מינים יחד

כתבו ה"ר יונה (לב. ד"ה וכן) **הרא"ש** (שם) ו**הרשב"א** (שם ד"ה ולענין) בשם רבנו חננאל שאם אכל פירות משבעת המינים ואכל מיני מזונות ושתה יין שיכלול הכל בברכה אחת. וכ"כ הרמב"ם (ח, טו). וכתב הטור (סימן ריא) שכיון שבברכת היין מפרט בה הגפן, היא חשובה וכשכולל אותה עם ברכת הפירות צריך להזכיר תחלה על הגפן ועל פרי הגפן ואחר כך על העץ ועל פרי העץ. והוסיף הב"י שמעשה קדורה דחטים ושעורים קודמין ליין לפי שברכתן בורא מיני מזונות שהיא גם כן חשובה שמבוררת וגם קודמין לו בפסוק.

כתב השו"ע: אם אכל פירות מז' מינים ואכל מיני מזונות ושתה יין, יכלול הכל בברכה אחת ויקדים המחיה ואח"כ הגפן ואח"כ העץ, ויאמר: על המחיה ועל הכלכלה ועל הגפן ועל פרי הגפן ועל העץ ועל פרי העץ, וחותר: על הארץ ועל המחיה ועל פרי הגפן ועל הפירות.

כתב המגן אברהם (סק"כ) בשם המרדכי שיחתום 'על הארץ ועל המחיה ועל הפירות'. וטעמו משום שגם על היין יוצא י"ח בנוסח 'על הפירות'. ולמה להאריך בנוסח הברכה? וכן משמע מבאור הגר"א. אך כתב המ"ב (סק"א) דכיון שאין קפידא אם יאמר על הגפן ועל הפירות יאמר שניהם, וכן מנהג העולם (אך עכ"פ בדיעבד אם לא אמר פרי הגפן בודאי אין חוזר. חיי אדם נ, ה).

נחלקו הפוסקים כיצד ינהג מי שאכל מיני דגן ופירות משבעת המינים, ובתחילת הברכה אמר רק על המחיה ועל הכלכלה, בספר אות היא לעולם (מערכת ב אות לב) כתב שזוהי מח' בפוסקים אם מועילה, ובדיעבד אם חתם בשניהם י"ל סב"ל. וכ"כ פתח הדביר (סק"ט טו), וכתב שלכתחילה יחתום כמו בפתיחה ולאחר מכן יחזור ויברך על המינים האחרים שלא הזכיר. וכ"פ שבט הלוי (ח"ג סימן יח אות ג), הלכה ברורה (אות מה) ועוד. מאידך, בשו"ת משנה שכיר (א, לז) פסק כתב שיחתום לכתחילה בשניהם. ולא יחתום רק באחד ע"מ לברך שוב על המין השני.

כתב החיד"א (מחז"ב סי' רסח סק"ט) שאם אכל פירות משבעת המינים ומזונות ושכח ובירך רק על המחיה, פשיטא שחוזר ומברך אח"כ על העץ לחוד. וכן משמע מדברי פתח הדביר (שם). אולם בחזון עובדיה (עמ' קפט) פסק שאינו חוזר ומברך, וכן הביא בשם כמה אחרונים. ובהלכה ברורה (אות מז) פסק שרק אם כיוון בפירוש לפוטרם לא יחזור ויברך.

סעיף יג':**אכל פירות משבעת המינים ופירות נוספים**

כתב הרא"ש (ו, מב) אם אכל פירות משבעת מינים ותפוחים א"צ לברך בנ"ר על התפוחים מפני שגם הם פרי העץ הם, אבל אם שתה יין ואכל גם תפוחים צריך לברך על התפוחים וכן אם אכל בשר ושתה יין או אכל מז' המינים. לכאורה הרא"ש בא לשלול אפשרות שבברכת מעין שלוש על היין יכול ג"כ 'על הפירות' ובכך 'יחסוך' את ברכת נפשות. וכ"כ הרמב"ם (ח, טז) "אבל אם אכל בשר ושתה יין מברך בסוף על זה בפני עצמו ועל זה בפני עצמו, אכל תאנים או ענבים ותפוחים ואגסים וכיוצא בהן מברך בסוף ברכה אחת מעין שלש והיא כוללת הכל מפני שכולן פירות העץ".

הטור כתב שרצה לומר שברכת על המחיה פוטרת כל מיני לפתן (ב"י: כגון בשר ודגים), שהרי גם הם מזינים. ולכן אם אכל מיני לפתן עם חמשת המינים יברך רק ברכת מעין שלוש. אך הרא"ש לא הודה לו. והסביר הב"י שנראה שלא הודה לו משום שמיני לפתן אינם סועדים אע"פ דזיני, בשונה מדגן דמיסעד סעדי לכן אין להם שייכות זל"ז. הב"ח הסביר שמיני בשר ודגים אינם דומים לחמשת המינים שגידולם מהארץ. והט"ז (ס"ק טז) הסביר שבברכת מעין שלוש לא מוזכר כלל שם של מזונות, ולכן אין סיבה שתפטור את שאר המינים המזינים.

כתב השו"ע: אם אכל פירות מז' המינים ואכל תפוחים, א"צ לברך על התפוחים בורא נפשות, שגם הם בכלל ברכת על העץ שגם הם פה"ע הם; אבל אם אכל תפוחים ושתה יין, צריך לברך בורא נפשות על התפוחים; וכ"ש אם אכל בשר או פרי האדמה ושתה יין, או אכל מז' המינים שצריך לברך על כל אחת ואחת; וה"ה אם אכל בשר ודגים ואכל מחמשת מינים, אין ברכת על המחיה פוטרת את הבשר ואת הדגים.

הב"ח כתב שלדברי הרא"ש בעינן שגם הפתיחה וגם החתימה יהיו מתאימות להוציא את המין הנפטר. ולדעת הרשב"א והסמ"ג די אם רק החתימה תהיה מתאימה למין הנפטר. גם המגן אברהם (ס"ק כא) כתב דכיון שאינו מזכיר בפתיחה פירות לא יצא.

כתב המ"ב (ס"ק סג) שדווקא אם אכל את התפוחים עצמם, אבל אם סחטן ושתה מימיהן לא נפטר בברכת על העץ כיון שאינו פרי. וכ"פ רעק"א (סק"ה) ובהלכה ברורה (אות נא), והוסיף שעדיף להתכוון בפירוש שלא לפוטרו בברכת על העץ. וכ"כ בהליכות ברכות (אות נא), שאין לחשוש לשיטת הראשונים שהביא האול"צ לקמן. אך האור לציון (ח"ב פי"ד סכ"ד, ביאורים ד"ה והנה) כתב דמכיון שיש ראשונים הסוברים שמברכים על מיץ זה 'בורא פרי העץ' ולדעתם כשיברך ברכת מעין שלוש יפטור גם את המיץ, לכן יברך קודם 'בורא נפשות' ולאחר מכן ברכת מעין שלוש.

עוד כתב המ"ב (ס"ק סד. עפ"ד המאמר וחי"א) שיש לזהר כשאוכל תפוחים ושותה יין שיברך תחילה בורא נפשות רבות על התפוחים או שיסיים בברכת היין על הארץ ועל פרי הגפן. כיון שיש מחלוקת האם נפטר בברכה זו או לא.

בחזון עובדיה (עמוד רב. הליכו"ע פנחס, ט) כתב שאם אכל פירות משבעת המינים וגם פירות אדמה, יקדים לברך בורא נפשות על פירות האדמה, ואח"כ יחזור ויברך ברכת מעין שלוש. ואם טעה והקדים ברכת

מעין שלוש כיון שהוא מזכיר בה 'ועל תנובת השדה' וחותם בה על הארץ ועל הפירות, גם פירות האדמה בכלל זה, הילכך לא יברך אח"כ בורא נפשות משום סב"ל. וכ"כ הרשב"ץ (חידושו לרי"ף ספ"ו) והחיי אדם (כלל נ סימן ט). וכ"פ כה"ח (אות עג) שלכתחילה יקדים לברך נפשות לפני מעין שלוש. וכ"כ בהלכה ברורה (אות נ). וכ"נ מדברי הברכת ה' (ח"ג פ"ח אות יח). אולם בשער הציון (אות סד) כתב שמדברי הרמב"ם שכתב בטעם הפטור 'שכולם פרי העץ הן' לא משמע כח"א. וכ"כ המאמר מרדכי (אות כט) להוכיח מהרמב"ם. ובשו"ת אור לציון (ח"ב עמ' קכט) כתב שא"צ להקדים ברכת נפשות, ובעת שמברך 'מעין שלוש' כיון שאינו פוטר בה את הפירות.

ואם אכל פירות שברכתם בורא נפשות ומין אחר שברכתו מעין שלוש והקדים לברך מעין שלוש, דעת כה"ח (אות עג) דמכיון שכל גדולי הפוסקים והשו"ע סוברים שהפירות לא נפטרו בברכתו, אין לחוש לדעה החולקת ויברך ברכת בורא נפשות (ורק על הצד היותר טוב יאכל מאכל נוסף שברכתו בורא נפשות כדי שברכתו תהיה לדברי הכל). אך בחזון עובדיה (שם. וע"ע ביבי"א ח"ב סימן יז אות ח) חשש לדעות הסוברות שפטר בברכתו גם את הפירות, ולכן לא יברך עליהם משום סב"ל.

סעיף יד:

אכל ענבים ושתה יין

דעת רבנו יחיאל שאם אכל ענבים ושתה יין אין צריך להזכיר על העץ ועל פרי העץ בברכה אחרונה שהרי גם הענבים הם פרי הגפן. וכתב הטור שלפי זה גם בברכה ראשונה יפטר בבורא פרי הגפן שמברך על היין.

אך הרא"ש לא הסכים לזה, לא בברכה ראשונה ולא בברכה אחרונה. הב"י והב"ח הסבירו את סברתו, שעל התפוחים בתחילה מברך העץ ולכן שייך לברכה אחרונה של הפירות, אבל ענבים כיון שהברכה הראשונה שלהם אינה בורא פרי הגפן אלא בורא פרי העץ לא אמרין דברכת על הגפן תפטרם. כתב השו"ע: שתה יין וברך בפה"ג ואכל ענבים, צריך לברך עליהם בורא פרי העץ; וכן בברכה אחרונה צריך להזכיר על העץ ועל פרי העץ.

סעיף טו:

ברך על הענבים הגפן וההיפך

בהמשך לדיון בסעיף הקודם, הסכים הרא"ש שאם בירך על הענבים בורא פרי הגפן יצא. כמו שאם בירך על פירות העץ 'בורא פרי האדמה' שיצא. וכתב הב"י דמשמע שגם אם בירך על הענבים על הגפן יצא, דמאי שנא ברכה ראשונה מברכה אחרונה!?

כתב השו"ע: אם בדיעבד בירך על הענבים בפה"ג או אחריהם על הגפן, יצא.

כתבו הט"ז (ס"ק יז) ומג"א (ס"ק כג) שאם נתכוון בשעת ברכת היין לפטור הענבים יצא. הביאם המ"ב (ס"ק ט).

המגן אברהם (ס"ק כב) פסק ע"פ **הפנים חדשות** שאם טעה ובירך על היין בורא פרי העץ צריך לחזור ולברך בורא פרי הגפן. **המ"ב** (ס"ק ע) הביא בזה מחלוקת בין הפוסקים, וסיים דסב"ל. וכ"כ **כה"ח** (אות עז) והוסיף שאם נזכר בתוך כדי דיבור יסיים 'בורא פרי הגפן'.

סעיף טז:

ברכת על הגפן כששתה ג"כ מים

עוד כתב ר' יחיאל בשם **הרא"ש** שאם שתה יין ומים, א"צ לברך על המים בורא נפשות רבות כי ברכת היין פוטרתן אע"פ שאינו מעין ברכתן, כמו שבברכה ראשונה יין פוטר כל מיני משקים משום חשיבותו אע"פ שאינו בכלל פרי הגפן. וכתב **הב"י** שכדאי הוא הרא"ש לסמוך עליו, ועוד דמסתבר טעמיה.

כתב **השו"ע**: שתה יין ומים, אין לו לברך על המים בורא נפשות, שברכת היין פוטרתן כשם שבברכה ראשונה יין פוטר כל מיני משקים.

המגן אברהם (ס"ק כד) כתב שרק אם המים היו לפניו בשעת הברכה הראשונה נפטר גם בברכה האחרונה על היין. ונראה להסביר ששונה הפטור של המים מחמת היין משאר מיני פטור שהוזכרו כאן. שהרי במטבע ברכת מעין שלוש על פירות משבעת המינים כלול גם פירות רגילים. אך מעין שלוש על היין אינה כוללת בתוכה גם לשון הפוטר את המים, אלא שפוטרת משום שהיין הוא המשקה החשוב שגורר אחריו את שאר המשקים, ולכן רק אם מתחילה פטר את המים בברכה ראשונה שוב חשוב כחלק ממנו ולכן נפטר גם בברכה אחרונה, אבל אם מתחילה לא פטרו בברכה ראשונה אינו יכול לפוטרו בברכה אחרונה. גם **המ"ב** (ס"ק עב) פסק שדוקא כשקבע על היין הרי הוא פוטר את המים. אבל אם לא קבע וגם המים לא היו לפניו בשעת הברכה, צריך לברך על המשקים לאחריהם כשם שצריך לברך עליהם לפנייהם. וכ"פ **בהלכה ברורה** (אות נז). ובשער **הציון** (אות עא) כתב שאם היה דעתו עליהם בשעת הברכה, יש מקלים שא"צ ברכה לפניו, וממילא ה"ה לברכה אחרונה.

בשער הציון (אות ע) הסתפק מה הדין אם שתה פחות מרביעית מהיין, שהרי יש דעות הסוברות שגם על פחות מרביעית צריך לברך, וא"כ לא יוכל לברך בורא נפשות, דכי משום שאיננו יודעים ההלכה יצטרך לברך בורא נפשות? ונשאר בצ"ע. בשו"ת **יביע אומר** (ח"ז סימן לב אות ב) כתב שבאופן זה יברך נפשות, כדין עיקר וטפל שאם אכל מהטפל כשיעור, יברך על הטפל ברכה אחרונה.

דעת **השל"ה** שגם אם הביאו המשקים אחר שנמלך והסיח דעתו משתיית היין, דאז ודאי שצריך לברך ברכה ראשונה על המשקים. אפילו הכי אין צריך לברך בורא נפשות, כיון שקבע תחילה על היין נטפל הכל ליין ונפטר בברכתו. וכ"כ **המ"ב** (ס"ק עג), **הלכה ברורה** (סוף אות נז) ועוד. **אולם המג"א** (ס"ק כד) חולק ע"ז.

סעיף יז:

ברכת המזון במקום ברכת מעין שלוש

שנינו בברכות (מא:)

"איתמר: הביאו לפניהם תאנים וענבים בתוך הסעודה; אמר רב הונא: טעונים ברכה לפניהם ואין טעונים ברכה לאחריהם. וכן אמר רב נחמן: טעונים ברכה לפניהם ואין טעונים ברכה לאחריהם; ורב ששת אמר: טעונין ברכה בין לפניהם בין לאחריהם, שאין לך דבר שטעון ברכה לפניו ואין טעון ברכה לאחריו אלא פת הבאה בכסנין בלבד"

מדברי רב ששת עולה, שאם אכל תאנים וענבים בתוך הסעודה טעונין ברכה בין לפניהם ובין לאחריהם. כתב **הרשב"ם** (פסחים קג: ד"ה אסור) שודאי שברכת המזון פוטרת ברכת מעין שלוש, משום שהיא ג' ברכות ומעין שלוש רק ברכה אחת! "דהשתא אחת מעין שלוש סגי להו כ"ש שלש ברכות עצמן". מדבריו עולה שברכת המזון פוטרת כל חיוב של ברכת מעין שלוש (בין על היין, מיני דגן ופירות משבעת המינים).

אבל התוספות (שם ד"ה אנא) דחה דבריו, שמהסוגיא בברכות מוכח שברהמ"ז אינה פוטרת ברכת מעין שלוש, שהרי דברים הבאים לאחר הסעודה טעונים ברכה לאחריהם אע"פ שמברך ברכת המזון. וכ"כ **הרא"ש** (ברכות פ"ו ס"ס מב). **רבנו יונה** (כט: ד"ה לאחר), **רשב"א** (מא: ד"ה שלא מחמת הסעודה) ועוד.

נראה להסביר שהטעם שברכת המזון אינה פוטרת ברכת מעין שלוש, הוא משום שברכת המזון כשמה כן היא, ברכה זו נתקנה על 'מזון' - דברים המזינים. ופירות האילן לדוג' אינם מזון. לפ"ז ברכת המזון תפטור מאפים ממיני דגן משום שהם חשובים למזון (כן עולה מדברי **הריטב"א** מ: ד"ה סד"א). לגבי תבשיל מחמת המינים ישנה מח' ראשונים: **בה"ג** (הובא ברא"ש סי' כו), **ר"ן** (פסחים כד. ד"ה ולענין) ועוד סוברים שברכת המזון פוטרת גם תבשיל מחמשת המינים. אך **רבני צרפת** (הביאום תלמידי רבנו יונה כט: ד"ה ולאחר) סוברים שאינה פוטרת מיני תבשיל מחמשת המינים.

לגבי שאר מינים, הנה בגמ' בברכות (יב.) מובא לגבי תמרים שהמברך עליהם ברכת המזון יצא י"ח, משום דתמרי מיזו זייני (לגבי תאנים, כתב השערי תשובה שאינם חשובים למזון). וכ"פ **הרא"ש** (א, יד) **רשב"א** (מב. ד"ה יין) ועוד. אמנם הוסיף (מא: ד"ה הביאו) שמהירושלמי לא משמע כך. ובבה"ג מפורש שברהמ"ז לא פוטרת תמרים. ובשם **רבני צרפת** אמרו (תלמידי רבנו יונה ו. ד"ה א"נ) שאפילו ברכת הזן בלבד פוטרת תמרים מברכת מעין שלוש.

עוד שנינו בברכות (לה:): שיין סועד את הלב, אך אין מברכים עליו ברכת המזון כיון שאין קובעים עליו סעודה. מכאן לומדים **רבנו יונה** (ו. ד"ה א"נ. כט: ד"ה מיהו) **הרא"ש** (שם) ועוד שגם יין נפטר בברכת המזון. **אמנם הר"ן** (פסחים כד. ד"ה ולענין) סובר שיין אינו נפטר בברכת המזון.

נקודה נוספת שיש להתייחס אליה היא האם במקרים שברכת המזון פוטרת את ברכת מעין שלוש, זהו רק בדיעבד או אף לכתחילה יצא בברכת המזון ולא יברך גם ברכת מעין שלוש: **ברשב"א** (מב. ד"ה יין. שו"ת ח"א סי' עב) מפורש שהאוכל תמרים או שותה יין לאחר מזונו קודם ברכת המזון, יברך ברהמ"ז בלבד ויכוון לפטור גם מינים אלו. וכ"ד **רבנו יונה** (כט: ד"ה מיהו). **אמנם מהרא"ש** (סימן כו) משמע שרק אם טעה וברך על התמרים והיין ברכת המזון, הועיל. אבל לכתחילה צריך לברך גם ברכת המזון וגם ברכת מעין שלוש. יתכן ולדעתו על אף שברכת המזון היא ברכה כוללת, אך אינה פוטרת אלא את הדברים הבאים בתוך הסעודה. אך היא אינה שייכת לכל המאכלים שלא באו מחמת הסעודה.

עוד מצאנו בריטב"א (מ: ד"ה סד"א) שגם ברכת על המחיה פוטרת את החיוב מלברך ברכת המזון. אמנם עיין בהלכות (פ"ב סימן כא) שמפורש ההיפך.

כתב השו"ע: ברכת שלוש אינה פוטרת מעין שלוש, שאם אכל דייסא אין ברכת המזון פוטרתו; אבל בין ברכת ג' פוטרתו, שאם בירך על היין ברכת המזון במקום על הגפן, יצא; וה"ה אם בירך על התמרים ברכת המזון במקום על העץ, יצא; ואפילו לא אמר אלא ברכת הזן, בין על היין בין על התמרים, יצא; ואם נזכר עד שלא חתם בברכת הזן, יתחיל: ועל שהנחלת לאבותינו ארץ חמדה טובה ורחבה, ויסיים ברכה דמעין שלוש.

כתב הבאר הגולה (אות ו) שהדין שברכת המזון אינה פוטרת ברכה אחרונה על דייסא אינו סביר, שהרי אם ברכת המזון פוטרת תמרים, כ"ש שתפטור את הדייסא שקבעו עליה חכמים ברכת מזונות. המ"ב (ס"ק עה) הביא שכן סוברים כמה אחרונים [פרי חדש, אבן העזר, גר"א וחיי אדם (ח"א כלל נ ס"א)]. ובחידושי ר' עקיבא איגר הביא ג"כ מהר"ן (פסחים כד: ד"ה ולענין) שמפרש שם להדיא דברכת המזון פוטרת לדייסא. וכ"פ כה"ח (אות פז-פח), חזון עובדיה (עמודק קפג) והגר"מ אליהו (שו"ת מאמר"ר ב, טו). אך המגן אברהם (ס"ק כה) כתב דשאני דייסא שיש לה עילויה אחרינא בפת, ולכן אין לברך עליה את ברכת הפת. ובשו"ת הלכות קטנות (ב, קנד) כתב שהטעם שברכת המזון אינה פוטרת מיני מזונות, הוא כדי שלא יאמרו שהם פת גמורה, ויבואו לאכול פת גמורה בלא נטילת ידים.

המגן אברהם (סי' רעז סק"ו) פוסק את דברי הרשב"א להלכה שברכת המזון פוטרת תמרים מברכה אחרונה, ומשמע שאפילו לכתחילה. וכ"כ ההלכה ברורה (אות סב) שיש לחוש לשיטה זו ולכוון לפטור מינים אלו בברכת המזון. אך הגר"א (סי' רח אות נד) פסק כרא"ש, שאין לברך לכתחילה ברכת המזון, וכן אין לפטור לכתחילה ע"י ברכת המזון. וכ"פ הבאור הלכה (ד"ה וה"ה), והוסיף שדין זה אינו שייך כיום שאין אנו מושכים ידינו מהפת עד הברכה.

דעת הנשמת אדם (כלל מז אות א) שהמברך על המחיה במקום ברכת המזון צריך לחזור ולברך ברהמ"ז. אמנם בשו"ת יביע אומר (ב, יב) פוסק שאינו חוזר ומברך. וכ"פ בהלכה ברורה (אות סד).

סעיף יח:

הכללת ברכה על הספק במעין שלוש

נשאל תרומת הדשן (סימן ל) באשר לאדם השותה יין מבושל שיש ספק האם דינו כיון ומברכים עליו הגפן וברכת מעין שלוש, או שחשוב למים שמברכים עליו תחילה שהכל ולבסוף נפשות. וענה, שספציפית לגבי יין א"צ לצאת ידי כולם, שלדעת רוב ככל הפוסקים דינו כיון גמור. אולם לגבי עצם השאלה, אדם הרוצה להחמיר ולצדד כדי לצאת ידי כולם, נראה דלא שפיר דמי למיעבד הכי, שיכלול על הספק, שום נוסח אחרת בברכה דמעין ג', אף על פי שאינו מוסיף שם ומלכות. והראיה לכך מהירושלמי ר' ירמיה לא אכל סולתא דמן יומיה, משום דהוי מסופק בברכה אחרונה, אי מברכין לאחריו מעין ג', על האדמה ועל פרי האדמה.

כתב השו"ע עפ"ד תה"ד: לא יכלול על הספק שום תוספת בברכה מעין ג', אף על פי שאינו מוסיף שם ומלכות. והסביר הרמ"א: פי' כגון ששתה משקה שספק אם ברכתו על הגפן וכו', או בורא נפשות רבות

וכו', לא יאכל דבר שברכתו בורא נפשות רבות ודבר שברכתו על העץ ויכלול עמו ג"כ על הגפן ועל פרי הגפן כו' מספק.

כתב ה**לבוש** (סעיף יח) שאם אכל פרי ואינו יודע אם הוא מז' המינין, לא ישתה יין ויכלול בו על העץ, וטוב יותר לברך בנ"ר וצ"ע. אך המגן אברהם (ס"ק כו) סובר שאם אין לו שום מאכל אחר לכלול בתוכו, טוב יותר לברך על העץ דיוצא ממ"נ (כדלעיל סעיף יג). ואם הוא משקה לא יברך כלל אחריו, שהרי עדיף לחוש לברכה לבטלה מאשר לאכול בלא ברכה, משום שכל הברכות דרבנן.

ה**ט"ז** (ס"ק יט) סובר שדבר פשוט הוא שלדעת תרומת הדשן במקרה שיש ספק יפסוק לברך, שהרי כל דבריו הם רק לכתחילה, אבל בספק עדיף להוסיף מה שצריך לו כיון שאין כאן ברכה לבטלה. ומרן העתיקו בטעות שכביכול עוסק גם בדיעבד! וכתב ה**מ"ב** (ס"ק פב) שהסכימו עמו ג"כ ה**מאמר מרדכי** (ס"ק לו. ולדעתו כ"ד השו"ע) וה**אליה רבה** (ס"ק כז) ו**כה"ח** (אות צא). וכ"פ שער הציון (אות עח) לענין דיעבד. וב**באור הלכה** (ד"ה מספק) כתב שאם יכוון בהדיא לפטור את היין שמסופק בו, ודאי מהני. אולם פשט דברי השו"ע לא כך, וגם בברכת ה' (ח"ג פ"ט אות יט) פסק שלא יכלול בה כשמסופק אם אכל כשיעור, משום הפסק. וכ"כ בשו"ת **יחיה דעת** (ו, יד. וע"ע בחזו"ע עמוד קצט), והוסיף שאם אכל כשיעור שליש ביצה שלדעת הרמב"ם הוא כזית, הרוצה לסמוך בכה"ג על האחרונים המתירים לכלול, יש לו ע"מ שיסמוך.

ומי ששתה יין פחות מכשיעור ואכל גם מיני מזונות, כתב בשו"ת **אגרות משה** (ב, ט. אך בספר וזאת הברכה עמ' 48 כתב שחזר בו) שטוב שיכלול בברכתו גם 'על הגפן' שהודאה זו אינה הפסק בברכה מפני ששתה מעט. אך הגרש"ז אוירבך (שש"כ פנ"ד הע' עא) סובר שלא יכלול, משום שפחות מכשיעור פטור מברכה, ורק במקרה של ספק נאמר שיכלול בברכתו גם את הספק. וכ"ד ה**גרי"ש אלישיב** (אשרי האיש ח"א פל"ז אות ח), שמי ששתה יין אפילו בשיעור כזית יכלול בברכה האחרונה גם 'על הגפן'.

ומי שאכל חצי כזית מזונות וחצי כזית מפירות שבעת המינים, כתב ה**גרש"ז אוירבך** (שש"כ ח"ג שם) שלפי שיטת האגרות משה הנ"ל שאין מניעה להוסיף בברכה אף דברים שאינו חייב לברך עליהם, א"כ ה"ה שצריך להזכיר בברכה האחרונה על המחיה ועל הפירות. אך הבא"ח (מסעי, ה) ו**כה"ח** (ס"ק ד) כתבו שבאופן זה יש לברך נפשות.

סימן ר"ט - כללי דיני טעות בברכה, וכללי סב"ל

ובו ג' סעיפים

סעיפים א' - ב':

טעות בדיבור או במחשבה בברכות

שנינו בברכות (יב.)

"פשיטא, היכא דקא נקיט כסא דחמרא בידיה וקסבר דשכרא הוא, ופתח וברך אדעתא דשכרא וסיים בדחמרא - יצא, דאי נמי אמר שהכל נהיה בדברו יצא, דהא תנן: על כולם אם אמר שהכל נהיה בדברו - יצא. אלא, היכא דנקיט כסא דשכרא בידיה וקסבר דחמרא הוא, פתח וברך אדעתא דחמרא, וסיים בדשכרא, מאי? בתר עיקר ברכה אזלינן, או בתר חתימה אזלינן?"

זו היא גירסת רש"י. ופירש שם שאת 'ברוך אתה ה' אלוהינו מלך העולם' אמר כשבדעתו לברך 'שהכל' וכשהגיע ל'מלך העולם' נזכר שהוא יין ואמר 'בורא פרי הגפן' יצא, שהרי אפילו סיים כל הברכה ב'שהכל' יצא. אך מבעיא לן אם התחיל לומר כדי לסיים הגפן וכשהגיע למלך העולם נזכר שהוא שכר וסיים שהכל, מה הדין? האם בתר עיקר ברכה אזלינן - ועיקר ברכה אדעתא דין נאמרה, והוי כמו שסיים בין - ואין ברכת היין מוציאה ידי ברכת שכר, שאין השכר מן הגפן. וכ"כ התוספות (ד"ה פתח).

אמנם הראב"ד (הובא ברא"ש סימן יד) הקשה על גירסא זו ופירוש זה, שלא מצינו בשום מקום שתהא הברכה נפסדת בשביל חסרון כוונה. שהרי אפילו בלא שום כוונת הברכה היא עולה לו, כ"ש שהוא מתכוין לשום ברכה בעולם. אך הרא"ש (שם) כתב שקושיית הראב"ד אינה קושיא, שהרי כשאינו מכוון עדיף מאשר שעוקר הכוונה לברכה אחרת. והקשה על רש"י, שהרי לאחר מכן מביאה הגמ' את הברייתא 'פתח ביוצר אור וסיים במעריב ערבים' ושם לא משמע שרק היה 'אדעתא דיוצר אור' אלא שאמר ממש יוצר אור, כמו שסיים מעריב ערבים. ולכן צידד כגירסת הרי"ף.

הרי"ף גרס אחרת ולכן פירש כך: כשהמברך התחיל לברך ברוך אתה... מלך העולם שהכל נהיה בדברו ומיד לאחר מכן אמר בורא פרי הגפן יצא. שהרי אפילו אם היה מסיים שהכל היה יוצא מכיון שעל הכל אם אמר 'שהכל' יצא. אך איבעיא לן אם לקח בידו יין והתחיל לברך שהכל ומיד לאחר מכן אמר הגפן, בתר פתיחה אזלינן או בתר חתימה אזלינן.

הרמב"ם (ה, יא) כתב "לקח כוס של שכר בידו והתחיל הברכה על מנת לומר שהכל וטעה ואמר בורא פרי הגפן אין מחזירין אותו... מפני שבשעה שהזכיר את השם והמלכות שהן עיקר הברכה לא נתכוון אלא לברכה הראויה לאותו המין, והואיל ולא היה בעיקר הברכה טעות אף על פי שטעה בסופה יצא ואין מחזירין אותו". נראה שהגירסא שהייתה לפני הרמב"ם היא כג' הרי"ף, אך לדעתו 'פתח בדשכרא' אין הכוונה שאמר שהכל אלא שחשב לומר שהכל. הראב"ד השיג: "כל מה שכתב באלו הענינים הכל הבל שאין הולכין אלא אחר הפירוש שהוציא בפיו". בבאור דעת הרמב"ם כתב הערוך השולחן (ס"ה) דאזיל לשיטתו שבדיעבד יוצאים י"ח כל הברכות בהרהור הלב, ולכן באופן שבעת הזכרת שם ומלכות

שהיא עיקר הברכה חשב לברך כראוי, הרי זה כאילו סיים את הברכה במחשבתו כראוי. ובש"ת אור לציון (ח"ב פ"ד ס"ג ביאורים ד"ה ואמנם) ביאר שלדעת הרמב"ם תחילת הברכה היא העיקר שבזה משבח את הקב"ה על מה שבדעתו לשבח, ולכן אם אמר את תחילת הברכה ע"ד לומר לאחר מכן 'שהכל', הרי שעיקר הברכה היתה כראוי ויצא בה י"ח.

לגבי הפסיקה באיבעיא של הגמ' דלא איפשיטא: הרי"ף והרא"ש כתבו דנקטין לקולא ואין מחזירים אותו וכ"ד הרמב"ם, משום שברכות מדרבנן וספק דרבנן לקולא. גם הטור הביא את שני הפירושים לקולא. אך התוספות (יב. ד"ה פתח) כתבו בשם ר"י דנקטין לחומרא וצריך לברך פעם נוספת.

כתב השו"ע (סעיף א): לקח כוס של שכר או של מים ופתח ואמר ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם, על דעת לומר שהכל, וטעה ואמר בפה"ג, אין מחזירין אותו מפני שבשעה שהזכיר שם ומלכות שהם עיקר הברכה לא נתכוין אלא לברכה הראויה לאותו המין (רמב"ם). ויש אומרים שאם לקח כוס שכר או מים וסבור שהוא של יין ופתח ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם, על דעת לומר בורא פרי הגפן, ונזכר שהוא שכר או מים וסיים שהכל, יצא (רש"י ותוס'). והוסיף הרמ"א: וכ"ש אם היה בידו יין וסבור שהוא מים ופתח אדעתא לומר שהכל, ונזכר ובירך בורא פרי הגפן שיוצא, שהרי אף אם סיים שהכל יצא (טור). עוד כתב השו"ע (סעיף ב): לקח כוס של שכר או מים, ובירך ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם בפה"ג, ותוך כדי דיבור נזכר שטעה, ואמר שהכל נהיה בדברו, וכך היתה אמירתו: ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם בורא פרי הגפן שהנ"ב, יצא (רי"ף לפירוש הרא"ש).

בש"ת הרמב"ם (פריימן סימן צא. בלוי סימן רצח) הובאה תשובה לחכמי לונלי, בה כותב הרמב"ם שרק בשיכר היוצא מן הגפן הדברים אמורים שאם פתח ע"ד לברך ברכה אחרת יצא י"ח כיון שמ"מ הוא מין הגפן ואינו משקר בברכתו. אולם קשה, שהרי בדברי הרמב"ם בחיבורו לא משמע כך, וכתב שה"ה למי שנוטל פרי האדמה וטעה וחתם העץ. ולכן כתב הכס"מ שכל דברי תשובה זו סתומים וחתומים. וכ"פ בשו"ע שגם אם לקח כוס מים וטעה ובירך ע"ד היין יצא. אולם הב"ח והמגן אברהם (סק"א) פסקו שרק אם בירך על שיכר היוצא מהגפן יצא, אבל לא על שאר המינים. וכ"פ המ"ב (סק"א) שרוב הפוסקים סוברים דכיון שבפיו הוציא ברכה שאינה ראויה לאותו המין, לא יצא ומחזירים אותו.

השו"ע פסק בסתם כרמב"ם שלא יצא כשהיה בדעתו לומר שלא כהוגן, שהרי הביא את דעת רש"י בשם י"א. וכתב כה"ח (סק"א) שיש לחוש לשיטתו, ולכן מי שאירע לו דבר כזה לא ישוב לברך בפיו אלא בליבו, וכ"כ בש"ת אור לציון (ח"ב פ"ד תשובה ג), הלכה ברורה (אות א) וברכת ה' (ח"א פ"ה אות ג)⁴⁶. והיינו גם במקרה שבמחשבתו הייתה הברכה הנכונה אך למעשה טעה בדיבורו, יש לחוש לשיטת הרמב"ם ואינו חוזר ומברך. אולם המגן אברהם (סק"ב) כתב שהעיקר שיצא. וכ"ד הט"ז (סק"א) משום שכך היא דעת רוב הפוסקים שהולכים אחר לשונו ולא אחר כוונת הלב. וכ"פ המ"ב (סק"ב).

■ טעה בתחילת הברכה ובסופה:

⁴⁶ הגרש"ז אורחך (הליכות שלמה תפילה פכ"ב אורחות הלכה הע' 24) כתב שמסתבר שאף לבני ספרד אין לחוש לדעת הרמב"ם כיון שהפוסקים הרבו להקשות על שיטתו, ונשאר בצ"ע.

המגן אברהם (סק"ג) העמיד את דברי השו"ע בסעיף ב' שמדובר במקרה שידע שהוא מים אך טעה בדיבורו, אבל אם סבור שהוא יין ואמר בורא פרי הגפן וסיים שהכל נהיה בדברו לא יצא לדעת כמה פוסקים. והסביר בדעת התוספות שאפשר דס"ל שמצוות צריכות כוונה ולכן פסקו לחומרא. מנגד, אחרונים רבים (לבוש ואליה רבה סק"א, מאמר מרדכי סק"ב, נהר שלום סק"ג, גר"א סימן תקפ"ב ס"ב ופרי חדש סימן תפז ס"א) סוברים שאפילו אם בעת תחילת הברכה היה סבור שהוא יין (ונמצא שגם תחילת הברכה וגם סופה היו שלא כהוגן), כיון שעקר תוך כדי דיבור וסיים כהוגן יצא, וכ"פ **המ"ב** (סק"ה), **הלכה ברורה** (אות ב) ו**ברכת ה'** (ח"א פ"ה אות ו).

■ נזכר לאחר כדי דיבור, והדין בברכות מהתורה:

כתב **המגן אברהם** (סק"ד) שמשמע שאם לאחר כדי דיבור נזכר שטעה, צריך לברך שוב ולא יועיל שיתקן לשונו. עוד כתב שבברכת המזון כיון שהיא מדאורייתא פשוט שצריך לחזור אם לא פתח כהוגן. וכ"כ **המ"ב** (סק"ו) והוסיף שדווקא אם אכל לחם וטעה וסבר שאכל פירות והתחיל לברך על העץ ועל פרי העץ, ונזכר שהוא לחם וסיים הזן את הכל לא יצא י"ח. אבל אם טעה וסבר שהלחם הוא חמשת מיני דגן והתחיל לברך על המחיה, ונזכר שהוא לחם יכול לסיים הזן את הכל ויוצא י"ח דמחיה נמי מזון הוא. ועיין בבאור **הלכה** (ד"ה ותוך) שנשאר בצ"ע לדינא, שלדעת חלק מהראשונים אף בדאו' אם אמר בפיו כהוגן, אף שמחשבתו הייתה אחרת יצא י"ח. אך ב**ברכת ה'** (ח"א פ"ה אות ב, ח) פסק שגם אם אכל לחם ושבע והתחיל לברך על העץ ועל פרי העץ וחזר וחתם בברכת הזן יצא י"ח.

■ היו לפניו שני מינים וטעה בלשונו:

כיצד ינהג אדם שבשעת ההבדלה היו לפניו הבשמים והנר, ולאחר ברכת היין התחיל לברך על האש ונזכר שצריך להקדים את הבשמים ולכן סיים 'מיני בשמים', כתב **המ"ב** (סק"ו) שיצא ידי הבשמים וחוזר ומברך על האש. וכ"ד **האור לציון** (שם) ו**הליכות ברכות** (אות ה). אולם כה"ח (אות ה-ו, ס' מו אות מו) סובר שבאופן זה לא יחזור לברך על האש, שכיון שכלל את ברכת האש והבשמים בברכה אחת יצא ידי שניהם. עוד כתב (ס' רו אות יב) שה"ה למי שיש לפניו פרי עץ ואדמה וטעה בלשונו וסיים בשניהם, פטר את שניהם בדיעבד ואינו חוזר ומברך (והאול"צ חולק).

∞ ברך בטעות 'הגפן' על המים ולאחר מכן שותה יין

כתב **הרמ"א**: ואם היו אחרים שותים ג"כ ויין לפנייהם ודעתו ג"כ על יין שהיה סבור שבכוסו יין, ובירך בפה"ג, ונמצא אח"כ שבכוסו מים או שכו, כשחוזר ושותה אח"כ יין א"צ לחזור ולברך, ויוצא בברכה שבירך על כוסו אף על פי שהיתה בטעות, דהא דעתו היתה לשתות ג"כ שאר יין, גם הוציא האחרים ששותין שם, ולכן ברכתו ברכה (מהרי"ל).

המגן אברהם (סק"ה) כתב דמשמע דתיתי בעינן: א. כיון שדעתו לשתות שאר יין, אפילו לא היה אז אותו היין לפניו והביאו לו אח"כ חלה הברכה עליהם. ב. אפילו לא היה דעתו בהדיא לשתות יותר ורק בסתמא כיון שהוציא אחרים בברכתו שיהיו יכולים לשתות היין שלפניהם נמצא שלא היתה ברכתו לבטלה ולכן מותר גם לו לשתות שאר יין. **המ"ב** (סק"ח) העיר שהרמ"א אזיל לשיטתו (רו, ג) שאם לא היה דעתו בהדיא ורק בסתמא צריך לחזור ולברך, ולכן גם כאן כתב 'דהא דעתו'. אבל לפמ"ש"כ שם **המ"ב** (ס"ק כו, וביה"ל

ד"ה רק) שלכמה פוסקים כל שהיו לפניו על השולחן בשעת הברכה ממילא חלה הברכה על כולם וא"צ לחזור ולברך כשנשפך הכוס שבירך עליו, א"כ ה"ה בעניננו כשנמצא מים ושותה כוס יין אחר שהיה לפניו בכל גווי א"צ לחזור ולברך. בשער הציון (אות ט) כתב שכל טעם בפני עצמו לא פסיקא ליה כ"כ. אך כה"ח (אות יב) כתב שדי בכל אחד מהטעמים שהזכיר הרמ"א כדי לפטור אותו בברכה.

סעיף ג':

מסתפק אם בריך או לא

כתב הרמב"ם (ח, יב) "כל הברכות האלו אם נסתפק לו בהם אם בריך או לא בריך אינו חוזר ומברך לא בתחלה ולא בסוף, מפני שהן מדברי סופרים". לדעת הרמב"ם רק ברכת המזון היא מהתורה, אבל שאר הברכות אפילו ברכת מעין שלוש, מדרבנן בלבד. גם הסמ"ג (עשין כז קיג ע"ג) כתב שמדברי בה"ג (ברכות י ע"ד) משמע שברכת מעין שלש מהתורה, דקאי 'וברכת' גם על תאנים ורימונים המוזכרים שם, אך הוא עצמו חלק עליו.

אך לדעת הרשב"א (לה. ד"ה הכי) גם שבעת המינים טעונים ברכה לאחריהם מהתורה, אבל שאר המינים חיוב הברכה עליהם מסברא בלבד. וכ"כ הרא"ש (סימן טז).

כתב השו"ע: כל הברכות אם נסתפק אם בריך או לא, אינו מברך לא בתחלה ולא בסוף, חוץ מברכת המזון מפני שהוא של תורה.

אולם הט"ז (סק"ג) הביא את דעת הרשב"א והרא"ש, ולכן כתב שראוי לכל ירא שמים שאכל פירות ושבע, שיאכל עוד מאותו מין ויברך אחריו ויוצא גם על ספק שלו. וכ"כ המ"ב (סק"י). והוסיף בשם הפרי מגדים (משב"ז סק"ג) שגם אם אין לו מאותו המין, יקח ממין אחר שהוא משבעת המינים, כגון שאכל פרי עץ יקח מיני מזונות, ויכלול בברכתו גם את הספק. ומשמע שאם אין באפשרותו לעשות את העצות הנ"ל לא יחזור ויברך מספק, וכ"כ הבא"ח (חקת ט ד"ה וכן), כה"ח (אות טז) ויביע אומר (ח"ט סימן צח אות יא). והוסיף כה"ח שיכול לאכול דבר שברכתו האחרונה 'נפשות', ויכוין לפטור את מה שאכל משבעת המינים, ואם גם זה אין לו, ירהר ברכת מעין שלוש בליבו. עוד כתבו הבא"ח (בלק ז) וכה"ח (סי' קסז אות ע) שאע"פ שאינו רשאי לברך על המאכל מחמת הספק, רשאי לאכול ממנו. וביאר הגרע"י (יבי"א ח"י סימן יט אות ה) שאינו בכלל הנהגה מהעוה"ז בלא ברכה, כיון שרוצה לברך אלא שההלכה מונעת ממנו.

אדם הקובע סעודה על פה"ב ומחוייב לברך ברכת המזון, האם חיובה הוא מהתורה שהרי שבע באכילה זו, או כיון שלא אכל לחם אלא מיני דגן חיוב הברכה מדרבנן: הפרי מגדים (סימן קסח משב"ז סק"ו) נסתפק בזה. ובשער הציון (אות יד) כתב שחיובו מהתורה כמו בשאר לחם. וכ"פ כה"ח (סי' קפד אות טז), חזון עובדיה (עמוד רלד) והלכה ברורה (אות ו. וסימן קסח בבירור הלכה ס"ק יא) שאם נסתפק אם בריך במקרה כזה, חוזר ומברך.

סימן ר"י - שיעור האכילה לברכה ראשונה ואחרונה ודין טעימה

ובו ב' סעיפים

סעיף א':

שיעור אכילה לברכה ראשונה

שנינו בברכות (לה.)

"...דתנו רבנן: קדש הלולים לה' - מלמד שטעונים ברכה לפנייהם ולאחריהם, מכאן אמר רבי עקיבא: אסור לאדם שיטעום כלום קודם שיברך... תנו רבנן: אסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה, וכל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה - מעל"

מהגמ' עולה שעל כל אכילה שהאדם אוכל צריך להודות לקב"ה על האכילה, ומשמע שאפילו על כל שהוא צריך לברך. וכ"כ התוספות (לט. ד"ה בצר) הרא"ש (סימן טז) והרשב"א (לח: ד"ה כיון).

דעת רבנו יונה (כז: ד"ה אני) שעל פרי פחות מכשיעור מברך לפניו שהכל. ניתן להסביר את דבריו שהברכה המעולה על המאכל נתקנה רק אם אוכלו אכילה משמעותית, אבל על אכילת כל שהוא מברך רק כדי שלא לעבור על האיסור לאכול ללא ברכה. בדומה לשיטתו כתב ר"י (הובא לקמן) שעל אכילה פחות מכזית מברך תמיד ברכת נפשות כיון שהיא אינה חשובה.

עוד מצאנו שכתב הכל בו (הוצאת פרידמן, ח"א עמ' תקסו) בשם רב אחא גאון (בעל השאלות. ובב"י מובא בשם רב אחא משבחא) שעל פחות מכזית אינו מברך כלום. ותמוה, הרי בגמ' לעיל הובא שאסור לטעום כלום בלא ברכה! ועיין במור וקציעה (סימן ר"י קונטרס לחם לשובע) שהאריך להוכיח את נכונות דברי הכלבו ושהוה ההסבר הנכון לדברי הגמ', ועיקר דבריו הם שהכלבו למד דין זה מ'מטעמת', ולשיטתו דין מטעמת הוא גם כשבולע את המאכל, וא"כ מוכח שעל אכילה פחותה אינו מברך ברכה אחרונה.

הכסף משנה (ג, יב) הביא סברא מדוע לברכה ראשונה אין שיעור, ואילו לברכה אחרונה צריך לאכול שיעור מסויים כדי לברך. שבתחילה מברך אפילו על כל שהוא שמא ימלך ויאכל כשיעור ונמצא שהיה צריך לברך לפניו וכעת אין בידו לתקן את המעוות. אבל לאחריו העמידו חכמים את הדין שרק אם אכל כשיעור יברך. אולם המכתם לדוד ועוד כתבו ע"ד, שאין צריך לסברא שמא ימלך, שהרי אסור להנות מהעולם הזה בלא ברכה ואפילו בכל שהוא.

כתב השו"ע: האוכל פחות מכזית בין מפת בין משאר אוכלים, והשוותה פחות מרביעית בין מיין בין משאר משקים, מברך תחלה ברכה הראויה לאותו המין, ולאחריו אינו מברך כלל.

שיעור אכילה לברכה אחרונה

שנינו בברכות (לט.)

"אמר ליה רבי ירמיה לרבי זירא: רבי יוחנן היכי מברך על זית מליח? כיון דשקילא לגרעיניה בצר ליה שיעורא! - אמר ליה: מי סברת כזית גדול בעינן? כזית בינוני בעינן (והא איכא), והוא דאייתו לקמיה דרבי יוחנן - זית גדול הוה, דאף על גב דשקלוה לגרעינותיה פש ליה שיעורא. דתנן: זית שאמרו - לא קטן ולא גדול אלא בינוני, וזהו אגורי"

בראשונים מצאנו כמה שיטות בהבנת הגמ' וכדלהלן:

תוספות (ד"ה בצר) כתבו בשם ר"י שמכיון שברכת נפשות אינה חשובה אפילו על פחות מכשיעור מברך אותה [יש לברר בדעתו האם רק בברכת על המחיה אם אוכל פחות מכשיעור מברך נפשות כיון שיוורדרגה, או גם אם אוכל מאכל שברכתו האחרונה היא נפשות, כשיאכל פחות מכשיעור יברך ג"כ נפשות]. אולם תוספות דחו דבריו, שהרי ברכת נפשות נתקנה כנגד על הגפן, וכמו שברכת על הגפן צריכה שיעור כך ברכת נפשות צריכה שיעור.

אך הרי"ף (כז:): סתם שכל היכא שאין כזית א"צ ברכה לבסוף, ולא חילק בין דבר שהוא בריה לאינו בריה. וכ"כ הרמב"ם (ג, יב) שבפחות מכזית א"צ לברך אחריו כלום.

כתב **השו"ע**: האוכל פחות מכזית בין מפת בין משאר אוכלים.... ולאחריו אינו מברך כלל.

כתב **המגן אברהם** (סק"א) שבגמ' (יומא פ:): אמרו ציר שע"ג ירק מצטרף ולא אמרינן משקה הוא, דכל משקה הבא למתק האוכל חשוב לאוכל. וה"ה בפת השרויה במשקה או ביין. והוסיף דצ"ע ברוטב של בשר אם מקרי אוכל. ולגבי ציר שע"ג ירק כתב רש"י (חולין קכ. ד"ה ציר) משקה היוצא מן הירק, א"נ שהיו מטבילים מאכלן בציר, ואע"ג דמשקה הוא מצטרף כיון שחשוב לאחד. ומשמע דרוטב אינו מצטרף. **המ"ב** (סק"א) הביין בדעת המג"א שאם אכל הרוטב לבדו בלא טיבול אין מצטרף. אך מהחיי אדם (כלל נ סט"ז) משמע שהוא מפרש למג"א שאף בטבל ברוטב אין מצטרף. גם בהלכה ברורה (אות י) פסק שרוטב שעל המאכל נידון כמשקה לענין זה ואינו מצטרף לשיעור כזית לברכה אחרונה.

באשר לשיעור זמן האכילה, כתב **המגן אברהם** (שם) שאם אכל מעט וחזר ואכל מעט, אם שהה יותר מכא"פ אין מצטרף דלא מיתבא דעתיה בהכי. ואם שהה בכא"פ לא מיקרי אכילה גם לענין ברכה. ובעולת תמיד (סימן רז) כתב בשם **הכנסת הגדולה** לחלק בין יום כיפור לברכות הנהנין, שלענין ברכות אפילו שהה יותר מכא"פ מצטרף. אך המג"א כתב שכל האיסורים שווים בזה. **הפרי מגדים** כתב לענין פת ששיעור ברכה אחרונה הוא כדי שביעה, שאפילו אכל מעט מעט ולבסוף שבע, חייב לברך ברכת המזון.

צירוף מאכלים שונים לברכה אחרונה

כתב **המגן אברהם** (סק"א) בשם **הכנסת הגדולה** שכל האוכלים מצטרפים לכזית, אפילו אכל חצי זית מז' מינים וחצי זית אחר מברך אחריהם בנ"ר, משום שיש אומרים שבאוכל פירות משבעת המינים פחות מכזית חייב לברך ברכה אחרונה, ויש אומרים שמברכים ברכת נפשות אף על אכילה הפחותה מכזית. וסו"ס אכל שיעור כזית. וה"ה פת ודבר אחר. וכל המשקין מצטרפין לרביעית, אבל האוכל והשותה אין מצטרפין. וכ"כ **המ"ב** (סק"א), **בא"ח** (מסעי, ה), **כה"ח** (אות ג) ו**אור לציון** (א, יט), והוסיף האול"צ שאע"פ שברכת בורא נפשות אינה פוטרת ברכת מעין שלוש, זהו דוקא באופן שהתחייב בברכת מעין שלוש ובא

לפטור את עצמו בברכת בורא נפשות, אבל כאן שמעולם לא התחייב בברכת מעין שלוש, שייך לומר שמצטרף לעוד חצי זית משאר דברים לברך ברכת בורא נפשות, ואין זה משום שבורא נפשות פוטרת מעין שלוש.

אך החס"ל (סק"ב), יביע אומר (א, יב), ברכת ה' (ח"ב פ"א אות לא) ועוד, כתבו שיש לומר כאן סב"ל ולא יברך ברכה אחרונה אם אכל שני מינים שאין ברכתם האחרונה שווה. משום שהס"ס שעשה הכנה"ג אינו מוסכם, שהרי שתי הספקות הם דעת ר"י שהיא דעה יחידאה, ואין עושים ס"ס מדעה יחידאה ממש.

בהליכות עולם (ח"ב עמ' קכג. חזו"ע עמוד רסב) הוסיף שהאוכל חצי זית מפירות שבעת המינים, וחצי זית משאר פירות, אינו מברך ברכה אחרונה כלל. וה"ה אם אכל חצי זית פה"ב וחצי זית משאר דברים, אינו מברך ברכה אחרונה כלל, ואינו רשאי לברך ברכת נפשות. אמנם בברכת ה' (ח"ב פ"א אות לג) פסק שהאוכל חצי זית מפירות שבעת המינים וחצי זית משאר פירות העץ, מברך לאחר אכילתו ברכת על העץ ועל פרי העץ. וה"ה לאוכל חצי זית פה"ב וחצי זית מתמרים או אורז, מברך לאחר אכילתו על המחיה. וטעמו שכל שיש שייכות לברכה האחרונה על האוכל שאכל, גם אם לכתחילה אין מברכים אותה על מינים אלו, במציאות כזאת שפיר יכול לברך כך. אך לדעת המ"ב והאול"צ לעיל יש לברך במקרה זה ברכת 'נפשות'.

אכל בריה הפחותה מכזית

בירושלמי (פ"ו ה"א) איתא שר' יוחנן בריך אזיתא אע"פ שלא היה בו כשיעור משום 'בריה', שאפילו לא אכל אלא פרידה אחת של ענב או פרידה אחת של רמון צריך לברך. והבינו **התוספות** שהירושלמי חולק על הבבלי, וא"כ אין הלכה כמותו. אולם ה"ר יוסי מפרש שהירושלמי אינו חולק על הגמרא שלנו, דהכא מיירי שמלח את הזיתים והוסרו הגרעינים וא"כ לא היה כברייתו (וכל חשיבות ה'בריה' היא כשהיא שלימה), אבל אם אכלו שלם אפילו לא היה בו כשיעור מברך עליו תחילה וסוף. ובירושלמי סבר שהיה שלם ולכן תירצו שהיה 'בריה', אך באמת אינם חולקים. וכ"כ **הרא"ש** (סימן טז) והוסיף שיתכן והבבלי והירושלמי אינם חולקים אלא שני מעשים הוו, בירושלמי הביאו לפניו שלם ונהנה מבריה שלימה, ובבבלי הובא לפניו בלא גרעין ולכן לא הוי בריה.

רבנו יונה (לח: ד"ה אני) פירש שאפשר להעמיד את הירושלמי כבבלי, שבכוונה הביאה הגמ' לדוג' את הזית שהוא דבר שאין דרך לאוכלו עם הגרעין ולכן מברכים עליו רק אם יש בו שיעור כזית, אבל אם אכל מאכל שאוכלים אותו כמות שהוא כגון רימון, גם לדעת הבבלי יברך ברכה אחרונה על בריה אפילו פחות מכשיעור. היוצא לדעת רבנו יונה שהבבלי והירושלמי נחלקו רק במקרה שמוציאים את הגלעין. וכתב **הב"י** דמכיון שכמה ראשונים מסתפקים בדבר, יש לזהר שלא לאכול בריה לבדה אם אין בה כזית. כתב **השו"ע**: ויש מסתפקים לומר שעל דבר שהוא כברייתו, כגון גרגיר של ענב או של רימון, שמברכין לאחריו אף על פי שאין בו כזית. לכך נכון לזהר שלא לאכול בריה פחות מכזית. והרמ"א הוסיף: ולא מקרי בריה אלא אם אכלו כמות שהוא, אבל אם לקח הגרעין ממנו, לא מקרי בריה.

■ נפל מעט מהפרי ע"י הבישול:

כתב **המגן אברהם** (סק"ד) בשם תה"ד שאם נפל מעט מהפרי ע"י הבישול עדיין נחשב לבריה. וכ"כ **הערוך השולחן** (ס"ד), **כה"ח** (סק"כ) ועוד. **אולם המ"ב** (סק"ח) סובר שגם אם נפל חלק מהפרי במהלך הבישול שוב אינו חשוב לבריה. והסביר בשער הציון (ס"ק כג) שהמג"א לא כתב דין זה אלא אליבא דהרא"ש, ולכן לדעת הרמ"א שפסק דלא כהרא"ש יש להקל. וכ"כ **בהלכה ברורה** (אות ד).

■ קטנית, ופרי בלא קליפתו:

המגן אברהם (סק"ג) כתב שקטנית אחת חשובה לבריה אע"פ שגדלים הרבה בשרביט אחד. וכ"פ **המ"ב** (סק"ה) ו**כה"ח** (ס"ק ז). **אולם הפני יהושע** (ברכות לח:) כתב לדייק מהירושלמי שהביא רק ענבים ורימונים, שדין זה נאמר רק על פירות משבעת המינים, ושהגם שלא מצא לאחד מהפוסקים שחילק כך, מ"מ טעמא דמסתבר הוא.

ולגבי פרי שהוסרה קליפתו, מדברי המג"א מוכח שעדיין שם בריה עליו, וכן מוכח מדין גרגר של רימון. וכ"כ **הערוך השולחן** (סק"ה) במפורש. ובשו"ת **אור לציון** (ח"ב פי"ד תשובה כח) כתב שפלח של פרי הדר, ואף הפלחים הקטנים שבתוך הפלחים הגדולים שבפומלה, חשובים כל אחד מהם כבריה. וכן גרעיני חמניות וגרעיני דלעת (גרעינים שחורים וגרעינים לבנים) חשובים בריה. וכ"כ בשו"ת **יביע אומר** (ח"ח סימן כה אות ז) לגבי פירות הדר. **אולם בשו"ת הר צבי** (ח"א סימן קא וקי) כתב שפרי שמסירים ממנו את קליפתו אינו חשיב לבריה. וכ"כ בספר שולחן הטהור. גם **הגרי"ש אלישיב** (אשרי האיש פל"ז ס"ק יא) כתב שפלח של תפוז אינו חשוב לבריה.

■ כיצד ינהג אם יש לו פרי שאין בו כזית:

כתב **הבא"ח** (מטות ה, ד"ה אפילו) שאף שיש לברך על הפרי בהיותו שלם, לא יכניסנו לפיו בשלמותו כדי לא להיכנס לספק ברכות, אלא יכניס מקצתו ויאכלנו ואח"כ יאכל השאר. ומבואר ב**מ"ב** (סק"ו) שאם נתרסקה קודם האכילה לא מקריה בריה. ובשער הציון (אות כא) כתב דה"ה אם חילקו מקודם לשתים ואכלו.

✎ שיעור לברכה אחרונה על שתיית יין

תוספות (יומא עט. ד"ה ולא. סוכה כו: ד"ה ולא) נסתפקו מה השיעור לברכה אחרונה, הרי ר"מ דרש ואכלת זו אכילה ושבעת זו שתיה ור' יהודה דריש אכילה שיש בה שביעה ואיזו זו כביצה, אלמא דלשון שביעה הוי כביצה. ור"מ דדריש ושבעת לשתיה מצריך כביצה. אך כתבו דשמא יש לחלק בין שביעה דאכילה לשביעה דשתיה, דשביעה דשתיה הוי פחות מכביצה דכל הני שיעורי הוו מדרבנן.

האגור (סימן רמה) כתב שאם שתה פחות מרביעית אין מברכים אחריו אלא בורא נפשות, וכ"כ **הרי"ף** שזוהי הכוונה ב'לא כלום'.

כתב **השו"ע**: ויש מסתפקים עוד בברכה אחרונה של יין אם מברכין אותה על כזית. לכן טוב לזהר שלא לשתות אלא פחות מכזית, או רביעית.

הט"ז (סק"א) חידש שלגבי יין שרף מכיון שא"א לשתות רביעית הלוג, אזלינן בתר שיעור השתיה אצל רוב בני האדם בזה. לשיטתו בסתם משקים אין מברכים ברכה אחרונה על פחות מרביעית כיון שאינו

שיעור חשוב, אבל בשרף כיון שגם על שיעור קטן מזה מייחסים חשיבות, יש לברך ג"כ ברכה אחרונה. אולם הפרי מגדים כתב בשם האחרונים, שחולקים על הט"ז בדין זה.

עוד כתב הט"ז (סק"ג) שסגי במלא לוגמיו, או בפחות משיעור זה אם שתה רוב הכוס.

המגן אברהם (סק"ה) פסק שאם שתה כזית ואין לו רביעית לא ישתה עד כביצה משום די"א דעל כביצה מברך ברכה אחרונה. וכ"כ **המ"ב** (ס"ק יב). וכתב **כה"ח** (ס"קצ אות יא) שאם א"א לו לשתות עוד, יהרהר הברכה בלבו.

שיעור צירוף השתיה לענין ברכה אחרונה

שנינו בתוספתא (ד, ד):

"שתה וחזר ושתה אם יש מתחילת שתייה ראשונה עד סוף שתייה אחרונה כדי שתיית רביעית מצטרפין ואם לאו אין מצטרפין"

וכ"פ **הרמב"ם** (שב"ע ב, ד. תרומות י, ג) ששיעורו ברביעית. אך **הראב"ד** (תרומות שם) כתב ששיעור צירוף שתיה הוא כדי אכילת פרס כמו צירוף אכילה, וכמ"ש בכריתות (יג.), ולכן הוקשה לר"ן (יומא ג. ד"ה ולענין) מדוע פסק הרמב"ם דלא כגמ' בכריתות? ונשאר בצ"ע. אך **המ"מ** כתב דכיון שהרמב"ם פסק לההיא דכריתות לענין ה' טומאה, נראה שסובר שעשו חיזוק לטומאה, ולא דמי לשאר איסורים, כדי לא לדחות דברי התוספתא. וכ"ד **הגר"י קאפח** (סוף אות ח) שהאריך בעניין.

ובשיעור שתיית רביעית התקשו המפרשים כיצד שתיית מלא לוגמיו כולל השהיות תגיע לכדי שתיית רביעית שהיא אך מעט יותר ממנה, ראה **לח"מ** ועוד. לכן ביאר **הרדב"ז** (ח"ה ס' א'תקנד) שכדי שתיית רביעית אינה משך הזמן שלוקח לאדם לגמוע רביעית בבת אחת, אלא הדרך הרגילה לשתותה בנחת. והגר"י **קאפח** (אות ח) העריך זאת בכ-40 שניות, עיין בדבריו.

כתב **השו"ע** (תריב, י): שתה מעט וחזר ושתה, אם יש מתחלת שתיה ראשונה עד סוף שתיה אחרונה כדי שתיית רביעית, מצטרפין לכשיעור. ואם לאו, אין מצטרפין. ויש אומרים ששיעור צירוף השתיות כדי אכילת פרס, כמו צירוף אכילות. כתב **המ"ב** (שם ס"ק לא) שמלשון מרן משמע שדעתו כדעה הראשונה. וכ"כ **החיי אדם** (כלל נ דין יד), **בא"ח** (מסעי, ז), **הליכות עולם** (מסעי, ה) ועוד. אך **הגר"א** וה**פר"ח** כתבו שהעיקר כדעה השנייה.

ובאמת שהכנסת הגדולה (ס' רד בהגה"ט אות ג) סובר שאין ללמוד ברכה אחרונה מאיסורים, דשאני ברכה אחרונה שהיא על הנאת מעיו, וכיון שנכנס במעיו כשיעור אוכל או משקה, אע"פ ששהה באכילתו או בשתייתו יותר מכדי צירוף לענין חיובו באיסורים, חייב לברך ברכה אחרונה. וכ"פ בשו"ת **פנים מאירות** (כז). אולם רוב ככל האחרונים אינם סוברים כן.

כתב **הרדב"ז** (מאכ"א יד, ט. ובתשובה ללשונות הרמב"ם סימן קמה) ששיעור שתיית רביעית אינו כדרך שתיית הסובאים והזוללים אלא כדרך ששותים בנחת. וכ"כ **בשער הציון** (אות יא) שמשערים לפי רוב בני אדם שאין שותים בבת אחת כי אם בשתי פעמים שהיא מידת דרך ארץ. וכ"ד **כה"ח** (אות ט). וכ"פ ב**ברכת ה'** (ח"ב פ"א אות יג) שאם שתה רביעית הלוג (87 מ"ל) ולא שהה בשתייתו יותר משיעור זמן ששוהים רוב בני

אדם בשתיית רביעית משקה בנחת, מברך לאחר שתייתו ברכה אחרונה. אולם מדברי הגרע"י (חזו"ע עמוד רס) משמע שצריך לשתות בבת אחת דווקא, וכ"כ האור לציון (ח"ב פ"ד סי"ז) מחמת שאיננו יודעים כמה אפשר לשתות בין השתיית (אך נראה שחלוקים האם העיקר היא השתייה בבת אחת או שלא יפסיק, נ"מ לשתות בקשית בלא הפסקה, בהליכו"ע מסעי, ה פסק שלא יברך, ודעת האול"צ שיברך).

ברכה אחרונה על שתיית משקה חם

הנה לגבי משקה שאין דרך לשתות ממנו רביעית בבת אחת, כגון קפה או תה חמים, מרק חם או אפילו משקה קר מאוד. נחלקו הפוסקים האם אזלינן בתר שתיית המשקה הזה, וכך היא דרך שתייתו ולכן יברך לאחריו ברכה אחרונה. או שמא שיעור אחד לכל המשקים.

בשו"ת גינת ורדים (כלל א סימן יז) פסק שהואיל ודרך הנאתו לשתותו קמעה קמעה משערים בזמן שתיית רביעית ממנו. וכ"כ בספר מגן גיבורים (סק"א) ועוד. וכ"כ בשו"ת שבט הלוי (ח"י סימן מב אות יג) שמנהג רבותינו היה לברך בורא נפשות על שתיית קפה ותה, ואפילו אם שתו אותם בהרבה זמן. ובשו"ת אבני ישפה (א, מא) כתב שכן נוהג הגר"ש אלישיב. וכן נהג הגרש"ז אירבך (שש"כ פנ"ד הע' צו. הליכות שלמה פסח פט"ז הע' 28) לברך ברכה אחרונה על משקה חם ששתה בתוך כדי שיעור אכילת פרס.

מנגד, הפרי חדש (מים חיים סימן א) הוכיח מהגמ' ביומא (מד.) שעל כותח הבבלי אין מברכים ברכה אחרונה כיון שהדרך לאוכלו מעט מעט וליכא כזית בכדי אכילת פרס, ואע"פ שכך היא דרך אכילתו. וכ"ד המהר"ם בן חביב (תוספת יוה"כ יומא פ:), חיי אדם (כלל נ דין טו), בא"ח (מסעי, ט), יביע אומר (ח"ה סימן יח אות ד. חזו"ע עמ' רס), ברכת ה' (ח"ב פ"א אות יד) ועוד.

המ"ב (סק"א) כתב שאנשי מעשה נוהגים שלבסוף שתיית מניחין כדי שיעור רביעית שיצטנן מעט כדי שיוכל לשתות רביעית בלא הפסק ולברך ברכה אחרונה וטוב לעשות כן כדי לצאת אליבא דכו"ע. ובפרט לדעת הגר"א הנ"ל דפסק כדעה שניה דהשיעור הוא כדי אכילת פרס לענין צירוף גם בשתייה בודאי נכון לעשות כן. ע"כ.

אך לכאורה אין הדברים פשוטים, דמכיון שדרך משקה זה לשתותו מעט מעט, גם אם שותהו בלגימה אחת בטלה דעתו אצל כל אדם כההיא דכותח! וכ"כ בברכ"י (סימן רד אות ו) בשם הבתי כהונה, וכ"פ בשו"ת אור לציון (ח"ב פ"ד תשובה כז). עפ"ד כתבו הכה"ח (סימן רד אות מ), יביע אומר (שם אות ו), ברכת ה' (שם) ועוד שנכון לחוש לשיטתם ולא לשתות בבת אחת ממשקה קפה צונן (אך תה הדרך לשתותו צונן לפעמים. והאול"צ סובר שגם בתה לא יברך). והוסיף בברכת ה' שאם המשקה עדיין פושר כיון שהרבה בני אדם שותים אותם כך, אין לומר בזה בטלה דעתם ולכן חייבים לברך ברכה אחרונה.

ברכה אחרונה על גלידה, ג'לי, גבינה וכד'

ישנו דיון לגבי גלידה האם היא נחשבת למשקה או לא, נ"מ האם נפטרת בברכת המוציא. וכן בענייננו האם נחשבת למשקה ואינה טעונה ברכה לאחריה משום שלא שתה/אכל אותה בבת אחת.

איתא בברכות (לה.) "שתיתא רב אמר שהכל נהיה בדברו ושמואל אמר בורא מיני מזונות, אמר רב חסדא ולא פליגי הא בעבה הא ברכה, עבה לאכילה עבדי לה, רכה לרפואה קא עבדי לה". ופרש"י: עבה לאכילה

עבדא - ובמילתא קיימא. דהיינו אוכלים אותה ממש. תלוי איך הדבר נראה, המצב העכשוי, ומרן השו"ע כתב (רח, ו) "שראוי ללועסו", ומקורו מהרמב"ם (ג, ג).

מדבריהם עולה שמבינים שכשהמאכל עב עד שאינו ראוי לשתייה אין עליו שם משקה אלא שם אוכל, ולכן הקמח עיקר ומברכים עליו מזונות. ולמדנו שגם אוכל שאינו עבה כ"כ שאינו ראוי ללועסו בשיניים אלא ללועטו בלבד, נחשב אוכל ולא משקה, ודוקא אם ראוי לשתייה חשוב למשקה. וכן ביאר הגר"א שלא דווקא ללועסו אלא כל שהוא אינו ראוי לשתייה חשוב עדיין כמאכל. וכ"כ המ"ב (ס"ק כב). ובכח"ח (אות לו) כתב שהגירסא היא 'ללועטו', ובמהדורת פרנקל כתבו שכן הוא ברוב כתבי היד ובכמה דפוסים. וכ"כ הערוך השולחן (אות יא) שגם אם אין צריך ללועסו בשיניים מפני שהוא רך, חשוב לאכילה כל עוד אינו מוגדר כשתייה. מכל דברי האחרונים הנ"ל מוכח שכל מאכל שצריך לעיטה בפה וא"א לשתותו ישר נחשב אוכל. וכ"פ בברכת ה' (ח"ב פ"א אות טז).

עוד הוכיח בברכת ה' (שם) מדברי הרמב"ם (טומאת אוכלין ט, ב) שגם מאכל קפוא חשוב לאוכל אע"פ שאם ישאר זמן מועט בחוץ יפשר ויהיה צלול וראוי לשתייה. וכ"כ הערוך השולחן (סעיף ט) שהאוכל שלג או ברד שיעורו בכזית ונידון כמאכל ולא כמשקה. וכ"פ בשו"ת מנחת יצחק (ב, קי). מנגד, כתב הרמב"ם (טומאת אוכלין א, כב) ששלג אע"פ שחשב עליו לאוכל אינו נחשב אוכל. ובברכת ה' (שם הע' 52) כתב ששלג לא נחשב אוכל משום שאין אוכלין אותו בעודו שלג, והחושב עליו לאוכל בטלה דעתו. אבל מרק שקרש ונעשה רוטב ראוי לאכילה גם בעודו קרוש, לפיכך שם אוכל עליו בעודו קרוש. אך סברא זו קשה לענ"ד, שגם מרק אינו ראוי לאכילה כשהוא קפוא, והאוכלו כך בטלה דעתו אצל כל אדם. בהלכה ברורה (אות יד) פסק שעל מאכלים שלאחר ששוהים זמן מסוים מחוץ להקפאה נמסים ונעשים כמים, אין מברכים ברכה אחרונה כלל משום סב"ל.

בשו"ת אור לציון (ח"ב פרק יב אות יב) חילק בין גלידה שיש בה חלב, וכן גלידה הנעשית מקצפת ביצים, שדינה כאוכל. לבין גלידה שנעשתה מנוזלים לא חלביים שדינה כמשקה. ולמד כן מדברי הרמב"ם (פ"ט מהל' טומאת אוכלין ה"א). והוסיף שה"ה לנוזל קרוש (גלי) שדינו כאוכל, כיון שאינו מפשיר כגלידה. גם בשו"ת יביע אומר (ה, יח) כתב שאין מברכים על גלידה ברכה אחרונה כיון שדינה כמשקה הואיל ואינו לועס אותה. וכ"ד הגרי"ש אלישיב (שעורי ברכות מא: עמ' תנג) שכל שאינו לועס אלא רק מוצץ או ממיס בפה כגלידה וסוכריה, נחשב כשתייה. אולם דעת הברכת ה' (שם) שגלידה דינה כאוכל לעניין זה, ומברכים עליה ברכה אחרונה אם אכל אותה תוך שיעור אכילת פרס. מכיון שא"א לשתותה בלי שום פעולה בפה. וכן הורה הגרש"ז אירבך (הליכות שלמה תשרי פ"ה הע' 15) ששמנת ויוגורט ולבן וגלידה הנאכלים בכף, דינם כמאכל ושיעורם בכזית, והדבר תלוי באופן אכילתם.

סעיף ב':

מטעמת

שנינו בברכות (יד).

"בעי מיניה אשיאן תנא דבי רבי אמי מרבי אמי: השרוי בתענית מהו שיטעום? אכילה ושתייה קביל עליה - והא ליכא, או דילמא הנאה קביל עליה - והא איכא? אמר ליה: טועם ואין בכך כלום. תניא

נמי הכי: מטעמת אינה טעונה ברכה, והשרוי בתענית טועם ואין בכך כלום. עד כמה? רבי אמי ורבי אסי טעמי עד שיעור רביעתא"

מהגמ' עולה שטעימה אינה מוגדרת כאכילה ושתיה ולכן אדם שמקבל על עצמו תענית אינו אוסר עליו אלא אכילה ושתיה, אבל הנאה מהמאכל אינו אוסר עליו ולכן מותר לו לטעום את המאכל. אך לכאורה לא מובן מה הדימוי בין תענית לברכות, הרי בברכות קי"ל (לה.) שאסור לאדם שיטעום כלום קודם שיברך. וכן אסור להנות מהעולם הזה בלא ברכה. ובטעימה בעלמא מפורש בגמ' שישנה הנאה, ומדוע הותרה ללא ברכה?! אולם ניתן להסביר ש'מטעמת' היא טעימה לצורך התבשיל שאם יש בה הנאה אסורה ואם אין בה הנאה מותרת אף בבליעה. ובתענית אסור כלל לבלוע אף אם טועם לצורך התבשיל. הברייאת אומרת שמטעמת אינה טעונה ברכה, ומותר לשרוי בתענית לטעום. נחלקו הראשונים מהי המטעמת שאינה טעונה ברכה ומותרת בתענית, ומחלוקתם היא בכמה נקודות: א. מה מטרת הטעימה - האם טועם לצורך התבשיל או להנאת עצמו. ב. מהי 'טעימה' - אם טועם ופולט או טועם ובלוע. ג. שיעור הטעימה - פחות מרביעית או יותר מרביעית.

רש"י פירש: מהו שיטעום - את התבשיל לדעת אם צריך מלח או תבלין. מטעמת - טעימת תבשיל. לדעתו טעימה כזאת אינה מוגדרת כאכילה ולכן פטורה מברכה ומותרת לשרוי בתענית.

תוספות (ד"ה טועם) כתבו: טועם ואין בכך כלום - פירש ר"ח שחוזר ופולט דלא חשיב הנאה מן הטעימה אבל בולע לא אפילו בשאר תעניות, ומשום הכי הפולט אינו צריך ברכה שאינו נהנה. ע"כ. אך קשה, שבגמ' מפורש שבטעימה ישנה הנאה אך היא אינה אסורה בתענית, ור"ח כותב שאינה חשובה להנאה! עוד יש להבין לפירוש ר"ח, מה כוונת הגמ' 'עד רביעית' הרי בכל מקרה הוא לא בולע את האוכל, ומה בכך שטעם בפיו יותר מרביעית? ה**ב"י** כתב בדעת ר"ח ששיעור רביעית הוא נ"מ רק לענין תענית, אבל לענין ברכה אין חילוק בין יותר מרביעית לפחות מרביעית, שאם בולע אפילו על כל שוהא צריך לברך, ואם פולט אפילו ביותר מרביעית א"צ לברך.

הרא"ש (פ"ב סימן ו) כתב שטעימה יותר מרביעית אסורה בתענית מכיון שלענין תענית חשובה כהנאה. אבל לענין ברכות "ומיהו נראה דברכה לא צריך כיון שאינו נהנה בתוך מעיו". מדברי הרא"ש עולה שכדי לברך על מאכל לא די בכך שנהנה ממנו, אלא אנו מצריכים הנאה שיש בה שייכות אכילה, וכשפולט את המאכל אינו חשוב כלל כהנאה השייכת לאכילה. לפי דבריו מובן מדוע ר"ח פירש את פשט הגמ' שמדובר במצב שפולט את המאכל. וזאת משום שבכך מיושב מדוע א"צ לברך על הנאה זו.

הרמב"ם (א, יד) כתב "ומטעמת אינה צריכה ברכה לא לפניה ולא לאחריה עד רביעית". ובהלכות תעניות (א, יד) כתב "ומותר לו לטעום את התבשיל ואפילו בכדי רביעית והוא שלא יבלע אלא טועם ופולט". **הכס"מ** ביאר בדעת הרמב"ם שלענין ברכה גם אם בולע כל עוד אינו אוכל רביעית אינו טעון ברכה. וכשאוכל יותר מרביעית אע"פ שהיא מטעמת כוונת אכילה יש לה. וכ"כ **רבנו מנוח**. גם **הרא"ה** פירש כרמב"ם.

הב"י דקדק מלשון הרי"ף (תענית ד.) שמה שכתב שיזהר לא לבלוע אינו אלא גבי השרוי בתענית. אולם הדברי חמודות (אות כז) חולק על הבנה זו ברי"ף וכותב שאין הכרע כלל להבין כך, ואם משום שלא כתב הלכה זו בברכות אלא בתענית, אין זו הוכחה כיון שעיקר מילתא לענין תענית אתמר.

בספר אהל מועד (שער הברכות דרך א נתיב ד) כתב שמטעמת אינה טעונה ברכה אא"כ אכל כשיעור רביעית, וכשאוכל רביעית צריך לברך גם אם אינו בולע כלום כיון שהחזיק טועם. אך הב"י חלק עליו וכתב שאין מברכים על הנאת החיך אלא על הנאת מעיים, וכ"כ הרא"ש.

בילקוט שמעוני (שמואל א רמז קיח. עה"פ ויפדו העם) מובא שהעם פדו את יונתן כשעבר על דברי אביו שלא לאכול כלום, בכך שאמרו לשאול שיונתן רק טעם מהדבש וז"ל: "ריש לקיש אמר וכי אכל והלא מיטעם טעם לא כן אמר רב חסדא בן עזריא המטעמת אין בה לא משום אכילה ולא משום שתיה ולא משום הפסקת תענית ואינה טעונה ברכה אמרו טעמא ויפדו העם את יונתן ולא מת". ופירש שם הזית רענן (לבעל המג"א) דמשמע מהילקו"ש שאפילו בולע את המאכל ע"מ לטעום מותר כיון שאינו נקרא אכילה. והמגן אברהם (סק"ו) ביאר דכיון שנפשו חשקה לאכול יותר ונמנע משום איסור, מקרי טעימה.

לסיכום: א. מטרת הטעימה: לדעת רש"י טועם לצורך התבשיל. אך מהילקו"ש מוכח שטעימה זו היא לצורך עצמו. ב. מהי 'טעימה': לפירוש רש"י ניתן לפרש גם שטועם ופולט וגם שטועם ובולע. אך לשיטת הילקו"ש חייבים להסביר שאינו בולע, אחרת זוהי אכילה רגילה שתכליתה להנאה המחייבת בברכה. וכ"ד הר"ח. לרא"ה והרמב"ם אפילו כשבולע אינו טעון ברכה. ג. שיעור הטעימה: לרמב"ם והרא"ה כשטועם רביעית חייב בברכה בכל אופן אפילו שהוא לצורך התבשיל ואינו בולע. לרא"ש - בתענית אסור לטעום רביעית אע"פ שפולט, ולעניין ברכה הטועם רביעית ופולט אינו טעון ברכה. ד. על מה נתקנה הברכה: מהרא"ש עולה שהברכה היא על הנאת המעיים, וכ"כ הב"י. ומרש"י משמע שגם על הנאת החיך יש לברך, וכ"כ האוהל מועד.

כתב השו"ע: הטועם את התבשיל אינו צריך [מ"ב יד: היינו אסור] לברך עד רביעית, ואפילו אם הוא בולע. וי"א שאם הוא בולעו טעון ברכה, ולא פטרו את הטועם אלא כשחוזר ופולט ואז אפילו על הרבה אינו צריך ברכה. רמ"א: וספק ברכות להקל.

כתב המגן אברהם (סק"א) דמשמע מרש"י שאם טועם לאחר הבישול טעון ברכה. והסביר המחצית השקל שכבר אינו יכול לתקן, ואין כוונתו כי אם לידע אם הוא טוב כמות שהוא, וזה מקרי יותר אכילה. אך האליה רבה והפרי מגדים (הביאם המ"ב ס"ק יג) מצדדים שגם אם אוכל קצת מהמאכל אחר הבישול רק לידע אם הוא טוב, חשוב כטעימה כשאין כוונתו לשם אכילה. וכ"כ בהלכה ברורה (אות יז).

דעת המגן אברהם (סק"י) שלא מצאנו שום פוסק שהתיר בפירוש לבלוע ללא ברכה. לדעתו אין ספק שבולע חייב ברכה. המ"ב (ס"ק יט) פוסק כרמ"א, אך הוא מוסיף ש"לכתחילה טוב ליזהר הרוצה לבלוע שיתכוין ליהנות ממנו בתורת אכילה ויברך עליו". וכ"כ בחזון עובדיה (עמוד רעד) ובהלכה ברורה (אות טו).

כתב המ"ב (ס"ק יד) בשם האחרונים שאם טועם איזה דבר אוכל לידע אם הוא טוב, שיעורו הוא רק עד כזית.

ברכה על מסטיק

למחלוקת הראשונים והאחרונים אם חייב ברכה הוא על הנאת מעיים או על הנאת החיך יש נפקא מינה לגבי ברכה על מסטיק. בשו"ת **ישכיל עבדי** (ח"ח או"ח סימן כ אות נד) פוסק שאין מברכים על לעיסת מסטיק. מכיון שאין ההנאה מגיעה לגרונו ואינו אלא מתיקות בעלמא. שהחוש יעיד שלא מגיע מן המסטיק שום דבר לחיך. רק טעם לחוד לפה. והוי כטועם בעלמא שאינו מברך. וכ"פ בברכת ה' (ח"ב פ"א אות יב. שו"ת תפילה למשה ח"ו סימן כו) מכיון שגם כשלועס אוכל ופולטו לאחר מכן אינו מברך אע"פ שישנה הנאת הטעם, והסיבה היא מכיון שאין הנאת מעים אלא הנאת החיך בלבד. גם בשו"ת **אורחותיך למדני** (א, כו. ב, יד) פסק שאין לברך על מסטיק.

אך בשו"ת **יביע אומר** (ז, לג) פוסק, דכיון שיש בזה גם הנאת גרונו וגם הנאת מעיו חייב בברכה. ומכיון שיש בזה הנאת אכילה מסויימת חייב לברך. ואין לחלק בין הנאת הפה להנאת החיך, שכל שמרגיש מתיקות בפיו גם החיך נהנה וחייב לברך על הנאה זו. גם בשו"ת **אור לציון** (ח"ב פי"ד תשובה ח) פסק שמברכים על מסטיק שהכל, שכיון שיש בו סוכר והוא מוצצו, הוי כמוצץ קנים מתוקים, שמברך עליהם שהכל נהיה בדברו. ודלא כמי שרצה לומר שאין מברכין על גומי לעיסה כל עיקר, מכיון שאינו עשוי לאכילה, שהרי זורקים אותו כשנגמר טעמו, ודמי יותר לקנה סוכר שברכתו שהכל נהיה בדברו. גם בפסקי **תשובות** (סימן רב אות לד) כתב שהלועס גומי חייב בברכה ללא שום פקפוק. וכ"פ בשו"ת **אגרות משה** (ב, נז).

סימן רי"א - דיני קדימה בברכות

ובו ו' סעיפים

סעיפים א' - ב':

הקדמת מין שבעה וחביב

שנינו בברכות (מ: - מא.)

"משנה: רבי יהודה אומר: אם יש ביניהן מין שבעה - עליו הוא מברך; וחכמים אומרים: מברך על איזה מהן שירצה. גמרא: אמר עולא: מחלוקת בשברכותיהן שוות, דרבי יהודה סבר: מין שבעה עדיף, ורבנן סברי: מין חביב עדיף. אבל בשאין ברכותיהן שוות - דברי הכל מברך על זה וחוזר ומברך על זה. פליגי בה רבי אמי ורבי יצחק נפחא; חד אמר מחלוקת בשברכותיהן שוות, דרבי יהודה סבר: מין שבעה עדיף, ורבנן סברי: מין חביב עדיף, אבל בשאין ברכותיהן שוות - דברי הכל מברך על זה וחוזר ומברך על זה; וחד אמר: אף בשאין ברכותיהן שוות נמי מחלוקת"

נחלקו התנאים בדיני קדימה בברכות, לדעת ר' יהודה אם יש לפניו כמה מינים מברך על המין משבעת המינים, שמתוך שנשתבחה בהם א"י יש בהם חשיבות, והברכה צריכה להיות על המין החשוב. ולדעת רבנן מברך על המין שחביב עליו. מכיון שאז האדם משבח את הקב"ה מתוך הרגשת השבח [יש לציין שמדברי הרשב"א ד"ה 'אלא למאן' עולה, שגם חביב הוא חשוב].

ופרש"י: בשברכותיהן שוות - כגון זיתים ותפוחים, דתרווייהו בורא פרי העץ, ובא לפטור את שתיהן בברכה אחת. חביב עדיף - 'איזהו שירצה' דמתניתין - את החביב עליו משמע. הרא"ש הבין בדבריו שלדעת חכמים כל הברכות נבללות ואין בהם סדר קדימה, חוץ מקריטריון אחד שהוא ה'חביב' שעליו מברך בתחילה. וכ"ד רבנו שמעיה והרי"ף.

הראשונים נחלקו כמי לפסוק להלכה. הרי"ף הביא את השיטות אך אינו מכריע להלכה. רבנו יונה (ד"ה ולענין) הביא בשם הגאונים שהלכה כר' יהודה, וכ"פ הרא"ש (סימן כה). טעמם מכך שבהמשך הגמ' מובא שכל המוקדם בפסוק מוקדם בברכה, וא"כ כ"ש שבעת המינים שקודמים למינים אחרים. אך הרמב"ם (ח, יג) והרא"ה (ד"ה דברי) פסקו כרבנן, כיון שיחיד ורבים הלכה כרבים.

נחלקו האמוראים האם התנאים נחלקו רק באופן שברכת המינים שווה או אף כשברכותיהן שונות. דעת עולא שרק כשברכת כל המינים שווה נחלקו, אבל כשברכתן שונה אין מחלוקת בין התנאים. ואמורא אחר סובר שהתנאים נחלקו גם כשברכת המינים שונה.

לדעת עולא התנאים לא נחלקו במקרה שברכותיהן שונות, אך לא ביאר על איזה מהמינים מברך קודם. הרי"ף כתב שבמקרה כזה יקדים לברך על איזה מהם שירצה. וכ"פ התוספות (ד"ה אבל) ורבנו יונה (כה: ד"ה אבל). אולם לדעת הרא"ש (סימן כה) מדברי עולא אפשר להבין שבמקרה כזה אין דין קדימה בברכות ואינו צריך לברך על החביב תחילה.

יש להסביר ע"פ הרשב"א (ד"ה אמר) את שיטת ר' יהודה שדווקא בשברכותיהן שוות חלים דיני קדימה, אבל כשאין ברכותיהן שוות לא קפיד. שכשברכותיהן שוות וברכה אחת פוטרת את כל המינים השוות לו בברכה, אנו רוצים שהאדם יברך על המין החשוב ביותר והוא יפטור את הפחות ממנו. אבל כשאין ברכותיהם שוות שאין האחד פוטר את חברו אלא יש כאן דיני קדימה בין הברכות, כיון "דהקדמה בלחוד מילתא זוטרתא היא" מברך על החביב עליו. וכתב הב"ח שאם אין לו מין חביב יברך על מין שבעה קודם גם כשאין ברכותיהן שוות.

כתב השו"ע: היו לפניו מיני פירות הרבה, אם ברכותיהם שוות ויש ביניהם ממין שבעה, מקדים מין ז' אעפ"י שאינו חביב כמו המין האחר. ואם אין ביניהם ממין שבעה, מקדים החביב. ואם אין ברכותיהם שוות, אפילו יש בהן ממין שבעה כגון צנזן וזית, איזה מהם שירצה יקדים ואפילו אינו חביב. ויש אומרים שגם בזה צריך להקדים החביב. ונקרא חביב המין שרגיל להיות חביב עליו, אפילו אם עתה חפץ במין השני. ולהרמב"ם אם היה מין אחד חביב לו יותר, בין שברכותיהם שוות בין שאינם שוות בין שיש בהם ממין ז' בין שאין בהם ממין ז', מקדים החביב לו אז באותה שעה. ואם אינו רוצה בזה יותר מבזה, אם יש ביניהם משבעת המינים, עליו מברך תחלה.

הט"ז (סק"א) פסק שמה שירצה להקדים יכול להקדים, שהרי בכל מציאות יש דעות לכאן ולכאן, מכיון שאין בכל זה הכרע כמי ההלכה. וביאר דבריו הפרי מגדים (משב"ז א), דאע"ג דבעלמא קי"ל סתם וי"א הלכה כסתם, שמא כאן כשהביא השו"ע את דעת הרמב"ם בשמו, אינו חשוב כדעה שהובאה ב"א. אך המ"ב (ס"ק יג וסק"ט) כתב שמשמע מדברי השו"ע שהעיקר כדעה הראשונה שהיא דעת רוב הפוסקים. וכ"כ הבא"ח (מטות, ב), כה"ח (סק"ז), ברכת ה' (ח"ג פ"ט אות ח) ועוד.

עוד כתב המ"ב (סק"ט) שהעיקר כדעת הי"א שסוברים שבכל מקרה צריך להקדים החביב, גם כשאין ברכותיהן שוות. וכ"כ הבאור הלכה (ד"ה ויש) מכיון שהרבה פוסקים סוברים שתמיד חביב עדיף, וגם חלק מהסוברים שמין שבעה עדיף, דעתם שבכה"ג חביב עדיף. אלא שבמציאות שיש מין שבעה שבדור"כ חביב עליו, אף שעתה יש מין אחר שחביב עליו יותר, עדיף לברך על המין שבעה כיון שיש בו לחלק מהפוסקים תרתי למעליותא. אכן לדעת הבא"ח (מטות ג) וכה"ח (אות יד) יש להקדים בכל אופן ברכת העץ לאדמה. ולדעת הגרע"י (חזו"ע עמוד רעה) מי שיש לפניו פרי עץ ופרי אדמה, אפילו אם פרי העץ חביב יותר או שהוא משבעת המינים, יקדים איזה מהם שירצה (כדעה א' בשו"ע), וכה"ח כתב דמכיון שגם לדעה זו אין עדיפות לקדימה מסויימת, עדיף להקדים את ברכת העץ ולהרויח שיוצא גם ידי השיטה השניה.

יש לעיין כיצד לנהוג במקרה שהיו לפניו שלושה מינים, ענבים אפרסקים ומלפפון, המלפפון חביב יותר מהענבים, והאפרסק חביב יותר משניהם. והספק הוא, שלכאורה המלפפון קודם לענבים מכיון שכשאין ברכותיהם שוות החביב קודם. אך א"א לברך האדמה על המלפפון כיון שהאפרסק חביב יותר. אך גם על האפרסק א"א לברך מכיון שברכתו העץ ומין שבעה של הענבים קודם. הגר"ש וואזנר (קובץ מבית לוי חט"ו עמ' עה סק"ו) ציין שרעק"א הסתפק בזה. ודעת הגר"ש וואזנר שיקדים לברך על הענבים שהם ממין שבעה כיון שמין שבעה מכריע, וכ"ש אם נצרף את דעת הא"ר שתמיד מין שבעה קודם.

✿ הגדרת פרי חביב

לדעת הרא"ש חביב הוא המין שבדרך כלל האדם יותר אוהב, וכמו ששבעת המינים אלו מינים קבועים, כך לכל אדם צריך שיהיה דרגות בחביבות שעל פיהם יקדים לברך. ואפילו אם כעת רוצה לאכול פרי אחר קודם, אין זה משנה. ולכאורה דעה זו אינה מסתדרת עם לשון המשנה שמברך על 'איזה מהם שירצה'. מנגד, כתב הרמב"ם (ח, יג) "אי זה מהם שירצה להקדים מקדים". ודייק הכס"מ דמשמע שחביב הוא המין שכעת הוא מעוניין בו.

כתב השו"ע: "ונקרא חביב המין שרגיל להיות חביב עליו, אפילו אם עתה חפץ במין השני". ולאחר מכן בס"ב הביא את דעת הרמב"ם שחביב הוא המין שחפץ בו עתה יותר.

הט"ז (סק"א) כתב שמכיון שאין הכרע כמי לפסוק, יכול לסמוך על שתי הדעות ולהקדים איזה חביב שהוא רוצה. גם מהמ"ב (סק"א) עולה שהמקדים לברך על מה שחביב בעיניו עתה יש לו ע"מ שיסמוך. בהלכה ברורה (אות ה) פסק שהולכים אחר החביב בעיניו בדרך כלל. וכ"כ בברכת ה' (ח"ג פ"ט אות ח).

✿ מעלות נוספות להקדמת ברכת

כתב המגן אברהם (סק"א) שמקדים מין שבעה ואפילו הוא חצי פרי והשני הוא שלם. ואם אחד שלם ואחד חביב יקדים את השלם. וכ"כ המ"ב (סק"ד), בא"ח (מטות, ה) כה"ח (סק"ג) ועוד.

ובשער הציון (אות ה) סייג, שכל האמור הוא דווקא כשברכותיהן שוות, אבל כשאין ברכותיהן שוות צ"ע בכל הדינים האלו. והביא בשם הדרך החיים (אות כז) ששלם עדיף מחביב וממין שבעה כשאין ברכותיהן שוות. אך המ"ב כתב שלא יודע מה הראיה לפסוק כך. אכן לדעת הבא"ח (מטות ג) וכה"ח (אות יד) יש להקדים בכל אופן ברכת העץ לאדמה.

בחזון עובדיה (עמ' רעה בהע') כתב שאם יש לפניו מין שבעה, ופרי חדש שאינו ממין שבעה, יקדים לברך על הפרי החדש שמברך עליו גם שהחיינו. אך בשו"ת שרגא המאיר (ח"ו סימן ד אות ב) פסק שלא מצינו בפוסקים שיש דין קדימה לפרי חדש על פרי שהוא משבעת המינים, ואפילו אם תמצא לומר שהוא חשוב לחביב יותר הרי לדעת מרן מין שבעה עדיף. וכ"פ בהלכה ברורה (אות ג).

סעיף ג':

✿ הקדמת ברכת העץ להאדמה

שנינו בברכות (לט).

"מאי לאו בהא קא מיפלגי; דמברך סבר: שלקות ופרגיות שהכל נהיה בדברו, הלכך חביב עדיף; ומלגלג סבר: שלקות - בורא פרי האדמה, פרגיות - שהכל נהיה בדברו, הלכך פירא עדיף! דהנהו תרי תלמידי דהוו יתבי קמיה דבר קפרא, הביאו לפניו כרוב ודורמסקין ופרגיות, נתן בר קפרא רשות לאחד מהן לברך, קפץ וברך על הפרגיות"

מגמ' זו עולה שיש להקדים את ברכת העץ והאדמה לשהכל. ונחלקו הראשונים מה היחס בין הסוגיא כאן לסוגיא שעסקנו בה בסעיפים הקודמים לגבי קדימת מין שבעה וחביב.

הרי"ף (כח:): **והרמב"ם** (ח, יג) משמיטים את סוגיית מעשה דבר קפרא. נראה שטעמם מפני שמבינים שהסוגיות חולקות, מפני שבסוגיא לעיל משמע שאם יש לפנינו ברכות שונות מברך על המין החביב תחילה, ומהסוגיה כאן עולה שיש להקדים את הברכה היותר מבוררת לברכה הכללית, מפני שכך השבח לקב"ה יותר משובח ומעולה.

גם **התוספות** (ד"ה אבל, חביב), **רבנו יונה** (ד"ה ובפירוש, עוד) ו**הרא"ש** (סימן כה) סוברים שיש סתירה בין הסוגיות, אך בשונה מהרי"ף והרמב"ם שהשמיטו את סוגיית מעשה דבר קפרא, הם מיישבים את הסתירה כך: בסוגיית מעשה דבר קפרא הגמ' עוסקת כשיש לפנינו שני מינים שברכת האחד שהכל וברכת השני האדמה. אך הסוגיא לעיל עוסקת כשיש לפנינו שני מינים שברכת האחד העץ וברכת השני האדמה, ולדעתם ברכת האדמה חשובה יותר מברכת שהכל ולכן צריך להקדימה, אבל ברכת העץ אינה חשובה יותר מברכת האדמה ולכן א"צ להקדימה (לרא"ש אין סדר קדימה במקרה כזה, ולרבנו יונה מקדים את החביב).

הרא"ה (ד"ה דברי הכל) סובר שהסוגיות אינם סותרות, שהרי בסוגיא לעיל לא נאמר שיש להקדים את החביב, אלא הגמ' אומרת ש"מברך על זה וחוזר ומברך על זה". בסוגיא כאן הגמ' מפרשת כיצד יש לנהוג כאשר ישנם שני מינים שברכותיהם שונות, ומלמדת שיש להקדים את הברכה המבוררת יותר, כיון שהיא יותר חשובה.

נקודה נוספת שהזכנו לעיל בשם **הרא"ש**, שברכת העץ אינה קודמת לברכת האדמה מכיון "דלא חשיבא כל כך ברכת פרי העץ כנגד ברכת פרי האדמה כמו שחשובה פרי האדמה על שהכל לפי ששהכל אינה מבוררת כלל לפי שכוללת כל דבר". **אולם בה"ג** סובר שברכת העץ קודמת לברכת האדמה, משום שלדעתו גם בברכת האדמה יש אופן של ברכה כללית, שהרי פוטרת את ברכת העץ.

כתב **השו"ע**: הביאו לפנינו דבר שברכתו בפה"ע ודבר שברכתו שהכל, בפה"ע קודמת שהיא חשובה שאינה פוטרת אלא דבר אחד וכן בפה"א ושהכל, בפה"א קודמת. ואם הביאו לפנינו בפה"ע ובפה"א, איזה מהם שירצה יקדים. וי"א שבורא פרי העץ קודם.

כתב **המגן אברהם** (סק"ג) שהעץ קודמת אפילו האדמה חביב לו יותר. הביאו **המ"ב** (ס"ק יד). עוד כתב **המג"א** (סק"ד) שלדעת הי"א אפילו מין האדמה הוא משבעת המינים כגון הכוסס חיטה, מקדים את פרי העץ.

כתב **הט"ז** (סק"ב) שאם חביב עליו יותר פרי האדמה יברך עליו תחילה כדעה ראשונה. אבל אם שוים בחביבותם יברך על פרי העץ תחילה. וכ"פ **המ"ב** (ס"ק יח). ולדעת **כה"ח** (סק"ו, יד) תמיד יברך על פרי העץ לפני האדמה.

כתב **הבאור הלכה** (ס"א. ד"ה ויש) שאם יש לפנינו פרי העץ שבדר"כ חביב עליו, אף שעתה פרי האדמה חביב עליו יותר, עדיף שיברך על פרי העץ שבכך יוצא גם לשיטת בה"ג וגם לשיטת חלק מהפוסקים שמקדימים את החביב עליו בדר"כ. וכ"כ **בהלכה ברורה** (אות ד).

הבא"ח (מטות, ה) כתב שאפילו אם פרי האדמה שלם ופרי העץ אינו שלם יש להקדים לברך על פרי העץ. אך באמת שדעת השו"ע שאין עדיפות על פרי העץ ולכן כשיש גם מעלת שלם, לכאורה יש לברך על פרי האדמה השלם. וכ"כ **בהלכה ברורה** (אות ד בהע').

סעיף ד':**סדר קדימה בשבעת המינים**

(שנינו בברכות (מא).

"כל המוקדם בפסוק זה מוקדם לברכה, שנאמר: ארץ חטה ושעורה וגפן ותאנה ורמון ארץ זית שמן ודבש. רב חסדא ורב המנונא הוו יתבי בסעודתא, אייתו לקמייהו תמרי ורמוני, שקל רב המנונא בריך אתמרי ברישא. אמר ליה רב חסדא: לא סבירא ליה מר להא דאמר רב יוסף ואיתימא רבי יצחק: כל המוקדם בפסוק זה קודם לברכה? - אמר ליה: זה שני לארץ, וזה חמישי לארץ"

כתב הטור שהסדר בשבעת המינים קודם אפילו אם המאוחר חביב עליו יותר. אך הב"י העיר שלדעת הרמב"ם גם בתוך שבעת המינים חביב עדיף. דכשם שחביב מבטל את קדימת מין שבעה לשאר מינים, כך טענת 'כל המוקדם בפסוק' מתבטלת מפני טענת 'חביב'.

כתב השו"ע: כל הקודם בפסוק ארץ חטה ושעורה (דברים ח, ח) קודם לברכה, וארץ בתרא הפסיק הענין, וכל הסמוך לו חשוב מהמאוחר ממנו לארץ קמא. הילכך תמרים קודמים לענבים, שזה שני לארץ בתרא וזה ג' לארץ קמא. והרמ"א כתב: ודוקא שאוכל ענבים כמות שהן, אבל אם עשה מהן יין שקובע ברכה לעצמו בפה"ג חשובה והיא קודמת לברך עליו תחלה. אבל מעשה קדירה מחמשת מיני דגן, היא חשובה יותר מברכת היין. כל הנאמר סמוך לארץ קמא, קודם למה שנאמר סמוך לארץ בתרא, לאחר ששוה לו בסמיכה לארץ (טור).

כתב המגן אברהם (סק"ח) שרק כשנגמר גידול הפרי מקדימים אותו כשהוא מין שבעה, דלא משתבח לן קרא במידי דלא חזי. וכ"פ המ"ב (סק"כ), בא"ח (מטות ב), והלכה ברורה (אות יב). אך הלבוש סובר שהולכים אחר המין הקודם בפסוק גם אם לא נגמר בישולו.

הט"ז (סק"ג) התקשה, מדוע לדעת הרא"ש לעיל בסעיף א', מעלת המוקדם כאן קודמת. מדוע לא אומרים שכשאין ברכותיהן שוות אין קדימה למוקדם בפסוק, ורק כשברכותיהן שוות מקדים את המוקדם בפסוק? וכתב ע"פ פירוש הטור בדברי הרא"ש שכוסס חיטה קודמת לזית, יש לבאר שמעלת מוקדם בפסוק קודמת בכל מצב, בשונה ממעלת מין שבעה שלא מצינו לו מעלה בהקדמה, ולכן רק בשוות מקדימים את ברכתו.

הלבוש (סעיף ד) כתב שברכת מזונות מבוררת יותר מהיין. ולכן ברכת מזונות של השעורים קודמת לזית, וכן צידדו האבן העוזר (ס"ו) ומאמר מרדכי (סק"ח). וכ"פ המ"ב (ס"ק כה), כה"ח (אות יז) ובהלכה ברורה (אות י). אולם הט"ז (סק"ד) כתב שקדימת מזונות אינה משום שהיא מבוררת אלא מכיון שקודמת בפסוק. ולכן מיושבים דברי הטור שכתב שזית קודם לשעורה מטעם שקודם לו בפסוק. וכ"פ המגן אברהם (ס"ק יג).

הבאור הלכה (ד"ה קודם) הביא בשם האחרונים שנתקשו, הרי לעיל בסעיף א' סתם השו"ע שכשאין ברכותיהן שוות מברך על איזה שירצה, ואין דין קדימה אפילו אחד מהם משבעת המינים, וכאן סתם שכל הקודם בפסוק קודם לברכה. וא"כ חיטים קודמים לשאר המינים של פרי העץ אפילו שאין ברכותיהן

שוות! הב"ח תירץ דלא מיירי כאן אלא כשברכותיהן שוות, אבל כשאין ברכותיהן שוות והם ממין שבעה יברך על איזה שירצה, כגון חיטה וזית. והמגן אברהם (סק"ב) כתב שמכיון שהפסוק הקדים מין אחד לחברו, גם אנו צריכים להקדימו בברכתנו. והגר"א כתב שרק כשעשה תבשיל מהחיטים הוא קודם לזית, הלא"ה לא.

קדימת ברכת היין

דעת רבנו פרץ (הגהות סמ"ק סימן קנא) שדווקא אם אוכל ענבים שברכתם העץ הרי הם נכנסים לתוך סדר 'כל המוקדם בפסוק', אבל אם עשה מהענבים יין שברכתו הגפן, כיון שהברכה מבוררת יותר שמזכיר הגפן ממש הרי היא קודמת לתמרים. אך כתב עליו הב"י שדעת כל המפרשים היפך דברי רבנו פרץ, שכל שאין ברכותיהן שוות אפילו אינו חביב, כגון צנון וזית, איזה שירצה יקדים. ולכאורה משמע מדברי הב"י שאינו מסכים לדעת רבנו פרץ.

כתב הרמ"א: ודוקא שאוכל ענבים כמות שהן, אבל אם עשה מהן יין שקובע ברכה לעצמו בפה"ג חשובה והיא קודמת לברך עליו תחלה.

נחלקו הפוסקים הספרדים מה דעתו של מרן השו"ע שהשמיט את דברי רבנו פרץ. בחזון עובדיה (עמ' רעו) פסק שכל שאין ברכותיהן שוות איזה מהם שירצה יקדים, ושכ"ד השו"ע מכיון שהשמיט דין זה מהשו"ע. מנגד, הבא"ח (מטות, א) וכה"ח (אות יז, כח) הביאו את דברי הרמ"א להלכה, גם הברכת ה' (ח"ג עמ' רכו) פסק שברכת היין קודמת לפרי העץ מכיון שהיא מבוררת יותר, ושכ"ד השו"ע, מפני שלאחר שתירץ דברי הטור נמצא שאין דעת רבנו פרץ כנגד כל המפרשים. בהלכה ברורה (אות יא) כתב שראוי להקדים לברך על היין קודם לפירות שבעת המינים, ולאשכנזים קדימה זו היא מן הדין.

קדימה בברכה אחרונה

כתב רבנו פרץ שכמו שיש סדר קדימה בברכות ראשונות, ה"ה לברכה אחרונה, שכשאוכל כמה מינים מזכיר תחילה על המחיה, על הגפן ולבסוף על הפירות. וכ"כ ה"ר יונה (לב: ד"ה וכן על היין) הרא"ש (סימן מב) הרשב"א (מד. ד"ה ולענין) והרמב"ם (ח, טו) "שתה יין ואכל תמרים ואכל תבשיל של חמשת מיני דגן מברך באחרונה על המחיה ועל הכלכלה ועל הגפן ועל פרי הגפן ועל העץ ועל פרי העץ".

כתב בברכת ה' (ח"ג פ"ט טות טז) שגם בברכה אחרונה חלה חובת קדימה, ולכן קודם מזכיר את הדגן, לאחר מכן את היין ולבסוף את הפירות.

סעיף ה':

תבשיל מזונות קודמת

רבנו שמואל בר חפני (הביאו שבלי הלקט סימן קס) והאגור סוברים שיש סדר בחמישה ברכות: המוציא, מזונות, העץ, אדמה, שהכל. בשונה משאר הפוסקים שסוברים שכשאין ברכותיהם שוות מברך על איזה מהם שירצה.

דעת בה"ג (ברכות פ"ו ח.) שדווקא כשעשה מהחיטה והשעורה תבשיל או פת הרי הם קודמים משום שמברכים עליהם מזונות. אבל הכוסס את החיטה שמברך עליה האדמה, אינה קודמת לברכה על פרי

העץ. וכתב הטור שבה"ג אזיל לשיטתו שברכת העץ חשובה מברכת האדמה, אבל לשיטת הרא"ש שברכת העץ והאדמה שוות, אפשר שגם כשכוסס חטא מקדים לברך עליה קודם.

הב"י הסביר שהטור נסתפק בטעמו של בה"ג האם אזיל לשיטתו שברכת העץ קודמת לברכת האדמה, או שסובר כדעת הרשב"א (מא: ד"ה ולענין) שכתב שחטא האמורה בתורה לאו בכוסס הוא אלא בפת ממש, שהרי לאחר מכן כתבו 'ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם'. ולפ"ז אפשר שגם הרא"ש מודה לדין זה.

כתב **השו"ע**: הא דחטא ושעורה קודמים, דוקא כשעשה מהם תבשיל או פת. אבל כוסס חטא שברכתו בפה"א אינה קודמת לברכת בפה"ע. והוסיף הרמ"א: ברכת המוציא קודמת לברכת בורא מיני מזונות, וכ"ש לשאר ברכות (אגור) ואף על פי שהדבר השני חשוב או חביב עליו (וכן יש לדקדק מדברי הגה"מ פ"ט ומסמ"ק שהביא הטור וכל בו ב"י בשם רמב"ם), וכל זה דצריך להקדים, היינו דוקא לכתחלה, אבל אם עבר וברך על השני, אם הברכות שוות יוצא ואין צריך לחזור ולברך על זה שהיה לו להקדים, ובלבד שיהא דעתו ג"כ עליו בברכתו (ב"י סי' ר"ו. וזוהי הסימן בשם רשב"א).

כתב **המגן אברהם** (סק"ט) שברכת המוציא קודמת לברכת מזונות במציאות שיש שולחן ערוך לפניו לאכול פת, והמזונות הם תבשיל שנפטר בברכת הפת, וכדי שלא לגרום לברכה שאינה צריכה יברך קודם על הפת. וכ"כ **המ"ב** (סק"כ).

עוד כתב **המגן אברהם** (סק"א) ע"ד הרמ"א שמצריך שתהא דעת האדם גם על המין האחר, שאפילו אם היו שניהם לפניו בעיניו שיתכוון בפירוש לפוטרו, שאינו בדין שיפטור מי שאינו חשוב את החשוב דרך גררא אלא בכוונה. אבל אם ברך על החשוב פטר את שאינו חשוב גם אם לא התכוון לכך בפירוש. וכ"כ **המ"ב** (סק"ב) והוסיף, שאם הביאו לו אחר שכבר כלה המין הראשון צריך לחזור ולברך. ואם הביאו לו אחר שבירך אבל עדיין לא כלה אכילתו יש דעות בפוסקים וספק ברכות להקל (עיין לעיל ר"ב, ב שהבאנו דברי הפוסקים כיצד לנהוג, ומקור הדברים הוא ברשב"א).

רעק"א הביא בשם **הגינת ורדים** (כלל א סימן ז) שאם אוכל אצל בעל הבית, כיון שסומך אתכא דבעל הבית, הוי כאילו דעתו בפירוש לפטור כל מה שיביאו לו. וכ"כ **הבאור הלכה** (ד"ה ובלבד).

מתי חלה חובת דיני קדימה

כתוב בתרומת הדשן (סימן לב) שרק כשרצונו לאכול משאר המינים בהמשך, יש עליו חובת קדימה בברכות. אבל אם הוא חפץ לאכול רק מין מסוים, מברך עליו אע"פ שגם השני מונח לפניו. וכ"כ הרמ"א: וכל הא דאמרינן דאחד קודם לחבירו, היינו שרוצה לאכול משניהם לכן יש להקדים החביב או החשוב; אבל אם אינו רוצה לאכול משניהם, אינו מברך רק על זה שרוצה לאכול אע"פ שגם השני מונח לפניו. גם הב"י כתב שלא אמרו להקדים אלא כשכל המינים מונחים לפניו, אבל אם אין מונחים לפניו אע"פ שנמצאים בביתו של האדם ודעתו לאוכלם לאחר מכן א"צ להמתין בברכתו. וכ"כ **המגן אברהם** (סק"י). כתב **המ"ב** (סק"א) שדווקא באופן שדעתו הייתה לאכול מכולם שייך דיני קדימה, אבל אם אין כולם לפניו או שאין דעתו לאכול מכולם, לא שייך בזה דין קדימה. וכ"כ בברכת ה' (ח"ג פ"ט אות ד).

הבאור הלכה (ס"ג. ד"ה וכן) כתב בשם האליה רבה שהנוהגים להקדים לברך על יין שרף קודם מיני מרקחת, טעמם הוא משום שמתחילה אינם מתאווים כלל לאכול את מיני המרקחת, וחשיב כמי שאינו רוצה לאכול.

ובמקום שיש דין להקדים מין לחברו, כתב הפרי מגדים (סי' קסח משב"ז א) לגבי הקדמת פת חיטים לפת שעורים, שמי שאינו מקדים נקרא עבריין ועובר על דברי תורה, ויתכן שהוא בר נידוי ומכת מרדות.

סעיף ו':

מזונות ומין שבעה

כתב הגהות מיימון (פ"ח אות ש) שברכת מזונות אפילו על שיפון שאינו משבעת המינים, קודם לגפן ותאנה אע"פ שהם משבעת המינים, כיון שיש בפוטנציאל לברך עליו המוציא אע"פ שבאמת ברכתו כעת מזונות. כתב השו"ע: היה לפניו תבשיל מקמח כוסמין ושכולת שועל ושיפון וגפן ותאנה ורימון, כיון דמברך על התבשיל במ"מ ברכתו קודמת. אף על גב דהנך ממין ז' ואיהו לאו ממין שבעה, מ"מ כיון דחשיבי דעבדי מינייהו פת ומברך עלייהו המוציא וברכת המזון, קודמת אף על גב דלא עבדינהו פת.

ולענין קדימת אורז, כתב הפרי מגדים (א"א ס"ק יג) שמדברי השו"ע משמע שמעלת ברכת מזונות היא מפני שעושים ממנה פת. אך אורז שאין עושים ממנו פת אינו קודם לשבעת המינים. וכ"פ כה"ח (ס"ק כז). והוסיף הפמ"ג, שיתכן שלפי טעם זה אורז אינו קודם אף לברכת פרי העץ על דבר שאינו משבעת המינים, אך מסקנתו שמ"מ הוא קודם מכיון שברכתו מבוררת יותר. אך האבן העזר (ס"ו) כתב שאף שאין עושים מאורז פת שמברכים עליה המוציא, מ"מ מכיון שמברכים עליה מזונות שהיא ברכה יותר חשובה מברכת הגפן, יש להקדים ולברך על האורז. וכ"פ בהלכה ברורה (אות יז).

סיכום סדר קדימה בברכות

כתב המגן אברהם (ס"ק יג): המוציא, במ"מ על חטין, בפמ"ג, זית, במ"מ על שעורים, גפן תאנה ורימון, בפמ"א ובפה"ע קודמין לשהכל, בפמ"א ובפה"ע אזלינן בתר החביב אפילו השני מין ז', היו שניהם חביבים אזלינן בתר מין ז' והמוקדם בפסוק קודם, שניהם אינן מין ז' יש להקדים פה"ע, ולענין חביב אנן בני אשכנז נמשכין אחר הרא"ש בהמין הרגיל להיות חביב, ואם שניהם חביבים אזלינן אחר איזו שחפץ עתה כמ"ש להרמב"ם.

בברכת ה' (ח"ג פ"ט אות ד) סיכם את דיני הקדימה כך: המוציא. מזונות, הגפן. העץ והאדמה, ואם אחד חביב יותר או אם אינו חביב ויש בהם מין שבעה עדיף להקדים ולברך עליו. שהכל.

סימן רי"ב - דיני עיקר וטפל

ובו ב' סעיפים

סעיפים א' - ב':

עיקר וטפל - תלוי בדעת האדם?

שנינו במסכת ברכות (מד.)

משנה: הביאו לפניו מליח תחלה ופת עמו מברך על המליח ופוסט את הפת שהפת טפלה לו זה

הכלל כל שהוא עיקר ועמו טפלה מברך על העיקר ופוסט את הטפלה: גמרא: ומי איכא מידי דהוי

מליח עיקר ופת טפלה אמר רב אחא בריה דרב עזרא אמר רב אשי באוכלי פירות גנוסר שנו"

⁴⁷המשנה מחדשת שהאוכל שני מינים שהאחד מהם עיקר והשני טפל לו, אינו חייב לברך על הטפל, וברכת העיקר פוטרת אותו. לאחר מכן מקשה הגמ' על הדוג' שמליח פוסט את העיקר: "ומי איכא מידי דהוי מליח עיקר?", לכאורה שאלת הגמ' אינה מובנת, הרי מושגי עיקר וטפל אינם קבועים, ומשתנים ע"פ המציאות ודעתו של האדם, וא"כ מדוע שלא יתכן שהמליח יהא עיקר והפת טפלה, כהפגת המליחות ע"י הפת?

את שאלת הגמ' ניתן להבין בשני דרכים: א. הגמ' סוברת שהגדרת עיקר וטפל אינה סובייקטיבית בלבד, ופת חשובה מבחינה אובייקטיבית, ולכן היא מוגדרת כ"עיקר" אף כשדעתו של האדם רק להפיג בה את טעם המליח. ב. הגמ' סוברת שהגדרת עיקר וטפל סובייקטיבית לגמרי, ושאלת הגמ' היא שאלה מציאותית. הגמ' מקשה וכי יש מקרה מציאותי שדעתו של אדם על אכילת מליח, והרי מליח נאכל רק ללפת בו את הפת?

רש"י (ד"ה פירות) כתב "פירות גנוסר - פירות ארץ ים כנרת חשובים מן הפת". מדבריו עולה שרק אם הדבר ה'טפל' לכאורה לפת הוא יותר חשוב, מברך עליו, אחרת יברך על הפת ויפסול את המאכל האחר. לדעתו פת תמיד תהיה המאכל העיקרי וא"כ יבוא עימה מאכל חשוב ממנה, כפירות גנוסר. אבל אם יאכל את הפת כדי להעביר את מליחות המליח, יברך על הפת ולא על המליח אע"פ שהוא העיקרי בסעודה. כיון שמבחינת חשיבות המאכלים פת יותר חשובה ממליח. אך פירות גנוסר מפאת חשיבותם הגדולה, מברך עליהם ולא על הפת. לדעתו נראה שלכל מאכל יש את דרגת החשיבות שלו, ואינה תלויה בדעת בני האדם.

אמנם מתוספות (ד"ה באוכלי) נראה כיוון שונה. מוכח מדבריהם שהם מפרשים את תירוץ הגמ', שאוכל פירות גנוסר יחד עם פת ומליח, והמליח בא לאזן את המתקת הרבה שיש בפירות, ולכן הוא העיקר והפת שלאחריו טפלה לו. ולכן שואלים מדוע מברך על המליח, הרי גם הפת וגם המליח טפלים לפירות

⁴⁷ בלימוד סוגיא זו נעזרתי בספר 'תורת אמן', סוגיה מה: הרוצה ללמוד סוגיא זו ממקורה יע"ש.

גנוסר? מדבריהם עולה שאם לא פטרו את המליח, מברך על המליח ופותר את הפת. וא"כ מליח יכול לפטור פת כגון שהפת באה להעביר את המליחות.

נראה שגם מהרמב"ם (ג, ז) יש ללמוד כתוס', וז"ל: "כיצד היא הטפלה שאינה מעורבת, הרי שצריך לאכול דג מליח ואכל הפת עמו כדי שלא יזיק המלח גרונו ולשונו הרי זה מברך על המליח ופותר את הפת מפני שהפת טפלה לו וכן כל כיוצא בזה". הרמב"ם מדבר על מקרה שצריך לאכול מליח (לדוג', כשאכל פירות מתוקים, או דג מליח. וכן פירש הב"ח) ואוכל עמה פת להעביר את המליחות. גם מהאגור (סימן רצח) נראה כיוון דומה, לשיטתו מאכל החביב על האדם לעולם לא יחשב כ'טפל' ולכן אינו נפטר בברכה שמברך על ה'עיקר', ועצתו שיברך קודם על ה'טפל' ואין בזה ברכה שא"צ.

✎ הטפל נפטר בברכת העיקר או שפטור מברכה

יש לברר בדין עיקר וטפל האם ברכת העיקר פוטרת את הטפל ממש, וכשמברך על העיקר חשוב כאילו מברך גם על הטפל שמוגדר כעת כחלק ממנו וכמאכל המתלווה לעיקר. או שמא כשיש שני מאכלים לפנינו שהאחד יותר עיקרי מהשני, הטפל פטור מברכה משום שהוא אינו נאכל לעצמו ואין לו חשיבות עצמאית ולכן אינו מחויב בברכה.

לחקירה זו יהיו כמה נ"מ: א. מה הדין כשאכל את הטפל לפני העיקר, אם נאמר שנפטר בברכת העיקר, כאן עדיין לא ברך על העיקר שברכתו תפטרנו. ואם נאמר שהטפל אינו חייב בברכה, גם בכה"ג אינו חייב לברך עליו. ב. אם בשעת הברכה על העיקר לא התכוון לאכול את הטפל, ולאחר מכן החליט שאוכל את הטפל. לפי האפשרות הראשונה צריך לברך עליו, כיון שברכת העיקר לא פטרה אותו. ולפי האפשרות השניה הטפל כלל אינו טעון ברכה (עיין בקובץ ישורון ח"ג עמ' תמ. שהביא חקירה זו). ג. אכל את העיקר ללא ברכה ונזכר לאחר שגמר לאכול את העיקר וקודם שטעם מהטפל. לאפשרות הראשונה חייב לברך על הטפל כיון שברכת העיקר לא היתה כדי שתפטרנו. ולאפשרות השניה תמיד לא יברך על הטפל.

מדברי המשנה נראה פשוט כאפשרות הראשונה, שהרי אמרה המשנה "מברך על העיקר ופותר את הטפלה". ומשמע שהטפל חייב בברכה אך ברכת העיקר שהיא ה'אב' שלו פוטרתו.

תוספות (ד"ה באוכלי) מתרצים את קושייתם לעיל מדוע מברך על המליח, הרי פירות גנוסר פוטרים אותו? ועונים שבשעה שאכל פירות גנוסר לא היה שם עדיין מליח ופת דלא היה יודע שיחלש לבו מחמת המתקנות. לדעתם רק מאכלים שהיו בדעת האוכל בשעת ברכת העיקר נפטרים בברכה. ולפי תירוצו הראשון ברכת העיקר פוטרת אף דברים שלא היו לפניו. וכ"כ השו"ע (קצו, ה) "אם אחר שברך על הפת, שלחו לו מבית אחרים שאינו סמוך עליהם ולא היה דעתו על הדורון, אפילו מדברים שדרך לבא ללפת את הפת, צריך לברך עליהן כדין נמלך". וכן הוכיחו החזון איש (או"ח ס"ס כז) והעמק ברכה (עמוד מט. דלא כמ"ש בשו"ת אבני נזר (סימן לח אות יג) מדברי התוס' שהטפל טעון ברכה רק שנפטר בברכת העיקר, שהרי כשלא היה טפל בשעת הברכה ולא היתה דעתו עליו, לא נפטר "אלא פירוש שהטפל אינו צריך ברכה ידידה, אלא שצריך עתה ברכת העיקר, והוי עתה העיקר והטפל ברכותיהם שוות, וברכת העיקר הוא גם ברכת הטפל, והלכך כשלא היה הטפל בשעת הברכה ולא היתה דעתו עליו, לא מפטר". וכ"כ בשו"ת

משיבת נפש (ח"ב סימן ה אות ו) שהדבר ברור שאין הטפל פטור מברכה מצד עצמו אלא ברכת העיקר פוטרתו. וכ"כ בשו"ת **יביע אומר** (ז, לג) במפורש שכשאין ברכה על העיקר צריך לברך על הטפל "כי אין הטפל פטור מצד עצמו מן הברכה שעליו ומופקע לגמרי מחיוב ברכה, אלא שהוא נפטר בברכת העיקר וכשאין ברכה על עיקר צריך לברך על הטפל". וכ"כ **האגרות משה** (ד, מב) ובחידושי ר' **אריה ליב** (מאלין, סי' א אות א), **הגרי"ש אלישיב** (שיעורי מס' ברכות עמ' תפא), **הגר"ח פ' שיינברג** (חידושי בתרא סק"א) ועוד.

אך מבעל המאור (כט). אפשר לדייק לכאן ולכאן. מצד אחד הוא מסביר את דעת רב פפא שאפילו דברים שלא היו בשעת הברכה ולא היו בדעתו בשעת הברכה נפטרים בברכת הלחם. ומשמע שהטפל לא זקוק כלל לברכה. אולם מצד שני ניתן לומר שדין זה תקף רק לגבי לחם שפותר את כל מאכלי הסעודה. אך יותר נראה לומר כצד הראשון, שהרי כתב שסיבת הפטור היא משום שטפלה לא בעי ברכה.

לגבי הנ"מ השניה כתב **תרומת הדשן** (סימן לא) שכשאוכל את הטפל לפני העיקר, מברך על הטפל שהכל. אך **הב"י** חולק, ולדעתו אין ברכת העיקר יכולה לפטור את הטפל למפרע, ולכן חייב לברך על העיקר את הברכה הראויה לו. ועיין **בדרכי משה** (אות ב) שהסביר שטפל אינו חייב בברכה מצד עצמו, אך חוץ מהחובה לברך על האכילה יש איסור להנות מהעוה"ז בלא ברכה, ובשביל להפקיע איסור זה מברך שהכל. ולקמן נרחיב בזה.

∞ דעת הראשונים בהגדרת עיקר וטפל

כתבו **התוספות** (ד"ה באוכלי) לגבי אכילת הפת והמליח עם פירות גנוסר, שהפת הבאה לאחר אכילת הפירות "אינו בא **אלא** בשביל המליח". האדם לא חפץ כלל בלחם אלא רק להעביר את המליחות ואין ללחם שום חשיבות מצד עצמו. לשיטתו נראה שאם יהיו לפני האדם שני מאכלים שחפץ בהם, אך אחד פחות חשוב מחברו, יצטרך לברך על שניהם.

אולם רבנו יונה כתב שהמשנה לא באה להשמיענו שהעיקר פוטר את הטפל, אלא החידוש בה הוא שלפעמים אפילו הפת מוגדרת כטפלה, כשאין **עיקר** אכילתו בעבור הפת. לדעתו האדם הוא הקובע מתי הפת היא העיקר ומתי היא הטפלה. וכן לדעתו אין הכוונה שלטפל אין חשיבות כלל, אלא הגדרת טפל הוא הדבר שאינו עיקר ואפילו שיתכן שיש לו חשיבות מצד עצמו. וכיוצ"ב כתב רבינו יונה בדף לה: "דכיון שעושה מפני חשש הגרון **עיקר** השתיה אינה אלא מפני השמן שירכך הגרון ומברך עליו".

הגדרה נוספת לעיקר וטפל מצאנו בדברי **האור זרוע** (הביאו האגור סימן רצח) שהעיקר הוא המאכל שבשבילו מתחיל האכילה. אך לדעתו אם אותו מאכל אינו המאכל החביב עליו מברך גם על החביב כיון שיש לו חשיבות בפנ"ע, אע"פ שכעת הוא הטפל למאכל העיקרי. ונראה שלדעתו ה'טפל' חייב להיות מבוטל לעיקר, אך כשהוא חביב אינו יכול להתבטל למאכל אחר ולכן טעון ברכה. **הרמ"א** הביא בשם י"א את דברי האו"ז. אולם כתבו **האחרונים** (הביאם המ"ב סק"ה) שלדינא אין חילוק בזה, שאפילו אם הטפל חביב עליו מברך על העיקר לבד. והטעם, דאף שהטפל חביב עליו יותר, מ"מ עתה איננו אוכלו רק בשביל העיקר, שבשבילו הותחלה האכילה ובלתו לא היה אוכל הטפל כלל.

סוגי עיקר וטפל שונים

כתב הרמב"ם (ג, ה) "וזה כלל בברכות, כל שהוא עיקר ועמו טפלה מברך על העיקר ופותר את הטפלה, בין שהיתה טפלה מעורבת עם העיקר בין שלא היתה מעורבת". הרמב"ם מסביר שישנם שני סוגים של עיקר וטפל: א. שני מאכלים שונים, אחד עיקר והשני טפל. ב. מאכל אחד העשוי משני מרכיבים שאחד עיקר והשני טפל. אבל ההבדל ביניהם הוא שכשהעיקר והטפל אינם מעורבים ישנם שני מאכלים הטעונים ברכה, והחידוש הוא שברכת העיקר פותרת את הטפל. אך כשהמינים מעורבים יש תבשיל אחד, והעיקר מגדיר מה התבשיל נחשב.

מצינו כמה סוגי עיקר וטפל שונים, ונבארם להלן בפרטות:

א. כל סיבת המאכל או המשקה השני הוא כדי להעביר את טעם המאכל הראשון, ונחשב לטפל בכל האופנים, דהיינו בין כשמעורבים או נפרדים ואפילו היה הטפל מרובה מהעיקר. או כשעיקר סיבת המאכל השני היא להעביר את הטעם ואוכלו מעורב ולא נפרד

שנינו בברכות (מד.) "הביאו לו מליח בתחילה ופת עמו, מברך על המליח ופותר את הפת שהפת טפלה לו. ופריך בגמ', ומי איכא מידי דהוי מליח עיקר ופת טפל? ומשני באוכלי פירות גנוסר שנו". ופירש הרמב"ם בפה"מ, שמדובר על שומרי גנות שאוכלים הרבה פירות ובשביל להעביר את המתקת אוכלים הפת ואין המטרה לאכול פת ולכן המליח עיקר והפת טפלה. אולם דעת המאירי שדווקא אם הביאו המליח תחילה אז אינו מברך על הפת, אבל אם הביאו את הפת עמו יחד אפילו הפת באה לשמש את המליח מברך על הפת שהיא העיקר. אולם זוהי דעת יחידאה ורוב הראשונים פרשו המשנה כשאוכל את הפת עם הפירות והמליח ובכ"ז מברך על המליח והפת טפלה, וכ"כ הרא"ה והריטב"א. וכן נראה מלשון הרמב"ם.

ומצאנו בחידושי הרשב"א (ברכות מא:) שכתב שאף אם אוכל את הפת ביחד עם המליח כדי להפיג מליחותו ומתכוון להנות גם מטעם הפת, מברך על המליח בלבד. משום שלא היה אוכל פת אילולא שהיה אוכל את המליח. ואין אכילת הפת חשובה לאכילה אלא להכשרת אכילת המליח.

אולם יש להעיר בזה שכל האמור אינו אלא כשהטפל והעיקר נאכלים יחד, אולם אם אוכל את הטפל לאחר העיקר מבואר מדברי הרשב"א שצריך לברך עליו אם מתכוון להנאה ג"כ. וכן מדויק מלשון רש"י שכתב אהא דתניא היו לפניו צנן וזית מברך על הצנן ופותר את הזית. שלא אכל הזית "אלא" להפיג חורפו של צנן. וכן מתבאר מלשון המאירי. וכן מבואר מדברי המג"א (סק"ג) והמ"ב (סק"ה). ואין זה דומה למה שכתבו לפני כן שכשאוכלים יחד אינו מברך על הטפל ואפילו מתכוון להנאה, דשאני הכא שאוכל את הטפל כדרכו ונהנה מטעם הטפל לבדו לפיכך אם תאב לו אינו חשוב כטפל, וכן חילק בשער הציון (ס"ק כא.) גם בברכת ה' (ח"ג פ"י אות יא - יב) ובהלכה ברורה (אות ג) הביאו חילוק זה, שאם אוכל את הטפל לאחר העיקר ומתכוון ג"כ להנות ממנו, הרי הוא טעון ברכה.

והעיר המגן אברהם (סק"ב) שכשאוכל את הטפל לאחר העיקר צריך שבשעת אכילת העיקר יהיה בדעתו לאכול הטפל ואז פותר אותו בברכתו. דלא עדיף מאוכל שני מינים שברכתם שווה שבשביל לפטור את המין השני צריך שכשמברך על המין הראשון תהיה דעתו אף על המין השני. ואם לא היתה דעתו בפרוש

בשעת הברכה לאכול את הטפל, או שאינו רגיל בכך, צריך לברך גם על הטפל, אך אז מברך על הטפל 'שהכל' דומיא דפסק הרמ"א, דעכ"פ טפל הוא ומפסיד את ברכתו העקרית. וכ"פ המ"ב (סק"ד). בטעם הדבר שצריך שתהיה דעתו על הטפל בשעת ברכת העיקר, כתב החזו"א (סימן כז סק"ט) **והעמק ברכה** (ברכות הנהנין אות ה, עמ' נח) שמה שהעיקר פוטר את הטפל אינו משום שהטפל אינו טעון ברכה, אלא משום שהטפל אינו טעון ברכה בפנ"ע, וברכתו שווה לברכת העיקר.

ומן האמור עולה שהשותה מים כדי להעביר את המרירות או החריפות של האוכל שאכל צריך לברך עליהם משום ששותה אותם בפנ"ע, שהרי מתכוון להנות מהם, אא"כ ברכת המאכל המר או החריף הייתה שהכל, וכדלעיל. וכ"פ **בברכת ה'** (שם אות יג). **אולם** עיין **בהלכה ברורה** (סוף אות ה) החולק וסובר שאם שותה את המים רק כדי להעביר את החריפות אינו מברך עליהם כלל.

ב. שני סוגי מאכל המעורבים יחד, ובא המין השני להטעים או להכשיר את המין הראשון, כגון לנאותו או להחזיקו ואוכל אותם יחד ועיקר כוונתו היא על אכילת המאכל הראשון

לא רק אכילה הבאה להעביר טעם מלוח וכד' ושאינן בה שום הנאה, חשובה לטפלה. אלא גם אכילה שיש בה הנאה אך היא טפלה לדבר משובח ממנה מוגדת כטפלה. וראיה לכך מדברי הגמ' (לה:): האומרת ששמן טפל לפת, אע"פ שיש הנאה מהשמן.

כתב **האורחות חיים** (הל' ברכות אות לה) שבזמננו היו מביאים אגוזים מבושלים בדבש בליל הברית, ומביאים ריקקים דקים והם טפלים למרקחת ואינם באים אלא כדי שלא יטנפו הידיים בדבש, וברכת המרקחת פוטרו. וכ"פ מרן **השו"ע** (קסח, ח, ריב, ב) "מרקחת שמניחין על ריקקין דקים, אותם ריקקין הוו טפילה למרקחת, שהדבר ידוע שאין מתכוונים לאכול לחם". **אמנם** המאירי כתב שהמנהג לברך על המצה (ריק), והטעם, שגם המצה חשובה. ואע"פ שהמצה באה בשביל המרקחת כדי להניחה עליו לאכילתה, לא נאמרו כללי עיקר וטפל אלא כשהוא טפל לו מצד אכילתו, היינו שהוא צריך לו מצד האכילה אבל מצד ההנחה אינו כלום. משום שבעת האכילה ממש אין כאן סיוע מצד המין השני ולכן גם הוא חשוב לעיקר. וכ"כ **המגן אברהם** (סק"ה) שבמדינותיהם מניחים את המרקחת על דובשנין שטובים למאכל, א"כ כוונתו ג"כ לאכילת הדובשנין ומברך עליהם, אע"פ שעיקר כוונתו לאכול את המרקחת.

והנה דעת הגר"ז (קסח, ט) שכיון שהריקים טובים למאכל א"כ מן הסתם מוסיפים טעם למרקחת וכוונתו להנות מטעם המרקחת והריקקין, ודומה דינו לפה"ב שצריך לברך עליה במ"מ. אולם דעת המ"ב (שם ס"ק מה) שרק אם אפה את המרקחת עם הריקקין נחשבים לאחד ונפטרים אחד בברכת השני הא לאו הכי, מברך על כל אחד את ברכתו. **אולם** בשו"ת **יביע אומר** (ח"א סי' לג אות ד) דחה דברי המ"ב, ולדעתו בכל מקרה מברך על הריקקים ופוטר הדגן כשהוא טפל. וכתב **בברכת ה'** (ח"ג פרק י"א אות כג) שכדי לחוש לדעת הגר"ז אם הוא מחמשת מיני דגן יכוון בדעתו שלא לפטור את המרקחת.

■ **ברכה על גביע גלידה:**

ע"פ הנלמד לעיל עולה, שהאוכל **גלידה** שמונחת בגביע מברך עליהם ברכת שהכל בלבד, ואפילו לדעת המאירי לעיל אין לברך על הגביע שום ברכה שאינו בא להוסיף טעם בגלידה אלא כל עניינו הוא להחזיק את הגלידה ואין שום הנאה ממנו ולפיכך לכל הדעות הוא נחשב טפל לגלידה. אולם האוכל גלידה

שטעם הגביע שלה טוב וראוי לאכילה בפני עצמו, אע"פ שאוכל את הגביע רק כדי שלא יטנפו ידיו, צריך לברך על הגביע מזונות ויכוון שלא לפטור את הגלידה. וכ"פ בברכת ה' (שם אות כו - כז), ובש"ת אוצרות יוסף (ח, יב) לחוש לדעת המחצה"ש שמברך על כל מין, וכן לחוש לדעת המ"ב שכשנאפו יחד מברך על כל מין בפנ"ע. וכ"ד הגר"מ אליהו זצ"ל שיברך על הגלידה והביסקוויט בנפרד. ובש"ת אגרות משה (ד, מג) כתב שלרוב הגביע חביב ולכן יברך על חתיכה מהמזונות ואח"כ על הגלידה. אך בש"ת אור לציון (ח"ב פ"ד תשובה כ) כתב שמאחר והגביע בא רק כדי להחזיק את הגלידה, ואף בגביעי גלידה ממותקים המצויים כיום אין כוונתו אלא לגלידה, מברך שהכל על הגלידה ופותר את הגביע. וכ"פ בחזו"ע (עמ' רפט).

■ ברכה על קרמבו:

אם אוכל את הקרמבו ואח"כ אוכל את הביסקוויט שתחתיו צריך לברך על שניהם. ויברך מזונות תחילה ויטעם מהביסקוויט ואח"כ יברך שהכל ויטעם מהקרמבו. וכ"פ בברכת ה' (שם אות כח). ובהלכה ברורה (סי' רח אות לא) כתב שיברך מזונות ויכוין לא לפטור את הקרמבו. אך בש"ת אור לציון (ח"ב פ"ד תשובה כ) כתב שעל הקרמבו מברכים שהכל בלבד, משום שהביסקוויט טפל לגמרי לקרם. וכן הורה הגר"נ קרליץ (חוט שני ברכות עמ' רו), וכ"פ הגרש"ז אוירבך (חיכו ממתקים ח"א ברכות עמ' צט) שאם אוהב בעיקר את הקרם, יברך רק שהכל כי זה העיקר.

ג. שני מיני אוכלים מעורבים זה בזה, ורצונו לאכול את שניהם ושניהם חשובים בעיניו

יתכן ובמקרה זה לא חלים דיני עיקר וטפל וצריך לברך על שניהם, שדין עיקר וטפל נאמר רק כשיש שני מינים שאחד עיקר ושני טפל. אך כששניהם עיקר יש לברך על שניהם. מצד שני יתכן ובמקרה זה יש ללכת ע"פ רוב ולברך את ברכתו הראויה לו.

כתב הרשב"ץ (ח"א סימן פו) שהשותה שכר ויין מברך על הרוב כיון דבכהאי גונא הרוב הוא העיקר. וכ"כ הרי"ף (סימן רצה) והרא"ש (סימן ח), וכן מוכח מדברי השו"ע (רח, ח) וז"ל: "ואם עירב ממנו [מהאורז] בתבשיל אחר, והתבשיל האחר הוא הרוב מברך במ"מ שהיא ברכת האורז". וכן הסכימו המג"א (ס"ק יא), מ"ב (סי' רח ס"ק לב. וסי' ריב ס"ק א). ושער הציון (שם), כה"ח (אות מג), פרי מגדים (בפתיחה להל' ברכות בענין ברכת הנהנין אות יא). ועיין עוד בבאור הלכה (ד"ה אם העיקר) שהביא בשם הדרך החיים שאם אוכל שני מאכלים שהם מעורבים בקערה אחת, ועיקר כוונתו על האחד אפילו הוא המיעוט מברך על המיעוט ופותר את הרוב שהוא טפל, ורק בסתמא אזלינן בתר הרוב. והוסיף הביה"ל שהרוצה לחוש לחי"א ימעך את המין השני כך שיתערבו המינים יחד.

אולם החיי אדם (כלל נא אות יג) סובר שבמציאות זו לא חלים כללי עיקר וטפל. וכתב "אבל אם כל אחד ניכר לעצמו ואינו נעשה לטפל, מברך על כל אחד ברכתו הראויה לו". וכ"כ הבא"ח (פנחס, יז) וחזון עובדיה (עמוד קמג). וכ"פ בש"ת שבט הלוי (ח"ז סימן כז אות ג'. וח"י סימן מז). גם החי"א לא הזכיר מה הדין כשהם מעורבים ממש ואין כל אחד ניכר.

ניתן להסביר שכשהמינים שווים בחשיבותם, מברך על המין המרובה לא רק משום דיני עיקר וטפל או ביטול ברוב, אלא מצד חשיבות, שהמין שהוא הרוב הוא החשוב בדרך כלל, לפיכך נחשב כעיקר. וכ"פ

הגרי"ח בשו"ת **רב פעלים** (ב, לג) שתבשיל שיש בו שני מינים המעורבים וניכרים כל אחד בפני עצמו, כגון אורז שיש בו בשר וירקות, ככהאי גוונא חשיב האורז עיקר. מתרי טעמי: חדא שהאורז עיקר שמסתמא עיקר כוונתו לאכול אורז לשבוע ממנו ונותן עליו בשר וירקות כדי להכשירו ולתת בו טעם טוב יותר. ועוד שהאורז הוא הרוב. וזה סותר למ"ש בבא"ח (פנחס יז) ששאר מינים שערבן זה בזה וכל אחד ניכר לעצמו, מברך על כל אחד את ברכתו הראויה לו, כדעת החיי אדם. ובברור **הלכה** (ס"ק יג) תירץ דברי הגרי"ח, שבאמת מעיקר הדין דעתו שאף בניכר כל אחד לעצמו אזלינן בתר הרוב, אלא שמכיון שלדעת החי"א וכמה אחרונים אם ניכר כל אחד לעצמו אין שייך בזה דין עיקר וטפל, לכן כדי לחוש לדעתם כתב בבא"ח שיברך על כל אחד בפנ"ע, והיינו שהרי כשלוקח מין אחד ומברך עליו עושה זאת כדי להוציא עצמו מהמחלוקת ולכן לא חשיב כגורם לברכה שאינה צריכה. גם **בחזון עובדיה** (עמוד רפה) פסק שיברך על האורז ויפטור שאר המינים, וכ"כ **האור לציון** (ח"ב פי"ד ס"ל), אולם דווקא כאשר חתיכות הבשר קטנות, דבגדולות יש לברך עליהם בנפרד.

וכתב **בברכת ה'** (שם אות לא) שהמערב שני מינים שאינם מחמשת מיני דגן וחפץ בשניהם בשווה צריך לברך רק על המין המרובה בתערובת. ולכן פסק (אות לה) שהמערב אורז עם ירקות והאורז הוא העיקר מברך מזונות בלבד. אולם אם אינם מעורבים אלא הם בצלחת זה לצד זה מברך על כל אחד את ברכתו משום שאין כאן דיני עיקר וטפל. וכ"פ **בהלכה ברורה** (אות ו - ז). והוסיף שהרוצה לצאת ידי ספק יפריד את התערובת ויברך על כל מין את ברכתו הראויה לו. וכתב ג"כ שכל האמור הוא רק אם המינים מעורבים יחד, אבל אם הם מופרדים בצלחת מברך על כל מין את ברכתו.

❧ ברכת סלאט פירות

סלאט פירות שמעורבים בו מיני העץ ואדמה, אם הפירות חתוכים לחתיכות קטנות מאוד באופן שלא ניכר איזה מהם פרי עץ ואיזה אדמה, כתב **בהלכה ברורה** (סעיף ח) שיברך עליהם את ברכת המין שהוא הרוב. ואם ניכר כל מין יפרידם זה מזה ויברך על כל אחד את ברכתו. וכ"כ **בחזון עובדיה** (עמוד קמג). אולם **בברכת ה'** (שם אות מא) פסק שאם בכל כפית יהיו שני המינים יברך עליהם את ברכת העיקר, אולם אם החתיכות גדולות כך שלא בכל כפית יהיו שני המינים, יברך על כל מין את ברכתו. והגרש"ז **אוריבך** והגרי"ש **אלישיב** הורו (וזאת הברכה עמ' 94) שמברך ברכת המין שהוא הרוב. והוסיף הגרש"ז שיש להקפיד שכשמברך יחזיק בכף רוב מהמין שמברך עליו. ובשו"ת **אור לציון** (ח"ב פי"ד תשובה כט) פסק שאם חתך את הפירות לחתיכות גדולות באופן שאוכלים כל חתיכה לבדה, מברך על כל מין ומין ברכתו הראויה לו. והוסיף (ביאורים סוד"ה בשו"ע) שאם יש בסלט מין פרי שהוא יקר וחשוב, אפילו הוא המיעוט מברך עליו כיון שנחשב לעיקר.

❧ ברכת הממולאים

כתב **בחזון עובדיה** (עמ' רפח) שעלי גפן, פלפל, בצל או קישוא ממולאים באורז ובשר, האורז שהוא הרוב - עיקר, ומברך במ"מ ופוסטר השאר, שכיון שהוא הרוב וגם עיקר כוונת האדם היא על האורז לסעוד הלב מברך עליו בלבד. וכן הורה הגרי"ש **אלישיב** (אשרי האיש ח"א פל"ו אות מח). וכ"פ **בהלכה ברורה** (סעיף ט) לגבי בצל או פלפל וקישואים הממולאים. אבל על ארטישוק ועוף ממולאים פסק שמברך האדמה או שהכל שהרי בעיני בני אדם עיקר אכילתם היא העוף או הארטישוק.

אמנם בברכת ה' (אות מח) פסק שהאוכל קישוא או ארטישוק ממולא באורז צריך לברך האדמה משום שהם העיקר, והסביר דבריו, שכיון שכמות האורז קטנה מוכח שאין עיקר התבשיל לאורז, אולם בכמות שהכין את הקישוא דרך בני אדם לבשל, ולכן הם העיקר, וה"ה בעוף ממולא שמברך רק ברכת שהכל. אולם פלפל או עלי גפן ממולאים, אין דרך בני אדם לאוכלם ללא מילוי האורז, ולכן האורז הוא העיקר ומברך על האורז בלבד.

אך לענ"ד אין כאן מחלוקת כלל, והכל תלוי בעיני האדם האוכל את התבשיל כעת, מה חשוב בעיניו יותר. ומה עיקר אכילתו ורצונו כעת.

נשאר מהטפל בסוף האכילה ואוכלו לבדו

כתב **הריטב"א** (ברכות מא:) שפירות הבאים בתוך הסעודה מחמת הסעודה אם ממשיך לאוכלם לאחר הסעודה אינו צריך לברך עליהם. ונראה שטעמו, משום שכיון שהכל חשיב לדבר אחד אין לברך עליהם ברכה נוספת, שהרי כבר ברך על אכילה זו מתחילה. וכ"כ **המאירי**. וע"פ הכלל שנקטו הראשונים הנ"ל יוצא שבכל טפל שנפטר בברכת העיקר, אם אוכל ממנו אח"כ בפנ"ע אע"פ שעתה כשאוכלו אינו טפל אלא עיקר, אין צריך לברך עליו כיון שהכל הולך אחר ההתחלה ובתחילת האכילה הרי נפטר בברכת העיקר.

מאידך דעת **הרשב"א** אינה חד משמעית שכתב שאפשר שהלכה כמ"ד שצריך לברך עליו. וכ"כ **הרשב"ץ** בפירושו לרי"ף שהביא דברי הרשב"א ומשמע מדבריו שמבין שמסקנת הרשב"א לברך. אולם האורחות חיים וספר הפרדס לא הבינו כך את דברי הרשב"א וכתבו שדעתו לא לברך על דברים הבאים לאחר הסעודה שאכלו מהם תוך הסעודה. ומ"מ מדברי מרן **השו"ע** משמע שסובר שצריך לברך עליהם שהרי כתב (קעז, א) "ואם בתחילת אכילתו אכל הפירות עם הפת ובסוף אכל עמהם פת, אפילו אם בינתיים אכל מהם בלא פת אינם טעונים ברכה אף לפנייהם", ומשמע שאע"פ שתחילת אכילתו נפטרה בברכת הפת סוף האכילה לא נפטרה וצריך לברך על אכילה זו. ונראה שמרן אינו מסכים לדברי הריטב"א שהבאנו לעיל שהאכילה לבסוף נחשבת כאכילה אחת. לפיכך הסיק **בברכת ה' (אות ח)** שלא יאכל ולא יברך, אלא יברך נפשות תחילה על מה שאכל ואח"כ יאכל ממה שנשאר לו ממין הטפל ויברך עליו את ברכתו, שמוטב לגרום ברכה שאינה צריכה לחלק מהפוסקים מאשר לבטל ברכה הצריכה לדעת חלק מהפוסקים.

אולם כל האמור אינו אלא כשלא אכל מהטפל בתחילה אבל אם אכל הטפל עם העיקר יחד כבר כתב **הט"ז (סק"ח)** שדוקא אם אוכל את הרקיקים עם המרקחת אז נפטרים בברכת המרקחת כיון שלא באו לטעם אלא לדבק, אבל אם אכל את המרקחת ואת הרקיקין השאיר לבסוף ואוכלן לבד, חייב לברך עליהם את ברכתם הראויה להם, כיון שעשה מהם ג"כ עיקר. ונראה מדבריו שאם אכל משניהם וחלק מהרקיקין נשארו לבסוף ללא המרקחת, נפטר בברכת העיקר. וכ"כ **המ"ב (סי' קסח ס"ק מו)** שאין חוששים על גמר האכילה, וביאר בשעה"צ (שם אות מג) שכ"ד הט"ז. וכ"פ **בברכת ה' (שם אות כו)** שהאוכל גלידה עם הגביע שלה ונשאר מהגביע בסופו אינו צריך לברך עליו לכו"ע. וכ"פ **בהלכה ברורה (סוף אות ד)**.

עיקר וטפל כשמקדים את הטפל לעיקר

כתב בשו"ת **תרומת הדשן** (סימן לא) שהרוצה לשתות יין ומקדים לאכול משהו קודם לכן כדי שלא ישתה אליבא ריקניא, אע"פ שהמאכל טפל כיון שאוכלו קודם שמברך על העיקר אינו נפטר בברכת העיקר למפרע. אך הביא בשם **האור זרוע** (סימן לח) שמשמע מדבריו שהמקדים לאכול הטפל לעיקר אינו מברך עליו את ברכתו אלא מברך עליו שהכל. והובא בב"י, וכתב להשיג עליו מדברי הטור לעיל דבשביל חסרון שיעור אכילה אינו מפסיד את הברכה המקורית, ונראה שרוצה לומר בזה שמדין אוכל פחות מכזית למדנו כלל שכל שמברך על אוכל בכל אופן שיהיה בין שהוא מעט ובין טפל, אינו מפסיד את ברכתו ואין לברך עליו אלא את ברכתו הראויה לו, ומבואר מדבריו שבמקרה זה אין עליו שם טפל כלל. ואינו מפסיד את ברכתו העצמית, וכ"פ **המגן אברהם** (סק"ד) וכתב שבגוף דברי האו"ז לא מבואר כפי שהבינו תה"ד, ולדעתו דוקא אם שותה משקין שברכתם שהכל והיה ראוי לברך על המשקה שהכל ולפטור זה, אך מפני שאוכל הטפל תחילה צריך לברך עליו, לכן מברך את ברכת העיקר וממילא נפטר גם הטפל בברכתו, אבל כשברכת העיקר הוא דבר אחר, כגון ששתה יין, אין מברך על המאכל שמקודם 'שהכל' רק ברכתו הראויה לו. גם ה"ט"ז (סק"ז) סובר שאין בחילוק שהביא הרמ"א בכדי לדחות דברי הב"י. וכ"פ **בברכת ה'** (אות יד). ובהלכה **ברורה**. וכ"פ **בחזו"ע** (עמ' רפח הע' ב). וכתב **המ"ב** (סק"י) שלכתחילה טוב למנוע לגמרי מלאכול הטפל קודם לעיקר.

אולם הדרכי משה (אות ב) השיג על דברי הב"י ופסק לברך שהכל על הטפל הנ"ל, ולדעתו יש לחלק בין אוכל פחות מכשיעור לאוכל טפל. וכ"פ **הרמ"א** "הא דמברכין על העיקר ופוטור את הטפילה היינו שאוכלן ביחד או שאוכל העיקר תחלה, אבל אם אוכל הטפל תחלה כגון שרוצה לשתות ורוצה לאכול תחלה כדי שלא ישתה אליבא ריקניא; או שאוכל גרעיני גודגדניות למתק השתייה, מברך על האוכל תחלה אף על פי שהוא טפל לשתייה, ואינו מברך עליו רק שהכל הואיל והוא טפל לדבר אחר".

אימתי עיקר פוטור את הטפל אף מברכה אחרונה

איתא בברכות (מא:): "א"ר פפא דברים הבאים מחמת הסעודה אין טעונים ברכה לא לפנייהם ולא לאחריהם". ומפשטות לשון הגמרא משמע שברכה אחרונה על העיקר פוטרת את הברכה האחרונה אף על הטפל. וכ"כ בחידושי **הרשב"א**. וכן הביא מרן הב"י בשם **הכלבו** שנשאר בצ"ע אם ברכה אחרונה על העיקר פוטרת את הטפל⁴⁸. אולם מרן שם כתב שנראה לו פשוט דכשם שפוטור מברכה שלפניה כך פוטור מברכה שלאחריה. וכן פסק בשו"ע. וכן הסכים **הרמ"א** בדרכי משה. ובעיקר דברי הכלבו נראה לומר שהוא דווקא היכא שהברכה האחרונה של הטפל חשובה יותר מהברכה האחרונה של העיקר, ועיין בדבריהם. וכ"פ **בברכת ה'** ובהלכה **ברורה** (אות יא) שפשוט הוא שפוטור אף מברכה אחרונה. אולם מ"מ כתב בבירור הלכה שאם אכל כמות פת ששבע מאכילתו המחייבת ברכה אחרונה מהתורה, אינה נפטרת

⁴⁸ וז"ל הכל בו שם: "וצריך לעיין לזה שאמרנו דאפילו בצנן וזית שאם היה הצנן עיקר, ברכת הצנן פוטרת ברכת הזית מברכה שלפניה, אם נאמר שיפטור אותה מברכה שלאחריה ג"כ או לא, ואפשר דה"ה דפוטור אותה מברכה שלאחריה ג"כ". ובעצם סברת הכל בו לחלק בין ברכה ראשונה לברכה אחרונה נראה לומר, דכיון שהנאת האכילה במעיו צריך לברך על כל דבר שנהנה ממנו. משא"כ ברכה אחרונה, הברכה היא על הנאה משמעותית והטפל אינו משמעותי ולכן אינו צריך ברכה. וכן ראיתי שכתב בספר "דברי עני" עמוד קכח.

בברכת העיקר, כיון שברכתו אינו אלא מדרבנן ולא יתכן שברכה דרבנן תפטור ברכה מהתורה. וכ"פ בשו"ת יביע אומר (ז, לב).

אכל מהעיקר פחות מכשיעור ומהטפל כשיעור

האגרות משה (ד, מב) דן במקרה שאכל עיקר פחות מכשיעור וטפל כשיעור, איזו ברכה אחרונה מברך, והמשמעות העולה מדבריו שהדין עיקר וטפל מפקיע את עיקר חיוב הברכה מהטפל, ושם פסק שהטפל מצטרף לעיקר ונחשב כאילו אכל מהעיקר כשיעור, ומברך עליו את ברכתו הראויה. וכ"פ בכה"ח (סק"ב) בשם שו"ת משיבת נפש (סימן יט).

מנגד, בהלכה ברורה (אות יג) פסק שצריך לברך ברכה אחרונה על הטפל שאכל ממנו כשיעור. דלא אמרו שהעיקר פוטר את הטפל אלא באופן שחייב בברכה על העיקר, אבל באופן שאינו חייב בברכה על העיקר אין הטפל פטור מברכה. וכ"פ בשו"ת יביע אומר (ח"ז סימן לב אות ב-ג). ובברכת ה' (אות ז) פסק שאינו מברך את הברכה האחרונה על העיקר אא"כ היא שייכת באיזה צד גם לטפל. ואם אינה שייכת בשום צד לטפל, אך ברכת הטפל שייכת באיזה צד לעיקר, מברך את הברכה האחרונה של הטפל. ואם אינם שייכים בשום צד, אינו מברך שום ברכה אא"כ אכל כשיעור מהטפל שאז מברך עליו את הברכה האחרונה שלו.

עיקר וטפל כשאינו מברך על העיקר

לפי מה שכתבנו לעיל שהטפל טעון ברכה, אך ברכת העיקר פוטרת אותו. במקרה שאינו מברך על העיקר, כגון שאוכל תרופה מרה שאין מברכים עליה, ויחד עמה שותה מיץ כדי להעביר את המרירות שבפיו, לכאורה צריך לברך על הטפל משום שאינו יכול לשתותו ללא ברכה. וכ"פ בשו"ת בצל החכמה (ו, פח), חזון עובדיה (עמ' רפח) והלכה ברורה (אות טז).

האוכל עוגה ושותה קפה

הנה **המגן אברהם** (סי' קסח סק"ל) כתב שכשאוכל מזונות לא פטר את המשקה וצריך לברך עליו. גם **המאמר מרדכי** (שם ס"ק כד) כתב שהשותה קפה ושורה בו פה"ב צריך לברך גם על הקפה. וכ"פ בשו"ת יביע אומר (ה, יז) ובחזו"ע (עמ' רצב). וכן הסיק **בהלכה ברורה** (אות ה) אלא שכתב שטוב להקדים את ברכת השתיה למזונות. ועיין מ"ש בזה בברכת ה' (שם אות ט).

והגר"נ **קרליץ** (חוט שני ברכות עמ' רטז) הורה שאם סיבת השתיה היא מחמת אכילת המאכל הרי המשקה טפל לאכילה, ונפטור בברכתו. אך אם היה גם רעב וגם צמא וכעת הזדמן לו שתיה ואכילה, חייב לברך על שניהם.

סימן רי"ג - הוצאת אחר ידי חובה בברכה

ובו ג' סעיפים

סעיף א':

במה מועילה הקביעות?

שנינו בברכות (מב. - מג.).

"משנה: היו יושבין - כל אחד מברך לעצמו, הסבו - אחד מברך לכולן. אמר רב: לא שנו אלא פת דבעי הסבה, אבל יין לא בעי הסבה. ורבי יוחנן אמר: אפילו יין נמי בעי הסבה. איכא דאמרי, אמר רב: לא שנו אלא פת - דמהניא ליה הסבה, אבל יין - לא מהניא ליה הסבה. ורבי יוחנן אמר: אפילו יין נמי מהניא ליה הסבה"

ופרש"י (ד"ה כל) שאין קבע לסעודה בלא הסבה. ומשמע מדבריו שהסבה היא רק סימן לכך שחשובים כיחידה אחת ואחד יכול לברך לכולם, אך אינה תנאי לברכה זו. וכן מוכח מדברי הגמ' (מב.): שאם אומרים 'ניזיל וניכול לחמא בדוך פלן' חשוב כהסבה משום שהזמינו את עצמם.

לדעת רש"י צריך הסבה ממש. ולדעת ר"ח הכוונה היא העיקר. ופירש: היו יושבין לעסק אחר ונזדמן להם לאכול מברך כל אחד לעצמו אבל אם הסבו לאכול ולא לעסק אחר אחד מברך לכלם, ודעת רב האי גאון הסבו, שישבו סביבות השלחן כמו וישבו לאכול לחם ומתרגמינן ואיסתחרו למיכל לחמא. ועיין בדברי הרשב"א (מב: ד"ה מתני') שהסבו הוא שהסבו על המיטות כדרכן לאכילת קבע.

לעניין הלכה מצינו כמה שיטות בראשונים:

- א. רא"ש (סימן לג): כיון דברכה דרבנן, בשל סופרים הלך אחר המיקל והלכה כל"ק. ומשמע שהלכה כר' יוחנן וכל"ק כיון שרב ור' יוחנן הלכה כר' יוחנן. ויוצא א"כ שבפת ויין צריך הסבה ובשאר דברים א"צ הסבה, וכ"כ הרמב"ן (בתוס' רא"ש כתב הרמב"ם). וכ"ד הרי"ף (לא.) והרמב"ם (א, יב) ⁴⁹.
- ב. ראב"ד (ברכות א, יב) ומרדכי: בשאר אוכלים ומשקים תמיד כל אחד מברך לעצמו.
- ג. ריא"ז (פ"ה אות א): בכל הדברים, פת יין ושאר פירות, בעינן הסבה או ישיבה יחד ע"ג ספסלים וכיוצא"ב המעידה על קביעות. וכ"ד הריטב"א (הל' ברכות ה, ד) שיעשו מתחילה צירוף והוכחה שהם חבורה אחת. וכ"ד הרא"ה, ולדעתו לא נחלקו רב ור' יוחנן אלא בשתיה שהוא מעשה קל האם צריך יותר היכר לקביעות, אבל בכל דבר מאכל ואפילו פירות מועילה הסבה.

⁴⁹ כך ביארו את ההלכה ברמב"ם רוב המפרשים. אמנם הכס"מ הביא תשובת רבנו לחכמי לונל (פאה"ד סי' כג, בלאו סי' רצו) שם מבואר שהרמב"ם מבאר אחרת את המחלוקת בגמ' וס"ל שרב ור"י כלל לא חולקים. אך כבר הקשו הרבה נו"כ של רבנו על באור זה ונתחבטו בהסברו, ע"ש. והגר"י קאפח לשיטתו סובר שתשובה זו מזוייפת ככל התשובות לחכמי לונל. והגר"ח כסאר (א, יב) ביאר שרבנו השיב לחכמי לונל לפי שיטתם, אך הוא ס"ל כרא"ש. ובלאו הכי אין כ"כ נפק"מ למעשה אלא לביאור הגמ'.

ולשיטתם (עיין רא"ה ד"ה מתני') כשקבעו יחד חשובים כגוף אחד וכאילו כל אחד ואחד מברך. ולכן עניין ההסבה הוא חובה כדי שאחד יוכל לברך לכולם, ולא רק דין לכתחילה.

ד. **סמ"ג**: כדעת הראב"ד שבשאר אוכלים ומשקים תמיד כל אחד מברך לעצמו. ולעניין ברכה שלאחריה ביין אחד יכול לברך לכולם. אך הוסיף שלדין אין מועיל הסבה ליין וכל אחד ואחד מברך לעצמו, חוץ מהפת שמועיל. כדברי הסמ"ג שרק בפת מועילה הסבה כתב ג"כ **המרדכי**, **רשב"א** (לט. ד"ה נתן) ועוד.

הטור חולק על הסמ"ג וסובר שאין חילוק בין האידנא למעיקרא. והסביר **הב"י** שגם אם אין רגילות מועילה הסבה.

כתב **השו"ע**: על כל פירות ושאר דברים, חוץ מפת ויין, אם היו האוכלים שנים או יותר, אחד פוטר את חברו אפילו בלא הסיבה, מיהו ישיבה מיהא בעי (רכנו ירוחם), ודוקא פת ויין בעי הסיבה; ולדין הוי ישיבה כמו הסיבה לדידהו (תוספות); ולפי זה לדין דלית לן הסיבה אין חילוק בין פת ויין לשאר דברים, דבישיבה אפילו פת ויין אחד מברך לכולם; ושלא בישיבה, בשאר דברים נמי כל אחד מברך לעצמו.

והרמ"א כתב: וי"א דבכל הדברים חוץ מפת ויין לא מהני הסיבה, והוא הדין ישיבה לדין (ראב"ד); ולכן נהגו עכשיו בפירות, שכל אחד מברך לעצמו.

כתב **הב"ח** שיש לנהוג להוציא עצמו מהספק דאף בקובעים עצמם לשתות יין, יכין המברך שלא להוציא אחרים כדי שיתחייב כל אחד לברך בעצמו. ובשאר דברים המנהג פשוט שכל אחד מברך. וכתב **המ"ב** (ס"ק יב) שהכל תלוי במנהג המקומות, שבמקום שמצוי הרבה יין ורגילים לקבוע עליו, ודאי שאחד יכול לצאת בברכת חברו.

אולם המגן אברהם (ס"ק יו) והט"ז (ס"ק ב) כתבו שלשכר יש דין של יין שהרי רגילים לקבוע עליו גם ללא סעודה. וכתב **הפמ"ג** שגם בזה נוהגים כעת שכל אחד מברך לעצמו.

עוד כתב **המגן אברהם** (ס"ק ה) **המ"ב** (ס"ק יא) ועוד אחרונים, שאם היה הדבר בתוך סעודה של פת שיושבים לאכול ביחד, מברך האחד ומוציא את השומעים י"ח, ומועיל אף לדעת הרמ"א.

מנהג תימן היה שבאכילת פירות וקליות ויין [ג'עלה] לפני הסעודה כל אחד בירך לעצמו, בין על הפירות, בין על היין⁵⁰ [ובברכת המוציא של הסעודה נהגו שאחד יברך לכולם]. ולכאורה מנהג זה דלא כמאן, דאי כשו"ע מדוע לא בירך אחד לכולם על הפירות והיין, ואי כרמ"א מדוע לא בירך אחד על היין? וראה בגר"י קאפח (פ"א אות לג) הסובר שבכך מנהגנו דלא כרמב"ם אלא כראב"ד, ואם יקשה הלא עדיין ביין היה צריך אחד לברך לכולם? תירץ הגר"י קאפח שכיון שלעולם אין קובעין עצמם לשתית יין, סברי דבכה"ג מודה ר' יוחנן שאין מועילה הסבה ליין, כעין דעת הסמ"ג הנ"ל. אולם ראה בשת"ז שהשמיט את הגהת הרמ"א ומשמע דפשיטא ליה לפסוק כמרן. ובז"ר (ס"ק ד) ביאר שאה"נ פסקין כמרן, ומה שנהגו כן בג'עלה הוא משום שאין לכך קביעות כלל כיון שכל אחד מגיע בזמנו ולא מתאגדים בחבורה אחת. שאם נאמר דהמנהג כרמ"א, מדוע

⁵⁰ ולא ברור לי כ"כ, מניין כתב **בשע"ה** (לו, יב) שהמנהג באופן מוחלט כרמ"א, ובשתיית יין או פת נהגו שאחד מברך לכולם, הלא כל הרבנים שהבאתי בפנים מעידים במפורש שאין המנהג כן. וכבר תמה על כך בז"ר שם. וע"ע ז"ר (קעד, ס"ק טו) שלא תמיד נהגו לשתות יין, ואולי מכך נבעה הבנת השע"ה.

בליל הסדר נהגו כולם שבעל הבית מברך על הכרפס וכולם יוצאים יד"ח ממנו?⁵¹ לכן הסיק שבמקרה וכולם נאספים באופן מסודר, לכתחילה יש לעשות כדעת מרן. גם בערי"ש (ריג, א) וברכת משה (א, נט) כתבו שכך המנהג.

❧ היחס לדין שומע כעונה

כתב הרא"ש (סימן לג) דכל היכי דבעינן הסבה ולא הסבו אין אחד מהם יוצא בברכת חברו אע"ג דשומע כעונה.

שאל **הרשב"א** (ד"ה מתני') מדוע צריך דווקא הסבה להוציא את חברו בברכה ולא די בכך שיכוון להוציא בברכתו? ונשאר בצ"ע. ובאמת בתשובה (א, רה) כתב שבדיעבד כל שבירך האחד ושמעו האחרים יצאו, דשומע כעונה.

הרא"ה והריטב"א כתבו שזהו דין מיוחד שכשסועדים יחד כולם חשובים כגוף אחד ונחשב כאילו כל אחד ואחד ברך בעצמו⁵². והרשב"ץ (מב: ד"ה כל) כתב דכיון שלא הסבו, אין אחד מהם מתכוין להוציא אלא לעצמו, הילכך צריך כל אחד לבד לעצמו. וכ"כ הפני יהושע (מג. ד"ה ר' יוחנן) שכל היכי דשייך הסבה ולא הסבו גלו אדעתייהו דלא ניחא להו להשתתף כאחד אלא להפרד איש מאחיו. עוד כתב שכשכולם אוכלים יחד דמי לשאר מצוות שאחד מוציא רבים משום כל ישראל ערבין זב"ז. דכיון שאכלו כאחד חל עליהם חובת הברכה ויש לכל אחד חלק באותה ברכה, משא"כ כשלא נהנה עמהם אלא כל אחד אוכל בפנ"ע אין אכילתו והנאתו מצטרפת לאכילת והניית חברו.

הבית יוסף (סימן קס"ז) הביא את דברי הרוקח שאם לא קבעו מקום וכיוון להוציאם והם כיוונו לצאת יצאו. וכ"פ בשו"ע (שם סעיף ג). וכתב המגן אברהם (ס"ק כח) שמדברי הרשב"א כאן שהקשה והניח בצ"ע משמע שסובר דלא כרוקח. אך יש להעיר שאחרי היגלות דבריו בתשובה נמצא שגם הרשב"א סובר כך. ובודאי שבדיעבד כל שכיוון להוציאם והתכוון לצאת יצא, כ"כ המ"ב (סק"ה) בשם המאמר מרדכי. וכ"כ הערוך השולחן (ס"ו) אך לדעתו דווקא אם ישבו יצאו בדיעבד, אבל אם לא ישבו גם בדיעבד לא יצאו.

❧ הדין בימינו

עיי' בדברי התוספות (ד"ה הסבו), שלנו אין הסבה אלא בפת, ובה מועיל אפילו בלא הסבה, שדווקא לדידהו שהיו נוהגים להסב היו צריכים הסבה, אבל ישיבה שלנו חשובה לעניין קביעות כהסבה, וכשאוכלים יחד היינו קביעותנו. והסביר רבנו יונה שהעניין הוא משום שאוכלים על שולחן ומפה אחת ולכן חשוב כקביעות (וצ"ע מה יהיה הדין אם קובעים בלא שולחן. אך לכאורה נראה שודאי שיועיל כיון שאוכלים יחד).

⁵¹ ולענ"ד יתרץ הגר"י קאפח מעין מה שתירצו הפוסקים שמיגו דמהניא סעודה לקביעות מועילה גם לפירות, גם כאן מועילה המצווה לקביעות, וע"ע בארות יצחק (ס"ק רלז), ועדיין צ"ב.

⁵² וכתב הגר"ד סולוביצ'יק (שיעורים לזכר אבא מרי ח"ב עמ' צח, קיא והלאה) שהחויב לברך הוא על כל אחד ואחד בפנ"ע. אלא שבמקום שכולם יושבים יחד חשובים הם כאחד ולכן מועילה ברכה אחת לכולם. יש להעיר שהסבר זה מובן רק ע"פ שיטת הרא"ה וסיעתו שבכל מיני האוכלים הדין שווה, אך לפי שאר הדעות שיש חילוק בין פת ליינ ושאר מיני פירות, קצת קשה להסביר את סברתם ע"פ הסבר זה. וכן עולה מדברי הרמב"ם בתשובה לחכמי לונגל שהובאה בכס"מ שלפי חשיבות הדבר שמברכים עליו אנו מברכים על כל דבר ודבר בפנ"ע. ועיי' בפירוש צרור החיים שם על הרמב"ם שרק אם כולם ישבו יחד נחשב כאילו הוא בעצמו ברך ושפיר יצא י"ח.

והוסיף תוס', שדין ברכה זו שונה ממוגמר שאפילו לא הסבו יכול אחד לברך לכולם, כיון שכולם נהנים ביחד אבל אכילה ושתיה אינה באה אלא אחר זה⁵³.

וכן הבאנו לעיל את מחלוקת הטור והסמ"ג האם הסבה מועילה ליין, שלדעת הסמ"ג כיום אין בזה רגילות ולכן לא מועילה הסבה, והטור סובר שגם כיום מועילה הסבה.

עוד ראינו את דברי רבנו ירוחם שהביאו מרן להלכה, שבכל מקרה צריך קביעות מסוימת. ולענ"ד ההסבר הוא שבכל מצב צריך שיהיה משהו, ואפילו בדבר שאין כלל הדרך לאוכלו בישיבה, צריך לכתחילה לשבת כדי שאחד יוציא את חברו בברכה (וכ"כ הב"י קסז, יב ד"ה והאידנא. שאם אינם יושבים לא חשוב כקבע כלל. וכ"כ המ"ב כאן סק"ה שיש צורך קצת בקביעות). והקביעות אינה תחליף לכוונה, שאם אחד ישב ללא כוונה לצאת אין הוא יוצא י"ח, אלא הוא כגילוי מילתא והיכר טפי על כוונתם שאחד יברך לכולם, כהוכחה שמכוונים לצאת בשמיעת הברכה, כך נראה דעת הב"י וכפי שמבואר בדבריו בסימן קע"ד. וכ"כ בברכת ה' (ח"א פ"ד ה"ב) שצריך שישבו בשעת הברכה כיון שמוכח מזה שמתכוונים לצאת בברכתו, שהרי דרך לאכול בישיבה ולא בעמידה.

ונראה לומר שהסברא בחילוק בין פת ליין ושאר מיני פירות הוא, שבפת כיון שדרך הקביעות בה היא הסבה, אם לא היסב נראה כאומר שאינו חפץ בקביעות ולכן אין אחר יכול להוציא בברכתו. ובשאר דברים אם אינו מיסב אינו נראה כאינו קובע, ולכן סגי בישיבה. ואפילו בדברים שאין כלל רגילות לקבוע, י"ל שאנו מצריכים קביעות כיון שצריך דבר מסויים שיחבר בין המברך לשומע.

וסברת הרמ"א היא דמשמע שללא הקביעות אין אחד יכול לברך בשביל כולם, ולכן לדעתו כיום אין מברכים אפילו על יין, 'כיון שאין בהם חשיבות לא שייך בהם כלל לא ישיבה ולא הסיבה ונחשבים כמפורדים תמיד, וא"א לאחד להוציא אחרים בשום פנים' (לשון הערוך השולחן סעיף ה), ומדבריו מוכח שישנם דבריו שאין כלל יכולת להוציא אחרים בברכה כיון שהם דברים 'ארעיים'.

כתב המ"ב (ס"ק יב) "וכמדומה שכעת המנהג פשוט ברוב המקומות שאין מוציאין אחד את חברו כמעט בשום דבר מאכל אף שהוא נגד הדין ואפשר משום שאין הכל בקיאים להתכוין לצאת ולהוציא". וכ"כ לעיל (קס"ח ס"ק כא. ביה"ל קס"ה ס"ב ד"ה והרא"ש. וכ"כ בסי' ח ס"ק יג לענין ברכת הציצית שכל אחד יברך לעצמו). וכ"כ כה"ח (אות ה, ז). ובשו"ת שבט הלוי (ח, רפא) כתב שהנהיג שגם בשבת ויו"ט כל אחד יברך המוציא וברכת הגפן לעצמו, משום שהרבה פעמים לא שמים לב לברכת חברו כדבעי. וכן שמעתי מהרה"ג יעקב יוסף זצ"ל שכיום לא נהגו לפטור אחרים כששומעים הברכה משום פיזור הנפש, ויותר קשה לכוון ולשמוע את הברכה, ואפילו היא ברכה קצרה. ורק בברכת המוציא בשבת כשכולם צריכים לחם משנה נוהגים שבעה"ב מברך ומוציא את כולם, ובזה יש להשתדל שכולם ישבו בעת הברכה כדי שתהיה קביעות.

⁵³ אך לענ"ד לא דק, כיון שהגמ' מדברת על מוגמר לאחר הסעודה שכבר חשובים כקבועים ולא בסתם ברכה על המוגמר שלכאורה לא תועיל הקביעות. וכן ראיתי שהעיר המהרש"א, עיין בדבריו. ועיין בפני יהושע שמדובר שהביאו את המוגמר לאחר ברכת המזון ואז אין הסבה כלל. ובתוס' רא"ש פירש באופן אחר.

דעת הגר"ד ליאור (אתר ישיבה) שתמיד עדיף שאחד יברך לכולם משום ברוב עם, אע"פ שלמעשה הרבה פעמים אנשים לא נוהגים כך.

ישיבה סביב שולחן אחד

כתב המגן אברהם (סק"ב) ששישיבה היינו בשולחן אחד. והפמ"ג (א"א ב) ג"כ כתב שבלא שולחן אחד לא מהני הקביעות. אולם עיין בשער הציון (אות ב) שאין צורך בישיבה סביב שולחן אחד, וגם את דברי המג"א הסביר שכוונתו רק על פת ויין. גם בהלכה ברורה (אות ב) פסק שאין צורך בישיבה סביב שולחן אחד, אלא די בכך שישבו כולם ביחד במקום אחד.

וחילק המגן אברהם (קסז, כו) בין אכילה בבית ובין אכילה בשדה. וכ"כ בספר בית מנוחה (בציעת הפת מז: אות א) שבעיני ישיבה בשולחן אחד או במפה אחת, ולא די בכך שיאמרו נאכל כאן או במקום פלוני. ומיהו היינו דווקא בבית שיש שם שולחן או מפה, אבל אם הם בשדה שאין להם שולחן, אם יש להם מפה לא מהני אלא ישיבה עם מפה, ואם אין להם מפה מהני אמירתם שנאכל במקום פלוני. גם כה"ח (אות ב) הצריך אפילו באכילת פירות שישבו סביב שולחן אחד.

ועיין בשו"ת תפילה למשה (ח"ו סימן כח) שנשאל אודות בית כנסת שעושים סעודה שלישית, ויושבים בכמה שולחנות ואחד רוצה לברך על היין בשביל כולם. והשיב שכיון שיושבים סביב כמה שולחנות מחמת חוסר מקום יכול אחד לברך בשביל כולם, ובלבד שישבו בעת הברכה.

כשהמברך אכל דברים שונים מהשומע

הברכי יוסף (סק"א) דן בדינו של מי שאכל פירות או מזונות כשיעור, שדינו שמברך ברכה אחת וכולל שניהם, האם יכול להוציא י"ח בברכתו את מי שמסופק אם אכל כשיעור מזונות, דשם הו"ל כהפסק? והביא בשם הרדב"ז (סימן שסא) ששליח צבור ששכח להתפלל ערבית, בשחרית יתכוין בתפלת החזרה שלו, לצאת ידי חובת התשלומין של תפלת ערבית. אע"פ שבחזרה בשחרית אומר קדושה וברכת כהנים, אינם נחשבים להפסק, ויוצא א"כ שיכול השומע לכוון במה שנוגע לו ואין השאר חשוב להפסק עבורו.⁵⁴ וכ"ד פתח הדביר (אות א) ערך השולחן (רט, א) וכה"ח (אות ח). ובשו"ת תורה לשמה (סי' סב) כתב בנידון זה, שהדבר פשוט דלא שייך הפסק אלא במה שמוציא דברים בפיו, משא"כ בדברים ששומע דלא הוי הפסק.

חציו באמירה וחציו בשמיעה

בשו"ת רעק"א (מהדו"ק סי' ז. דרוש וחידוש ברכות כ:) כתב שיכול אדם לשמוע ולצאת מחברו חלק מברכה וחלק לומר בעצמו. ועפ"ז יכול לשמוע את תחילת הברכה מחברו ואת ההמשך שנוגע אליו לומר בעצמו. והחזון איש (סימן כט סק"ו) תמה עליו מכח דברי הגמ' בברכות (מו.) שברהמ"ז אינה מתחלקת לשנים או שלושה, וכשהשומע מברך רק חלק מהברכה, חשוב לדבריו כשנים שמברכים! ובקהילות יעקב (ברכות סי' יא) יישב שיש לחלק בין אם הברכה מתחלקת לשני אנשים, ובין אם המברך מברך את כל הברכה,

⁵⁴ עיין ביביע אומר (ט, צז. אות ג) שלכאורה יש לדחות, דשאני תפלת התשלומין שתיקנו חז"ל שתהיה כתפלה העיקרית של אותה שעה, שהרי אם לא התפלל מנחה בע"ש, מתפלל ערבית שתים של שבת וכו'.

והשומע מכיוון לצאת בחלקה, ואת חלקה האחר מברך בעצמו. דכיון שהמברך אומר כולה בעצמו חשובה כברכה מתוקנת.

בשו"ת **מנחת שלמה** (ח"א סי' כ אות ג) צידד לומר שיכול לשמוע חצי ברכה, ואת חציה השני לומר בעצמו, וכ"פ בשו"ת **הר צבי** (א, ס). אך ב**ברכת מרדכי** (או"ח ב ומועדים א, ח) כתב שלא מועיל בזה דין שומע כעונה, ובטעם לזה חקרו האם הוא משום שרק בברכה שלימה נאמר הדין של שומע כעונה, או משום שחצי ברכה אינה חשובה כלל כברכה, ושומע כעונה נאמר רק על ברכה. וכן שמעתי מהרה"ג **יעקב יוסף זצ"ל** שא"א לשמוע חצי מהברכה ואת חציה השני לומר בפיו.

ברך מספק - האם יצא בשמיעה?

כתב **הרדב"ז** (החדשות ח"ב אלף תתצו) שאם שמעו אחרים את ברכתו, אבל הוא עצמו טעה כגון שברך על השכר ע"ד לברך הגפן וברך שהכל, השומעים אותו יצאו י"ח משום שבשעת הברכה, הברכה הייתה כדבעי. וכ"כ **פתח הדביר** (רו, א) שהמברך ברכה בטעות באופן שיוצא בה בדיעבד, גם השומעים ממנו נפטרים בברכה זו.

ומצינו **לפרי מגדים** (ריד, משב"ז א) שכתב לגבי מקרה שאדם אחד קיבל רשות לברך ולהוציא אחרים י"ח, ולאחר מכן התברר שברכתו הייתה מספק, כגון שברך על בננה אדמה מחמת הספק, או שהכל על דבר שמסתפק בו. וכתב שרשאים האנשים ששמעו אותו לחזור ולברך, כיון שנתנו לו להיות שליח לברך כראוי ולא בספק. והאור **לציון** (ח"ב פרק י"ד הכ"ה) הסתפק בזה ונשאר בצ"ע.

הפתח הדביר (שם) הביא דבריו וכתב שלכאורה דבריו סותרים את הרדב"ז, אך אנן קי"ל סב"ל ולכן אינו חוזר ומברך. אולם בשו"ת **הר צבי** (א, קב) כתב שאין דברי הפמ"ג סותרים לרדב"ז. ויש לחלק בין מקרה שהטעות של המברך היא כשרה בדיעבד לדברי הכל כנידון של הרדב"ז, לבין מקרה שהטעות הוא ספיקא דדינא אם יצא, שבכגון זה כתב הפמ"ג שלא יצא השומע, מהטעם שכתב שהרשה לו להיות שלוחו רק במקרה שברכתו כראוי.

חיוב או רשות?

בדברי הגמ' לא ראינו האם ישנו חיוב שאחד יברך לכולם או דהוי רשות בלבד. **המעדני יו"ט** (אות כ) העיר שצריך שאחד יברך לכולם, כדאיתא בברכות (נג). לגבי ברכת האור שאחד מברך לכולם משום ב'רוב עם הדרת מלך'. וכ"כ **המ"ב** (סק"ג. והביאו הביה"ל סי' קסז, יא) דהכי עדיף טפי משום ברוב עם. גם **הערוך השולחן** (סעיף ז) כתב שמהגמ' משמע להדיא שעדיף שאחד יברך לכולם (אע"פ שלהלכה סובר שלא נוהגים כן, משום דרחוק הוא שכל אחד ישמע בכוונה מחברו את הברכה). גם **בכה"ח** (אות כב) הביא בשם המבי"ט שראוי שאחד יברך לכולם, ויש סוברים דרשות קתני. אך במקום אחר (סי' קסז אות נח) כתב שעדיף שכל אחד יברך לעצמו, כיון שכשאחד מברך לכולם, עלולים לצאת מכך כמה חששות.

בברכת ה' (ח"ב פ"א סל"ה) כתב ש'רשאי' לשמוע הברכה מאחר ולצאת בברכתו מדין שומע כעונה. ובהערה שם כתב שאע"פ שהרב מעדני יו"ט כתב שכך יש לנהוג לכתחילה. כתב בלשון רשאי כיון שרק כשאוכלים כאחת או עושים מצוה כאחת ממש, כגון שומעים קול שופר מצוה שאחד יברך לכולם, אבל אם כל אחד ואחד אוכל משלו, כיון שלא תמיד אפשר לעשות יחד אין להקפיד על זה כ"כ.

❧ כמה חשוב 'רוב עם'?

בהגהות הרמ"ך (הובא בכס"מ א, יב) ג"כ כתב כדברי המעדני יו"ט, והעיר שכל האמור אינו אלא בשלושה אנשים ומעלה. אבל בשנים אין משום ברוב עם וכל אחד יברך לעצמו. ועיין בזה בספר נפש חיה (קסז, יא) כמה חשוב לרבים בעניין רוב עם. ובתוספתא (פ"ו. הביאה הב"י בסוף הסימן) מובא שאם עשרה עושין מצוה כאחת אחד מברך לכולם.

אולם מהגמ' במנחות (סב.) מפורש שברוב עם הוא גם בשלושה, שהגמ' לומדת ששלושה כהנים מתעסקים בתנופה, והטעם לכך הוא משום ברוב עם הדרת מלך. עוד מצאנו למרן השו"ע (סימן ח ס"ה) שאם שניים או שלושה מתעטפים בציצית, אחד יכול לברך בשביל כולם. גם מדברי המ"ב (סק"ג) עולה שאפילו בשניים חל הדין של ברוב עם, שהרי לגבי אחד שמוציא את חברו כתב שעדיף הכי טפי. [וע"ע בזה בקובץ זכור לאברהם (תשנ"ג, תה-תטו) במאמרו של הרב אברהם גדיאן בדין ברוב עם הדרת מלך שהאריך בזה].

❧ עניית אמן

כתב הרמב"ם (א, יב) שאם כולם ענו אמן לאחר שאחד ברך הרי אלו מותרים לאכול ולשתות. ומשמע מדבריו שאם לא ענו אמן לא יצאו י"ח בברכתו. אך בהלכה שלפני כן לא כתב שצריך לענות אמן. וכתב הראשון לציון (ברכות מה: ד"ה גמ') נראה דה"ה אם לא ענו אמן שיצאו, וכתב כן להשיענו שאם לא נתוועדו לא מהני אפילו עניית אמן. או שעניית אמן מגלה שרצונו לצאת בברכת חברו אך אין היא מעכבת. והמכתב לדוד כתב דכיון שענו אמן אין צריכים לידע אם כיון להוציאם י"ח, דמסתמא כיון שרואה שהם היו ממתנינים ושומעים ברכתו ועונים כולם כאחד אמן ודאי לבבו יבין שרוצים לצאת בברכתו וכיון להוציאם דאל"כ לא שכיח כ"כ שחברת בני אדם ימתינו לענות אמן לאחד אם אין כוונתם לצאת, ורק אם ענו אמן ישנו גילוי דעת גמור שרוצים לצאת בברכתו.

❧ ברכה אחרונה

בחולין (קו.) למדנו שאין מזמנין על הפירות. וכתבו התוספות (ד"ה וש"מ) שטעם החילוק בין ברכה ראשונה לברכה אחרונה הוא משום שבברכה ראשונה כל אחד מרויח מאותה ברכה, שהרי ע"י מותרים הם באכילה ונהנים (לענ"ד לדעתו עצם ההנאה היא זו המקשרת אותם יחד), אבל לא בברכה אחרונה.

אמנם יש להעיר שהריא"ז הביא בשם רבו הרי"ד שאף בברכה אחרונה אם היו שלושה ויותר, אחד מברך לכולם משום ברוב עם. והכס"מ (א, יב) הביא בשם הרמ"ך שמה שאמרו שאין זימון לפירות היינו דווקא בשנים, אבל אם הם שלושה אחד מברך לכולם.

כתוב בספר אהל מועד (שער הברכות דרך ו נתיב א סע' א) שיש הסוברים דאפילו בכל הברכות שומע כעונה ואפילו לכתחלה, ומשמע אפילו בברכה אחרונה. והרשב"א (שו"ת המיוחסות לרמב"ן סי' קצו) כתב בכל ברכות שהן של אכילה ושתייה כל שבירך האחד ושמעו האחרים בין ברכה שבתחלה בין ברכה שבסוף יצא דשומע כעונה, ולכתחלה אין עושין כן לפי שאין זימון לפירות. אבל הרא"ה (פקודת הלויים פ"ו עמ' קל) סובר שבברכה שלאחריו אין אחד מברך לכולם אלא בפת וכדקיימא לן אין זימון בפירות.

מין השו"ע כתב: והא דאמרינן דאחד מברך לכולם בשאר דברים חוץ מן הפת, ה"מ בברכה ראשונה; אבל בברכה אחרונה צריכין ליחלק וכל א' מברך לעצמו, דאין זימון לפירות. וכ"כ בברכת ה' (ח"א פ"ד הע' 15).

כתב הערוך השולחן (סעיף ד) שהחילוק בין ברכה ראשונה לאחרונה הוא, שבברכה ראשונה עומדים להתחבר יחד בישיבתם לאכול או לשתות והוי כקביעות, אבל בברכה אחרונה עומדים להיפרד ולכן אין אחד מוציא את חברו.

כתב הרשב"א שבזמן הזה שמזלזלין בברכה אחרונה, יברך אחד בקול רם ויפטור את כולם ובפרט בברכת מעין שלוש. הט"ז (סק"א) הביאו להלכה, וכ"כ המ"ב (סק"ט), שת"ז (סק"ו) וערי"ש (ריג, ג). והוסיפו שנכון להחמיר שיחזרו אחר המברך מילה במילה בלחש, וכ"כ בהלכה ברורה (אות ו).

סעיף ב':

צריך שיאכל עימם יחד

שנינו בר"ה (כט). שאין המברך מוציא האחרים אלא אם כן יאכל וישתה עמהם. ובברכות (מה:): איתא שאם שמע ולא ענה יצא, משמע שעניית אמן אינה מעכבת ביציאה י"ח.

וכ"פ השו"ע: אין המברך מוציא אחרים אלא אם כן יאכל וישתה עמהם, ואז יוצאים בשמיעתן שמכוונין אליו, אפילו לא יענו אמן.

כתב המגן אברהם (סק"ז) דמשמע שאם אינו אוכל ושותה עמהם אפילו כדיעבד לא יצאו בשמיעתו שהרי ברכתו הייתו לבטלה.

המ"ב (ס"ק יד) הסביר את החילוק בין ברכות הנהנין לברכות המצוות, שבברכת המצות כל ישראל ערבין זה בזה וכשחבירו אינו יוצא ידי המצוה כאלו הוא לא יצא, לכן יכול לברך אפילו מי שאינו חייב בברכה זו. משא"כ בברכת הנהנין שאינו חוב המוטל עליו כשאר מצות, דלא ליתנהי ולא לברך, אפילו אם אינם יודעים בעצמן לברך.

ולעיל (קסז, יט) מבואר שיכול לברך לקטנים אף כשלא אכל עמהם. ובמ"ב (ס"ק צג) העיר שגם אם חינוך קטנים אלו אינו מוטל עליו יכול לברך בשבילם.

כתב בשו"ת יביע אומר (ח, כד) שהשומע ברכה על מאכל והתכוין לצאת י"ח, ולאחר מכן נמלך שלא לאוכלו, אם ענה אמן אחר הברכה הרי הוא נחשב כמוציא את הברכה מפיו ממש, ולכן צריך שיטעם משהו מהמאכל כדי שתחול הברכה עליו ולא תהיה לבטלה, ורק אם לא ענה אמן רשאי לא לאוכלו. וה"ה שאם ענה אמן אינו רשאי לחזור ולברך הברכה בעצמו. והוסיף, שמי שמסופק אם חייב בברכה מסויימת יכול לשמוע מחברו שמברך ברכה זו, ואין בזה חשש ברכה לבטלה, דכיון שאינו רוצה לברך אלא על הצד שהוא מחויב בברכה, חשיב כמתנה שאם אינו מחויב בברכה אינו מתכוין לצאת י"ח בשמיעתו.

סעיף ג':**צריך שישמעו מתחילה ועד סוף**

כתב הרמב"ם (א, יא) "כל השומע ברכה מן הברכות מתחלתה ועד סופה ונתכוין לצאת בה ידי חובתו יצא, ואף על פי שלא ענה אמן". והעיר הב"י שגם אם עונה אמן צריך לשמוע את הברכה מתחילתה ועד סופה.

מין השו"ע הביא את דברי הרמב"ם להלכה: אין יוצא ידי חובתו בשמיעת הברכה, אפילו יענה אמן, אא"כ ששמעו מתחלתה ועד סופה ונתכוין לצאת בה ידי חובתו והמברך נתכוין ג"כ להוציאו י"ח.

כתב המ"ב (ס"ק יט) והיינו גם תיבת ברוך שבתחלתה, דלא עדיף ממברך בעצמו כשמדלג איזה תיבה מעיקר הברכה דלא יצא ידי חובתו דהוי משנה ממטבע שטבעו חכמים. ובשער הציון (ס"ק יט) כתב שהוא לאפוקי אם לא שמע איזה תיבה שאינה מעיקר הברכה ושורשה, מסתברא דיצא כמברך בעצמו אם מדלג.

כתב בערך השולחן (סק"ו) שבדיעבד אף כשלא שמע את כל הברכה, יצא י"ח. ושכ"כ הגר"ח בן עטר בספרו ראשון לציון (ברכות נג:). אולם בברכת ה' (ח"א פ"ד ה"ז) צידד כדברי האומרים שאם לא שמע הברכה מתחילתה ועד סופה לא יצא י"ח.

אם לא נתכוונו לצאת ולהוציא

מדברי הרמב"ם (א, יא) מבואר שהשומע חייב לכוון לצאת יד"ח, וללא כוונה זו אינו יוצא י"ח, אפילו אם ענה אמן (כמבואר בתשובת רבנו ס' קפד). הב"י הוסיף שכיון שדברי הרמב"ם והטור נאמרו למ"ד מצוות צריכות כוונה, אף המשמיע צריך לכוון להוציא. וכן משמע מדברי השו"ע כאן ואפילו בדיעבד אינו יוצא י"ח אם לא התכוון המברך להוציאו או שהוא לא התכוון לצאת בברכת חברו. ועיין בברכת משה (ז, טו. בהערה).

ולכאורה יש לשאול על דברי מרן, מדוע לא חשש למ"ד מצוות אין צריכות כוונה ולא יחזור לברך משום סב"ל? ובאמת שהמגן אברהם (תפט, ח) כתב שלא יחזור ויברך משום ספק. אך הגאון ערך השולחן (אות ז) כתב שחוזר ומברך ולא חיישינן לאיסור ברכה שאינה צריכה. וחילק בין ברכה שמוציא בפיו שבה אינו חוזר ומברך, לבין ברכה ששמע מחברו שיכול לחזור ולברך במקום ספק, וכתב שדבריו אינם תואמים לדברי הב"י.

אולם בברכת ה' (ח"א פ"ד הע' 3) כתב לחלק בין ברכה שעיקר קיומה הוא בשמיעה לבין מצוה שעיקר קיומה הוא באמירה. שבמצוה שקיומה בשמיעה אין אנו צריכים כלל את הדין של שומע כעונה, שאין צורך לענות כדי לקיימה אלא רק לשמוע. אבל מצוה שקיומה ע"י אמירה א"א לצאת בה מבלי להזדקק לדין שומע כעונה, ודין שומע כעונה לא שייך אא"כ כיון לכך, ואין זה שייך למח' אם מצוות צריכות כוונה, אלא רק תנאי בדין שומע כעונה. וראה עוד בערי"ש (ריג, ו) שהציע שני חילוקים נוספים: 1. אמנם ברכות הם דרבנן, אך אינן נחשבות מצוה דרבנן בפני עצמן אלא הם תקנת חכמים, ובמה שאנו אומרים שמצוות דרבנן לא בעי כוונה, אין ברכות נכללות בכך. 2. כל עיקר הברכה היא הכוונה, וכשאין כוונה בשמיעה לא קיים כלל את תכלית הברכה.

למעשה, בהלכה ברורה (אית טו) פסק שבדיעבד אם שמע כל הברכה מתחילתה ועד סופה וענה אחריו אמן, אלא שלא נתכוון השומע לצאת י"ח ולא נתכוין משמיע להוציאו, אינו חוזר ומברך משום סב"ל. מנגד, בברכת ה' (שם) פסק שאם לא הייתה כוונה, חוזר ומברך כפי שהוכיח לעיל. ומ"מ אם ענה אמן אחר המברך והתכוון לצאת י"ח בשמיעתו יצא י"ח, אע"פ שהמברך לא כיוון להוציאו. וע"ע בחזון עובדיה (עמ' שנג).

סימן רי"ד - שיהיה שם ומלכות בברכה

ובו סעיף אחד

הזכרת שם ומלכות

איתא בברכות (מ:)

"אמר רב: כל ברכה שאין בה הזכרת השם - אינה ברכה. ורבי יוחנן אמר: כל ברכה שאין בה מלכות - אינה ברכה. אמר אביי: כוונתה דרב מסתברא, דתניא: לא עברתי ממצותיך ולא שכחתי. לא עברתי - מלברכך, ולא שכחתי - מלהזכיר שמך עליו, ואילו מלכות לא קתני. ורבי יוחנן - תני ולא שכחתי מלהזכיר שמך ומלכותך עליו"

מדברי ר' יוחנן מוכח שמודה לרב, ומצריך מלכות וגם הזכרת ה', וכ"נ מדבריו שהביא 'שמך ומלכותך'. וכ"כ הרא"ה (ד"ה אמר) שר' יוחנן מוסיף על רב.

בירושלמי (ברכות ט, א) מובא טעמו של רב דכתיב 'ארוממך אלהי המלך ואברכה שמך'. והמהרש"א הסביר שעניין הזכרות אלו, דבעי בכל ברכה שם לייחד שמו על כל מין ומין מעין ברכותיו, ומ"ד דבעי נמי מלך הוא מה"ט דמלך הוא מורה על אחדותו שהוא מלך מלכי המלכים.

תוספות (ד"ה אמר) הביאו בשם ר"י שפסק כר' יוחנן (ברא"ש כתב שר"י היה מסופק כמי הלכה. דק"ל בביצה ד. רב ור' יוחנן הלכה כר' יוחנן, אולם כאן אמר אביי דמסתבר כרב. ומצד שני לא אמר אלא מסתברא ולא אמר בהדיא הלכה כרב, אלמא לא פסיקא ליה מילתא), דכל ברכה שאין בה מלכות שמים אינה ברכה, ולכן אם דילג מלכות צריך לחזור ולברך, ואפילו דלג תיבת העולם בלבד צריך לחזור, דמלך לבד אינו מלכות. גם רב האי פסק הלכה כר' יוחנן. וכ"פ הרי"ף (כח:): **והרמב"ם** (א, ה). וכתב הב"י דהכי נקטינן.

אמנם מצאנו שדעת **ההלכות קטנות** (א, רסח) שאם לא אמר מלך יצא, משום שאלוקינו הוא במקום מלכות. והשלמי ציבור תמה על דבריו, שהרבה ראשונים דנו על ברכה ראשונה של שמונה עשרה ולא כתבו שאלוהינו חשובה למלכות. ויש שכתבו בדעתו שחשש לספקו של ר"י.

כתב מרן **השו"ע**: כל ברכה שאין בה הזכרת שם⁵⁵ ומלכות, אינה ברכה. ואם דילג שם או מלכות, יחזור ויברך. ואפילו לא דילג אלא תיבת העולם, לבד, צריך לחזור ולברך, דמלך לבד אינה מלכות.

הבאור הלכה (ד"ה ואפילו) הביא דברי **האבן העזר** שדבר זה [אם תיבת 'העולם' מעכב] ספק הוא, ולכן מספק לא יחזור ויברך. אך **הבאור הלכה** כתב שאין דבריו מוכרחים לדחות דברי השו"ע, אך אם אמר 'המלך' מסתברא דאינו חוזר. ובכף החיים (סק"ג) כתב שלא יצא וצריך לחזור ולברך⁵⁶. גם **החיד"א** (יוסף

⁵⁵ ועיין **בחפץ ה'** (ברכות מ:): לאור החיים הקדוש שהקשה על מרן מפסקו לעיל (קסז, י) שיוצאים יד"ח ב"בירך רחמנא", הלא מוכח מהגמ' (שבועות לה.) ש'רחמנא' אינו שם קדוש, וכיצד יצא בו יד"ח. וכבר תירצו **השו"ע הרב** (קסז, יג) ועוד אחרונים שכיון שבבבל כך היה כינויו של הקב"ה יוצאים בכך יד"ח, ואינו סתם תרגום מילולי של 'רחום'. וראה עוד שעה"צ (קסז, סק"ג).

⁵⁶ ובשם **האר"י** ז"ל כתב שבכל תיבה שבברכה אם דילג צריך לחזור, ואין אומרים סב"ל כנגד דברי האר"י.

אומץ סי' עו) פסק שצריך לחזור. ובהליכות עולם (ח"ב עמ' פד) חשש לדברי אבן העזר משום סב"ל ופסק שאם דילג תיבת העולם אינו חוזר. אמנם בחזון עובדיה (עמ' שו) חזר בו ופסק שאפילו אם חיסר תיבת העולם חוזר ומברך, ואם אמר 'המלך' יצא בדיעבד. וכ"פ בברכת ה' (ח"א פ"ג ה"ו), בא"ח (ש"ר, בלק, ס"ב), שת"ז (קסז, ס"ק לב. ריט, ס"ק יא), ערי"ש (ריד, א), ברכת משה (א, כו). ודעת מהרי"ץ (הג' על השו"ע, הובא בפסק"מ הל' ברכת המוציא סע' יב) אינה ברורה כ"כ, שצ"ל לאבן העזר אך לא ביאר מה דעתו במפורש. ועיין בבארות יצחק (שם ס"ק כ) ובז"ר (קסז, ס"ק לב).

כתב המ"ב (סק"ד) שדווקא אם לא אמר הזכרה כלל חוזר, אבל אם אמר הזכרה אחת כגון אדני או אלהינו יצא. וביאר בשער הציון (אות ג) דלא גרע מתיבת רחמנא בארמית דמהני, והוסיף שה"ה אם אמר אחד משבעה שמות הקודש שאסור למוחקן שאינו חוזר ומברך. וכ"פ בהליכות עולם (שם) ובחזון עובדיה (שם) שאם דילג תיבת אלוהינו, או שאמר אלוהינו אבל דילג על שם אדנות יצא בדיעבד. ובערי"ש (ריד, א) כתב שהמלים המעכבות הן ה"ה, "מלך העולם".

השלכה מצויה להלכה זו, היא מקרה שאדם יוצא י"ח בשמיעת ברכה מאחר, ואותו אדם בולע מילים וכד' (עיין מ"ש בזה המ"ב סי' קכד סק"מ. וכ"כ הבא"ח אמור אות ט. והוסיף שיברך בהצנע מפני דרכי שלום), הדין הוא שאם דילג אחת מהתיבות שאם לא הזכירם צריך לחזור ולברך, הרי גם במקרה הנ"ל יצטרך לברך מילה במילה בעצמו, אבל אם בולע תיבות שבדיעבד יצא, אינו צריך לחזור ולברך [והתיבות העיקריות להלכה שחייב לשמוע הם: ברוך, שם אחד משמות הקודש, ותיבות מלך העולם, ואם אמר המלך די בכך].

✿ הזכרת שם ה' בחתימה

כתב המ"ב (סק"ה) דה"ה לענין ברכה שיש בה חתימה אם דילג השם בחתימה הוי כלא חתם כלל. ובשער הציון (אות ד) כתב שלפי מה שהסכים הב"ח (קפז, א) כהרשב"א דחתימת הברכה מעכב, א"כ צריך לחזור ולברך. ובשו"ת איש מצליח (ח"ב סימן ז) כתב שלהלכה אין חתימת הברכה מעכבת. וכ"כ הרב פעלים (ח"ב סימן סימן לב ד"ה איברא) ושכן היא דעת השו"ע. וכ"פ בהלכה ברורה (אות ט).

✿ שם ומלכות בברכות שונות

כתבו התוספות והרא"ש (ס"ס כג) דברכה ראשונה של שמונה עשרה כיון דאית בה האל הגדול חשוב כמו מלכות. ויש אומרים לפי שאומר אלהי אברהם חשוב כמו מלכות לפי שעדיין לא המליכוהו עליהם העולם עד שבא אברהם אבינו. וברכה אחת מעין שבע אף על פי שאין בה מלכות האל הקדוש שאין כמוהו חשוב מלכות. והוסיף הרא"ש דברכת אלהי נשמה לדעת האומרים שאינה סמוכה לברכת אשר יצר ואין בה מלכות נראה דכיון שמזכיר בה שהקדוש ברוך הוא בורא הנשמות ונופחן בגופות ואח"כ נוטלן מהם ואחר כך מחזירן להם אין לך הזכרת מלכות גדולה מזו (ובכס"מ כתוב דדי בכך שאומר 'אלהי'. וכבר תמהו עלי האחרונים, ראה הליכו"ע ח"ב עמ' פה).

והרוקח כתב שבתפילת שמונה עשרה שאינה הודאה על שם הנאה ומצוה אלא על תביעת צרכיו של אדם הילכך לא תיקנו בה מלכות. ודומה לזה כתב המאירי (מ: ד"ה כל) שלא נאמרה הזכרת מלכות אלא בברכה הנעשית על בריאת העולם או על המצות, כלומר שהוא גוזר ועושה כרצונו וזהו כעין מלכות, הא כל שהוא תפלה ובקשת רחמים אין צריך מלכות. וכ"כ הב"ח בשם מהר"י פולק. והסביר הערוך

השולחן (אות ג) דכל ברכות הנהנין כל מין אנושי נהנה מבריאיתו יתברך, ולכן צריך להזכיר מלך העולם. אבל בתפלה המיוחד לנו שאומרים אלהינו ואלהי אבותינו וכו' מה שייך מלך העולם. והטעם שבברכת המצות אומרים מלך העולם, הוא מפני שאומרים אשר קדשנו במצותיו כלומר מכל העמים צ"ל מלך העולם. ומהרי"ץ (פסק"מ הל' ברכת הפירות סי' נג, ע"ח ח"א קט.) הביא את שתי השיטות הנ"ל, וע"ע בבארות יצחק (ס"ק רלט).

דעת **הראב"ד** (מובא ברשב"א נד.) דכל הברכות המוזכרות בפרק תשיעי על הים, ולמי שנעשה לו נס וכד', אינן צריכות לא שם ולא מלכות לפי שאינן ברכות קבועות. אולם דעת **הרא"ש** (פ"ט סי' א) דבעינן שם ומלכות בהני ברכות והגמ' רק קיצרה במובן, והוכיח דבריו מירושלמי. וכ"נ מהרמב"ם (פ"ט) שהביא ברכות אלו בשם ומלכות.

כתב **הט"ז** (סק"א) דאע"ג דבשאר ברכות י"ח לית בהו האל הגדול, מ"מ כולוהו בתר הראשונה גרירי דהויין ברכה הסמוכה לחברתה.

סימן רט"ו - עניית אמן אחר הברכות

ובו ד' סעיפים

סעיף א':

עניית אמן אחר ברכות שמברך בעצמו

שנינו בברכות (מה:)

"תני חדא: העונה אמן אחר ברכותיו הרי זה משובח, ותניא אידך: הרי זה מגונה! - לא קשיא: הא - בבונה ירושלים, הא - בשאר ברכות"

ויש לברר האם הגמ' נקטה בדווקא ברכת בונה ירושלים, ורק אחריה עונים אמן כיון שהיא דוג' עניינית על ברכה שמתאים לומר אחריה אמן משום שהיא סוג של בקשה, וכשעונים אחריה אמן הרי האדם אומר כן יהי רצון שיבנה בית המקדש. או שבונה ירושלים היא דוג' בעלמא לסוג מסויים של ברכות. ויתכן לומר שהגמ' נקטה בונה ירושלים כיון שהסוגיא עוסקת בברכת המזון הביאה דוג' באותו עניין, אך אינו בדווקא (וכן פירש בה"ג). והתשב"ץ כתב דלרבותיה נקטיה, דאע"ג דאית לה ברכה לאחריה דהיינו הטוב והמטיב, ואינה סוף ברכותיו ממש, עונה אמן כיון ששלמו ברכות של תורה.

בטעם הדבר שאין עונה אמן אחר כל ברכה וברכה כתב רבנו יונה מפני דכשאומר אמן בסוף כל הברכות מורה שכבר גמר כל הברכות ואין לו לומר יותר, אבל כשעונה אמן בסוף כל ברכה וברכה הרי זה בור, שמראה בכל פעם ופעם שמסיים וחוזר ואומר אח"כ ברכה אחרת.

ואפשר להסביר שעניית אמן היא הסכמה של האדם העונה לברכה ששומע, לדוג' כשאחר מברך 'שהכל נהיה בדברו' ועונים אמן, הרי שבעניית האמן אנו מסכימים ג"כ לברכה. אבל כשהאדם עצמו מברך לא שייך להסכים על מה שאמר, שהרי כבר ברך בעצמו את הברכה ממש (וכן ביאר בברכת ה' ח"א פ"ו הע' 50). ובערוך השולחן (סעיף ד) כתב שע"י הברכה נשפע שפע של מעלה, ועניית אמן היא לחזק הדבר שוודאי כן הוא, ואינו מן הראוי שהאדם יחזיק עצמו שהוא כדאי שעל ידו תלך שפע הברכה. ולגבי עניית אמן לאחר כמה ברכות כתב שזהו 'היתר' ולא חובה.

א. כתב רש"י (ד"ה הא) שבונה ירושלים היא סוף הברכות, וה"ה לסוף ברכות דקריאת שמע, שחרית וערבית. ואחר כל ברכותיו דקתני בברייתא הרי זה משובח - אחר גמר כל ברכותיו קאמר, ואחר כל ברכותיו דקתני הרי זה מגונה - בסוף כל ברכה וברכה קאמר. גם בדבריו לא ברור לגמרי האם הדוג' הנוספת של ברכות ק"ש היא היחידה, או שזוהי דוג' בעלמא וישנן עוד ברכות כאלו. תוס' רא"ש ביאר בדעת רש"י שמודה לכל סוגי הברכות שהם סוף הברכות שעונים אחריהם אמן.

ב. התוספות (ד"ה הא) כתבו במפורש בשם ר"ח ד"מ בכל סיום ברכה וברכה, כגון אחר ישתבח וכיוצא בו. ומיהו פוק חזי מאי עמא דבר שלא נהגו לענות אמן אלא אחר בונה ירושלים דבהמ"ז. ובתוס' רא"ש הוסיף דה"ה ליהללך דהלל וסוף ברכות ד"ח וכן אמן אחר גאל ישראל, ואין בזה הפסקה כיון דצריך

הוא לאומרו. ולדעתו בכל סוף ברכות עונה אמן (ויש להבין בדבריו האם עונה אמן אחר ויהללך משום שמברך גם בתחילת ההלל ואזי חשוב כשתי ברכות, או שמא ההלל עצמו חשוב כשבח ומצטרף לברכה שאחריו להחשיבה כסוף ברכות-הודאות. וכן נראה לי דמשמע מהרא"ש ז, י).

ג. בה"ג (הוצאת מכון ירושלים עמ' פא) פירש את טעם החילוק, שעל ברכות הפירות או המצוות אם עונה אמן אחר עצמו הוא דרך בורות, שדרך הבורים דמשתעין בתר ברכה והדר טעמין. אבל בסוף ברכה הרי זה משובח. ונראה שלטעמו מעיקרא היינו צריכים לענות אמן אחר כל הברכות, אך כיון שבברכות שלאחריהם ישנו מעשה, האמן מהוה הפסק לכן אין עונים. גם הרא"ה (והביאו הריטב"א) נקט שעונים אמן בסוף הברכות משום שאין כאן הפסק, אך לדעתו אין לענות אמן בין ברכה לק"ש ובין גאולה לתפילה שאינו רשאי להפסיק בהם (ולדעתו עונה אמן אחר ברכת חברו אפילו באמצע ברכתו. ונראה סברתו שכל עוד לא נגמרה המצוה אין חשוב להפסק בין הברכה למעשה).

ד.⁵⁷ כתבו הגאונים מר **רבי יהודאי גאון ורבינו האי** שאחר אכילת פירות וכיוצא בהם דבר שצריך לברך אחר אכילתו צריך ג"כ לענות אמן על ברכה אחרונה כיון דזהו סוף הענין צריך לענות אמן. ועיין במהדיר על התוס' רא"ש (הע' 49) שביאר דעתם, כיון דיש כאן שתי ברכות סמוכות, אחת לפני האכילה והשניה לאחר האכילה. והחולקים סוברים שהאכילה חשובה להפסק. והביא הרשב"א בשם ר' יהודאי גאון שטעם הדבר, דבתר אכילה כיון דגמרה לה ברכתה ואמר אמן מקבל לה עליה ומהימין בה, וקרא נמי קא מסייע ברוך ה' לעולם אמן ואמן.

ה. דעת הרמב"ם (פ"א, הלכה טז - יח) שרק אם הן שתי ברכות סמוכות אחרונות ולא ראשונות, עונה אחריהן אמן מפני שברכה זו היא סוף כל הברכות. והטור העיד על הרא"ש שהיה נוהג כדברי הרמב"ם.

יש לברר מה ההבדל בין שיטת הרמב"ם לשיטת הרא"ש שמברכים אחר סוף ברכות, הרי לדברי שניהם רק אחר סיום הברכות עונה אמן. ויתכן שההבדל הוא במקרה ששתי הברכות הם לא סוף, כגון ברכות ק"ש שלפני ק"ש. או אם נסביר את הרא"ש כפי שכתבנו בסוגריים למעלה, הרמב"ם לא יודה לכך, אלא רק בשתי ברכות ממש עונה אמן לאחריהם.

הב"י (סימן נא) הביא מהמהרל"ב ח שסברת הרמב"ם היא האמת, והטעם שאנו עונים אמן אחר ברכת ישתבח וברכת יהללך, ואין אנו עונים אמן אחר ברכת הפירות ולא אחר ברכות התורה, משום שבברכות הנהנין אין לברכה אחרונה קשר עם הברכה הראשונה, שהרי יכול להפסיק ולדבר כמה שירצה לאחר תחלת ההנאה, ואם כן לא יתכן לענות אמן אחר ברכה אחרונה, שהרי אין לומר בה שהיא סיום הברכות, כיון שהיא ברכה אחת בפני עצמה. אבל אם הברכה אחרונה קשורה ומדובקת לברכה הראשונה, ואינו יכול להפסיק ביניהם, כפסוקי דזמרה והלל, הרי הוא כאילו אמר שתי ברכות סמוכות זו לזו ויענה אמן אחריהם. ולכן עונים אמן אחר השומר עמו ישראל לעד, ואחר הפורס סוכת שלום. ובסימן רטו הביא הב"י מדברי המהרל"ב ח שלפיו הרא"ש לא מסכים לגמרי לדעת הרמב"ם כפי ששמע מהטור, אלא יש ביניהם חילוק. לדעת הרמב"ם צריך ששתי הברכות עצמם יהיו לאחר פעולה או דיבור מסויים, ולדעת

⁵⁷ הבאנו את שיטת הגאונים כשיטה בפנ"ע. אך יש לציין שבה"ג הביא את שיטת הגאונים ונראה מדבריו שאינם חולקים. ושדעת הגאונים היא שעל כל ברכה אחרונה עונים אם אין חשש הפסק. אולם עיין ברא"ש שדעת הגאונים היא שבסוף עניין עונים אמן, ומשמע שחולקים על שיטת בה"ג לעיל.

הרא"ש צריך שתי ברכות, אולם לא צריך ששתיהן יהיו לאחר דבר מסוים, אלא די שהאחרונה תהיה כך, אך אסור שיהיה הפסק ביניהן.

לעניין הלכה, פסק מרן **השו"ע** כדעת הרמב"ם (ע"פ מה שהביא את הסבר המהרלב"ח אפשר לומר שדעתו כרא"ש וכ"נ באמת מדברי הב"י כאן. אע"פ שבסימן נא הביא דברי המהרלב"ח בצורה שונה ושם משמע שדעתו כרמב"ם): אין עונה אמן אחר ברכותיו, אלא אחר שתי ברכות או יותר שהם סוף ברכות; ונהגו לענות אמן אחר יהללך ואחר ישתבח.

המגן אברהם (סק"א) הסביר לפי שאסור להפסיק באמצע הלל ופסוקי דזמרה הו"ל כאלו ברכה ראשונה ואחרונה סמוכות זל"ז, משא"כ בברכות הפירות.

הרמ"א הביא את דברי התוספות: וי"א שאין עונין אמן רק אחר ברכת בונה ירושלים בברכת המזון, כן המנהג פשוט במדינות אלו ואין לשנות (וכ"כ הב"ח). ובמקומות שנהגו לענות אמן אחר יהללך וישתבח, יענה ג"כ אחר ברכת שומר עמו ישראל לעד.

כתב **המ"ב** (סק"א) בשם **הפרי מגדים** שאם ברך על איזה דבר מצוה שרוצה לעשות או ברכת הנהנין דהפסיק בזה בין הברכה לאותו דבר, עשה בכך איסור וחוזר ומברך. אולם המאירי כתב שאע"פ שהוא מגונה, מ"מ אינו חשוב להפסק, שהרי גם בשיחת חולין אם היא לצורך הדבר שעליו בירך אינה נחשבת הפסק. וכ"פ **כה"ח** (סי' קסז אות סא), **הליכות עולם** (אמור, ב), **וברכת ה'** (ח"א פ"ו הע' 15).

לגבי ברכות ההפטרה כתב הגרע"י בשו"ת **יחזקאל דעת** (ב, כג. יבי"א ח"ח סי' כה אות י. ובחזון עובדיה עמ' צז) שמרן **החיד"א** כתב (ברכ"י רטו, א. לדוד אמת סימן כ אות יט, ובספר קשר גודל סימן ט אות כא, ובשו"ת יוסף אומץ סימן סח), שנוהגים קצת לענות אמן אחר ברכותיו על ההפטרה. וכ"פ **הבן איש חי** (מסעי אות יד). ואף על פי שבספר זכור לאברהם (מערכת אמן) כתב שאין מנהג זה בינינו, וכ"כ **בכף החיים** (סק"א), שכעת לא ראינו מי שנהג כן. אולם כתב הגרע"י שאין 'לא ראינו' ראייה, וכמה תלמידי חכמים הבקיאיים בהוראה נוהגים לענות אמן אחר ברכת ברוך אתה ה' מקדש השבת שבסוף ברכות ההפטרה. והעושה כן הרי זה חכם ומשובח. וכן ראוי לנהוג ולהנהיג.

ובמנהג **תימן** הדברים חלוקים. מנהג הבלדי כשיטת הרמב"ם, ולא עונים אחר ישתבח ויהללך, אלא בבונה ירושלים או שומר עמו ישראל לעד וכדו', וכפי שכתב מהרי"ץ (ע"ח כז. צב:), גר"ח כסאר (א, יו), ברכת משה (א, מט-נ), שע"ה (ו, יד), ז"ר⁵⁸ (סק"ב). אולם יש להקשות לכאורה על מנהג הבלדי מדוע עונים בסוף 'שים שלום' שבתפילת י"ח, הרי אין זו ברכה אחרונה? ואכן הגר"י קאפח (פ"א אות מה) העיר שבכך אין מנהגינו כרבנו⁵⁹. ומנהג השאמי כשו"ע, וכפשט השת"ז⁶⁰ (סק"ג), וכ"כ הגר"י צובירי (כנה"ג ח"א עמ' תקנט), שע"ה (שם), ז"ר (שם).

⁵⁸ ומה שהביא שם בסוגריים לתרץ מדוע עונים הבלדי ב'שים שלום', זה אינו, כפי שמוכח מהרמב"ם בנוס' כתי"י (וכ"ה בפרנקל) שדברי רבנו שם אינם טעם אלא קביעה [כלשון הגר"י קאפח באות מו].

⁵⁹ אולם מה שכתב שם שמנהגינו כשיטת רש"י, לא ברור לי האם כוונתו שרק ב'שים שלום' מנהגינו כרש"י וסיעתו או שבאופן כללי מנהגינו כרש"י ולכן עונים ב'שים שלום'. ואם כוונתו שבאופן כללי מנהגינו כרש"י, יקשה עליו מרש"י שכתב במפורש לענות אמן בסוף ברכות ק"ש שחרית, והרי גאל ישראל אינה סוף ברכות אחרונות, ולכן נראה ברור שרש"י סובר כרא"ש. וצל"ע.

⁶⁰ אולם לא ברור לי לפ"ז מדוע הביא השת"ז את דברי הרמב"ם בסק"ב כהסבר לדברי מרן, הרי אין מרן סובר כמותו לפי ביאורו בסק"ג.

סעיף ב':**חיוב עניית אמן אחר המברך**

כתב הרמב"ם (א, יג): "כל השומע אחד מישראל מברך ברכה מכל הברכות כולן אף על פי שלא שמע הברכה כולה מתחלתה ועד סופה ואף על פי שאינו חייב באותה ברכה חייב לענות אמן". כתב הלח"מ שמקורו מדברי הגמ' בברכות (נא): 'עונים אמן אחר ישראל המברך' ומשמע שחיובא לענות אמן. וכן ביומא (לז). מובא "כי שם ה' אקרא הבו גדל לאלהינו. אמר להם משה לישראל: בשעה שאני מזכיר שמו של הקדוש ברוך הוא אתם הבו גדל".

בתוס' ר' יהודה החסיד ובתוס' רא"ש מובא בלשון האם 'צריך' לענות אמן אחר קטן המברך. ומשמע שדווקא בקטן ישנה שאלה האם לענות, אבל בשאר ברכות חייבים לענות אמן אחריהם.

אך הטור כתב שאינו חיוב, אלא קמ"ל שאין עונים אמן אחר הכותי. ועיין בב"ח שתימה היא כיצד חלק הטור על הרמב"ם, ואין זה דרכו לחלוק על הגדולים הראשונים בלא טעם. לכן פירש שכוונת הטור בדבריו 'ויראה דעונין' הכוונה על גוי, שאין חיוב לענות על ברכת הגוי. והט"ז (סק"ב-ג) ביאר שגם לפי דעת הטור אם שמע כל הברכה מישראל חייב לענות אמן, ובגוי אפילו שמע כל הברכה אין חיוב לענות אחריו.

כתב השו"ע: השומע אחד מישראל מברך אחת מכל הברכות, אף על פי שלא שמע כולה מתחלתה ועד סופה, אע"פ שאינו חייב באותה ברכה, חייב לענות אחריו אמן. וכ"כ בברכת ה' (ח"א פ"ו ה"ט). וראה עוד לכה"ח (סי' קכד אות לא) ומהרי"ץ (ע"ח נא). שביארו את גודל עניית אמן ע"פ הסוד. ועיין סב"ל (ד"ה חייב) שכתב בשם האחרונים שאם הדבר מפריע לו ללימוד, אינו צריך לענות אמן.

המגן אברהם (סק"ג) כתב בשם המדרש כששומע אחד מתפלל דבר או מברך לישראל אפי' בלא הזכרת השם חייב (בשו"ת יחו"ד ח"ג סי' ט סוד"ה תשובה, הביא שלשון 'חייב' אינה בדווקא, שאין זו אלא מידת חסידות), לענות אמן ולכן עונין אמן אחר הרחמן בברכת המזון. ובערוך השולחן (אות א) כתב שהשומע שעושים מי שברך לאחד, נכון לענות אמן ובזה מקיים מצות ואהבת לרעך כמוך.

אימתי חייב לענות אמן?

כתבו תלמידי רבנו יונה (ברכות מ. ד"ה כל זמן) שעונים אחר ישראל המברך אע"פ שלא שמע כל הברכה, כיון ששמע שהזכיר את השם עונין אחריו אמן. וכ"ד הרא"ש (ח, ה), טור ועוד.

מנגד, דעת רש"י (נא: ד"ה עונין) שדי אם שמע סוף הברכה עונה אחריו אמן. וכ"כ מלשון הרמב"ם (א, יג). וכ"כ האור זרוע ועוד.

ודעת ריא"ז (לה. אות א) שאפילו לא שמע כלל הברכה ג"כ מותר לענות אמן.

המ"ב (סק"ו) הביא מחלוקת ראשונים זו. והוסיף את דעת החיי אדם (כלל ו ס"א) שגם לדעה הראשונה אם יודע על איזו ברכה עונה צריך לענות. ומה שכתבו הרא"ש והטור דדוקא כששמע הזכרה, מיירי שאינו יודע כלל אם זה אומר לשם ברכה.

עיין בבאור הלכה (ד"ה שלא) שהתקשה, הרי לדעת הרא"ש וסיעתו מוכח שלעניין אמן יתומה אם יודע על מה הוא עונה ודאי שיכול לענות אמן אפילו לא שמע הברכה כלל. וכתב דלולי דמסתפינא הו"א

דבעינן רק שידע על מה הוא עונה. ומה שנקטו שצריך שישמע את שם ה', הוא רק כנגד מה שבכוני לא עונים גם ששמע הזכרת ה'. עי"ל, שלעניין חיוב עניית אמן צריך שישמע הזכרת ה', שהרי חיוב עניית אמן הוא מדכתיב 'כי שם ה' אקרא'.

בברכת ה' (ח"א פ"ו הי"ג) פסק שאם שומע רק את סוף הברכה שבירך, חייב ג"כ לענות אמן. אבל אם אינו יודע אם המברך בקי בנוסח הברכות, אסור לענות אמן אחריו אא"כ שמע את כל הברכה. גם **בהלכה ברורה** (אות ד) כתב שחייב לענות אמן גם אם לא שמע כל הברכה מתחילתה ועד סופה. וכ"כ בברכת **משה** (א, מד), אולם **מהשת"ז** (סק"ד) שהביא את טעם הרא"ש נראה דבעינן שישמע גם שם ה', וכ"פ בערי"ש (רטו, א) בעקבותיו. אמנם עיין ז"ר (שם) שתפס כעיקר בשיטת השת"ז את דברי הביאה"ל הנ"ל.

אדם השומע את חברו מתפלל שמונה עשרה בקול, כתבו **הגרש"ז אוירבך** (הליכות שלמה תפילה, פ"ח הל"ב) ו**שבט הלוי** (ג, טו, א) שאין לענות אחריו אמן, כדין מי ששינה מתקנת חכמים. אך **בהלכה ברורה** (אות ה) פסק שעונים אחריו אמן. וכ"פ **ביביע אומר** (ח, י).

שמע הברכה מרמקול או טלפון

בשו"ת **מנחת שלמה** (ח"א סי' ט אות א) כתב דכיון שהשומע אינו שומע את קולו של המברך אלא גלי קול שנוצרו מחמת תנועות במכשיר הרמקול או הטלפון, נראה שיש לשמיעה זו דין הנפת סודרים שהיתה באלכסנדריא של מצרים דחשיב רק כיודע באיזו ברכה הש"צ עומד ולא יותר, ולכן לא יענה אמן על ברכה שהוא מחויב לצאת בה, ואף ברכה שאין השומע מחויב לצאת ידי חובתה ג"כ אפשר דרק אם עומד בבית הכנסת או אפי' סמוך לו ושומע חזרת הש"ץ או שאר ברכות ע"י רמקול אז שפיר נגרר אחר הצבור ועונה אמן מידי דהוי אאלכסנדריה של מצרים, משא"כ כשעומד רחוק ושומע ע"י טלפון נלענ"ד שאין לענות כלל אמן על שום ברכה ודינו כעונה אמן לבטלה, הואיל ואינו שומע הברכה מפי אדם.

ובשו"ת **אגרות משה** (ח"ד סי' צא אות ד) פסק שצריך לענות אמן מספק על ברכה ששומע מטלפון או רמקול. גם בשו"ת **יחיה דעת** (ב, סח) פסק שהשומע סליחות וי"ג מידות ברדיו צריך לענות אמן וי"ג מידות, אבל השומע קידוש או מקרא מגילה בטלפון אינו יוצא י"ח. **אמנם** דעת **האור לציון** (ח"ד פ"א ס"ד) ו**הגר"מ אליהו** (מאמ"ר יא, לו) שלא לענות אמן באופן זה, שכן מן הסתם יש טינוף או גוי שמפסיקים בינו לבין המברך, ולדעת הגרע"י מותר לענות כיון שאינו רואה את הטינוף או הגוי.

ומהאחראי על תחנת 'קול ברמה' שמעתי שהמערכות כיום בנויות כעין 'חבילות חבילות' שהמערכת אוגרת ואז היא שולחת אותם אל השומע, האגירה הזאת יוצרת את המרחק בין האמירה לזמן השמיעה. וכך הדין כששומעים דרך האינטרנט, וגם כששומעים מהטלפון מקבלים את השידור דרך האינטרנט. אבל כשהמערכת עובדת לפי לויין הקול של האדם עובר ישירות לצד השני, אין כמעט הפסק באמצע, וזהו שיעור של פחות מרבע שניה.

עניית אמן אחר ברכת גוי

שנינו בברכות (נא, נג):

"ועונין אמן אחר ישראל המברך, ואין עונין אמן אחר כותי המברך, עד שישמע כל הברכה כולה..."
וכי לא שמע היכי נפיק! - אמר חייא בר רב: בשלא אכל עמהן. וכן אמר רב נחמן אמר רבה בר
אבוה: בשלא אכל עמהן"

ופרש"י (ד"ה עונין) אפילו לא שמע אלא סוף ברכה, אבל לא לאחר כותי, שמא בריך להר גריזים (ע"פ מסקנת הגמ' שאין רצונו לצאת י"ח בברכה זו אלא רק לעניין עניית אמן).

כתב **רבנו יונה** שעונים אחר ישראל שמברך אע"פ שלא שמע את כל הברכה, אך צריך לשמוע שאומר את שם ה' (בר"י **מלוניל** מובא שאין צריך לשמוע את שם ה' בברכת ישראל), ובכותי צריך שישמע את כל הברכה שאז מוכח שאין כוונתו לע"ז. ולגבי גוי יש אומרים שאין עונים כלל, דודאי מתכוון לע"ז. ועכשיו שגזרו על הכותים אין עונים אחריהם אמן כלל.

ובשם מורו הביא שעונים אחר הגוי אמן כיון ששומע כל הברכה מפיו, דכיון שאנו שומעים אותו מברך אע"פ שהוא אינו יודע מהו השם, כיון שכוונתו לשם עונים אחריו. וראיה מהירושלמי (ברכות ח, ח) "ר' ברכיה אמר אני עונה אמן אחר כל המברכין משום שנאמר ברוך תהיה מכל העמים", ומשמע דאפילו אחר שאר האומות היה עונה אמן מפני שה' יתברך ברוך בפי כל האומות ואף על פי שאינם מכירים אותו כיון שמחשבתם לברך את השם ואנו שומעים כל הברכה מפיהם עונין אמן אחריהם.

גם **הרא"ש** (סימן ה) סובר שעונים אחר גוי המברך, וטעם הדבר כיון שאין דרך הגויים לכוון לשם ע"ז כשמזכיר את השם. משום שבגמ' דין הגוי בא כנגד דין הכותי, וכמו שדין הכותי הוא רק לגבי המקרה אם לא שמע כל הברכה, כך גם דין הגוי אינו אלא כשלא שמע כל הברכה, ולכן אם שומע את שם ה' מפיו הגוי יכול לענות אמן אע"פ שלא שמע כל הברכה. אך על ברכת כותי אין עונים א"כ שמע את כל הברכה (עיין בפרישה ה שכותי מלומד טפי מגוי ולכן יש להיזהר בו יותר), כיון שבזה ישנה חשיבות לגוי, כשהחזרנו את דין הכותיים כגויים גמורים לא עשינו זאת לדברים שיעלו אותם דרגה, ולכן נשארו בדין שרק אם שמע כל הברכה עונה אמן.

אבל הרמב"ם (א, יג) כתב: "ואם היה המברך גוי⁶¹ או מין או כותי אין עונין אחריהן אמן". והשמיט את דברי הגמ' לגבי כותי שאם שמע כל הברכה עונה אחריו, דמדבריו משמע שאין עונים אחריו כלל, זאת ע"פ מש"כ בפיהמ"ש (סוף פ"ח) שדיני הכותים כיום כגויים גמורים, וכן העיר הגר"ח **כסאר**. ובכסף **משנה** לאחר שהקשה על רבנו מהירושלמי שהביא הרא"ש, כתב דאפשר דרבנו לצדדין קתני, אם היה גוי או מין ושמע כל הברכה ממנו עונה אחריו אמן, ועל ברכה לבטלה או של תינוק לא עונה כלל. אך כתב שיותר נראה לומר דס"ל לרמב"ם דכיון שמוזכר דווקא כותי שאחריו עונים אמן אם שמע כל הברכה, אבל לגבי גוי אין עונים אמן אפילו שמע כל הברכה. וראה בגר"י **קאפח** (שם אות לד) שתירץ דעת רבנו בכך שהירושלמי מיירי בגוי שאינו ע"ז.

⁶¹ הטור השמיט מילת 'גוי', וכתב הכס"מ שהיא הגי' הנכונה כיון שכך סרה ממנו הקו' מדוע לא חילק הרמב"ם אם שומע כל הברכה? ובלח"מ קיים את גי' הרמב"ם שאם הגי' הנכונה היא כפי שכתב הטור, מדוע לא כתב בדין כותי שאם שמע כל הברכה עונה אמן, אפילו שדין הכותי כיום כגוי גמור? אלא ודאי דעתו שגוי לא עונה אמן כלל.

כתב השו"ע: אם היה המברך אפיקורוס או כותי או תינוק, או היה גדול ושינה ממטבע הברכות, אין עונין אחריו אמן. והרמ"א הוסיף: ועונין אמן אחר גוי, אם שמע כל הברכה מפיו. וכ"פ הבאור הלכה (ד"ה אם). דעת מרן איננה ברורה לענ"ד, שמפשט דבריו משמע כפי שהבין בב"י שהג"י שהייתה לפני הטור היא הנכונה ולכן לא גרס גוי. וכ"נ מהרמ"א כשהביא דבריו לא נראה שבא לחלוק על מרן אלא הביא שכך הדין בגוי, ולא כתב 'יש אומרים'. ומדברי הגר"א משמע שהבין שהרמ"א ומרן שניהם לא פוסקים כרא"ש, אך לא ברור לפיו מה דעת מרן. ועיין במחצית השקל שהבין בדעת המג"א שלפיו מרן פוסק כרמב"ם שאין עונים אמן כלל אחר גוי וכותי. ובמטה יהודה (סק"א) כתב דמכך שהשמיט מרן דין גוי וכללו עם הכותי, משמע שדעתו שאין עונים אחר ברכותיו אפילו שמע כל הברכה.

דעת הב"ח שאין עונים אמן אחר גוי וכן אחר הכותי גם אם שמע את כל הברכה.

בברכת ה' (ח"א פ"ו ה"ט) פסק שאין עונים אמן אחר גוי, משום שכך היא דעת מרן, ולכל הדעות אין חיוב לענות על ברכת גוי. וכ"כ כה"ח (אות יד). וכ"פ בברכת משה (א, מה), ובארות יצחק (עמ' שכא). גם בהלכה ברורה (אות ו) פסק שלדעת הספרדים אין עונים אמן אחר ברכת הגוי. ולדעת האשכנזים אם שמע הברכה מתחילתה ועד סופה עונה אמן. ובערי"ש (רטו, ד) פסק כרמ"א, וכ"נ משת"ז (סק"ח), עיין ז"ר (שם).

אבל על ברכת ישמעאלי עונים אמן כיון שבברכותיהם מתכוונים לאבינו שבשמים, כ"פ בכה"ח (אות טו),

גר"י קאפח (שם), ברכת ה' (שם), ברכת משה (שם), ערי"ש (רטו, ה). אולם עיין שת"ז (שם).

אמן על ברכת מי שאינו שומר תו"מ

כתב הבאור הלכה (ד"ה המברך) שפשוט שפושעי ישראל שאינם מאמינים בדברי חז"ל הם ככותים קודם שגזרו עליהם, דצריך לענות אחריהם אמן כששמע כל הברכה. כך גם יש ללמוד מהריטב"א (הלכות ברכות פ"ו סי"ז) שפסק לענות על ברכת משומד. ובברכת ה' (ח"א פ"ו ה"ט) פסק שאפילו היה מחלל שבת בפרהסיא חייב לענות אחריו אמן. שאין לחוש שמתכוון לע"ז. וכ"כ בשו"ת רב פעלים (ח"ג, ס"ס יב), והוסיף שלכן עונים אחר ישראל המחלל שבת בפרהסיא אם עולה לתורה. וכ"כ בהליכות עולם (ח"ג תולדות, י סוד"ה ועינא), והאור לציון (ח"ב פ"ט ס"ה), וכ"פ בהלכה ברורה (אות ז) אך בזה חלק עליו בברכ"ה, שבברכות שאסור לו לברך משום שהוא כנכרי, אין לנו לענות אחריו אמן, כגון שעולה לתורה, או שהוא חזן ומברך ברכות שמונה עשרה של חזרת הש"ץ, כיון שאסור לו לברכם שהרי אינו מוציא את הרבים י"ח מפני שדינו כגוי לחומרא, אין עונים אחריו אמן. אבל אותם חילונים שנולדו לאבות עוברי עבירה שחינכום כך, הרי הם חשובים כתינוקות שנישבו, וראוי להחזירן בתשובה ולכן עונים אמן אחרי ברכותיהם. גם הגר"ש אלישיב (אשי ישראל פ"ד הע' מב) כתב שעונים אמן אחר אדם שאינו שומר תו"מ, ובלבד שישמע ממנו כל הברכה ויראה שבירך כראוי.

אולם בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ב סי' נ) כתב שאפיקורס יותר גרוע מהגוי ואסור לענות אחריו, כמו ששורפים ס"ת שכתבו אפיקורס. גם בברכת משה (שם) הביא משם הגר"י קאפח שאין לענות כלל אחר ברכת מחלל שבת בפרהסיא [אולם אם הוא חילוני ולא ידוע לנו אם מחלל שבת, כתב שם מסברא לענות], מפני שדינו כגוי לכל דבריו, וכן משמע בערי"ש (רטו, ב).

סעיף ג':**עניית אמן אחר קטנים**

(שנינו בברכות (נג:))

"אמר ליה רב לחייא בריה: ברי, חטוף ובריך. וכן אמר רב הונא לרבה בריה: חטוף ובריך. למימרא, דמברך עדיף ממאן דעני אמן, והתניא, רבי יוסי אומר: גדול העונה אמן יותר מן המברך! אמר ליה רבי נהוראי: השמים! כן הוא; תדע, שהרי גולירין יורדין ומתגרין [במלחמה] וגבורים יורדין ומנצחין. - תנאי היא, דתניא: אחד המברך ואחד העונה אמן במשמע, אלא שממהרין למברך יותר מן העונה אמן. בעי מיניה שמואל מרב: מהו לענות אמן אחר תינוקות של בית רבן? - אמר ליה: אחר הכל עונין אמן חוץ מתינוקות של בית רבן הואיל ולהתלמד עשוין. והני מילי בדלא עידן מפטריהו, אבל בעידן מפטריהו - עונין"

ו**פרש"י** (ד"ה אחר) כשלומדים ברכות מפי רבן. שאין מתכוונים לברך אלא ללמוד. אבל בעידן מפטריהו, דהיינו כשאומרים ההפטרה ומברכין בתורה ובנביא - עונים אחריהן אמן (הרשב"א כתב בשם רש"י 'או בשעה שקורין בתורה', אך הראב"ד הקשה על רש"י מדוע לא פירש כך גם על קורא בתורה, ומוכח שלא סבר כך ברש"י), וכ"כ בשיטת **ריב"ב**. **הרא"ה** (נג: ד"ה תניא) הביא דברי רש"י ופירש שהכוונה דווקא על ברכות ההפטרה, כיון שחז"ל תיקנו שקטן מפטיר בנביא (מגילה כד). שפיר חזי לענות אחרי אמן. ומשמע שרק על ברכות ההפטרה עונים אחריהם.

אך הרי"ף כתב ש'עידן מפטריהו' הוא שפוטרים עצמם בברכה זו, ואז עונים אחריהם אמן, וכ"ד **הרמב"ם** (א, יג. וטו). ו**הרא"ש** (סימן ה) הביא בשם י"מ (וכ"כ ר"ח) שלאחר שלמדו נפטרינן משם ואומרים קדיש⁶². **הראב"ד** ו**הרשב"א** (ד"ה בעידן) פרשו שמברכים לפטור עצמן על אכילתן אע"פ שאינה אלא לחינוך, דמ"מ חינוך מצוה היא.

כתב **הרמב"ם** (א, טו) "התינוקות מלמדין אותן הברכות כתקנן, ואע"פ שהן מברכין לבטלה בשעת לימוד מותר ואין עונין אחריהם אמן והעונה אחריהם אמן לא יצא ידי חובתו".

מרן **השו"ע** פסק: והא דאין עונין אמן אחר תינוק, דוקא בשעה שלומד הברכות לפני רבו, שמותר ללמד לתנוקות הברכות כתקנן ואף על פי שהם מברכין לבטלה בשעת הלימוד; אבל בשעה שהם מברכין לפטור את עצמן, כיון דבני חינוך הם עונים אחריהם אמן; וכן בשעה שאומרים ההפטרה בבית הכנסת. כתב **המ"ב** (ס"ק יד) שיכול הרב להזכיר השם כדי ללמד את הקטנים לברך, שהרי אנו צריכים לחנכם במצוות. וכ"פ **בהלכה ברורה** (אות יא), וכתב שאם לא יזכיר את שם ה' לא ידע הקטן להתרגל לברך כפי שצריך. וכ"ד **כה"ח** (אות יח), ומ"מ כתב שאם יכול יש להיזהר. וראה **ז"ר** (סק"ט) שמנהג תימן לא ליזהר בכך.

⁶² עיין **בפרישה** (אות ו) דצריך עיון היאך קטנים אומרים קדיש הא אין קדיש אמור אלא על ידי גדולים ובני חורין? ותירץ שמדובר במקרה שיש שם עשרה גדולים והקטן אומר הקדיש.

כתב הפרי מגדים (ראש יוסף סוף פ"ח) דמשמע שעל ברכה שמברך על אכילה וכה"ג קודם שהגיע לחינוך, אין לענות עליו אמן.

בברכת ה' (ח"א פ"ו ה"י) פסק שקטן שמלאו לו שש שנים ומבין שמברך לה', שבירך ברכה כדי לפטור את עצמו ולא כדי להתלמד, חייבים לענות אמן אחר ברכתו. אבל אם לא מלאו לו שש שנים או שאינו מבין שמברך לה' או שמברך כדי להתלמד, אסור לענות אמן אחר ברכתו (ועיין בהע' 35 שאף אם יש לחוש שאינו נקי מצוואה יש על ברכתו שם ברכה ועונים אחריה אמן. אך בשו"ת יבי"א ח"ב סי' יג אותיות ה, יב כתב שאם אין גופו של הקטן נקי לא יענה אמן אחר ברכותיו).

בהלכה ברורה (אות ח) כתב שאין עונים אמן אחר קטן שמתלמד לברך אפילו הגיע לחינוך. ואם הגיע לחינוך ומברך על דבר מאכל, או שמברך על דבר מצוה וכד' עונים אחרי אמן. אבל אם לא הגיע לחינוך, היינו כשהוא פחות מבן שש שנים, אין עונים אחרי אמן כלל. ומסתמא כשהגיע לגיל שש שנים יודע למי מברכים ועונים אחרי אמן (ואם אינו יודע לשמור גופו בנקיות אין עונים אחרי אמן). ושמעתי **מהרב בוטבול** שמעיקרא אין צריך לענות אמן על ברכה של קטן, כיון שהקטן אינו יודע כוונת הדברים. אבל מדין חינוך שאנו מחנכים את הילדים לברך, יש לענות אמן על ברכת הקטן, שאסור לגרום שהילד ילמד דבר לא טוב. ומהרה"ג **יעקב יוסף** זצ"ל שמעתי שאין לסמוך על טענה זו שהקטנים ילמדו לא לענות אמן, שהרי גם מרן ידע טענה זו ובכ"ז פסק שאין לענות, לכן יאמר 'ברוך ה' לעולם אמן ואמן' ויגביה קולו לבסוף כך שישמע כאילו ענה על הברכה.

בשו"ת **אור לציון** (ח"ב פ"ד אות לג) כתב שקטן היודע למי מברכים עונים אמן על ברכותיו, והוא לרוב כשהילד הוא כבן שש או כבן שבע שנים. ואם אין הקטן יודע למי מברכים אין עונים אמן על ברכותיו. ואם מסופק אם הקטן יודע למי מברכים לא יענה אמן, וטוב שיאמר את הפסוק ברוך ה' לעולם אמן ואמן בשעה שהקטן מברך, ויכוין לסיים אמן אחר ברכת הקטן. ואין חילוק בכל זה בין קטן או קטנה. והגרש"ז **אוירבך** היה אומר שיגיד אמן בלי נו"ן, כך שאין הקטנים מבחינים בשינוי.

בשו"ת **אבן ישראל** (לגר"י פ"ש ח"ח סי' יד) כתב שמנהג העולם לענות אמן על ברכת קטני קטנים. והגר"י **קנייבסקי** (אורחות רבנו ח"ג עמ' רכג) היה נוהג לענות אמן אחר ברכת קטנים מגיל שלוש ואילך כדי לחנך את הקטן לענות אמן. ומנהג תימן פשוט שגם על ברכת קטני קטנים עונים אמן, כ"כ בסב"ל (ד"ה כיון), **שע"ה** (ו, טו), ובברכת **משה** (א, נג) הביא עוד הרבה פוסקים שכך סוברים: **בא"ח** (ש"ר, מסעי, טז), **הר"ח זוננפלד** (שלמת חיים סי' קצז), **בנין אב** (ח"א ס"ח).

‏ הזכרת ה' תוך כדי הלימוד

כתב **המגן אברהם** (סק"ה) שכשגדול לומד הברכות אומר בלא הזכרת השם (כן משמע מפיה"מ ברכות ט,א. ובתוספות נד. ד"ה הרואה. ועיין במחצה"ש שהסביר את כוונת תוס' שכתבו שכל הברכות הללו צריכין שם ומלכות, אך רבי לא סידר כן בגמ' כדי שתוך כדי הלימוד לא יזכירו את השם). ובשאלת **יעבץ** (סי' פא) כתב דאם יש הזכרה באמצע מטבע ברכה הכתובה בש"ס יכול לאומרה ע"ש, ובברכי **יוסף** (אות ד) כתב דרבנן קשישאי בא"י נהגו שלא להזכיר השם בקריאתו. וכן במח"ב שכ"כ בתשב"ץ קטן בשם מהר"מ ואיני קורא שם של ד' אותיות בתלמוד כ"א השם. וע"ע בשאלת **יעבץ** שם שכ' כשקורא בש"ס ובשאר דברי חז"ל ובכלל דבריהם כתובים הבאים קורא כדרכו במקרא האזכרות בקריאתו, וכתב שכן היה נוהג מר אביו **חכם צבי**.

הפרי מגדים (א"א, ה) כתב שכשלומד פוסקים הנזכרים בלמוד רשאי לאומרם כמו שהן כתובים עם הזכרת ה'. הביאו **המ"ב** (ס"ק יד). וכ"כ **כה"ח** (אות יז. ס"ה אות יא), ומבואר בדבריו שיש מצוה להזכיר את השם בפירוש ולא לכנותו, וכ"כ **בחזו"ע** (עמוד תקיג), שלא ישנה לומר 'השם', והוא אף אם הפסוק אינו שלם.

בהלכה ברורה (אות יב) כתב שהלומד אינו רשאי להזכיר שם ה' אם תוך כדי לימודו הגיע למקום שנזכר בו ברכה שלימה. אבל אם הגיע לפסוק ואפילו אינו שלם, יכול להזכיר שם ה' ואין בזה כל חשש. ובשו"ת **אור לציון** (ב, יד, לו) כתב דמ"מ אם מזכיר חלק מפסוק שאין לו משמעות כגון שאומר 'סומך ה'', לא יבטא שם שמים.

וראה **ז"ר** (ס"ק יא) שמנהג תימן פשוט להזכיר תכ"ד לימוד את כל שמות ה' בלא כינוי כלל, חוץ מברכות שאותם אומרים בלא שם. גם בסתם שירים לא נמנעים מלהזכיר שמות ה' כיון שהוא שבח והודאה לה'. וכ"כ **בשע"ה** (ו, ה-ו), **מהר"י בדיחי** (חן טוב חידושים ס"ה סג), **הגר"י צובירי** (ויצ"ב ח"ב ס"ו), **הגר"י קורח** (אמרי יוסף ס"ה כ).

אך בזכרונות אליהו (להגר"א מאני מערכת מ אות א) כתב ששב ואל תעשה עדיף, וכ"כ **הערוך השולחן** (סעיף ב) שנכון להתרחק מלהזכיר שם שמים במהלך הלימוד או בדרשות לרבים.

כתב **המ"ב** (ס"ק כ) שמזכירים שם שמיים רק במקום שמחוייב ולא לבטלה. וב**כה"ח** (ס"ק לה) כתב שיש ליזהר שלא להוציא שמות יתירים בתפילות ותחנונים, כל דסגי בלאו הכי. וכל שיכול למעט בהזכרת שם שמים ימעט, והרי זה בכלל מצות לירא את ה' הנכבד והנורא.

■ הזכרת שמות ה' בזמירות ופיוטים:

כתב **האור לציון** (ח"ב פ"ד סל"ה) שמותר להזכיר בהם את השמות כהויתם, ואין בזה משום מזכיר שם ה' לבטלה. והגר"מ **אליהו** (מאמ"ר ה, ח) כתב שאף ראוי לנהוג כן ולא לומר 'השם' או כינוי אחר, וכ"כ **הגר"ש** משאש בשו"ת **תבואות שמש** (יו"ד ס"ה עד ד"ה אמנם).

סעיף ד':

ס ברכה לבטלה

שנינו בברכות (לג.) "כל המברך ברכה שאינה צריכה - עובר משום: לא תשא". וכתבו **התוספות** (ר"ה לגד"ה הא) והרא"ש (קידושין א, מט) שאינו אלא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא. ולדבריהם אם מברך מספק אינו עובר על 'לא תשא'. וכן דעת רבים מהראשונים.

אולם הרמב"ם (א, טו) כתב "כל המברך ברכה שאינה צריכה הרי זה נושא שם שמים לשוא והרי הוא כנשבע לשוא ואסור לענות אחריו אמן". ופרשני הרמב"ם דנו האם כוונתו היא שהאיסור מדא' או מדרבנן. אולם ראה **לגר"י קאפח** (שם אות לט) שסבור שזהו איסור דאורייתא אך לא לוקים עליו, עיין בדבריו.

מין **השו"ע** כתב כלשון הרמב"ם "כל המברך ברכה שאינה צריכה, הר"ז נושא שם שמים לשוא, והרי הוא כנשבע לשוא ואסור לענות אחריו אמן". וכתב **בברכת ה'** (ח"א פ"ו ה"א) דהוי דא', והוסיף שאפילו

על ספק ברכה שאינה צריכה אסור לענות אמן. עוד הביא (ח"א פ"א ה"ב) מחלוקת הראשונים הנ"ל לגבי איסור ברכה שאינה צריכה, ושלדעת רוב הפוסקים אינו עובר על איסור תורה, כיון שמזכיר את השם בדרך ברכה. גם **החיד"א** (סימן מו, ו) כתב דהוי דאו', וכ"כ בשו"ת **יביע אומר** (ח"א סי' לט אות ז-ח. ח"ט סי' צד אות ז), **אור לציון** (א, ז), ובברכת **משה** (א, כא). אך מדברי **כה"ח** (אות כב) נראה שנוקט כסוברים שאיסורו מדרבנן. וכ"כ בשו"ת **רב פעלים** (ב, כב).

החיי אדם (נשמת אדם כלל ה אות א) העיר, מדוע תחשב לברכה לבטלה מהתורה אם היא אינה בדרך שחוק והיתול ראש, הרי אם יאמר אלף פעמים 'אתה ה' אלוהינו מלך העולם בורא פרי האדמה' לא יהיה אסור, וכשאומר 'ברוך אתה ה' וכו'" אסור? **החכמת שלמה** הביא דבריו וכתב שודאי דברי הפוסקים צדקו, דודאי גודל מעלת הברכה יותר על שאר שירות ותשבחות, זה גורם הפסדה ואיסורה אם הוי בחינם. שעניין הברכה היא תשלומים על הטובה שקבלנו מאיתו יתברך, וע"ד משל אם יבוא לאיש נכבד ויאמר לו תודה על דבר מסויים שכלל לא עשה לו, הרי זהו צחוק ושקר, וכ"ש לגבי קב"ה שאין לשקר בפניו.

ועיין בשו"ת **דברי יציב** (או"ח סימן פג אות ה) שלכאורה גם במברך כיון שאומר דרך שבח אין זה לבטלה, אלא דאחרי שבאו חכמים וקבעו נוסח הברכות ואסרו לברך ברכה שא"צ, א"כ קבעו דברכה שא"צ אינה שבח והודאה למקום ואדרבה הוי כעין זלזול, ושוב ממילא יש בזה איסורא דאורייתא כיון שאין זה דרך שבח. וכן ראיתי שכתב במפורש מרן **החיד"א** (שם).

גם הזכרת שם ה' לבטלה בלשון לע"ז אסורה, כ"כ **המ"ב** (ס"ק יט).

גרימת ברכה שאינה צריכה

דיני ברכה שאינה צריכה רבים הם מאוד, בדיניהם ופרטיהם. אנו נביא כאן חלק מהמקרים בהם דנו הפוסקים, את שאר דיני ברכה שאינה צריכה נביא במקומות אחרים בהם דנו הפוסקים בזה. שנינו ביומא (סח, ע).

"משנה: וכהן גדול עומד ומקבל וקורא אחרי מות ואך בעשור, וגולל ספר תורה ומניחו בחיקו, ואומר: יותר ממה שקראתי לפניכם כתוב כאן, ובעשור שבחומש הפקודים קורא על פה. גמרא: אמאי? נגלול וניקרי! - אמר רב הונא בריה דרב יהושע אמר רב ששת: לפי שאין גוללין ספר תורה בציבור, מפני כבוד ציבור. - ונייתי אחרינא ונקרי! - רב הונא בר יהודה אמר: משום פגמו של ראשון. וריש לקיש אמר: משום ברכה שאינה צריכה"

מבואר מדברי ריש לקיש שכיון שאם יביא ס"ת אחר, הדין הוא שצריך לברך שוב ואין כאן ברכה לבטלה, כיון שאפשר לקרוא בע"פ ולהמנע מברכה נוספת, אם אינו עושה כן אלא מביא ס"ת אחר, הרי זה גורם לברכה שאינה צריכה.

והנה **הרמב"ם** (עבודת יוה"כ ג, י) השמיט טעמו של ריש לקיש, ומשמע שאינו מסכים לדבריו וסובר שמותר לגרום להרבות בברכות. וכן משמע מדבריו בהלכות תפילה (ז, טו-טז) שבשבת ישלים מאה ברכות ע"י שיאכל ויברך לפניו ולאחריו, וחוזר ואוכל מעט מפרי זה ומברך לפניו ולאחריו. ואע"פ שהפרי היה לפניו מתחילה, מותר לו לגרום בידי שיתברך ברכה נוספת אע"פ שאינו נצרך לה. אולם יש שבארו בדעת

הרמב"ם שסובר שאסור לגרום ברכה שאינה צריכה ומה שלא הביא טעמו של ר"ל הוא משום שלא רצה להאריך, וכ"כ בשו"ת **מהרשד"ם** (או"ח סימן א) ועוד. וכתב בברכת ה' (ח"א פ"א הע' 15) שצ"ל שמ"ש בהל' תפילה הוא רק משום מאה ברכות, אבל ללא צורך אסור לגרום לברכה שא"צ. וכן מצינו שכתב הלח"מ שדברי הרמב"ם אמורים רק במקום שלא היה בדעתו על הפרי, אבל סתם אין לברך ברכה (אך לפי דבריו כיצד 'עזר' הרמב"ם להשלים מאה ברכות, הרי בכל יום אנו מברכים שוב על פרי אם לא הייתה דעתנו עליו בתחילה?).

דעת **מהר"ש הלוי** אב"ד דאיזמיר (לב שלמה סי' ד ומובא במרכבת המשנה הל' תפילה פ"ב. וכן הביאו בברכ"י סי' מו, ו) שמותר לגרום ברכה שאינה צריכה, והסתייע מדברי הרא"ש (כלל כב סי' ד) שכתב להפסיק בסעודת שחרית של שבת שנמשכה אחר חצות ולברך ברהמ"ז, ואח"כ לברך המוציא, ואין בזה משום מרבה בברכות שלא לצורך, דלכבוד שבת הוא עושה. והסביר שלדעת הרא"ש רק ממידת חסידות אין לגרום לברכה שאינה צריכה ובכל צורך קטן מותר לעשות כן. אולם החיד"א (שם) הביא דברי מהר"ר אליהו **ישראל** שדחה דבריו, שהרי מן כתב שאסור ברכה שאינה צריכה מדאורי, והוא עצמו פסק את דברי הרא"ש לגבי סעודה שלישית במקום הצורך. וחילק החיד"א בין ברכה שאינה צריכה לגמרי, כגון שאינו חייב בה כלל בשעה שמברך, לגרום ברכה כההיא דסעודה שלישית, שאף שמעיקרא היה יכול שלא להיכנס לחיוב ברכה נוספת, אך לאחר שברך ברהמ"ז היה חייב לברך שוב. ומ"ש ריש לקיש ביומא לא קי"ל כוותיה, כפי שנראה מדברי הרמב"ם שלא העתיק דבריו. והחיד"א דחה דבריו שאין לפרש את דברי הרא"ש כחסידות בעלמא, וגם יש להוכיח מדברי הרא"ש בהל' תפילין שסובר שאין לגרום לברכה שא"צ, כדלקמן. והתירו בסעודה שלישית משום שיש צורך בברכה זו כדי לסעוד סעודה שלישית שיש בה צורך.

מנגד, התוספות ישנים (יומא ע.) כתבו שהשוחט הרבה בהמות אסור לו להשיח בין שחיטה לשחיטה כדי לחזור ולברך, כיון שיכול לצאת בברכה הראשונה. וכ"כ הרשב"א (תורת הבית סוף בית א). וכ"כ הריטב"א (סוכה כז.) לגבי אדם שלא אכל בסוכה כזית פת בליל יו"ט ראשון, שלדעת ר' אליעזר ישלים במיני תרגימא, שלא יקבע לאחר הסעודה מיד משום שניכר שמרבה בברכות חנם ואסור לעשות כן. וכ"כ הרא"ש (הל' תפילין סימן טו) שאף שאין עניינת דברים שבקדושה בין תפילין של יד לתפילין של ראש חמור כ"כ לחזור עליו מעורכי המלחמה, מ"מ ישנו איסור של גורם ברכה שאינה צריכה. וכ"כ עוד ראשונים רבים. וכ"כ מרן הב"י בכמה מקומות, ומהם בסימן תפ"ו לגבי אכילת כרפס בליל הסדר, שיאכל פחות מכזית כיון שנחלקו הראשונים האם צריך לברך אחריו, ולדעת הסוברים שא"צ לברך, אם יברך הוי גורם ברכה שאינה צריכה. וכן ביו"ד סימן טו לגבי שוחט כפי שהבאנו לעיל.

בברכת ה' (ח"א פ"א ה"ד-ה) כתב שאין לגרום לברכה שאינה צריכה, ולכן אין לברך על פרי ברכה אחרונה ולאחר מכן לחזור ולברך עליו ברכה ראשונה כדי להרבות בברכות. ולצורך מצוה שחייב לקיימה (בדווקא. בשונה מעניינת דברים שבקדושה בין הנחת תפילין של יד לתפילין של ראש שאינו חייב, ולכן אסור לו לענות כדי לא לגרום לו לברך על תפילין של ראש כפי שפסק השו"ע סי' כה סעיף י) כסעודה שלישית, מותר לגרום לברכה שא"צ. גם **בהלכה ברורה** (אות יט) הביא דברי הראשונים הנ"ל להלכה, כגון שכשמברך על פרי אחד מכוין בפירוש שלא לפטור את השני כדי שיוכל לחזור ולברך עליו. אבל אם עושה כן מחמת סיבה נכונה, וכגון שנמשכה סעודת שבת בבוקר עד זמן המנחה, ורוצה לברך ברהמ"ז ולחזור ולסעוד סעודה שלישית, רשאי לעשות כן.

המגן אברהם (סק"ו) הביא אופן נוסף של 'ברכה שאינה צריכה', כגון אם שלחנו ערוך לפניו ודעתו לילך וליטול ידי ולאכול ולקוח קודם הנטילה ומברך על דברים שדעתו לאכלם בתוך הסעודה ג"ז אסור דגורם ברכה שאינה צריכה. וכ"כ **המ"ב** (ס"ק יח).

■ ספק אם צריך לברך על מצוה שעושה:

כתבו בשו"ת **רב פעלים** (ח"ב סי' ה ד"ה ועוד) ו**כה"ח** (סי' ח סק"נ ד"ה ונראה) שמוטב שיכניס עצמו לספק גרם ברכה שאינה צריכה מאשר שיהיה בספק שמא אינו מברך על עשיית המצוה, וכ"כ בשו"ת **יביע אומר** (ה), ו. ולדעת הגרע"י בכמה מקומות רשאי אדם לגרום לעצמו חיוב ברכה כאשר יש לו ספק בברכות השבח או הנהנין (עיין יבי"ע ח"ה סי' יז אות ד. חזו"ע עמוד תכז. אול"צ ח"א סימן יז, ח"ב פי"ב ס"י).

✿ גרימת ברכה שאינה צריכה בשבת

באור זרוע (ב, כא) מובא שהיו מביאים בשבת לפני **רבנו קלונימוס** והזקנים גירמזלי קודם הסעודה, כדי להרבות בברכות ולהשלים מאה ברכות, וכ"כ בדרכי משה (סימן רמט). וכן משמע מדברי **הרמב"ם** (תפילה ז, טז) שבשבת מותר לגרום לברכות כדי להגיע למאה ברכות.

אלא שגם ממנהג רבנו קלונימוס אין ללמוד שמותר לגרום לברכה שאינה צריכה במעשה ממש, אלא רק אין חיוב למנוע ברכה שאינה צריכה. וכ"כ **הערוך השולחן** (ריא, יב) שאם רצונו לאכול לפני הסעודה אין בזה חשש כלל, ואין חיוב להשתדל לברך כמה שפחות. וכן חילק **הראשון לציון** (יו"ד סי' רסה) בין ברכה שפטור ממנה ומביא עצמו לידי חיוב. ובין אם הוא חייב בברכה רק שיכול ליפטר ממנה ע"י איזה מעשה שאינו חייב להמנע מלאומרה. לדוג': כשאדם מברך ברכת המזון ע"ד לאכול שוב סעודה כדי להרבות בברכות הרי הוא גורם לברכה בידי. אבל אדם שאוכל פירות ולאחר מכן דעתו לשתות יין, ויכול הוא להמתין עד שישתה יין ואז לפטור בברכת מעין שלוש גם את הברכה אחרונה שעל הפירות, אך אינו מחוייב לעשות כן שהרי עתה אין עליו חיוב בברכת מעין שלוש. וכ"פ **בברכת ה'** (ח"א פ"א ה"ז) שאף בשבת אין לגרום לברכה שאינה צריכה כדי להשלים למאה ברכות. ורק אם אינו גורם בידיים, אלא שהיה יכול למנוע ברכה זו, רשאי לברך לצורך זה. ולכן מותר לאכול קודם המוציא דברים שנפטרים בברכת המוציא, ואין חיוב להמתין עד לאחר ברכת המוציא. וסיבת ההיתר היא משום ס"ס, שמא באופן כזה הלכה כסוברים שאינו נחשב לגורם ברכה שא"צ, ואת"ל שהלכה כסוברים שחשוב לגורם ברכה שא"צ, שמא הלכה כסוברים שמותר לגרום לברכה שא"צ בשביל השלמת מאה ברכות.

וכ"פ **בחזון עובדיה** (עמוד ח) שט"ו בשבט שחל בשבת, מותר להביא הפירות רק לאחר ברכת המזון ולברך לפנייהם ולאחריהם, להשלים מנין מאה ברכות. ואין לחוש בזה לגורם ברכה שאינה צריכה. כדברי **השל"ה** (שבת פרק נר מצוה ד"ה אסור. הביאו **המג"א** ס"ס רטו) שבשבת יש להניח הפירות לאחר הסעודה כדי שיברך עליהם תחילה וסוף. וכן עיקר שבשבת מותר לעשות כך כדי להשלים מאה ברכות.

✿ ספק ספיקא בברכות

כתב **החיי אדם** (ח"א כלל ה ס"ו. הובא במ"ב כ) שאפילו אם יש ספק ספיקא להצריך ברכה, כגון ספק אכל כזית או לא, ואת"ל לא אכל שמא הלכה דעל בריה אפילו פחות מכזית מברכים, אפ"ה ספיקו להקל ולא יברך. אולם לכאורה המ"ב סותר עצמו, שהרי בהלכות ספירת העומר (תפס, ה) כתב מרן שאם הוא מסופק

אם ספר יספור בשאר הימים בברכה. והסביר המ"ב (שם ס"ק לח) שיש כאן ס"ס, שמא לא דילג כלל, ואף אם דילג שמא הלכה כמ"ד שכל יום ויום הוא מצוה בפנ"ע. וא"כ דעתו שכשיש ס"ס מברכים! אבל יתכן שיש לחלק כשאוכל בריה שספק אם יש בה כזית, הספק הוא בעצם הברכה אם לברך או לא, בזה אומרים ס"ס ולא מברכים. אבל בספירת העומר הס"ס מחייב לקיים את מצות ספירת העומר, ומכיון שחלה עליו המצוה, הרי הוא חייב בברכה מתורת ודאי. גם **החיד"א** (מחז"ב סימן ז) פסק שאף כשיש ס"ס לברך, אומרים סב"ל ולא מברכים. אולם בשו"ת **חזון עובדיה** (ח"א כרך ב ס"ס מט) פסק שאם באחד מהספקות דעת מרן לברך, יש להורות לברך ואין לומר בזה סב"ל. וכ"פ **בהלכה ברורה** (ח"ט סי' רט אות יא).

ובברכת ה' (ח"א פ"ו ה"א) פסק שיכול לענות אמן אחר ברכה שיש ס"ס אם לברך אותה, אע"פ שאנו נוהגים שלא לברך אותה. וכ"פ בשו"ת **יביע אומר** (ה, יח) לגבי המברך ברכה אחרונה על כוס קפה או תה, שאע"פ שאנו מורים לא לברך עליה ברכה אחרונה, השומע ברכה זו יכול לענות עליה אמן.

עניית אמן אחר ברכה שהשומע אינו נוהג לברך

הנה ישנם ברכות אשר חלק מהשומעים אינם נוהגים לברך משום שלא פוסקים כך להלכה. כגון ברכה על ההלל בר"ח שחלק מקהילות הספרדים אינם נוהגים לברך. וכן ברכות על מצוות עשה שהזמן גרמא שלדעת האשכנזים נוהגות הנשים לברך, ולדעת הספרדים לא נוהגות לברך, וכן כיוצ"ב. ויש לברר האם אזלינן בתר מברך ויענה אמן, או דאזלינן בתר השומע ולדידיה הוי ברכה לבטלה ולא יענה עליה אמן. וכבר כתב **הרמב"ם** (א, טו) שאין לענות אמן אחר המברך ברכה שאינה צריכה. וכ"פ כאן מרן **השו"ע**. ולכן שומה עלינו לדעת כיצד לנהוג הלכה למעשה בניד"ד.

בשו"ת **יכין ובוועז** (ח"א סימן קיח) הביא שבתחילה היו באים אורחים לבית הכנסת, ולכן המנהג היה שמקדשים בשבילם, אבל כיום שאין האורחים אוכלים בבית הכנסת אין לקדש משום ש'אין קידוש אלא במקום סעודה', ולכן הרשב"ץ לא היה עונה אמן אחר ברכה זו וכן אנו נוהגים שלא לענות אמן.

ובשו"ת **אלף לך שלמה** (סימן נז) כתב לגבי עניית אמן על ברכה של תפילין של ראש, האם הוא רק ספק ברכה ויש לחוש לפוסקים הסוברים שאין לענות אמן אחר הגוי, כיון שחוששים למיעוט גויים המכוונים לשם ע"ז. ולדעתו אין כאן חשש של אמן יתומה כיון שהברכה כדבעי, ורק אם מברך ברכה לבטלה אין לחזק את ידי המברך בעניית אמן. ועיין **בפרי מגדים** (סימן כה א"א סק"י) שכתב, שיש להסתפק במי ששומע מחבירו ברכת על מצות תפילין, על תפילין של ראש, אם יענה אמן, שהרי יש מחלוקת אם יברך על תפילין של ראש, וקיי"ל שאין לענות אמן אחר ברכה לבטלה, וברכה זו היא בספק.

הפרי מגדים (א"א סק"א) הביא בשם **העטרת זקנים** (סק"א) אמן ספק לקולא אין בו לא תשא רק ספק דרבנן לקולא.

הבאור הלכה (ד"ה ואסור) כתב דנראה שאם אחד נוהג כאיזה דעה, ואותה דעה לא הודחה לגמרי מן הפוסקים [כגון מי שמברך בא"י חי העולמים כדעת הירושלמי] אף שמן הדין אין מחוייב לענות עליה אמן דספק אמן לקולא, מ"מ אין איסור אם עונה עליה וכמו שכתב הפמ"ג.

בברכת ה' (ח"א פ"ו ה"ב) פסק שברכה שנחלקו בה הפוסקים אם צריך לברך אותה או לא, ויש שנהגו כדעת הסוברים לברך, מי ששומע אותה צריך לענות אחריה אמן אע"פ שהוא עצמו לא נוהג לברך ברכה

זו. כיון שהולכים בזה אחר המברך. כדין אשה ששמעה מאיש ברכה על מצות עשה שהזמן גרמא, שאע"פ שלדעת מרן אסורה היא לברך ברכה זו, מ"מ כיון ששומעת מאיש המחוייב חייבת לענות אחריו (אך לענ"ד ליתא להאי דימוי, כיון שאישה העונה אמן אינה סבורה שלאיש אסור לברך ברכה זו. לעומת אדם שאינו נוהג לברך ברכה מסויימת כי כך ההלכה לפי שיטתו, שאין לו לענות אמן אחר ברכת חברו כיון שלדעתו היא כברכה לבטלה. אע"פ שהרב ברכת ה' לשיטתו שאנו פוסקים לאדם הבא ממקום שנהגו לברך שיברך, ואם כך יש יותר מקום להאי דימוי). גם **האור לציון** (ח"ב פ"ה ס"ד. ח"ג פ"ג ס"ב) פסק שמותר לענות אמן על ברכה השנויה במחלוקת, ולכן עונים על ברכת ההלל בר"ח. וכ"ד הגר"מ מאזוז (מקור נאמן א"א סי' שטז).

אך בשו"ת יחזה דעת (ד, לא. יבי"א ט, לח) דן לגבי ספרדי שמתפלל אם אשכנזים בר"ח, אם יענה אמן אחר ברכת הש"צ שמברך על ההלל. והביא משו"ת הרמב"ם (ירושלים תרצ"ד, סימן פ"ד) שאין לענות אמן על ברכה שמברך מספק, כיון שאיסור ברכה שאינה צריכה איסורה מהתורה. וכיון שאנו חוששים לפסק הרמב"ם ומרן השו"ע שלא לברך על ההלל בר"ח, אין לענות על ברכה זו אמן, אלא יענה בהרהור הלב. וכ"כ בהלכה ברורה (אות כד. וע"ע מ"ש בבירור הלכה סי' כה סק"ט לענין שומע את חברו מברך על תפילין של ראש).

סימן רט"ז - דיני ברכת הריח

ובו י"ד סעיפים

סעיף א':

חוב ברכה על הנאת הריח

שנינו בברכות (מג:)

"מנין שמברכין על הריח - שנאמר: כל הנשמה תהלל יה, איזהו דבר שהנשמה נהנית ממנו ואין הגוף נהנה ממנו - הוי אומר זה הריח"

יש לברר מדוע הגמ' הוצרכה למקור מיוחד כדי להצריך ברכה על הנאת הריח, ובמה הוא שונה משאר הנאות שאנו מברכים עליהם כאכילה, שלמדנו (ברכות לה.) מסברא שאסור להנות מהעוה"ז בלא ברכה? ויתכן לומר ג"כ הפוך, מדוע שיצטרך לברך על הנאת הריח, הרי היא איננה הנאה ממשית, ואת"ל שחשובה הנאה, א"כ יברך גם על שאר הנאות, כשמיעת מוזיקה לדוג'? ועתה נבאר הדברים בעזה"ת. בברכות (לה.) איתא שכל הנהנה מהעוה"ז בלא ברכה - מעל. אולם על הריח שנינו בפסחים (כו.) שאין בו משום מעילה! ושם בפסחים מובא שאין מעילה, אבל איסורא מיהא איכא.

הרמב"ן (ברכות נא: ד"ה נ"ל) כתב: "נ"ל דברכת האור אינה ברכת הנהנין, דא"כ כל שעתא ושעתא מחייב בה, שלא תקנו ברכה בהנאות שאינן נכנסות לגוף, כגון רחיצת מים קרים וחימין, וכגון נשבה הרוח ונהנה, וכ"ש באור שאינו נוגע בגוף כלל, לא אמרו אלא בדברים הנכנסין לגוף והגוף נהנה מהן כגון אכילה ושתייה, וריח נמי דבר הנכנס לגוף וסועד הוא וכאכילה ושתייה דמי". נראה שהרמב"ן בא להסביר למה ריח הוא מעולה יותר משאר הנאות רוחניות, והיינו משום שיש בו מעט הנאה חומרית. אבל לא היינו לומדים זאת מסברת הגמ' שאסור להנות מהעוה"ז ללא ברכה, משום שהנאה זו היא יותר רוחנית משאר הנאות חומריות. וכן נראה מדברי **המגן אברהם** (סק"א).

הרמב"ם (ט, א) כתב: "כשם שאסור לאדם ליהנות במאכל או במשקה קודם ברכה, כך אסור לו ליהנות בריח טוב קודם ברכה". ויש לבאר מדוע תלה הרמב"ם את חוב ברכה על הריח מהחוב לברך על שאר דברים, ואם באמת כך דעת הרמב"ם מדוע הוצרכה הגמ' למקור נוסף ללמד אותנו על החוב לברך ברכה ראשונה על הריח. ועיין בב"ח שכתב ליישב לשון הרמב"ם כך, שלכאורה טוב היה שבברכת הריח ימתין עד שיריח ואז יברך, שהרי בברכת הריח יכול לברך תוך כדי הרחה. בשונה משאר ברכות שלא יכול לאכול וגם לברך. לכן כתב הרמב"ם שכדי לא לחלק תקנו חכמים שכשם שבאכילה ושתייה אסור ליהנות עד שיברך קודם שנהנה, הכא נמי בברכת הריח צריך לברך קודם ההנאה ולא בשעה שנהנה.

מין השו"ע פסק: אסור ליהנות מריח טוב עד שיברך קודם שיריח.

מדברי **הרמב"ם** (א, ב) מוכח שברכה זו היא ברכת הנהנין. וכ"כ **הריטב"א** (פסחים נד. ד"ה אין) ועוד. וע"ע **בצינונים לתורה** (סימן ז).

ברכה אחרונה על הריח

שנינו בברכות (מד: ובגדה נא):

"כל שטעון ברכה לאחריו טעון ברכה לפניו, ויש שטעון ברכה לפניו ואין טעון ברכה לאחריו. בשלמא לרב יצחק בר אבדימי - לאפוקי ירקא, לרבי יצחק - לאפוקי מיא, אלא לרב פפא לאפוקי מאי? - לאפוקי מצות. ולבני מערבא דבתר דמסלקי תפיליהו מברכי אשר קדשנו במצותיו וצונו לשמור חקיו - לאפוקי מאי? - לאפוקי ריחני"

ו**פרש"י** (נדה נב. ד"ה ריחני) שאין טעון ברכה לאחריו דהנאה מועטת היא. ה**ב"ח** וה**ט"ז** (סק"א) כתבו בדעתו שדומה לאוכל שנתעכל במעיו.

בספר המאורות הביא בשם ספר המכתם שהטעם שאין מברכים ברכה אחרונה על הריח הוא משום שאין הנאה לאחריה, בשונה מאכילה שגם לאחר שסיים לאכול עדיין נהנה מהאכילה. וכן נראה מדברי ה**לבוש** (סעיף א) שכתב שא"ל לברך ברכה אחרונה, שהרי אם כלה כל הריח ממנו על מה יברך? כמו שבאכילה אם לא בירך עד שנתעכל בתוך מעיו שוב אינו רשאי לברך (ועיין בלחם חמודות ובמלבושי יו"ט שאישתמיטתיה דברי רש"י, אך עיין באליה זוטא שפירש דבריו גם לפי רש"י, דכיון שכלה הריח חשוב כהנאה מועטת). ובספר הפרדס (שער שביעי דין טז) כתב שבאכילה האדם נהנה בחיך ובמעיו, לפיכך מברך תחילה על הנאת החיך, ואח"כ על הנאת מעיו ושאר האברים שחולק הכבד מן הדם לשאר האברים. אבל ריח אין בו הנאה לגוף רק לנפש, ודי לו בברכה אחת. ועיין בכף החיים (אות י) שהביא טעם נוסף, כיון שמברכים ברכה אחרונה רק על דבר ששייך בו שביעה, ובריח גם אם יריח יומם ולילה לא ישבע. ובערוך השולחן (סעיף ב) כתב שברכה אחרונה צריכה שיעור כזית, ובריח לא שייך זה.

מ**רן השו"ע** פסק שאין מברכים על הריח לאחריו. וכן פסקו כל הפוסקים (חזון עובדיה עמ' שיד. ברכת ה' ח"ג פי"ב ה"א ועוד).

הריח בלא ברכה האם יברך לאחר מכן

בספר הקובץ (על הרמב"ם ריש פ"ט) כתב שמשמע מדברי הרמב"ם שלאחר שהריח שוב אינו מברך. וכ"כ הפרי מגדים (א"א, א), מ"ב (סק"ב), כה"ח (אות י) ועוד.

דלא כמהר"י פינטו (בעל נבחר מכסף) שעל הריח רשאי לברך גם מיד אחר שהריח. כיון שהנשמה היא מקבלת ההנאה ותהלל יי על הריח שעבר.

בשו"ת **מנחת שלמה** (תניינא ב-ג סימן ס) ביאר טעמו, דאפשר דגדר התכיפות בזה הוא תוכ"ד, וכתב לבארו מסברא נכונה דריח הוא מהדברים שבאים לאדם גם פתאום, וכיון שכן מסתבר דדמי לברקים ורעמים שמברך רק בתוכ"ד.

וכתב בהגהות **בני בנימין** (על הרמב"ם שם) שאם יכול יחזור ויריח ויכוון לפטור גם את ההרחה שהריח קודם לכן. וכ"פ בהלכה ברורה (אות ב).

ואם מסופק אם יש בדבר ריח טוב ולא רוצה לברך סתם ולגלות לאחר מכן שאין לו ריח, יכול להריח ממנו מעט קודם הברכה, ולאחר מכן יחזור ויריח ויברך על הרחה זו. כ"כ בא"ח (ואתחנן, ב), כה"ח (אות ג), חזון עובדיה (עמוד שח) ועוד.

האם ברכת שהכל פוטרת ברכת הריח

שנינו בברכות (מ.) ועל כולם, אם אמר שהכל נהיה בדברו - יצא.

כתבו התוספות (מג. ד"ה הדס) "ומי שהולך בבית שיש שם בשמים ויש שם מיני בשמים שמריח בהן ומספקא ליה אי ממין עץ אי ממין אדמה הוא יש מפרשים שמברך שהכל נהיה בדברו דעל כולן אם ברך שהכל יצא והרב רבינו משה מקוצי היה אומר שיברך בורא מיני בשמים". ומוכח מדבריו שהכלל ששהכל פוטר הכל נכון גם לגבי ברכת הריח. וכ"כ בתוס' ר"י החסיד (ברכות לו. סוד"ה קמחא) שבספק יכול לברך שהכל אם מסופק בברכות הריח.

הברכי יוסף (אות ד) כתב בשם העולת תמיד (אות ב) שאפילו אם בירך שהכל בכל מיני ריח יצא, כדברי התוס' בברכות. אך העיר החיד"א דלדין דקי"ל כסברת הר"ם מקוצי שם בתוספות, דיברך בורא מיני בשמים, היה נראה דאם בירך שהכל לא יצא, דברכת שהכל היא כוללת לאוכל ומשקה ולא נתקנה אלא למידי דאכילה ושתייה. אבל בארחות חיים (הל' ברכות אות ל"ח) כתב דעל הספק יברך בורא מיני בשמים, ובאות מ"ב כתוב וז"ל, כתב הרמב"ם ועל כלם אם אמר שהכל יצא אפילו בברכות של ריח, עכ"ל. וכ"פ כף החיים (אות לב), בא"ח (ואתחנן ט) חזון עובדיה (עמוד שטז. וכן הוא ביבי"א ח"ח סי כז) והלכה ברורה (אות יא).

אך בשו"ת בית יהודה (למהר"י עייאש או"ח סי' מ"ב) כתב בפשיטות דלא נפיק בברכת שהכל, דלא כהר"ד הלוי שהביא ראיה מהשר מקוצי שהביאו התוס' דיוצא בשהכל. וכ"כ המגן גיבורים (אלף המגן סק"ז) מכיון שברכת שהכל נתקנה רק על אכילה ושתייה. וכ"פ בשו"ת תבואות שמש (או"ח סימן עא) בשם דודו רבי דוד משאש.

ברכת שהחיינו על הריח

כתב הדברי חמודות (ברכות פ"ו אות קכ) דכיון שהיא הנאה מועטת, אין מברכים עליה שהחיינו. ור' משה לוי דיין (הובא בדברי חמודות שם) כתב שברכת הריח סמכו על הנשמה, וכיון שהנשמה ניצחית לא שייך לומר שהחיינו וקיימנו, שהרי קיימת ונצחית בעצמה. המגן אברהם (סק"א) כתב דכיון שהם כל השנה, לא שייכת בהם ברכת שהחיינו.

כתב הברכי יוסף (אות א) שלא שמענו ולא ראינו שמברכים שהחיינו על הריח, וכן עמא דבר. וכ"פ המ"ב (רכה, טז), בא"ח (ואתחנן א), כה"ח (אות יא), חזון עובדיה (עמ' שיד).

מאידך, בשבות יעקב (ב, ס"ס לו. הובא בשע"ת) כתב לברך שהחיינו על עשבים שנעשו לריח. וכ"כ בשו"ת הרדב"ז (א, רצז). כיון שנתחדש דבר שעתיד להנות ממנו לכו של אדם שמח בראיתו (ושם כתב דבריו על ברכת ריח על פרי). וכ"פ המגן אברהם (רכה, יג). וכ"כ כנסת הגדולה (ובשיירי כנה"ג סי' רטז חזר בו. וכתב שאף על הפירות המתחדשים משנה לשנה לא מברכים כיון שאין כאן חידוש, דכל מין ריח חד הוא). ועיין בשו"ת פעולת צדיק

(ב, קיה) שבילדותו ראה לרבותיו שמברכים זמן על הורד המתחדש משנה לשנה. והאריך להביא סימוכין למנהג זה, ע"ש מ"ש.

ברכה על שמיעת קול ערב

הדרכי משה הביא בשם התוספות (פסחים נג: ד"ה אין מברכין) והמרדכי (סי' קפט) דאין מברכין אלא על דבר שגופו נהנה ממנו ולכן אין מברכין אמאורות בכל יום רק במוצאי שבת שנברא בו האש ועל אור השמש המתחדש בכל יום. וכתב הדרכי משה שנראה שזהו הטעם שאין מברכים על קול.

ובמטה משה (סימן שנא ד"ה ויש) כתב הואיל ואין בו ממש, כי הריח יוצא מגוף הפרי והקול אינו אלא מן האויר הפוגע בהבל היוצא מן הפה והגרון. וכ"כ רבנו בחיי (שלחן של ארבע סוף שער א) דהטעם שאין מברכים על הקול כיון שאין בו ממש, ואין להקשות שגם בריח אין ממש. כי ריח הפרי והבושם הוא מגופו ועצמותו של הפרי, אבל קול האדם והכלי אינו מגופו ועצמותו אלא מצד הרוח המנשב בו.

ובספר דברי עני (עמ' רז. בקונטרס ריח הטוב. לר' דביר אזולאי) הביא סברא מדוע אין מברכים על שמיעת קול ערב, שמסברא נראה שחכמים לא חייבו לברך את הקב"ה אלא על מה שנתן לנו בעצמו, בלי סיוע ועזרה של בני האדם. ועל זה אנו מודים ומשבחים שנתן לנו את ההנאה עצמה. משא"כ קול נאה, לא רק שהאדם בונה את ההכנה להנאה שהיא הכלי נגינה, אלא האדם עצמו הוא זה שמפיק את ההנאה, וכיון שההנאה הישירה אינה באה מאיתו יתברך, אע"פ שהוא הביא לנו את החכמה והדעת לבנות ולנגן וברור, כיון שההנאה אינה ישירה מאיתו יתברך לא תקנו ברכה עליה. ואע"פ שגם בהנאת פרי האדם הוא זה שגורם לו את הנאת האכילה, מ"מ כשנהנה הרי היא הנאה ישירה מאת הבורא.

ובשו"ת דברי יציב (ליקוטים והשמטות סימן כד ד"ה ואולם) ביאר שעל הריח מברך משום מ"ש ביומא (עו:): שהריח מפקח את האדם, היינו שמרחיב הלב ומחדד השכל והמוח. וזה דבר שהנשמה נהנית ממנו דאין הגוף מרגיש בחסרונו ולא מוסיף בריאות לגוף אלא לנשמה שבמוח. וזה גופא התועלת בריח לפקח שכלו, ואשר על כן תיקנו לברך על שהנשמה נהנית ממנו. ולזה דוקא על הריח מברך משום דמפקח, משא"כ קול ומראה שרק מזין העינים והאזנים ואין מוסיפים פקחות, ומכיון שאינם צורך גבוה אין ללמוד בהם חובת ברכה מכל הנשמה.

אולם הרדב"ז (א, רצז) כתב שמברכים על קול ערב אם תופס את כלי הנגינה בידו, ורק אם שומע את הקול כאשר אחר מנגן בכלי השיר אינו מברך עליו. ואזיל לשיטתו שגם בריח של קטורת אם לקח את הקטורת עצמה הרי הוא מועל, שיש ממשות ואחיזה בהנאה הרוחנית.

סעיף ב':

ברכת בורא עצי בשמים ועשבי בשמים

ע"ן לקמן סעיף ז' שם עסקנו בהגדרה של עצי ועשבי בשמים.

כתב השו"ע: אם זה שיוצא ממנו הריח עץ או מין עץ, מברך בורא עצי בשמים; ואם הוא עשב, מברך בורא עשבי בשמים.

כתב בברכי יוסף (אות טו) בשם מהר"י פראג' (שו"ת מהרי"ף סימן עא. הובא בשע"ת י) שאם ברך על מין עץ בורא עשבי בשמים לא יצא. דלא דמי עץ הבושם לפרי העץ, דפרי העץ שייך שפיר לומר עליו בורא פרי

האדמה דהא האדמה מוציאה אותו וכתוב וברך פרי אדמתך, אבל העץ לא הוי עשב דעץ לחוד ועשב לחוד, וכיון שכן לא יצדק עץ הבושם בורא עשבי בשמים. והביא לכך ראייה מהרמב"ם (ח, י, ט, א) שאין ברכה כוללת לבשמים חוץ מ'בורא מיני בשמים', דלא כמו ברכת האדמה שכוללת ג"כ פרי העץ.

סע' טעה והחליף ברכות הריח זו בזו

כתב הרמב"ם (ט, ד) שאם היו לפניו עצי בשמים ועשבי בשמים מברך על זה וחוזר ומברך על זה, דכיון שאין ברכותיהן שוות אין האחד פוטר את חברו. וכתב המעשה רוקח שאפילו בדיעבד אם ברך עשבי במקום עצי לא יצא. וכ"כ אחרונים רבים, ומהם בא"ח (ואתחנן, ט) מ"ב (ס"ק לט) כה"ח (אות כ) ערוך השולחן (סעיף ה) ברכת ה' (ח"ג פ"ב הכ"ז) הליכות עולם (ח"ב עמ' קסט) חזון עובדיה (עמ' שטו) ועוד. ורק אם הוא ספק מה ברכתו וברך אחת מהברכות יצא.

אמנם בשו"ת דבר שמואל (סימן ב) כתב שמדברי הרוקח נראה קצת שברכת עשבי בשמים היא ברכה כוללת לכל מיני בשמים, כמו שברכת האדמה כוללת את ברכת העץ. וכ"כ החיד"א (שיו"ב סק"ב) בשם ר' שבתי נאווי, שבספק מברך ברכת עשבי. אולם החיד"א שם האריך לדחות דבריו.

כתב הב"ח דאם ברך על של עץ עשבי בשמים לא יצא דעשבי אינו כולל של עץ. וכתב המגן אברהם (ס"ק טז) דצ"ע, דא"כ למה כתב הב"י בשם הרוקח (לקמן סעיף י) שצריך להקדים את ברכת עץ לשל עשבים, הרי אין זו כוללת יותר מזו! וישיב שעכ"פ שם עשב כולל לכל הגדל באדמה, ו'עצי' אינו כולל אלא הגדל באילן. ובפתח הדביר (אות יז) הקשה ע"ד, דאיך יתכן שם עשב הכולל גם לגדל באילן? וע"ש מ"ש בארוכה ליישב דבריו.

סע' ברכת הנענע

בשו"ת גנת ורדים (כלל א סימן מא) כתב שמעולם לא ראינו מי שיטול בידו נענע כדי להתענג בו ולהריח בו כיון שריחו חזק, ועוד שאין ריחו מבושם כ"כ, ושמע שיש מקומות שנוהגים לברך עליו ואולי משום שריחו טוב. וביאר בהלכה ברורה (בירור הלכה כד) דכיון שאין דרך בנ"א לאוכלם כמות שהם אלא רק ע"י תערובות וכיוצ"ב, אין עליהם חשיבות פרי הראוי לאכילה.

אלא שבשו"ת פרח שושן (כלל א סימן יג) פסק שכל שנהנה ממנו מברך עליו הנותן ריח טוב בפירות. וכ"כ בשו"ת הלכות קטנות (ב, רטו) על המנטה שהיא הנענע מברכים הנותן ריח טוב בפירות, ויש הנוהגים לברך עליה עשבי בשמים. וכ"פ כה"ח (ס"ק יג), חזון עובדיה (עמוד שכא), הליכות עולם (ח"ב עמ' קסח), מים חיים (משאש א, נג), הלכה ברורה (אות כא) הגרי"ש אלישיב (וזאת הברכה פי"ט עמ' 173), הגרש"ז אוירבך (שם עמ' 177) ועוד. ובשו"ת אור לציון (ח"ב פמ"ו, נו) כתב על נענע יש לברך בורא עשבי בשמים, ואם קנאם לאכילה, אפילו נוטלם כעת להריח לא יברך עליהם כלל, ולכן ימנע מלהריח בהם כשקנאם לאכילה.

סע' ברכת בורא מיני בשמים - מושק

איתא בברכות (מג.) "כל המוגמרות מברכין עליהן בורא עצי בשמים, חוץ ממושק שמן חיה הוא, שמברכין עליו בורא מיני בשמים".

ופרש"י שעושים אותו מהרעי של החיה, וכ"כ בשיטת ריב"ב. וכתב רבנו יונה שמושק אינו מה שנקרא מור בתורה שאותו עושים מעשבי בשמים, כמו שכתוב 'אריתי מורי עם בשמי' אלא מין חיה הוא. וי"א

שהוא זיעת חיה. והנכון יותר שחיה ידועה היא ויש לה חטוטרת בצואר ולשם מתקבצין בתחלה כעין דם ואח"כ חוזר ונעשה מוש"ק. וכ"כ הרמב"ם (ברכות ט, א. כלי המקדש א, ג) "המור הוא הדם הצרור בחיה שבהודו הידוע לכל שמתבשמים בה בני אדם בכ"מ". והשיג עליו הראב"ד: המור הוא האמור בשיר השירים באתי לגני אחותי כלה אריתי מורי עם בשמי והוא ממין עשב או ממין אילן וריחו נודף (ומחלוקתם היא לגבי המור האמור בתורה אך לא לגבי המושק כאן בגמ'). ועיין בגר"י קאפח (ט, אות ד) מש"כ בזיהוי המור. כתב השו"ע: אם אינו לא מין עץ ולא מין עשב, כמו המוס"ק, מברך בורא מיני בשמים. ועיין בב"י שאפילו המריח בפרי אם ברך בורא מיני בשמים יצא.

ברכת הריח על דבר האסור באכילה

כתב השילטי גיבורים (ע"ז לב. באילפס) שכל דבר האסור באכילה אסור לברך על ריחו. ולכן תמה על שיטת הרמ"ה שאסר לאכול את המוש"ק (דלא כרבנו יונה שהתיר כיון דפירשא בעלמא הוא), וא"כ היאך הגמ' התירה להריח בו? בהסבר שיטת הש"ג י"ל שבברכת הריח היא בכלל ברכות הנהנין ואם האכילה נאסרה משום ההנאה שיש בה, גם ההרחה נאסרה משום ההנאה שיש בה. ועוד, שאם לא נאסור בהרחה אין שום ביטוי לאיסור של המוש"ק, כיון שאינו ראוי לאכילה. אולם עיין במאמר מרדכי (סק"ד) שמדברי הרמב"ם (ט, ח) שלא כתב שדבר שאסור באכילה אסור להריח בו, משמע דלא ס"ל הכי. וכ"כ עוד כמה אחרונים.

ועיין בבאור הלכה (ד"ה המוסק) שהעיקר כדברי המאמר מרדכי וסיעתו, אך לא כל דבר שווה בזה, שדווקא דבר כמו מוסק שעיקרו עומד לריח ולא לאכילה, וגם כשנותנים אותו בקדירה הוא בשביל הריח, אין חשש שכשמריח בו יבוא לאוכלו, משא"כ בדבר שטעמו טוב שיש לחוש שמא יבוא לאוכלו. אך בחזון עובדיה (עמ' שלה) כתב שרק על איסורים דלא בדילי אינשי מיניה גזרו חכמים, כבשר וחלב, אבל על יין של גויים לא אסרו לאכול איתם בשולחן אחד כיון שהיין אסור בעצם לא חששו לכך. ולכן אין חשש להריח בדבר של איסור, כיון דבדילי מיניה אינשי (ולכן כתב בחזו"ע ימים נוראים עמ' רפו שמותר לברך ביו"כ על פירות). וכ"פ בהלכה ברורה (אות ט).

ולגבי ברכה על פירות של עצי ערלה, כתב בחזון עובדיה (עמ' שלה) ובהלכה ברורה (אות י) שאסור להריח בהם. וכן העלה בברכת ה' (ח"ג פ"ב ה"י) שכל שהוא פרי שהדרך להריח בו ומתכוון להנות מריחו, אסור להריח בו. אולם דעת הגר"ר ערוסי (הובא בברכת משה ט, יד בהע') שמותר להריח פרי ערלה ויש לברך עליו, ע"ש נימוקו. וכ"כ בז"ר בדעת השת"ז (סק"ב).

ברכת הנותן ריח טוב בפירות

שנינו בברכות (מג:)

"אמר מר זוטרא: האי מאן דמורח באתרוגא או בחבושא אומר ברוך שנתן ריח טוב בפירות"

יש לברר מדוע תקנו ברכה מיוחדת של 'הנותן ריח טוב בפירות', האם בגלל שאוכלים את הפרי יש לו חשיבות יתירה ולכן גם בברכת הריח חשיבותו נעלה יותר. או שמא כיון שפרי הוא דבר הנבדל משאר הגדלים על העץ תקנו לו ברכה מיוחדת שתהיה מבוררת יותר, וא"כ גם אם הפרי אינו אכיל מברכים

עליו ברכת 'הנותן ריח טוב בפירות'. וכך הם דברי הטור, שרק אם הפרי ראוי לאכילה מברכים עליו ברכה זו. וכן משמע מדברי הרא"ש (ו, ו). וע"ע לקמן 'ברכת הורד והקנמון' מ"ש בזה.

הלבוש (סעיף ג) העיר דהא דלא מברכין עליה 'בורא פירות בשמים' כמו שמברכין על העשבים ועל העצים עשבי בשמים עצי בשמים, דלא דמיין דהתם עיקרן לבשם ולהריח עומדין, אבל הפירות אף על פי שיש בהן ריח טוב עיקרן לאכילה הם עומדין, ואם היו מברכין בורא פירות בשמים היה משמעו שפירות הללו גם כן עיקרן לבשם ולהריח הם עומדין, ואינו כן דהא עיקרן לאכילה הם עומדין, לכך מברכין ברוך הנותן ריח טוב בפירות שזה משמעו שעיקרן הם פירות וסתם פרי לאכילה עומד, ועכשיו כשנוטלו להריח בו הוא מברך לשם יתברך שנתן בו בפרי זה העומד לאכילה גם הריח הטוב.

עוד יש לברר מה הדין כשפרי זה עומד לאכילה: **התוספות** (ד"ה האי) כתבו ודוקא כשמריח בהם, אבל אם בא לאכול מהם אין לברך ברכת ריח כי אם ברכת אכילה. את דבריו אפשר להסביר בשני אופנים: א. כיון שמברך על האכילה, בברכה זו הוא פוטר את ברכת הריח. ב. כיון שכעת השימוש העיקרי של הדבר הוא לאכילה, אין מברכים על הנאת הריח. כיוצ"ב מצאנו לריטב"א (ד"ה האי) והרא"ה (ד"ה אמר) שכתבו שאתרוג וחבוש, אע"פ שעיקרן לאכילה ולא עביד לריחא כיון שמתכוין להריח מברך. הא בשאינו מתכוין להריח אף על פי שמריח ונהנה אינו מברך אלא במידי דעביד לריחא כדמוכח לקמן, ע"כ. ומשמע מדבריו שכל שמכוון להנאה מהדבר אע"פ שכעת הוא אוכל אותו מברך עליו, ורק אם הנאת הריח מגיעה אגב אורחא אין מברך. גם מהרא"ש (ברכות ח, ג) מוכח שאם לקחו להריח אע"פ שהוא כעת אוכלו, מברך עליו ברכת הריח, וז"ל: כגון שלקחו להריח בו או לאוכלו ולהריח בו, אבל אם לקחו לאוכלו והריח בו כיון דלא נתכוין להריח אין צריך לברך עליו, ע"כ. הרא"ש שם התעסק בהשוואה בין ברכה על האתרוג ובין ברכה על בשמים של בית הכסא שאין מברכים עליהם, ויתכן שיש לחלק, שעל בשמים שבבית הכסא אין מברכים כיון שהנאת הריח כביכול נתונה בשביל העברת הזוהמה, בשונה מאתרוג שהאכילה שבו נתונה כביכול לשם דבר אחר, אבל את ההנאה שלו לא 'לקחנו' בשביל האכילה, ולכן כשיגלה דעתו שרצונו להריח בו, יכול לברך עליו. הב"ח הביא מקור לדבריו, מכך שלגבי חנות של בשם אע"פ שעשאו לדבר אחר, כיון שעשוי גם לריח מברך עליו, וה"ה כאן שלקחו לאכילה, אם לקחו גם להריח מברך עליו. א"כ, בתוספות מצאנו שאינו מברך על הריח כשאוכל, וברא"ש כתב דאע"פ שאוכל מברך על הריח אא"כ לא נתכוון ממש להנות ממנו, אלא ההנאה באה כלאחר יד. ויתכן שכלל אינם חולקים, רק לשונם שונה וכדלקמן. **הטור** הבין שהתוספות והרא"ש אינן חולקים, והביא בשם התוספות את דברי הרא"ש. אך **הגר"א** (אות ד) סובר שתוספות ורא"ש חולקים. ועיין **בבאור הלכה** (ד"ה או) שגם הגר"א מודה דלתוס' אם נטלו לאוכלו ולהריח בו שמברך על הריח, ומ"ש הגר"א אינו אלא באופן שנטלו לאוכלו ואח"כ נמלך גם להריח בו, שבכה"ג פליגי ודעתו שאין לברך עליה. **החזון איש** (סימן לה אות ד) ביאר את דברי הגר"א כך, שלדעת התוס' רק אם יחדו להריח חשיב כעביד לריחא, ומ"ש תוס' ודוקא כשמריח בהם' הוא בפרי שהיה מיוחד להריח, ואפ"ה אם מתכוון עתה לאכילה בלבד פקעה הייחודיות הראשונה ושוב אין מברך על ריחן.

מין השו"ע כתב כלשון הרא"ש: ואם היה פרי ראוי לאכילה, מברך: הנותן ריח טוב בפירות. והני מילי כשנטלו להריח בו או לאכלו ולהריח בו, אבל אם נטלו לאכלו ולא נתכוון להריח בו, אף על פי שהוא מעלה ריח טוב אינו מברך.

כתב הבאור הלכה (ד"ה כשנטלו) דדווקא כשנטלו להריח שנעשה כאילו עומד להריח, אבל אם היה מונח על השולחן והוא נהנה מהריח, אע"פ שמתכוון להריח אינו צריך לברך, שהרי עיקר הפרי אינו אלא לאכילה, שבכה"ג אינו מברך אא"כ נטלו בידו. וכ"פ בברכת ה' (ח"ג פ"ב ה"ו) שאם נטל את הפרי גם כדי להנות מריחו, צריך לברך קודם, ברכת הנותן ריח טוב בפירות אע"פ שמיד אח"כ אוכל אותו. אבל אם נמצא על השולחן ולא נטלו, אין מברך עליו משום שהובאו לצורך אכילה. גם מדברי כה"ח (אות כח) ושו"ת יביע אומר (ח"י סימן נה. על שו"ת ר"פ ח"ב אות טו) עולה שהנטל פרי לאוכלו וגם להריח בו מברך הנותן ריח טוב בפירות. אך דעת הבא"ח (ואתחנן, טו. רב פעלים ב, לה) שמחמת הספק לא יברך אם נטלו לאכילה. ולדעת האור לציון (ח"ב פ"ד סל"ח) אין לברך על שום פרי שקנה אותו לצורך אכילה גם אם כעת נוטלו להריח בו.

יש להעיר שבגמ' והראשונים הלשון היא 'שנתן ריח טוב בפירות' ובשו"ע כתב 'הנותן ריח טוב בפירות', וכן תמה האליה רבה (סק"ה). וראה בשו"ת רב פעלים (אור"ח ב, לה. ובא"ח ואתחנן אות טו) שמטעם זה יש הנמנעים מלברך ברכה זו, וכ"כ בכה"ח (אות כז). אולם בהליכות עולם (ח"ב עמ' רסט) ובחזו"ע (עמ' שט) דחה דברים אלו, שאין הנוסח מעכב, ואין לאדם לצער עצמו ולא להריח משום כך, וכן מצינו בברכת 'הנותן לשכוי' שישנם נוסחאות שונות, ואין נמנעים מלברכה מחמת זה. וכ"פ בשו"ת אור לציון (ח"ב עמ' קלו אות לח) ובברכת ה' (ח"ג פ"ב אות טו הע' 67) שאין להימנע מלהריח בהם מחמת הספק בנוסח הברכה. וכן כתבו השת"ז (ס"ק יד) מהרי"ץ (ע"ח קעג. פער"צ ח"א סי' עה, ועוד) הגר"י צוביירי (כנה"ג ח"א עמ' תקסד) ערי"ש (רטז, ה) שע"ה (מד, ב. והע' ד) בפשטות כנוסח השו"ע. אולם יש שנהגו לברך כנוסח הרמב"ם, וכן העלה בברכת משה (ט, ז).

המ"ב (סק"י) הביא מחלוקת אחרונים איזו ברכה יברך תחילה: האליה רבה (סק"ו) הסיק דבכגון זה שהריח והאכילה הם בחד פירא מוטב לברך על הריח תחלה דמקרבא הנייתא שתיכף כשאוחזו בידו מריח ואח"כ יברך על האכילה. וכ"כ המאמר מרדכי (סק"ה) וכה"ח (אות כח). ובפמ"ג (משב"ז סק"ו) כתב שיטעום קצת מהפרי ויברך עליה ברכת האכילה ולא יכוין אז ליהנות מן הריח, ואח"כ יברך ברכת אשר נתן וכו' ויריח.

ברכת הריח על פרי שריחו רק בקליפתו

בשו"ת משפטי צדק (למהר"ש גרמיזאן סימן יג) נסתפק לעניין קליפת פרי הנארנ"ג שיש בה ריח טוב אם יברך הנותן ריח טוב בפירות, וכתב שאם הפרי שלם מברך הנותן ריח טוב בפירות אע"פ שהריח בה מהקליפה בלבד. וכתב בשו"ת גינת ורדים (כלל א סימן מב) שמברך על הלימונים הנותן ריח טוב בפירות, וכן מוכח מדברי המג"א שכתב שאע"פ שישנם פירות שרק ע"י תערובות מריח בהם, ברכתם הנותן ריח טוב בפירות. והביאו מהרי"ץ (הג' על שו"ע, הובא בסב"ל ד"ה ואם היה). וכ"פ בחזו"ן עובדיה (עמ' שח) ובהלכה ברורה (אות יד) שמברך הנותן ריח טוב בפירות אע"פ שהריח בא מהקליפה בלבד, ורק אם יסיר את הקליפה מהפרי יברך עליה בורא מיני בשמים (ובספר פרי האדמה כתב שאף על קליפת האתרוג מברך הנותן ריח טוב בפירות).

אולם בברכת ה' (ח"ג פ"ב הט"ז) פסק שאין לברך על פירות אלו הנותן ריח טוב בפירות, כיון שכל ריחם אינו בא אלא מהקליפה שלהם, ולדעת הרשב"א אין על קליפתם שם פרי, דכיון שעומד לזורקה אינה נחשבת פרי מצד שימושה. וכן אין לברך הנותן ריח טוב בפירות על לימון חמוץ, כיון שגם את הפרי עצמו אין הדרך לאכול בפנ"ע אלא לסוחטו להשתמש במשקה היוצא ממנו. ולכן יברך על ריחם בורא מיני בשמים. והנהוג לברך עליהם הנותן ריח טוב בפירות אין למחות בידו.

מה הדין כשמסופק מה לברך

כתבו **התוספות** (מג. ד"ה ועל) "ומי שהולך בבית שיש שם בשמים ויש שם מיני בשמים שמריח בהן ומספקא ליה אי ממין עץ אי ממין אדמה הוא יש מפרשים שמברך שהכל נהיה בדברו דעל כולן אם ברך שהכל יצא.

אולם הרב **רבינו משה מקוצי** היה אומר שיברך בורא מיני בשמים. וכ"פ **הרמב"ם** (ט, ה).

כתב **השו"ע**: ועל כולם, אם אמר: בורא מיני בשמים, יצא; הילכך על כל דבר שהוא מסופק בו, מברך בורא מיני בשמים.

מבואר ב**כה"ח** (אות לט) **והאור לציון** (ח"ב פ"ד סל"ו) שאף אם הספק הוא האם לברך 'עצי בשמים' או 'הנותן ריח טוב בפירות', יברך בורא מיני בשמים, ולא בורא עצי בשמים.

ברכה על אגוז מוסקט, קנמון וציפורן

כתב **מהר"ם** (וכן במרדכי פ"ו סי' קמז. הגה"מ ט, א) שעל אגוז מושקט"א מברך הנותן ריח טוב בפירות כיון דפרי עץ הוא הוה ליה כמו אתרוג. אבל על ריח קנה וקנמון מברך עצי בשמים. ודעת **הרא"ש** (ו, ו) שאף על קנה וקנמון מברך הנותן ריח טוב בפירות כיון שעיקרו לאכילה והוי כאתרוג.

וכ"פ מרן **השו"ע** "על אגוז מוסקט"ה ועל קניל"ה וקלא"וו וכל בשמים שהם לאכילה, מברך שנתן ריח טוב בפירות".

כתבו האחרונים שהקלא"וו הוא מה שנקרא נעגלי"ך בלע"ז והוא הציפורן. ובחלק מהגרסאות כלל לא נזכר קלא"וו, ולעיל (רב, טז-יז) מבואר שאין מברכים עליו כיון שאין דרך לאוכלו כי אם ע"י תערובת. אמנם עיין בספר **פרי האדמה** (ח"א דף כט ע"ב) שמברכים עליו הנותן ריח טוב בפירות ויש לחלק בין ברכת האכילה לברכת הריח, דלעניין אכילה הכוסס לאו כלום הוא, משא"כ לענין ריח שכל שנאכל ע"י תערובת שפיר חשיב פרי.

אמנם האליה רבה (סק"ט) כתב שמחמת הספק יברך עליו בורא מיני בשמים, וכ"פ **כה"ח** (אות לד), **מ"ב** (ס"ק טז), **מהרי"ץ** (פעו"צ ח"ג, פט. ועיין סב"ל ד"ה וכל בשמים), **אור לציון** (ח"ב פ"ד אות לו), **מים חיים** (משאש סי' מד), **שע"ה** (מד, ח) ועוד.

בהלכה ברורה (אות יז) כתב שעל חתיכות של קנמון וציפורן שמיועדים אך ורק להרחח, מברכים עליהם עצי בשמים. אבל אם מיועדים בעיקר לשימוש כתבלין במאכלים, מברכים עליהם בורא מיני בשמים. וכ"פ **הבא"ח** (ואתחנן, ו), **חזון עובדיה** (עמ' שיט) ו**ברכת משה** (ט, ה) [בחזו"ע ובבא"ח לא נזכר שצריך שיהיו מיועדים להרחח בלבד, כמו שכתב הלכה ברורה]. וכ"כ **בברכת ה'** (ח"ג פ"ב הי"ז) ובתנאי שייחדם לכך במקום המיוחד להם, אבל בלא"ה ברכתם בורא מיני בשמים.

עוד כתב האליה רבה שאף על הקנמון י"א שיברך מיני בשמים, וכ"פ בשע"ה (שם). אולם כתב בשער הציון (אות יב) שמדברי הפרי מגדים ורעק"א משמע שמברך עליו הנותן ריח טוב בפירות. ובברכת משה (שם) כתב לברך עליו עצי בשמים, כדין ציפורן. וכ"נ מדברי הברכת ה' (ח"ג פי"ב סי"ז) והלכה ברורה (אות ז').

ברכה על ריח טוב של תבלינים

כתב הרשב"ץ (מג. ד"ה אמר) שאותם מיני תבלין כקנה וקנמון וכיוצא בהן שהן מין עץ ולא נטעי להו אינשי אדעתא דהכי אין מברכין עליהן בורא עצי בשמים דהא ודאי לאו אדעתא דארוחי הוא נטעתן, וגם ברכת הנותן ריח טוב בפירות לא שייך לברך עליהם כיון שלא אוכלים אותם מצד עצמן אלא רק לתבל הקדירה. ולכן ברכתם בורא מיני בשמים. אלא שהוסיף שמדברי הרמב"ם נראה שמברכים עליהם בורא עצי בשמים. ורבנו מנוח (ט, א) דייק מדברי הרמב"ם 'פרי הראוי לאכילה', שאם הפרי לא ראוי לאכילה אינו מברך עליו הנותן ריח טוב בפירות. ואולי יש לחלק אם אינו ראוי כלל, או שראוי רק בתערובת. ולמעשה כתבו כמה אחרונים שברכתם בורא מיני בשמים מחמת הספק, ומהם הפרח שושן (כלל א סימן יג), חיד"א (אות ה), חיי אדם (כלל סא דין ה) ועוד. וכ"פ בברכת ה' (ח"ג פי"ב הי"ז) שעל התבלינים מברך בורא מיני בשמים כיון שאין דרך לאוכלם בפנ"ע אלא לתבל המאכל אין לברך עליהם הנותן ריח טוב בפירות. וכ"פ בהלכה ברורה (אות יח) וכתב שמחמת הספק נכון שלא להריח בהם.

ברכת הריח על הקפה

כתב בשו"ת פרח שושן (כלל א סימן יג) שאע"פ שאין לברך על פת חמה כיון שאין ריחה נודף כשאר ריחני, מיהו יברך על נענע שריחו נודף, וה"ה שיכול לברך על ריח הקפה הנותן ריח טוב בפירות. וכ"פ המ"ב (ס"ק טז), וביאר האור החמה ששונה דין פת מדין הקפה, כיון שריח הפת מגיע מתערובת ולא מהחיתים לבד, משא"כ בקפה שכל הריח אינו בא אלא מפולי הקפה. וכ"פ בשו"ת פעולת צדיק (א, עד) ובשו"ע המקוצר (סי מד, ב). והחסד לאלפים (סק"ו) כתב שיברך עליו בורא מיני בשמים.

אך כף החיים (ס"ק פו) השווה דין ברכה על הפת לברכה על הקפה ובשניהם לא מברך. ובחזון עובדיה (עמ' שכט) כתב שאין דבריו מוכרחים נגד כל האחרונים שפסקו לברך על ריח הקפה, והנהגים לברך עליו יש להם ע"מ שיסמוכו. ובברכת ה' (ח"ג פי"ב הע' 84) כתב שאע"פ שכל האחרונים הסכימו לברך על ריח הקפה זולת כה"ח, מ"מ לדעתו דבריו מסתברים, שדוקא על ריח הדומה לריח בשמים תקנו ברכה ולא על כל ריח טוב. ועוד, דכיון שאין הדרך לנוטעו כדי לאוכלו כמות שהוא, ראוי לברך עליו מיני בשמים, ולא אמר הרב פרח שושן לברך עליו אלא ברכת הנותן ריח טוב בפירות, אבל ברכה אחרת אין לברך עליו. ומחמת סב"ל יש להימנע מלנוטלם להריח בהם. גם בערי"ש (ז, טז) כתב שהמנהג הוא שלא מברכים על ריח קפה.

סעיף ג':**ברכת הורד והקנמון**

כתב מהר"ם שעל ריח קנה וקנמון מברך בורא עצי בשמים. והסביר הב"י שטעם החילוק בין ברכת ריח האגוז לברכת ריח הקנה, הוא מפני דמשמע ליה שאגוז הוא עיקר פרי, וקנה וקנמון אינם עיקר פרי. וביאר הפרישה (אות ט) לפי שהעץ עושה גם פירות אחרים זולת הקנה והקנמון.

אולם הרא"ש (ו, 1) כתב שברכתו הנותן ריח טוב בפירות האדמה, כיון שעיקרו לאכילה הוי כאתרוג. והסביר דבריו **בעולת תמיד** (סק"ב) דכיון שצריך לברך בפירוש על מין האדמה ועל מין העץ, ורק כשיש ספק יאמר סתמא פירות.

לגבי ברכה על ורד, **הרמב"ם** (ט, 1) פסק שברכתו עצי בשמים. וכ"כ **הרא"ש** (ו, 1) שברכתו עצי בשמים לפי שאין עקרו לאכילה. **אולם** דעת **הראב"ד** (כ"כ בשמו **הרשב"א** ד"ה אמר. וכך דעתו) שמברכים עליו הנותן ריח טוב בפירות (יש לציין שיש בורד פרי קטן הניתן לאוכלו. עיין במאירי ד"ה ריח שדן מה ברכת פרי הורד).

מרן **השו"ע** פסק כמהר"ם: על הורד, ועל הקנמון שהוא עור הנדי, ועל מי הורד, ועל הלבונה והמצטיכי וכיוצא בהם, בורא עצי בשמים.

כתב **המגן אברהם** (סק"ו) שהורד ראוי לאכילה ע"י מרקחת ומברך עליו עצי בשמים כיון שאין עקרו עומד לאכילה אלא להריח, ולעיל (סק"ד) כתב שמברך על פרי שראוי לאכילה, אפילו אין ראוי לאוכלו בפנ"ע רק ע"י תערובות ברכתו הנותן ריח טוב בפירות. ומכח דברים אלו הסיק **בהלכה ברורה** (אות יג) שמברך על פרי שיש בו ריח טוב אע"פ שאינו ראוי לאכילה בפנ"ע אלא ע"י שיערבו בו דברים שונים, או שכעת הוא בוסר.

ברכת מי הורד

כתב **הרמב"ם** (ט, 1) הוורד ומי הורד מברכים עליהם עצי בשמים. **אולם הראב"ד** (כ"כ רבנו יונה בשמו) כתב שעל מי הורד מברך מיני בשמים. והסביר **רבנו יונה** בשם רבו שהראב"ד סובר כך מפני שאין מי הוורד באים מעץ הוורד עצמו אלא מהפרי הנברא בתוכו, ואפשר לומר שאע"פ שאינו בא מהעץ של הוורד עצמו כיון שנברא מדבר הנברא בתוכו מברכין עליה עצי בשמים, אלא בכל דבר שהאדם מסופק יותר טוב לומר מיני בשמים כדי לצאת מן הספק שעל כולם אם אמר בורא מיני בשמים יצא, דכי היכי דאמרי' גבי אכילה על כולם אם אמר שהכל יצא.

ביחס בין ברכה על שמן שיש לו ריח טוב ובין ברכה על מי ורד, נ"ל שלשמן אין ריח טוב מצד עצמו אלא הוא מקבל ריח טוב ממקור אחר ולכן כתב הראב"ד שברכתו מיני בשמים. אבל מי הורד ריחם טוב מצד עצמם ולכן רק מצד הספק מברכים עליהם מיני בשמים, ויתכן שברכתם עצי בשמים.

הרשב"א (ד"ה אמר) הביא בשם הראב"ד שעל הורדים עצמן מברך הנותן ריח טוב בפירות, וכתב דנראה דה"ה למריח במי ורדים שמימיהן כמותן, שהרי אפילו משחא כבישא דהיינו שמן שכובשין בתוכו בשמים וקולט הריח מן הבשמים בלבד מברכין עליו בורא עצי בשמים, כ"ש זה שהוא מין הורד בעצמו. והביא ראייה מדברי **רב האי** גאון שעל שמן הקולט ריח הורד מברכין עליו בורא עצי בשמים, כל שכן מי הורד בעצמן. כדברי **הרשב"א** סובר ג"כ **המאירי** (ד"ה ריח) ועוד.

מין השו"ע פסק שעל מי הורד מברכים בורא עצי בשמים. וכתב בהלכה ברורה (אות כה) שה"ה אם נתבשלו במים או שרו אותם במשך 24 שעות, ואפילו אם סיננו את הורדים והוציאו אותם מהמים.

מנהג תימן: בתימן היה הדבר מאוד מצוי שהכינו מי ורדים, אך המי ורדים שם לא היו המים שהתבשלו מהם או נסחטו מהם, אלא האידוי שיוצא מהם בעת הבישול, עיין שו"ת עולת יצחק (ח"ב סי' עח). והעיר בז"ר (ססק"י) שאין לדייק ממהרי"ץ (פעו"צ ח"ג סי' עד) שבשריית ורדים במים די בכך אף אם גוף הורדים אינו בתוך המים [כפי הדוג' שנקט הלכה ברורה הנ"ל], אלא רק אם גוף הורדים עודנו במים אפשר לברך עליהם עצי בשמים. אולם ראה שע"ה (מד, ג).

ברכה על בושם סינטטי

בחזון עובדיה (עמוד שיג) פסק שמברכים עליו בורא מיני בשמים. דלא גרע ממוסק שמברכים עליו בורא מיני בשמים. וכן מדברי השו"ע שעל שמן זית שכתשו או טחנו עד שחזר ריחו נודף מברך עליו בורא עצי בשמים (אולם עיין בחזו"ע ימים נוראים עמ' רפז שאין לברך על בושם כזה. וי"ל שחזר בו). וכ"פ בשו"ת אור לציון (ח"ב פי"ד אות לח) ובברכת ה' (ח"ג פי"ב אות כב) וגם הוא הביא את הראיה מהמוסק, שבדאי הרעי של חיה מסריח וריחו רע, אלא שע"י פעולות שונות נודף ממנו ריח טוב, וכן הביא ראייה מדברי השו"ע לגבי שמן. גם דעת הגר"מ אליהו (כן מובא בספר דברי עני עמ' רכה) שיש לברך על בושם סינטטי בורא מיני בשמים. וכ"פ בברכת משה (ט, ח).

מנגד, בהלכה ברורה (אות כו) פסק שאין לברך על בושם הנעשה מחומר סינטטי, ואפילו עדיין ריחם חזק וניכר. ואפילו במקום שיש ספק אם נעשו מצמחים טבעיים או מחומר סינטטי אין לברך עליהם ברכת הריח, משום סב"ל. וכדי לא להיכנס לספק נהנה מהעוה"ז בלא ברכה, נכון להיזהר דלא להריח במי בושם אפילו כשבדאי נעשו מחומר סינטטי. ואין להביא ראייה מדברי מרן לגבי השמן, כיון שכתב ש'חזר' ריחו נודף, ומשמע שריחו היה בפנימיותו, בשונה מהחומר הסינטטי שאינו בעצמותו כלל. וכתב שהציע כל דבריו לפני הגרע"י והסכים עמו שאין לברך על בושם כזה. גם בשש"כ (פרק סא הע' לב) כתב בשם הגרש"ז **אורבך** שיתכן ואין לברך על בושם שנעשה ע"י הפרדה כימית, דשמא גם העיקר שלו לא היה ראוי לברכה, בשונה משמן ורד שעיקרו היה ראוי לברכה. וכ"פ בערי"ש (רטז, ט), וכן משמע משע"ה (מד, הע' ז). וכן בספר ישיב משה (טורצקי, עמ' יח) הביא בשם הגר"ש אלישיב שאין לברך על בושם הנקרא פרפיום שיתכן ואינו אלא זיעה בעלמא, אך בשיעורי ברכות (עמ' תעב) כתב שיש לברך, שלמעשה הריח נוצר מבריאת הקב"ה.

סעיף ד':

ברכת שמן אפרסמון

שנינו בברכות (מג.).

"אמר ליה רב חסדא לרב יצחק: האי משחא דאפרסמון מאי מברכין עלויה? - אמר ליה, הכי אמר רב יהודה: בורא שמן ארצנו. אמר ליה: בר מיניה דר' יהודה דחביבא ליה ארץ ישראל, לכולי עלמא מאי? - אמר ליה: הכי אמר רבי יוחנן: בורא שמן ערב"

כתב המאירי (ד"ה שמן) שמן אפרסמון הוא שלוקחין עץ אפרסמון ומטילין אותו לתוך זכוכית מלאה שמן וקולט השמן את הריח הואיל ואין שום ממש של עץ בשמן אין מברכין עליו בורא עצי בשמים אלא בורא

שמן ערב. והריטב"א (ד"ה האי) פירש שחותכין האפרסמון ומקלפין אותו ונוטף שמן ממנו. והא אמרן לעיל שאפילו בפירות אין משקה היוצא מהן כמותן, וכל שכן בעץ. ומסקנא דמברכין בורא שמן ערב. מדבריהם עולה שברכה זו אינה משום מיוחדות מסויימת שיש בשמן, אלא אדרבה גריעותא היא. וכן עולה מדברי הרא"ה (ד"ה ומשחא), ושם כתב שחותך את העץ עצמו (ולא כפי שאפשר להבין מהריטב"א שחותך את הפרי עצמו).

אך רבנו יונה (ד"ה ומשחא) הסביר שברכה זו משובחת היא, מפני שנמצא בארץ ישראל והוא חשוב קבעו לו ברכה בפני עצמו ומברכים עליו בורא שמן ערב וזהו עצי שמן האמור במלכים. וכ"כ ה"ט"ז (סק"ו) והמג"א (סק"י) והשת"ז (ס"ק יב). ובערוך השולחן (סעיף ט) כתב שהוא שמן יקר מאוד וגידולו רק בא"י ולכבוד א"י תקנו עליו ברכה מיוחדת.

מין השו"ע פסק: על שמן אפרסמון מברך בורא שמן ערב.

כתב החיי אדם דה"ה לשאר שמנים שיש בהם ריח טוב מצד עצמם. וכ"כ בהלכה ברורה (אות כז) ובברכת ה' (ח"ג פ"ב הכ"א). גם הגר"ח כסאר (ט, ג) דייק כן מדברי הרמב"ם שכתב "שמן של-אפרסמון וכיו"ב", דמשמע שלא רק שמן אפרסמון מברך עליו, אלא כל שמן שמפיקים מפרי וריחו נודף [מה שאין כן שמן זית שהביא הרמב"ם בהמשך דבריו ששם עושים תהליך מיוחד ע"מ להפיק ריח, וממילא אין לו ברכה מיוחדת]. וכ"כ ביד פשוטה בבאור דעת רבנו, ראה שם שהביא הוכחה מרס"ג. ולפ"ז רבנו סובר כשיטת הראשונים הנ"ל שאין זו ברכה מיוחדת מחמת החשיבות של האפרסמון אלא גריעותא הוא. אולם ניתן לדחות שרבנו קמ"ל לרבות כל סוגי אפרסמון, כמו שפירטה הגמ' שיש של בית רבי ויש של קיסר וכו', ולא בא לרבות שמנים מפירות אחרים, כך הביא בז"ר (ס"ק יב), וקצת סיוע לכך ניתן לראות מדברי רבנו בפיהמ"ש (שבת ב, ב) שכתב להדיא ששמן אפרסמון "מפני חשיבותו ושבוהו שמא יסוך ממנו". ויש לדחות שאה"נ בשמן אפרסמון יש את שני הטעמים, גם חשיבות וגם מצד שא"ל לברך עליו עצי בשמים, ובהל' ברכות מה שקובע הוא אם ניתן לברך עליו עצי בשמים, ולכן אף שאר שמנים מברך עליהם בורא שמן ערב, ובהל' שבת הטעם של חשיבות אוסרו בהדלקה. ויל"ע.

כתב הב"ח דאם בירך עליו בורא עצי בשמים נמי יצא, דדמיא למי ורד דיוצאין מן הורד דמברכין עליהם לכתחלה בורא עצי בשמים כמו על הורד עצמו, הכא נמי לפחות בדיעבד יצא בשמן אפרסמון כמו על עץ עצמו, ועיין בסמוך משמע דיש חולקים. הביאו המ"ב (ס"ק כג). גם שת"ז פסק שיצא. וכ"פ כה"ח (אות מז) משום סב"ל.

סעיפים ה' - ו':

ברכת הריח על שמן זית ושאר שמנים

שנינו בברכות (מג).

"אמר רב אדא בר אבהה: האי כשרתא מברכין עלויה בורא עצי בשמים, אבל משחא כבישא - לא;

ורב כהנא אמר: אפילו משחא כבישא, אבל משחא טחינא - לא; נהרדעי אמרי: אפילו משחא

טחינא"

ופרש"י: כשרתא - קושט. משחא כבישא - שמן שבו טמון הקושט והשמן מריח מן הבושם שבתוכו. לא - הואיל ואין נראה לעינינו אלא השמן. משחא טחינא - שטחנו בו כשרתא.

יש לברר בדברי רש"י האם על משחא כבישא לא מברכים 'עצי בשמים' כיון שבשמן אין סימן מאיזה עץ הגיע. ואם יהיה לפנינו, לדוג' אם נשים חלק מהעץ בשמן, נברך עליו 'עצי'. או שמא אין מברכים עליו 'עצי' אף פעם, גם אם יהיה סימן מאיזה עץ הגיע (ואפשר שהוא כדיני ברכות שלכאורה לא מועיל בנשתנה צורתו שישים חלק מהפרי בצידו ואז יברך עליו את ברכתו המקורית). כהבנה הראשונה מצאנו **בראב"ד** שדווקא כשהעצים בתוכו מברכים 'עצי', אבל אם הוציא משם העצים אין מברך עליו אלא בורא מיני בשמים. ו**בריטב"א** (ד"ה האי) כתב שבכשרתא מברך העץ כיון שעיקר העץ קיים בתוכו, ומשחא כבישא הוא שחותכים הבושם לחתיכות, ובכה"ג לא מברכין עליו דחשבינן ליה כאילו אין עיקרו קיים. ונהרדעי אמרי שאפילו אם נטחן כיון שהבשמים בתוכו ולא כלו לגמרי חשוב כעיקרו קיים. ולכ"ע היכא שסננו אותו ואין שם כלום מן הבשמים אין מברכין עליו, כלומר על ריחו אלא בורא שמן ערב כמשחא דאפרסמון. אי נמי אפשר לומר שאין מברכין עליו כלל כיון שאין ערבות זה ממנו אלא שקלט אותו מדבר אחר, והשתא הוה ליה כריח שאין לו עיקר כיון שאין ריח זה מגופו של שמן, ואף על פי שנקלט בו אין בכך כלום. ותפוס לשון אחרון. וכ"כ **הרא"ה**, אך הביא אפשרות אחרת, שמברך עליו בורא שמן ערב. גם **במאירי** מצאנו שמצריך שיהא כאן עיקר הבושם.

דרך אחרת הביא התוספות (ד"ה משחא) בשם **ר"ח** "שמענו מרבתינו שכובשין שומשמן וורד ועצי בשמים זמן מרובה וקולטין השומשמן ריח של בשמים, וסוחטים (בתוס' רא"ש ליתא תיבת סוחטים) וטוחנים אותם, ויש בו ריח של בשמים ומשחא טחינא קרוב לטחינתו נותנים עליהם עצי בשמים ואינו קולט כל כך הריח (ברבנו יונה הוסיף: מהו דתימא כיון דקרוב הוא לטחינתו נתן בהם לא קלטו, קמ"ל דעל כולם מברך עצי בשמים)". לפי הסברו הכל תלוי ברמת הריח שיש בדבר, ואינו תלוי כלל כמה השמן משוייך לעיקר ממנו הגיע, ואין צורך שיהא עיקרו קיים, וכן הבין בדעתו מרן **הב"י** (ועיין בפרישה יט שדעת הטור שראשונים אלו סוברים שצריך שיהא מעיקר הבושם קצת. אך **הרא"ז** פ"ו ה"ה אות ו כתב במפורש שאם לא היה ממשו של בושם שם מברך עליו בורא מיני בשמים). גם **ברשב"ץ** כתב ע"פ **בה"ג** שהשמן עצמו יוצא מהעץ, בשונה משאר שמנים שקולטים הריח מהעצים הנתונים בהם, ולפ"ז בשאר שמנים וקולטין ריח אפילו אין שם גוף העץ מברכין עליהן בורא עצי בשמים.

המאירי (ד"ה שמן) פירש שהוא שמן שנתבשלו בשמים בתוכו והוא הנקרא כשרתא כלומר שהוכשר בבשול הבשמים, או ששרו בשמים כתושים לתוכו והוא הנקרא משחא כבישא, או שנטחנו בשמים בתוכו והוא הנקרא משחא טחינא מברך עצי בשמים. רבנו יונה (ד"ה וכשרתא) הביא בשם **הערוך** דכשרתא עיקרו שמן ומערבים בו כמה מינים בעצי בשמים שמכשירין אותו מעשה רוקח מפוטם כגון זה מברכין עליו בורא עצי בשמים.

הרמב"ם (ט, ג) כתב: שמן זית שכבשו (י"ג בטור: כתשו, כתתו) או שטחנו עד שחזר ריחו נודף מברך עליו בורא עצי בשמים, שמן שבישמו כעין שמן המשחה מברך עליו בורא מיני בשמים. והסביר **הכס"מ** שג' הרמב"ם הייתה שעל מישחא כבישא מברך בורא מיני בשמים. והמשך מהלך הגמ' הוא על שמן רגיל

ללא שום תערובת⁶³. הב"י הבין בדעת הרמב"ם שאם סיגן את השמן אין מברכים עליו כלל, כיון שדומה למריח בכלים שהן מוגמרין שאינו מברך עליו כלל. וכ"כ מהרי"ץ (פעו"צ ח"ג ס' רנח). אך הב"ח דחה דברי הב"י, ואינו דומה לכלים המוגמרים שלא נכנס בהם עיקר הבושם אלא ריחא בלבד, בשונה בשמן שהיה בו העץ עצמו וקלט ריחו מעיקר הדבר שהריח בא ממנו. וכ"ד הגר"ח כסאר והגר"י קאפח בהבנת רבנו. **לסיכום: כשרתא: רש"י** - קושט עצמו. ערוך וסיעתו - מפוטם. רא"ה ועוד - העץ נתון בתוך השמן. **משחא כבישא: רש"י** - שמן בו טמון הקושט. ר"ח - שומשמן שכבשו בבושם, וטחנו אותם לאחר מכן. רא"ה - חתיכות של העץ נתונות בתוך השמן. מאירי - שרו בשמים כתושים לתוכו. **טחינא: רש"י** מאירי ורא"ה - נטחנו בשמים בתוכו. ר"ח - בושם ששרוהו מעט לפני הטחינה עם השומשמן, ולאחר מכן טחנו אותם. רמב"ם - שמן זית שטחנו.

לגבי הברכה כשינינו את השמן: א. רא"ה - אין מברכים כלל. **ב. ריטב"א** - מברכים בורא שמן ערב. **ג. ראב"ד** - בורא מיני בשמים. **ד. רשב"ץ** - בורא עצי בשמים. **ה. רמב"ם** - מח' ב"י וב"ח.

מרן השו"ע (סעיף ה' פסק: שמן זית שכתשו או טחנו עד שחזר ריחו נודף, מברך עליו: בורא עצי בשמים. וכתב המגן אברהם (ס"ק יא) שדוקא בשמן זית מפני שגדל על העץ.

כתב המ"ב (ס"ק כה) דה"ה שמברך עצי בשמים על שמן משאר פירות שגדלין על העץ אם עשה כה"ג, ואם היה זה מפירות שאין גדלין על העץ שטחנום וכתשם ומריח שמנם אינו מברך עליהם רק בורא מיני בשמים. והא דאין מברכין על כל אלו הנותן ריח טוב בפירות כמו באתרוג וכיוצא בו, דהתם שאני שגדל עם הריח, אבל הכא אין הריח גדל עמם אלא בא ע"י כתישה וטחינה שנעשית בידי אדם אין שייך לברך הנותן וכו', שלא ניתן בו הריח מתחלתו, ושייך טפי לברך עליו בורא עצי בשמים, על שהוטבע בו כח הבושם בפנימיותו. וכ"כ **שת"ז** (ס"ק יד).

עוד כתב **השו"ע** (סעיף ו'): שמן שבשמו כמו שמן המשחה, אם בעצי בשמים, מברך בורא עצי בשמים; ואם בעשבי בשמים, מברך בורא עשבי בשמים; ואם היו בו עצים ועשבים, מברך בורא מיני בשמים; ואם סיגנו והוציא ממנו הבשמים, יש אומרים (ר"ח) שמברך בורא שמן ערב, וי"א (רמב"ם להבנתו) שאינו מברך עליו כלל, דהוי ריח שאין לו עיקר; וכיון שספק הוא, נכון לזהר מלהריח בו. הביאו **בחזון עובדיה** (עמ' שכד). וכ"נ דעת **השת"ז** שלא הביא את דעת מג"א (ס"ק יג) וביאר דעת מרן המחמירה. וכ"כ מהרי"ץ (פעו"צ ח"ג, רנח) שעל

⁶³ **במרכבת המשנה** הקשה שלפי פירוש זה לא שייך לומר 'אבל', שלשון זה שייך רק בדברים הקשורים זב"ז, אבל שמן אינו קשור לבישום דברים. ולאחר מכן רצה לומר שהרמב"ם גרס את דין משחא כבישא וטחינא לאחר ברכת האפרסמון, אך דחה הסבר זה כיון שהוא מהפך את ג' הגמ' לגמרי. והביא בשם ספר **נאמן שמואל** (סימן ד) שגרס כגרסתנו בגמ', ומפרש כפי' רש"י שהוא מין עץ שהוא הקושט, וקי"ל שמברך עליהם עצי בשמים. ולאחר מכן הביא דין מישחא כבישא וטחינה שברכתו כהכשרתא. וכיון שמברכים על השמן שהכל, לכן יברך על ריחו עצי בשמים ולא הנותן ריח טוב בפירות. ושמן שבשמו בשמן המשחה הוא דין מחודש ואינו הכשרתא האמורה בגמ' אלא הוא שמן המעורבין בו כמה בשמים ואח"כ מסננין אותו ומברך עליו בורא מיני בשמים. אך המרכה"מ דחה גם הסבר זה. ולבסוף הביא שאם מכינים שמן זה כפי שהיו מכינים את שמן המשחה, כו"ע יודו שמברך עליו את ברכתו. כיון שהיו שוחקים בתחילה כל שמן לבדו, ואח"כ מערבבים אותם ושורים אותם יחד במים, עד שיצא כל כחן ושמינינותם במים ונותן על המים שמן זית ומבשלין אותם על האש עד שאבדו המים ונשאר השמן. ואין לך ממשות גדולה מזו, ואין זכר לכך שהיו מסננים את המים, דכל כי האי הוה ליה לפרושי. **הגר"י קאפח** (שם, אות י) מציע שרבנו לא הביא כלל דין כשרתא, כיון שאינו יודע מה היא, ומשחא כבישא וטחינא זהו השמן זית שהביא בהלכה ככס"מ, ודין שמן המשחה כתבו רבנו מסברא.

שמן ששרו בו ורדים וסיננו אותו, יש לברך על מי ורדים ולפטור בכך את השמן, וכך ראה הרבה גדולים נוהגים. וכ"פ בערי"ש (רטז, יא).

כתב המ"ב (ס"ק לב) בשם האחרונים שמי שאינו רוצה להחמיר על עצמו, מותר לו להריח לכתחילה ולברך בורא מיני בשמים. וכ"כ בחזון עובדיה (עמוד שכה). אולם החס"ל (ס"ז) כתב שנכון ליזהר לא להריח את השמן, ואם מריח לא יברך. וכ"נ מכה"ח (אות לה).

כתב הלבוש (סעיף ו) שאם רצה להריח בשמן זה, יריח ויברך על בושם אחר ויכוין לפטור את זה. והפרי מגדים (משב"ז סק"ז) כתב שאם יקח מיני בשמים בודאי מהני לפטור גם את זה.

ברכה על טבק וסיגריות

בשו"ת הלכות קטנות (א, קא) כתב שאין מברכים על ריח הטבק משום שחשוב כריח שאין לו עיקר. ובערוך השולחן (סעיף ד) כתב שעיקר דבר זה לא נעשה בשביל ריחו הטוב, אדרבא הוא חזק ומר עד שיש הרבה בנ"א שאין יכולים לסבול הריח הזה, ולכן גם אם יש בו ריח טוב אין כוונתו בשביל הריח הטוב, אלא לגרש את הריח החזק והמר שבטבאק. ומרן החיד"א (מחז"ב סי' רי, ו) כתב שהמנהג לא לברך. וכ"כ בשו"ת אור לציון (ב, יד, לה) כיון שהאבקה קיבלה ריח מדבר אחר שלא נשארה ממנו ממשות או לחלוטית והרי זה ריח שאין לו עיקר. וכ"פ ערי"ש (רטז, יב) שהמנהג שלא לברך על טבק.

אולם המור וקציעה (סימן רי) כתב שבלי ספק יש לברך על הטבק שרגילות לערב בו מיני בשמים המריחים.

ובימינו הדרך היא שנותנים על הטבק מי בושם הנספגים באבקה ומתייבשים, ולכו"ע אין לברך עליהם דחשיב כאין לו עיקר. וכ"פ בחזון עובדיה (עמ' שלא), וכ"ד הגרי"ש אלישיב (וזאת הברכה בירור הלכה סי' מג אות ב).

סעיף ז'

סימלק וחילפי דימא

שנינו בברכות (מג:)

"אמר רב גידל אמר רב: האי סמלק מברכין עלויה בורא עצי בשמים. אמר רב חננאל אמר רב: הני חלפי דימא מברכין עלייהו בורא עצי בשמים אמר מר זוטרא: מאי קראה - והיא העלתם הגגה ותטמנם בפשתי העץ"

ופרש"י: סמלק - יסמין קורין לו בלשון ישמעאל, והוא מין עשב שיש בו שלש שורות של עלין זו למעלה מזו ושלשה עלין לכל שורה. חלפי דימא - בושם שקורין אשפי"ג, והוא שבולת נרד, ועשוי כעין גבעולי פשתן, דאשכחן גבעולין דאיקרי עץ. והריטב"א הסביר שהם עשבים בעלי ריח בגופן ואינם רכים כמו עשבים אלא קשין כמו עץ וגדלין על גבי קרקע.

מרן השו"ע פסק להלכה: סימלק וחילפי דימא, מברך בורא עצי בשמים; סימלק יש מפרשים רוסמארי"ן; ויש מפרשים יאסמ"ן; ויש מפרשים שהוא עשב שיש לו שלש שורות של עלין זו למעלה מזו ולכל שורה שלש עלין; וחילפי דימא, הוא שבולת נרד שקורין אישפי"ק.

המגן אברהם (ס"ק יד) הביא את דברי הרשב"א דאע"ג שהם רכים, כיון שמוציאים את עליהן מעצו מברך בורא עצי בשמים.

הגדרת עץ ועשב

כתב **הרשב"א** (מג. ד"ה מתיבי) בשם **רב האי גאון** שהעיקר הוא האם הדבר חשוב כאילן או לא, וכמו שלעניין ברכות העץ והאדמה יש חילוק בין מה שגדל באדמה ובעץ, אותו חילוק קיים גם לגבי ברכות עצי ועשבי בשמים. וכ"ד **האור זרוע** (א, קעט) ו**הערך** (ערך חלף). וראה **בגר"י קאפח** (ט, אות ב) שהביא את הגדרת הרמב"ם מהל' כלאים (ה, כ) שכל שמוציא עליו מעיקרו הרי זה ירק, וכל שאינו מוציא הרי זה עץ. גם **החיי אדם** (כלל נא, נשמת אדם סק"ז) ביאר כך דעת הרמב"ם.

אולם ברא"ה מצאנו הגדרה שונה, לדעתו החילוק הוא האם הגבעול הוא קשה או רך, אם הוא קשה מברכים עליו עצי בשמים, ואע"פ שלעניין ברכות מברכים עליו בורא פרי האדמה, כיון שלגבי ברכות האכילה אנו מצריכים שיהא אילן כדי לברך עליו ברכת העץ כדאיתא בברכות מ. "היכא דכי שקלת ליה לפירי איתיה לגוואז והדר מפיק, אבל היכא דכי שקלת ליה לפירי ליתיה לגוואז דהדר מפיק - לא מברכין עליה בורא פרי העץ אלא בורא פרי האדמה". אולם בברכות הריח הכל תליא בקשה או רך. וראה לדבר מ'ותטמנם בפשטי העץ', דאע"פ שהפשתן אינו נקרא אילן מברך עליהם העץ כיון שהוא קשה. וכ"ד **הריטב"א** (הלכות ברכות ד, ה) דאם הוא דבר שמתקשה כעץ מברך עצי בשמים, וכל שעצו רך לעולם כגון מיני עשב מברך עליהם בורא עשבי בשמים⁶⁴. וכ"ד **רבנו יונה** (מג. ד"ה וסמלק) ו**הרי"א** (פ"ו ה"ה אות ז). וכ"כ **הפמ"ג** (א"א, ט) בדעת המגן אברהם. גם **השת"ז** (סק"ב) הגדיר כך.

הבאור הלכה (ד"ה עצי) הביא מחלוקת ראשונים זו, וכתב שלדינא קשה להכריע, ולכן יברך בורא מיני בשמים כל שאין בו סימני אילן.

בהלכה ברורה (אות כ) פסק שאם גזעו קשה, והעלים יוצאים מהגזע ולא מהאדמה, וגזע העץ מתקיים משנה לשנה, לדברי הכל מברכים עצי בשמים. וכל שאין מתקיים משנה לשנה, בין אם הגזע קשה או רך, או שאין לו גזע אלא העלים יוצאים מהאדמה, לדברי הכל ברכתו עשבי בשמים. וכן אם הגזע רך אבל אינו מתקיים משנה לשנה אע"פ שהשורשים נשארים והגזע צומח בהם מחדש לדברי הכל ברכתו עשבי בשמים. ואם הוא רך אבל מתקיים משנה לשנה, והעלים יוצאים מגזע העץ, או שהגזע קשה אבל אין בו סימני אילן לענין ברכת הנהנין, יש לברך עליו בורא מיני בשמים מחמת הספק. והיינו לדעתו ישנם שלושה קריטריונים שצריך להתחשב בהם: א. גזע רך או קשה. ב. העלים יוצאים מהאדמה או מגזע העץ. ג. האם מתקיים משנה לשנה. וכן עולה מדברי **הבא"ח** (ואתחנן, ה), **כה"ח** (אות יז, כ), ו**האור לציון** (ח"ב פמ"ו סנ"ב) שרק בהתקיים שלושת התנאים הנ"ל מברכים עליו עצי בשמים. וע"ע בשו"ת **אוצרות יוסף** (סימן ב). וכ"פ **בברכת ה'** (ח"ג פי"ב הי"ב-יד) שישנם מינים שודאי ברכתם 'עצי', ויש שודאי ברכתם 'עשבי', והספקות יברך עליהם 'מיני'.

⁶⁴ עיין בדבריו שכתב שאם הוא נשאר כך לעולם מברכים עליו את ברכתו, ומשמע שאם אינו נשאר לעולם קשה ברכתו עשבי בשמים. וכן נראה מדבריו שהכלל היחיד הוא האם הגבעול קשה או רך, ואפילו אם יהא אילן שעצו רך יברך עליו עשבי בשמים. אולם מהמאירי יש לדייק שכל שקרוי אילן ודאי ברכתו עצי בשמים, דס"ס אילן הוא.

ריחאן תימני

רבנו אברהם בן הרמב"ם (המספיק לעובדי ה' ברכות פרק ל עמוד רמג) כתב שמברכים עליו עשבי בשמים. וכ"פ **הבא"ח** (ואתחנן, ח) **וכה"ח** (ס"ק יד).

אולם בחזון עובדיה (עמ' שכא. הליכו"ע ח"ב ואתחנן, ב) כתב שדברי הבא"ח אמורים על הריחן הבבלי שהוא מתייבש בחורף, אך הריחאן המצוי בא"י הוא הריחאן התימני ויש לו גזע קשה ומתקיים שנים רבות, ולכן דינו כעץ וברכתו בורא עצי בשמים, וכ"פ **בברכת ה'** (ח"ג פ"ב אות יב). גם בשו"ת **עולת יצחק** (ב, עז) הביא בשם כמה מגדולי תימן שהעידו שהמנהג אצלם לברך עליו בורא עצי בשמים, ושחקר ודרש שטבע גידולי הריחאן בבגדאד שונה מטבעו מהריחאן התימני [ואולי על הריחאן הבבלי פסקו כן ראב"מ והבא"ח הנ"ל]. וכ"פ **בשע"ה** (מד, ז. ובהע' יד), **ערי"ש** (רטז, ו), **הגר"י קאפח** (שם), **הגר"י צובירי** (כנה"ג ח"א עמ' תרסד), **ברכת משה** (ט, ה).

סעיף ח':

ברכת הסיגלי

שנינו בברכות מג: "אמר רב ששת: הני סיגלי מברכין עליהו בורא עשבי בשמים". ופרש **הריטב"א** שהם עשבים רכים בעלי ריח בגופן. מרן **השו"ע** פסק "סיגלי והם ויאול"ש, בורא עשבי בשמים". לגבי הברכה על 'נענע': כתב **כה"ח** (אות יג) שיש לברך עשבי בשמים, וכ"כ **בחזון עובדיה** (עמוד שכא) **והאור לציון** (ח"ב פמ"ו סנ"ו).

סעיף ט':

נרגיס - חבצלת

שנינו בברכות מג:

"האי נרקום דגינניא מברכין עלויה בורא עצי בשמים, דדברא - בורא עשבי בשמים"

ו**פרש"י**: נרקום - חבצלת השרון, בהלכות גדולות. דגינניא - הגדל בגינה. ו**הרשב"א** (א, שצט) כתב שטעם החילוק בין גינניא לדברא בברכה, הוא משום דגינניא נעבד ומשקין אותו וגדל ומתקיים אע"פ שעצו מתייבש, אבל דברא מתייבש כעשב והולך לו.

כתב **השו"ע**: נרגיס, והוא חבצלת, ויש אומרים שהוא לירי"ו, אם גדל בגנה, מברך בורא עצי בשמים; ואם הוא גדל בשדה, מברך בורא עשבי בשמים.

החיד"א (ברכ"י ס"ק יא. שיו"ב סק"ב) כתב שעל הנרקיס הגדל היום בין בבית ובין בשדה, מברך בורא עשבי בשמים. וכ"פ **הבא"ח** (ואתחנן, ה). **אך בברכת ה'** (ח"ג פ"ב סי"ד) כתב שעל הנרקיס מברך בורא מיני בשמים, וכ"כ בשם **הגרע"י** (שו"ת מעין אומר ח"א פ"י סי' סז).

סעיף י':**היו לפניו עצי, עשבי ומיני בשמים**

כתב הרמב"ם (ט, ד) היו לפניו עצי בשמים ועשבי בשמים מברך על זה וחוזר ומברך על זה, דכיון שאין ברכותיהן שוות אין האחד פוטר את חבירו. וביאר הטור שאם היו לפניו עצי בשמים ועשבי בשמים ומיני בשמים ובירך מיני בשמים פטר הכל. אבל כשעצי בשמים ועשבי בשמים לפניו יברך על כל אחד ואחד. **אבל רב עמרם** סובר שאם היו לפניו שלושה מינים, עצי בשמים, עשבי בשמים ומיני בשמים, יברך על כל אחד ואחד ברכה בפני עצמה.

והנה מרן הב"י הבין בדעת הטור שאף לכתחילה יברך על מיני בשמים ופוטר את השאר, והקשה עליו מהיכן היה נראה לו שלכתחילה יש לנהוג כן, דמאי שנא מברכות הפירות שאע"פ שהאחת נפטרת בברכת חברתה בדיעבד, לכתחילה מיהא צריך לברך על כל אחת ברכה הראויה לה. וכתב שהרמב"ם ורב עמרם לא פליגי, שלדעת הרמב"ם גם אם היה לפניו מין שאינו לא עץ ולא עשב, יברך על כל אחד את ברכתו (וכ"כ בדעת הרמב"ם, הרשב"ץ, מעשה רוקח ועוד). והפרישה (אות כג) כתב לבאר בדעת הטור שאף הוא לא מיירי אלא לעניין דיעבד, שאם ברך מיני בשמים פטר את הכל אפילו לא הייתה כוונתו לכך בהדיא, ולרב עמרם אפילו בסתמא לא מהני וצריך לחזור ולברך. והב"ח כתב בדעת הטור דס"ל הכי אפילו לכתחילה, אלא דבעינן כוונה לפטור, אבל בסתמא מודה הטור דלא פטר. ולרב עמרם אפילו כוונה לפטור אינה מועילה. ה"ט"ז (ס"ק יא) ביאר את דברי הטור דודאי אם התכוון לפטור הכל בברכת מיני בשמים יצא, ואם התכוון בברכה זו לפטור רק דבר שברכתו מיני בשמים הרי צריך לחזור ולברך על שאר המינים. ותירץ את קושיית הב"י מדוע לא יברך על שניהם, כיון דריח שאני שלא בא לו בבחירה, שהריח נכנס לו לחוטמו מאליו, ואף אם ירצה שלא להריח באחד מהם אפשר שהריח האחר יבוא לו תחילה, ולכן יברך ברכה כוללת. משא"כ בברכות האכילה שתלוי בבחירה שלו. ושיטת רב עמרם שאינו חייב לברך אלא עד שיתכוון להריח, ולכן יברך תחילה על מה שמתכוון וכך על כל מין ומין.

כתב מרן השו"ע: היו לפניו עצי בשמים ועשבי בשמים ומיני בשמים, מברך על כל אחד ברכה הראויה לו. והרמ"א הוסיף: ואם בירך על כולם מיני בשמים, יצא. וכתבו המ"ב (ס"ק לט, השני) ועוד אחרונים שלדעת הרמ"א יצא י"ח דווקא אם כיון בהדיא להוציא את כל המינים, ואי לאו הכי לא. וכ"כ כה"ח (אות לא, עא).

כתבו האליה רבה (ס"ק טז) ודרך החיים (ס"ו) שאם נתערבו כמה מינים יחד באגודה ואין באפשרותו להריח מכל מין בפני עצמו, מברך עליהם בורא מיני בשמים. אך טוב לקטום מהאגודה איזה מין כדי שיוכל לברך עליו את ברכתו הראויה לו לכתחילה. וכ"כ המ"ב (ס"ק לט, הראשון).

סדר קדימה בברכות הריח

כתב הרוקח באו לפניו עצי בשמים ועשבי בשמים, מברך על עצי בשמים ואחר כך על עשבי בשמים. וכתב הב"י דנראה טעמו משום דמדמי לה לברכת אכילת הפירות דמברך על פרי העץ ואחר כך על פרי האדמה.

המהריק"ש פסק שברכת עצי בשמים קודמת לעשבי בשמים, ועשבי בשמים קודמת למיני בשמים. וכ"פ **הגנת ורדים** (קונטרס גן המלך סימן צט) **וערוך השולחן** (סעיף יא).

דעת **השת"ז** (ס"ק יט) שבברכות הריח לא שייך כלל דיני קדימה.

כתב **המ"ב** (ס"מ) ודע דלעניין ברכות האכילה הסכימו האחרונים דמה שהוא חביב לו תמיד יותר צריך להקדימו אך אם שניהם חביבין אצלו בשוה נכון יותר להקדים הפה"ע וה"ה הכא אם חביבין אצלו שניהם בשוה נכון יותר להקדים העצי בשמים שהיא ברכה מבוררת ופרטית ביותר ואח"כ יברך עשבי בשמים. ובהלכה **ברורה** (אית לה) פסק שמעיקר הדין רשאי לברך על איזה מהם שירצה, וטוב להחמיר לברך קודם על עצי בשמים קודם עשבי בשמים. ואם העשבי בשמים חביבים לו יותר יברך על איזה מהם שירצה ואין עדיפות על אחד מהם. אך יש להקדים את ברכת עצי או עשבי בשמים לברכת מיני בשמים.

כתב השערי תשובה (אות ו) בשם **המח"ב** שכתב ששמע מחכם א' שאם יש לפניו עצי ועשבי בשמים כוללן ברכה אחת בא"י מ"ה בורא עצי ועשבי בשמים ולא לברך בפרטות על כל א'.

הפרי מגדים (א"א ס"ק יט) כתב את סדר המעלות של ברכות הריח: א. אפרסמון, בורא שמן ערב. ב. עצי בשמים. ג. הנותן ריח טוב בפירות (כי היא כוללת יותר דגם פרי האדמה יש בו ריח טוב. אך בשו"ת **יבי"א** ח"ט סי' קח אות קו מבואר שיש להקדים את ברכת הנותן ריח טוב בפירות הן לברכת עצי בשמים והן לעשבי בשמים). ד. עשבי בשמים (כולל יותר אף שאין פרי). ה. בורא מיני בשמים. וכ"כ בפתחה להלכות ברכות (סוף אות י) שיקדים ברכת הנותן ריח טוב בפירות לפני עצי בשמים, וכ"כ **החיי אדם** (כלל סא אות ח).

ובספר **הלכה ברורה** (אות לח) העיר ע"ד הפמ"ג, שאם ברכת עצי בשמים קודמת לנותן ריח טוב בפירות כיון שהיא מבוררת יותר, ה"ה לברכת עשבי בשמים שהיא מיוחדת לבשמי הארץ! ולכן פסק שגם עצי וגם עשבי קודמים לברכת הנותן ריח טוב בפירות. וכ"ד הרב **ברכת ה'** (ח"ג פ"ב אות כה) ושם כתב שסדר הברכות הוא: עצי, עשבי, שמן ערב, הנותן ריח טוב בפירות, ולבסוף בורא מיני.

סעיף יא:

וְהָבִיאוּ לִפְנֵי הַדָּס וְשֶׁמֶן

שנינו בברכות (מג:)

"תנו רבנן: הביאו לפניו שמן והדס, בית שמאי אומרים: מברך על השמן ואחר כך מברך על ההדס; ובית הלל אומרים: מברך על ההדס ואחר כך מברך על השמן. אמר רבן גמליאל: אני אכריע. שמן - זכינו לריחו וזכינו לסיכתו, הדס - לריחו זכינו, לסיכתו לא זכינו. אמר רבי יוחנן: הלכה כדברי המכריע"

ופרש"י שמן והדס - בסוף הסעודה, שמן - לסוך ידיו להעביר זוהמת האוכלים, והדס - להריח, כמו שאמרנו. **אך תוספות** (ד"ה שמן) כתבו דהאי שמן להריח הוא, דאי להעביר זוהמה הא אמרינן בפרק אלו דברים (נג.) דאין מברכין עליו (אך רש"י שם כתב שאין מברכים עליו עצי בשמים אלא בורא שמן ערב, ולשיטתו מדובר על שמן אפרסמון. ואם הוא שמן רגיל שבא להעביר את זוהמה לא מברכים עליו בתוך הסעודה, אא"כ בא להריח. ונ"ל שאם הביא אפרסמון באמצע הסעודה אפילו לסוך ידיו מברך, דכיון שהביא שמן מיוחד מוכח שדעתו על ריחו הטוב).

הרא"ש גרס כג' שלפנינו, ולפי דבריו מיירי בשאין ברכותיהן שוות, וצריך לברך על שתיהן ואיפליגו על איזו יברך. אך הרי"ף גורס 'בית שמאי אומרים מברך על השמן ופותר את ההדס, וב"ה אומרים מברך על ההדס ופותר את חברו', לפי הגירסא זו מיירי שברכותיהן שוות ופליגי איזה מהן קודמת, וכ"נ שגרס **הרמב"ם** (ט, ג).

כתב מרן **השו"ע**: הביאו לפניו הדס ושמן להריח בהם, אם ברכותיהן שוות מברך על ההדס ופותר את השמן; ואם אינם שוות, מברך על ההדס תחילה.

בטעם הדבר שמקדימים את ברכת ההדס לברכת השמן, כתב **הרא"ה** שהוא משום שהדס הוא גוף העץ הנקרא בשמים, והשמן אין הריח בא מעצמו אלא נקלט ממקור אחר, ולכן ההדס חשוב יותר. וכ"כ **המ"ב** (ס"ק מג). ועיין **בבאור הלכה** (ד"ה מברך) שדן כיצד יברך כשמין אחד חביב עליו יותר מהשני. ובהלכה **ברורה** (אות לו) פסק ע"פ דברי מרן **השו"ע** והרא"ה הנ"ל שאם יש לפניו שמן והדס מברך על ההדס קודם, ואם ריח השמן חביב לו יותר יברך עליו.

סעיף יב:

מברכין על המוגמר משיעלה עשנו

שנינו בברכות (מג).

"מאימתי מברכין על הריח - משתעלה תמרתו. אמר ליה רבי זירא לרבא בר ירמיה: והא לא קא ארח! - אמר ליה: ולטעמיך המוציא לחם מן הארץ דמברך - והא לא אכל! אלא - דעתיה למיכל, הכא נמי דעתיה לארוחי"

ממבט ראשון נראה שלדעת ר' זירא בעקרון היינו צריכים לברך על הריח תוך כדי ההנאה, דבר שלא אפשרי באוכל. ולכן הוא מתקשה מדוע מברכים לפני. ולדעת רבא לא פלוג בין הברכות, וכמו שבאכילה מברכים לפני אע"פ שלא נהנה ה"ה לברכות הריח (ואולי יש להוכיח מכך שרבא לא הביא ראיה מברכת ההדס שאנו ג"כ מברכים לפניו ולא תוך כדי ההרחח, שדעת ר' זירא הייתה דא"ה"נ גם על ההדס צריך לברך תוך כדי ההנאה). ועיין **בב"ח** לעיל שג"כ כתב שמסברא היה עדיף לברך תוך כדי ההנאה, ורק משום לא פלוג תקנו לברך על כל הברכות לפני הנאתן. והצל"ח הסביר שההוא"א של ר' זירא הייתה, דכיון שבכל הברכות אוחז את הדבר שממנו נהנה בידו, ובמוגמר אינו יכול לאוחזו בידו וגם עדיין לא הריח בו, סבר ר' זירא שלא שייך לברך עליו קודם שיבוא הריח אל המברך, אך ענו לו שגם בשאר ברכות אין הברכה על האחיזה אלא על ההנאה, וה"ה לריח.

הפני יהושע (ד"ה אמר) הסביר שתשובת רבא מברכת הלחם היא דאיתא בדף לט: שאנו מברכים על לחם שלם ורק לאחר הברכה בוצעים אותו וטועמים, ואע"פ שע"ז נוצר הפסק בין הברכה לטעימה, אין אנו חוששים לזה. וה"ה בברכת הריח שאין אנו 'טורחים' כ"כ לברך הכי סמוך שאפשר להנאה.

עוד התקשה הפני יהושע מאי ההוא"א של ר' זירא, האם לא ידע שעל כל ברכות הנהגין מברך קודם ההנאה, כיון שאסור לאדם להנות מהעוה"ז בלא ברכה? וכן התקשו **המעדני יו"ט** והצל"ח. ועיין **במרומי שדה** שכתב שלכאורה היה אפשר לברך לאחר תחילת ההנאה, ואין להקשות שהרי כתיב ימלא פי

תהילתך, דמצינו בטבילה שמברך לאחריה. אלא נ"ל שברכת הריח ס"ד שהיא כשאר ברכות הודאה, שאינו בא אלא לאחר שהגיעה הדבר שעליו מודים. והשיב לו רבא שגם ברכת הריח הוי ברכת הנהנין. ובעיקר קושיית האחרונים הנ"ל כתב **העוללות אפרים** שרק באכילה ושתייה שייך לשון הנאה, דהא שאר דברים כגון סיכה אין צריך לברך אע"פ שנהנה, ולכן הוה ס"ד שאין לברך על הריח. וע"ע בשו"ת **אבני נזר** (או"ח סימן לז).

מרן **השו"ע** פסק: מברכין על המוגמר (פי' בשמים שמימים על הגחלים להריח בהם) משיעלה קיטור עשנו קודם שיגיע לו הריח, אבל לא יברך קודם שיעלה קיטור העשן.

^א כתב **המגן אברהם** (סק"כ) דבעינן סמוך לעשייתן כדין שאר ברכות. והבין שהסמוך אינו מדין שצריך שיהא לפניו, אלא מדין סמיכות, ופשוט. ^ב והלבוש (סעיף יב) הסביר שקודם שעלה קיטור העשן עדיין אין הריח נמצא בעולם. ^ג ובספר **המכתם** כתב שיתכן ולא תאחוז האש בבשמים ולא יעלה עשן, ונמצא שברך ברכה לבטלה.

וכתבו **המ"ב** (ס"ק מז) ו**כה"ח** (ס"ק עז) שבדיעבד יכול לברך אף בעת שמריח. וכתב **בהלכה ברורה** (אות מ) שאם ברך קודם שעלה קיטור העשן, ולא הפסיק בנתיים קודם שיריח, אינו חוזר ומברך.

סעיף יג':

ברכת המוגמר

שנינו בברכות (מג.).

"...אמר זעירי: כל המוגמרות מברכין עליהן בורא עצי בשמים, חוץ ממושק שמן חיה הוא,

שמברכין עליו בורא מיני בשמים. מיתיבי: אין מברכין בורא עצי בשמים אלא על אפרסמון של

בית רבי, ועל אפרסמון של בית קיסר, ועל ההדס שבכל מקום! תיובתא"

ו**פרש"י** מברכין עליהן בורא עצי בשמים - ואף על פי שנשרף ואינו בעין אלא שהתימור עולה. ועל ההדס שבכל מקום - והוא הדין לכל הדומה להם, שהעץ עצמו מריח בלא שרפה אלא דהדס שכח, ודברו חכמים בהווה בכל מקום, ומוגמר לא מברכין אלא בורא מיני בשמים.

דברי רש"י צריכים ביאור. בתחילה כתב שהחידוש של זעירי הוא שאע"פ שבשעת ההרחה עיקר הריח אינו לפנינו, אעפ"כ יש לברך על הריח. אולם את הקושיא ביאר שרק על בשמים שגם ללא שריפה מריחים אותם מברכים עליהם עצי בשמים. ומתוך דבריו משמע שחידושו של זעירי היה שגם אם אין למוגמר ריח עצמי וללא השריפה אינו מפיץ ריח, מברכים עליו. וקשיא רישא אסיפא!

הרא"ה וה**השלמה** הסבירו את מהלך הגמ' כך: הקושיא על זעירי היא מאפרסמון, הדס וכו' שעקרו קיים גם כשמגמרים אותם, והיכי אמר זעירי שעל כל המוגמרות מברך עליהם בורא עצי בשמים אפילו שאין עיקרן קיים? וכן הסביר **הריטב"א**, וכתב שמגמרים את העץ של האפרסמון (ולא כפי שניתן להבין שמגמרים את הפרי. עיין במהדיר על הרשב"ץ הע' 545 שהמציאות מוכרחת שאין ריח לעצים אלו).

בה"ג (הובא בתוספות ד"ה ועל) גרס שמהלך הגמ' לא נגמר בתיובתא אלא הגמ' עונה, 'תנא הדס וכל דדמי ליה'. וכן גי' **רי"ף** (כן נראה מדבריו שפסק את דברי זעירי, וכ"כ ההשלמה בדעתו), **ר"ח**, **רא"ה**, **רשב"ץ** ועוד.

והסבירו **תוספות** את דברי בה"ג (ואינו מדברי בה"ג, עיין במקור) 'כלומר שעיקרו לריח לאפוקי תפוחים (רשב"א ורשב"ץ גרסו אתרוגים) וחבושים (תוס' רי" החסיד ותוס' רא"ש: שריחן טוב) שאין עיקרן (רשב"א: נטעתן) לריח אלא לאכול'. ולפי דבריהם קושיית הגמ' הייתה מכך שמהברייתא נראה שרק מינים מסויימים מברכים על מוגמר שלהם עצי בשמים, ועונה הגמ' שלא כך, אלא ה"ה לשאר מינים.

בה"ג הביא שלפי גירסת 'תיובתא' היה נוהג **מר שמואל** ראש כלה רביה דרב אחא שלא לברך עצי בשמים אלא על ההדס בלבד.

כתב **השו"ע**: המוגמר, אם הוא של עץ מברך בורא עצי בשמים; ואם של עשב, בורא עשבי בשמים; ואם של שאר מינים, בורא מיני בשמים.

כתב **האשל אברהם** (בוטשאטש) שאין מברכים על מוגמר של פירות 'הנותן ריח טוב בפירות' כיון שאין להם ריח עצמי ללא שמגמרים אותם. עוד כתב, שעל ריח מוגמר של בצל כשנעשה לריח טוב, מברכים עשבי בשמים, אך לא נהגו לברך עליו.

ברכה על מוגמר שעיקרו כלה

כתב **רש"י** (מב: ד"ה והוא) שהיו רגילים להביא אבקת רוכלין על האש במחתות לריח טוב ומברכים עליו בורא עצי בשמים. אולם לקמן (מג. ד"ה ועל) כתב שעל המוגמר מברכים בורא מיני בשמים.

עוד כתב **רש"י** (ד"ה מברכין) שאע"פ שנשרף המוגמר ואינו בעין, מברכים עליו, וכ"ד **תוספות** (ד"ה כל).

בספר הבתים (שערי ברכות שער יא ה"א) כתב שיש מן הגדולים שכתב אין מברכים עצי בשמים ועשבי בשמים אלא כשהעץ או העשב קיים, אבל אם נשרף אין מברכים עליו אלא בורא מיני בשמים, וכ"כ בפסקי **הרי"ד**, והביאו בפסקי **ריא"ז** (פ"ו ה"ו אות ה).

אמנם הרא"ה (ד"ה אמר) כתב שאחר שעקרו כלה ליכא ברכה בריח כיון שאין לו עיקר. (עיין במהדיר הע' 365). וכ"ד **הריטב"א** (ד"ה משתעלה. הל' ברכות ד, ח) כיון שחשוב כריח שאין לו עיקר.

ובדעת **הרמב"ם** (ט, ב) כתבו בספר הבתים (שם) והבאור הלכה (לקמן) שסובר שאף אם כלה עיקר העץ מברכים עליו. וכן דייקו **הגר"ח כסאר** ו**הגר"י קאפח** (שם) שכל עוד קיימת תמרת המוגמר מברכים, ולא כתב רבנו אלא לאפוקי מלפני שתעלה תמרתו או לאחר שכלתה תמרתו.

הט"ז (ס"ק ג) כתב ע"ד השו"ע שמברכים על מוגמר אף שאינם בעין. וכן מסקנת **באור הלכה** (ד"ה משיעלה) שאינו נקרא ריח שאין לו עיקר, דאדרבה הריח בא מן גופן, וכן דרך הבשמים שמריחים שכשנשרפים מריחים.

כתב **הלבוש** (הביאו **המ"ב** ס"ק מט) אף על פי שנשרף ע"י הגימור אין שריפתו נקרא מכלה אותו אדרבה הוא גורם שתמרתו עולה וריחו נודף, לפיכך מברכין על המוגמר כמו שמברכין על המתגמר אם היה בעין.

בהלכה ברורה (אות מ) פסק שאם לא בירך עד שנשרפו אותם עצי בשמים וכלו לגמרי, אע"פ שעדיין עולה מהם מעט עשן אינו מברך עליו ברכת הריח משום סב"ל.

סעיף יד':**הרחת הדס ואתרוג של מצוה**

⁶⁵ שנינו בסוכה לז:

"ואמר רבה: הדס של מצוה אסור להריח בו, אתרוג של מצוה - מותר להריח בו. מאי טעמא? הדס

דלריחא קאי, כי אקצייה - מריחא אקצייה, אתרוג דלאכילה קאי - כי אקצייה מאכילה אקצייה"

ופרש"י שאסור להריח בו דגמרינן מסוכה שחל שם שמים על עצי סוכה ליאסר בהנאה כל שבעה הואיל והוקצה למצוה. והביא מרן הב"י בשם תשובת הרשב"א (ח"א סימן קסט) שאם רוצה להריח הדס של מצוה מותר, אם עושה תנאי. אך בדרכי משה כתב שבזמן הזה אין להתנות משום שאין אנו בקיאים בתנאים. וכפי שכתב הרמ"א (תרלח, ב) לגבי נויי סוכה. וכ"ד התוספות (מו: ד"ה אתרוג) דלא מהני תנאי. ובחזון עובדיה (סוכות עמ' שצב) כתב דלדידן דקי"ל כמרן דמהני תנאי לא קשיא מידי.

נחלקו הראשונים מה הדין באדם שרוצה להריח אתרוג, האם מברך עליו או לא. לדעת רבנו שמחה אין לברך על האתרוג 'שנתן ריח טוב בפירות' כיון שלא נעשה לריח אלא למצוה. אך לדעת האב"י עזרי יש לו לברך. המרדכי כתב שטוב למנוע מלהריח בשעת הנטילה כיון שלרוב אינו זוכר לברך הנותן ריח טוב, ואסור להנות מהעולם הזה בלא ברכה. מרן השו"ע (תרנג, א) כתב דכיון שנחלקו אם מותר להריח האתרוג או לא, יש למנוע מלהריח בו. והדס של מצוה אסור להריח בו. וכאן כתב "המריח באתרוג של מצוה, מברך עליו; ויש אומרים שאינו מברך, לכך נכון שלא להריח בו". ועיין בפמ"ג (תרנג משב"ז א) שבסימן תרנג מדובר כשמריח בשעת הנטילה, וכאן מדובר כשמריח שלא בשעת נטילה.

החילוק בין הדס לאתרוג הוא, שעיקר יעודו של ההדס הוא ריחו ולכן כשהוקצה למצוותו הוקצה מעיקר יעודו שהוא הריח לכן אסור להריח בו. אבל האתרוג עיקר יעודו הוא האכילה, לכן כשהוקצה למצוותו הוקצה מאכילה, אך להריח בו מותר כיון שהוא תשמיש צדדי לו.

המגן אברהם חידש שהדס אסור להריח בו גם בשבת משום שהוקצה כל שבעה. אבל אתרוג מותר להריח בו בשבת שהרי עתה אינו עומד למצוה, וכ"פ המ"ב (תרנג, סק"ב) והלכה ברורה (אות מג). עוד כתב המג"א שדווקא אם מריח בשעת הנטילה אז יש אומרים שאין לו לברך. אך אם נוטלו באמצע היום להריח בו פשוט שמברך על הריח, וכ"פ השת"ז (ס"ק כח). **אולם המ"ב** (שם סק"ג) הביא שיש חולקים בזה. וע"ע בט"ז (סי' תרנג סק"ד) שאין לברך על אתרוג אפילו בשבת. וכאן (ס"ק יד) כתב שאין לברך עליו כלל כל שבעה כיון שניטל ממנו מעלת האכילה שהרי הוקצה למצוותו, ממילא גם מעלת הריח בטלה ממנו. וע"ע בשער הציון (תרנג. אות ד) שהביא דעות בזה. ובבאור הלכה (ד"ה המריח) כתב שהעיקר לדינא כמג"א, אך כיון שהרבה מחמירים בזה, נכון להמנע מלהריח באתרוג של מצוה בכל ימי החג. וכ"פ כה"ח (אות פא) וברכת ה' (ח"ג פ"ב הלכה כ) משום סב"ל.

⁶⁵ מתוך סיכום הלכות חגי תשרי סימן תרנג סעיף א. וחלק מהמקורות המובאים כאן, מקורם בסימן תרנג.

בהלכה ברורה (אות מב) פסק שנכון שלא להריח את האתרוג בשעה שנוטלו לקיים בו מצות ארבעת המינים. אבל אם היה הדבר בשאר שעות היום שלא בשעת קיום המצוה, מותר להריח בו אף לכתחילה ומברך עליו ברכת הנותן ריח טוב בפירות. וכ"כ **בחזון עובדיה** (עמוד שכח).

בברכת משה (ט, ז) פסק כפשט לשון הרמב"ם (לולב ז, כה) שמותר להריח ולברך באתרוג של מצוה. וכן נקט עיקר הגר"ח כסאר בדעת הרמב"ם.

ברכה על פת שריחה טוב

מִרְן הַבֵּית יוֹסֵף (ס"ט רצז) כתב בשם הכל בו דהמריח בפת ונהנה בו מברך בורא מיני בשמים ולכן יש מקומות כשאין להם בשמים במוצאי שבת מבדילין ומברכין על הפת. וכתב הב"י ונ"ל דהיינו דוקא כשהפת חם דאם אינו חם אין לו ריח כלל וברכה לבטלה היא. וכן כתב **אבודרהם** (הל' הבדלה עמ' קפח) לברך על פת חם שריחו נודף. אלא שנראה מדבריו שאינו מברך בורא מיני בשמים אלא שנתן ריח טוב בפת. וכ"כ **בארחות חיים** (הלכות ברכות אות מב) בשם ר' יחיאל מפרי"ש המברך על הפת בורא מיני בשמים טועה דפת לאו בושם הוא. וכן שמעתי מרבותי. ויש אומרים שמברך בו נותן ריח טוב בפת שהרי יש לו ריח טוב וערב בעודו חם.

אולם כתב הבית יוסף שאף על החם לבי נוקפי לברך עליו כלל דאם כן לא לשתמיט תנא או אמורא להזכירו בכלל הדברים שיש להם ריח טוב. גם הרשב"ץ כתב שהמברכים אין להם ע"מ שיסמוכו. והמאירי (מג: ד"ה אלו) כתב: אלו שמברכין במוצאי שבת על הלחם בורא עצי בשמים מפני שהחטה נקראת אילן, נראה שאינו כלום.

כתב הרמ"א: י"א דהמריח בפת חם יש לו לברך שנתן ריח טוב בפת, וי"א דאין לברך עליו, לכך אין להריח בו. ועיין בדברי הגר"א שהטעם שאין מברכים עליה כיון שאין עיקרו עומד להריח. וכתב בשעה"צ (אות מז) שלדברי הגר"א אם נטל את הפת כדי להריח בה, צריך לברך. ובבאור הלכה (סוד"ה או לאוכלו) כתב דכיון שעומד רק לאכילה, וריח שבו אינו אלא לפי שעה בעת שהוא חם, לא אמרינן שבשביל שלקח את הפת בידו חשוב כאילו לריח עבידא.

וכתב הברכי יוסף (ס"ק טו) שלמ"ד שמברכים על הפת, אפילו הוא צונן יברך. **אולם** בפרח שושן (כלל א סימן יג) כתב שאם אינו חם הוי ברכה לבטלה לכו"ע.

בהלכה ברורה (אות מז) כתב שאין לברך ברכת הריח על הפת, ואפילו היא חמה ונהנה מריחה, ונוטלה בידו ע"מ להריח. ומ"מ כיון שיש חולקים בזה, נכון להימנע מלהריח בפת חמה. וכל זה אינו אלא כשנוטל הפת בידו, אבל אם עובר ליד מאפיה של פת, אין צריך להימנע מלהריח בפת, ואע"פ שנהנה מהריח אינו מברך ברכת הריח כלל. גם **בחזון עובדיה** (עמ' שכח) כתב שאין מברכים על פת חמה משום סב"ל. וכ"כ בשו"ת פעולת צדיק (א, עה). וכ"פ בערוך השולחן (אות יד) ובברכת ה' (ח"ג פי"ב הי"ח). **ערי"ש** (רטז, ז), **ברכת משה** (ט, יב), **שע"ה** (מד, ב).

סימן רי"ז - ברכת הבשמים והמוגמר

ובו ח' סעיפים

סעיף א':

הנכנס לחנותו של בשם

שנינו בברכות (נג.)

"הנכנס לחנותו של בשם והריח ריח, אפילו ישב שם כל היום כלו - אינו מברך אלא פעם אחד, נכנס ויצא, נכנס ויצא - מברך על כל פעם ופעם. והא הכא דלאו לריחא הוא דעבידא וקמברך! - אין, לריחא נמי הוא דעבידא, כי היכי דנירחו אינשי וניתו ונזבון מיניה"

בהמשך הגמ' מובא שאין מברכין על בשמים של מתים כיון שאינן נועדו לריח אלא להעביר את הסרחון. וא"כ ישנם כמה דרגות של ריח: א. ריח שנועד להעביר סרחון. ב. ריח של חנות בשם, ובזה יש שתי אפשרויות, או שאין כוונתו של הבשם במתכוון שיריחו, ואין הוא עושה פעולות כדי שעוברי אורח יריחו את הבושם ויקנו אצלו, אלא ע"כ הבשמים מפיצים ריח, וחידוש הגמ' שאע"פ שאין כלל כוונה של הבשם שעוברי האורח יריחו, אפ"ה מברכים כיון שיש ריח טוב. וישנה אפשרות שניה, שכיון שכוונת המוכר היא שיריחו את הריח ויקנו אצלו, חשוב כניתן להריח ולכן מברכים עליו, אבל ללא כוונה זו לא היינו מריחים. ושורש המחלוקת היא האם על כל ריח מברכים, ורק על ריח שיש כוונה נגדית כבשמים של מתים לא מברכים, או שאנו צריכים כוונה של הנאת ריח, וכל דבר שלא נעשה לכך אין מברכים עליו, ולכן גם אין מברכים על בשמים של חנות בשם כיון שניתנו שם למכירה ורק כבדרך אגב יש הנאת ריח. ונרחיב מעט, הרי הגמ' הקשתה מחנות של בשם, ולכאורה החילוק פשוט, הרי הוא נעשה לריח! אלא ע"כ שישנן שתי הבנות בזה, האם נקודת המוצא היא שבשמים של מתים הם דוג' בעלמא לכך שלא נעשו לריח, או שהם דוג' לכך שנעשו בכוונה שלילית, אבל בלא"ה היו מברכים. וזוהי ג"כ המח' בין תוספות לרא"ש (רטז, ב) האם מברכים על דבר שהוא אוכל רק שלוקחו ג"כ להריח או רק כדי להריח. ג. הנאה פשוטה של ריח שנועד לריח, שודאי מברכים עליו.

מצאנו במאירי (ד"ה הנכנס) שכתב במפורש "ואע"פ שהבשם לסחורה הוא מוציאם מ"מ מממשמש הוא בהם בשעת הוצאתם ומכוין להגיע ריחם לבני אדם כדי שירבו עליהם קופצים ונמצא שלהריח הם יוצאות אף על פי שעיקר הכוונה לסחורה". והיינו לדעתו אם לא הייתה כוונת המוכר כדי שיריחו בנ"א, אע"פ שבשמים אלו נועדו לריח בעיקרן אלא שכעת תכליתם הוא למכירה ולא להריח, לא היה מברך עליהם, ורק משום שעושה מעשה המוכיח שכוונתו שיריחו מברכים עליהם!

גם ברשב"ץ מצאנו פירוש דומה, "שאנשים שאין יודעים שיש שם בשם, שמריחין ריחו ונהנין ממנו באין לקנות אצלו". אך לפירושו אין להסיק שאין לברך על בשמים של בשם אם לא הייתה כוונתו בפירוש לריח, אלא רק פירש שיש לו הנאה מכך שאנשים מריחים בהם, אבל לא עשה מעשה לכך. וכן משמע

בספר המאורות. וכ"כ הב"ח, ובכך תירץ קושייתו, שהרי הנכנס לחנות אין כוונתו להריח את הבשמים אלא לקנותם, וא"כ דומה לבא לאכול ומריח, שאין מברכים על הריח (כתוספות שם).
כתב השו"ע: "הנכנס לחנותו של בושם שיש בו מיני בשמים מברך בורא מיני בשמים" (מ"ב ג: משום שבחנות נמצאים עצי ועשבי בשמים).

המגן אברהם (סק"א) הסיק שכשמונח בחדר ואינו בחנות אינו מברך אפי' כונתו להריח כיון שהבשמים לא נעשו שם להריח. וביאר דבריו **במ"ב** (סק"א. ועיין בשער הציון אות א) שאין הבשמים מונחים בפומבי במקום שמצוי יוצאים ונכנסים, אלא בחדר צדדי שבחנות. שאם מדובר על בעה"ב ששם את הבשמים בחדרו, ולא שייך בזה שנח לו שאנשים יריחו בשמים אלו, ואם נכנס אדם לביתו ודאי צריך לברך. ולא שייך הסברה של 'ריחא עבידא' אלא בחנוני שקנה את הבשמים לסחורה ולא כדי שיריחו בהם. גם **בהלכה ברורה** (אות ב) פסק את דברי המג"א להלכה.

והעיר **הפרי מגדים** (משב"ז א. הביאו המ"ב א) שאם נוטל את הבשמים בידו, אותה נטילה משהו לו עבידא לריחא וצריך לברך, וכ"כ **בהלכה ברורה** ובברכת ה' (ח"ג פ"ב ה"ד). אך **החזו"א** (לה, א) כתב שלא מועיל מה שנוטלם בידו להריח שהרי מחזירים למקומם, אא"כ מייעדים לכך שיבואו אנשים לחדר להריחם. וכ"כ **הרב פעלים** (ב, לה) שלדעת הגר"א אין לברך ע"ז, ואולי לשיטתייהו לעניין פרי שדעתו לאוכלו ולהריח בו שאינו מברך על ריחו כלל (ובבא"ח ואתחנן יג כתב שאם נוטל בידו מברך עליהם).

כתב **הט"ז** (סק"א) שמהגמ' משמע שאין חיוב בברכה זו אלא בנכנס ונתכוין להריח, אבל בלא"ה אלא שהריח אתי ממילא אין חייב דכך לי באינו מתכוין כמו בדבר שאינו עשוי להריח. ולכן מיושב מדוע לא אמר 'המוכר בשמים חייב לברך בכל פעם שעוסק בהם', והטעם דפטור כיון שלא נתכוון להריח. וכן מפורש בגמ' דאמר נכנס והריח ריח כו'. וכ"פ **השת"ז** (סק"א), **הבא"ח** (ואתחנן, יג). ו**הערוך השולחן** (סעיף א-ג) חילק בין נכנס לאיזה עניין שהיה צריך אז אינו מברך אא"כ כיון להריח, ובלא כיון הוה לא אפשר ולא מכין, אבל אם לא היה צריך לשם כלל אלא נכנס לשהות שם מעט אז אפילו לא כיון להריח צריך לברך, ובמונח בחדר תמיד צריך כוונה, וכ"פ **בפסקי תשובות** (אות א).

אולם המ"ב (סק"ב) הביא את דעת **הט"ז** (סק"א) בשם י"א שדוקא אם מתכוון להריח מברך, אך כתב שרבים חולקים ע"ז וס"ל דאפילו אינו מריח במתכוון, כיון שהבשמים נעשים להריח והוא נהנה מברך. וכ"פ **בהלכה ברורה** (אות א), ובברכת ה' (ח"ג פ"ב ה"ד).

עיי' בבאור הלכה (ד"ה הנכנס) שדן לגבי בית מרקחת, והביא בשם **קצוש"ע** (במסגרת, ס"י מו סק"ז) שלא שייך בזה הסברה שנח למוכר שיריחו את הבשמים, שהרי מי שצריך לתרופות יקנה אותם גם ללא שיהיה שם ריח טוב, ומי שאינו צריך לתרופות לא יקנה אותם אפילו אם יהיה שם ריח טוב. אך **הבאור הלכה** כתב שסברתו אינה מוכרחת, שנח למוכר שידעו האנשים שיש במקום הנ"ל בית מרקחת. אבל אולי יש להסתפק שמא חשוב כריח שאין לו עיקר.

סמל הסברה ב'נכנס ויוצא'

ברכות הריח התייחדו בכך שאין בהנאתם תחילה וסוף, בשונה מאכילה שמתמשכת אפילו כמה רגעים וישנה הנאה ממשית ולא רוחנית, ולכן קל יותר להגדיר את תחילת ההנאה ואת סופה, בנוסף לכך

באכילה ישנה ברכה אחרונה המגדירה לנו את סוף היחידה של ההנאה הנ"ל. אך בברכת הריח איננו מברכים ברכה אחרונה. לכן נ"ל שהברכה החדשה לאחר היציאה מחנותו של בשם והכניסה, אינה מטעם של שינוי מקום, שהרי אם האדם ישאר בחדר הנ"ל ויוציאו את הבושם, ולאחר מכן יחזירו אותו, ודאי שיברך עליו שוב אע"פ שהוא עצמו נשאר על עומדו. אלא שההפסק הנ"ל בא מכורח המציאות שצריך להגדיר הפסקה, ולאחר זמן אפילו הקצר ביותר שאינו מריח, צריך לברך שוב על הנאתו החדשה.

הנכנס לגן פרחים או פרדס

לפי האמור לעיל מבואר שהנכנס למקום שיש שם ריח טוב שנעשה ע"מ שיהנו ממנו, צריך לברך על הבשמים. וה"ה לאדם שנכנס למקום שנטועים בו פרחים המפיצים ריח, שעיקר נטיעתם כדי שיהנו מריחם, מברך עליהם ברכת הריח. אולם כיום ישנם הרבה מקומות שנטעו אותם ע"מ שיהנו מהנוי שלהם ולא דווקא מריחם הטוב, בכה"ג יטול הפרחים בידו ויכוון להנות מריחם, ואז יברך עליהם ברכת הריח. וכ"כ בהלכה ברורה (אות ג). וכ"כ בכה"ח (אות א) שיקח מהבשמים בידו ויתכוון להנות מהם. וכ"כ בברכת ה' (ח"ג פי"ב ה"ה).

גדר היסח הדעת בברכות הריח

בגמ' לעיל מובא שאם ישב כל היום כולו אינו מברך אלא פעם אחד, נכנס ויצא, נכנס ויצא - מברך על כל פעם ופעם. וכתב הטור בשם מהר"ם מרוטנבורג (תשבץ קטן ס' שכ"ב ד"ה המריח) דדוקא בשלא היה דעתו לחזור אבל אם היה דעתו לחזור לא יברך דהא לא אסח דעתיה. וכ"כ המרדכי (סי' קפח).

אלא שמדברי הרמב"ם (ט, ה) ייתכן ויש להבין שאין חילוק אם דעתו לחזור או אין דעתו לחזור, תמיד חוזר ומברך אם יצא החוצה, שהרי לא חילק בזה. ועיין לקמן מ"ש בשם האחרונים בחילוק בין ברכת הבשמים לשאר ברכות שהדין בהם שונה. ובאמת שהמעשה רוקח כתב בדעת הרמב"ם שאף אם דעתו לחזור, צריך לברך שוב ואין מועיל בזה שכוונתו לחזור, דלא כמהר"ם (אולם בהגה"מ כתב דהוא רק אם לא הייתה כוונתו לחזור. וכך יתכן לומר, שהרמב"ם העתיק את דברי הגמ' שלא חילקה כשדעתו לחזור). וכן הביא בברכת משה (ט, יח) שכן דעת הגר"ר ערוסי.

כתב השו"ע: "...ישב שם כל היום אינו מברך אלא אחת נכנס ויצא נכנס ויצא מברך על כל פעם ודוקא שלא היה דעתו לחזור אבל היה דעתו לחזור לא יברך".

הדרישה (אות ב) כתב שהריח הנמצא כאן אינו נמצא בשום מקום אחר, ולכן ודאי יחזור לכאן כדין מניח חברים בסעודתו שאינו צריך לחזור ולברך כיון שיחזור לאכול עימם. ולכאורה גם באוכל אפשר לומר שלא ימצא תיבול וטעם כמאכל הזה, וצ"ע. המגן אברהם (סק"ג) הסביר שהדין כאן שונה מסתם שינוי מקום באכילה שבדברים שאינם טעונים ברכה לאחריהם אם שינה מקומו צריך לברך ואפילו היה דעתו לחזור, כיון שבדין הבשמים הוא מריח לבסוף אותן הבשמים שהריח מקודם, ולכן א"צ לברך שדומה ליצא מסוכתו ע"ד לחזור, משא"כ באכילה דאוכל דבר אחר ולכן צריך לברך. ולפ"ז אם כשחזר מריח בבשמים אחרים צריך לברך. עוד יש לתרץ דהכא אינו מחוסר מעשה אלא כשנכנס מריח ממילא ולכן מהני דעתו. ועיין בט"ז (תרל"ט, כ) שבריה לא שייך מעשה גמר וסילוק מעשה הראשון. ובשנת"ז (סק"ג) הביא רק את תירוצו הראשון של המג"א, וממילא יוצא שאם יש בשמים אחרים מברך.

והעיר **הפרי מגדים** (משב"ז א. הביאו המ"ב א) שאין זה משנה אם הסיח דעתו או לא, כיון שהריח עולה לו תדיר כל זמן שהוא יושב בחנות. והוסיף המ"ב (סק"ד) שבעל החנות מברך פעם אחת כשנכנס לחנות לפי שנהנה מהריח, ותו לא, ואפילו נכנס ויוצא. אך **הנהר שלום** ועוד סוברים שאפילו בפעם הראשונה שנכנס לחנות א"צ לברך, ולכן טוב שיכוון להריח ואז לכו"ע יצטרך לברך בפעם הראשונה. וסברתו (ע"פ שעה"צ ז) שאע"פ שנותן ריח כדי שאחרים יריחו ויקנו, בשבילו אין הבשמים עומדים אלא לסחורה ולכן סיבה זו אינה תקיפה אצלו. **בהלכה ברורה** (אות א) כתב שנכון לחוש לדעתם ולכוון בפעם הראשונה להנות מריח הבשמים.

כתב המ"ב (סק"ו-ז) שהכלל בדין היסח הדעת בברכת בשמים הוא: שאם יוצא ע"ד שלא לחזור בזמן הקרוב, הרי צריך לברך שוב כשחוזר ומריח. ואפילו היו הבשמים מונחים לפניו על השולחן ויצא ע"ד לחזור מיד אינו חוזר ומברך כיון שלא היה היסח הדעת, וה"ה אם מריח בבשמים אחרים א"צ לברך שנית (**שעה"צ** יב: אפשר דאם נוטלן בידו כדי להריח בהם ומתחילה לא היה מנכר לו הריח, צריך לברך כיון שהנטילה נחשב כמעשה). אם הלך לעסקיו או להתפלל בבית הכנסת הוי הפסק וצריך לברך שנית. וכ"פ בכל זה **בהלכה ברורה** (אות ד) ובברכת ה' (ח"ג פ"ב ה"ל), והוסיפו שאם הלך לחנות אחרת הרי הוא מברך שוב, וזמן ההפסקה הוא חצי שעה, שלאחר זמן זה אינו מקושר כבר עם הברכה הראשונה. ובשו"ת **רב פעלים** (ב, לא) כתב שאם ברך בפעם הראשונה בתוך הסעודה, אין ברהמ"ז חשובה להפסק וא"צ לברך שוב אם מריח לאחר מכן (אך אם בירך לפני הסעודה יברך לאחריה גם אם סילק ע"מ להחזירם לאחר הסעודה, ובזה חולק עליו הגרע"י שבכה"ג לא חשוב להיסח). וכ"כ בשו"ת **יביע אומר** (ח"י סי' נה אות יב).

כתב **בשער הציון** (אות י) שאם הסיח דעתו ואח"כ רוצה להריח צריך לברך שוב. וכן משמע מהליכות **עולם** (ח"ג ירא, יז). וכ"כ הגר"מ אליהו (מאמ"ר חגים מו, טז) והוסיף שצריך הפסק גדול בין ההרחה הראשונה לשניה כדי שיחשב להיסח הדעת.

סעיף ב':

בשמים שניתנו להעביר ריח רע

שנינו בברכות (נג).

"אין מברכין לא על הנר ולא על הבשמים של מתים. מאי טעמא?... בשמים - לעבורי ריחא הוא דעבידי. אמר רב הונא: בשמים של בית הכסא, ושמן העשוי להעביר את הזוהמא - אין מברכין עליו. למימרא, דכל היכא דלאו לריחא עבידא לא מברכין עלויה"

ופרש"י שאין מברכים על בשמים של מתים משום שאינם נעשים להריח אלא להעביר את סרחונו של המת. ולגבי בשמים של בית הכסא ושמן העשוי להעביר את הזוהמא פירש שאין מברכים עליו בורא עצי בשמים, אלא בורא שמן ערב מברכין, אם שמן של אפרסמון הוא. וכ"ד התוספות (ד"ה אין). **אולם** דעת הרשב"ץ (ד"ה להעביר) שאין מברכים עליו כלל. וכ"ד הרי"ף הרמב"ם ועוד. והא דאסור להנות מן העולם ללא ברכה, הסביר בספר המאורות, שרק בהנאת הגוף שהיא הנאה גדולה וממשית אמרו כלל זה, אבל בהנאת הריח אם לא נעשה הריח לכך לא הצריכו לברך.

והנה לפי דעת רש"י ותוס' מובן מה בא רב הונא לחדש, שאין מברכים עליהם עצי בשמים אלא בורא שמן ערב. אך לדעת הראשונים הסוברים שאין מברכים עליהם כלל, תימה היא, מה בא רב הונא לחדש, וכי תנא כי רוכלא ליחשיב וליזיל?! וכתב הרא"ה (נב: ד"ה אין) שכל שאינו עשוי ליהנות אין מברכים עליו. ולהעבורי זוהמא אינו חשוב להנאה. ונראה שסיבת הדבר משום שריח כזה אין לו חשיבות ולכן אין מברך עליו.

ובירושלמי (ברכות ח, ו) של מתים הדא דתימא כשנתונין למעלה ממטתו של מת אבל נתונין למטה מברכין שאני אומר לכבוד החיים הם עשויין.

והנה יש לחקור האם בשמים שנעשו להעביר ריח רע, אלו בשמים שמעיקרא נעשו לשם כך ולא יועיל אם האדם יקחם כדי להריח, דכיון שנעשו לכך יש עליהם 'שם' של בשמים שאינם לריח טוב אלא להעביר ריח רע. או שמא הכל תלוי בדעת האדם, אם נתנם להעביר ריח רע אין מברכים עליהם, ואם נוטלם לריחם הטוב צריך לברך עליהם. ובאמת שמדברי הרמב"ם (ט, ה) "בשמים של מתים ובשמים של בית הכסא ושמן העשוי להעביר את הזוהמא אין מברכין עליהן לפי שנעשו להעביר ריח רע". מוכח שאם נעשו לכך יש עליהם שם של בשמים גרועים⁶⁶. **והריטב"א** (נג. ד"ה ואסיקנא) הביא מחלוקת ראשונים האם כשנוטל את הבשמים שניתנו להעביר ריח רע מברך עליהם או לאו.

כתב **השו"ע**: "אין מברכין על הריח אלא אם כן נעשה להריח הילכך אין מברכין על בשמים של מתים הנתונים למעלה מהמטה שאינם אלא להעביר סרחונו של מת אבל נתונים למטה מברכין שאני אומר לכבוד החיים הם עשויים וכן אין מברכין על בשמים של בית הכסא ולא על שמן העשוי להעביר את הזוהמא".

הפרי מגדים (משב"ז א) כתב שאין מברכים על בשמים של מתים אע"פ שנוטלם בידו כדי להריח. וכ"פ **המ"ב** (סק"י) שאם עשאוהו הבעלים כדי להעביר ריח רע, אע"פ שמתכוון לריחם הטוב אינו מברך עליהם. ועיין **בבאור הלכה** (ד"ה של) שההבדל בין ריח של אתרוג לריח הנעשה להעביר את הריח הרע הוא, שאתרוג כשניטל לברך על ריחו, כעת הוא עומד להרחח, אבל כשנוטל את הריח שנעשה לעביר הסרחון, הרי גם כעת ייעודו הוא להעביר הסרחון ולא לריח טוב.

בברכת ה' (ח"ג פ"ב ה"א, ז) פסק שאין מברכים על הבשמים אא"כ הובאו כדי להנות מהריח לתענוג. ולכן אם ייחדום להעביר ריח רע אינו מברך עליהם אפילו אם נוטל אותם בידו להריח, שהרי בשמים של בית הכסא, ודאי שלא ברך עליהם בביך הכסא אלא הוציאם החוצה כדי לברך עליהם, ואפ"ה אין מברכים

⁶⁶ ויש לדחות ראייה זו ע"פ הע' הגר"י קאפח (שם, אות כה), שהעיר מדוע הוסיף רבנו לנמק שלא מברכים על גימור בגדים וכלים מטעם שאין לו עיקר, הרי כבר הקדים וכתב שאין לברך עליו מפני שלא נעשה להריח בעצמו של מוגמר, דהיינו לעבורי זוהמא. ותירץ הגר"י קאפח שהוסיף זאת רבנו מפני שאם תאמר "נהי דמעיקרא נעשה להעביר זוהמא, השתא מיהת הרי מריחים אותו ונהנים מריחו! נאמר לו: השתא הוא ריח שאין לו עיקר". עכ"ד. ולפ"ז יוצא, שאין אנו אומרים שבשמים שנעשו להעביר ריח רע כבר ניתן להם שם כזה ולעולם אין מברכים עליהם, שהרי הייתה הו"א עתה לברך עליו לאחר שכבר העביר את הזוהמא, ומטעם אחר - שאין לו עיקר - הוא שאין אנו מברכים עליו. ונראה שהטור חולק על הבנה זו, ראה בכס"מ שהביא את קושייתו על רבנו, ומדבריו נראה שאכן נקבע מעמד מסויים לבשמים ע"פ עיקר שימושם, ע"ש. בכל אופן, העלנו בפנים את דעתו של הגר"י קאפח למעשה שלא לברך מחמת הספק.

עליהם. אבל אם מייחד אותם מעתה להריח בהם לתענוג, צריך לברך עליהם את הברכה הראויה להם. ולכן אם נותן על ידו מי בושם של דאודורנט וכוונתו להנות מריח זה מברך עליו מיני בשמים (ואזיל לשיטתו שמברכים על בושם סינטטי), וכ"פ **פתח הדביר** (סק"ד) וזוהי דעת **המור וקציעה**. אולם בחזון עובדיה (עמ' של) פסק שאין מברכים על בשמים העשויים להעביר ריח רע, ואפילו אם נתכוון להריח את הריח הטוב אינו מברך. וכ"פ **בהלכה ברורה** (אות ח), אך כתב דמ"מ אם דרך העולם להשתמש לפעמים באותם בשמים ע"מ להפיץ ריח טוב ולא רק ע"מ להעביר ריח רע, ואף עתה משתמש בהם כדי להנות מברך עליהם ברכת הריח, אע"פ שמשתמשים בהם לפעמים להעביר ריח רע. והסתמך ע"ד רבים מהראשונים שלגבי פרי פסקו שאם לקח לאכול ולהריח מברך, ולא חלקו במקרה שעשוי לשמש כדי להעביר ריח רע וגם לריח טוב, שלכאורה גם בכה"ג מברך. גם בברכת משה (ט, טז) הביא שדעת **הגר"י קאפח** שלא לברך מחמת הספק, וכ"פ **בערי"ש** (ריז, א) שלא לברך.

ואם קנאו מלכתחילה כדי להריח בו, דעת **הגר"ח פ"י שניברג** (וזאת הברכה עמ' קעז) שיכול לברך עליו, וכ"כ בשו"ת **אור לציון** (ח"ב פ"ד תשובה לח). אולם בשו"ת אבני ישפה (ב, טז) העלה שאין לברך. וכ"ד **הגר"י יעקב פישר** (וזאת הברכה שם). והסיק **בחזו"ע** (עמוד שלא) דסב"ל, מכיון שיש אומרים לא לברך מחמת שכוונת היצרן הייתה רק להעברת ריחות רעים, הם אינם נחשבים כבשמים העשויים לריח.

סעיף ג':

מוגמר שמגמרין בו הכלים

שנינו בברכות (נג).

"אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: המהלך בערבי שבתות בטבריא ובמוצאי שבתות בצפורי

והריח ריח - אינו מברך, מפני שחזקתו אינו עשוי אלא לגמר בו את הכלים"

כתב **רבנו יונה** (ד"ה היה) בטבריא היה מנהגם לגמר את הכלים בערבי שבתות מפני כבוד השבת שיריחו ריח טוב ובצפורי היה מנהגם לגמר את הכלים במוצאי שבתות, וגם הם לכבוד שבת היו עושין שהיו מראין הצער שיש להם מהנפש היתירה שהיה להם במנוחת השבת וכדי להתנחם מהצער שהיה להם מפרידת השבת היו מגמרין את הכלים להריח ריח טוב.

כתב **הרמב"ם** (ט, ח) "מוגמר שמגמרין בו את הכלים ואת הבגדים אין מברכין עליהן לפי שלא נעשה להריח בעצמו של מוגמר, וכן המריח בבגדים שהן מוגמרים אינו מברך לפי שאין שם עיקר בושם אלא ריח בלא עיקר". הרמב"ם מחדש שכל ריח שלא נעשה בשביל להריח בעצמותו, אין מברכים עליו. **הטור** הביאו וכתב שלא הבין דבריו, כיון שהוא חושב אותו עשוי להריח (שכן משמע דבריו שהרי לא פטר מלברך עליו אלא מפני שאין בו עיקר, וכן הוא אמת שנעשה להריח כדי שיתבסמו הכלים) וא"כ למה אין מברכין עליו? ואפשר שרוצה לדמותו לריח רע דלא חשבי' ליה ריח לענין הרחקת תפלה כשאין לו עיקר. אך דחה הבנה זו, דאינו דומה, דבהנאה תליא מילתא והרי נהנה וראוי לברך עליו. וגם בתפלה צריך להרחיק עד מקום שכלה הריח. ^א **הב"י** הביא שהטור לעיל כתב לגבי כשרתא ומשחא כבישא שאם סיננו השמן ואין בו כלום מהבשמים יש אומרים שאין מברכין עליו כלל שאין עריבות זו ממנו אלא שקלט אותו מדבר אחר הוי כריח שאין לו עיקר ואין מברכין עליו כיון שאינו מגופו של שמן, וזוהי גופא סברת הרמב"ם ממש, ושם

לא כתב הטור שאינו מבין דבריו. והסביר טעמו של הרמב"ם, שהוא סובר דריח כיון שאינו צורך הגוף כל כך כשאין לו עיקר אף על פי שנהנה אין לו לברך עליו. הב"ח הביא בשם ² מהרש"ל שתירץ את קושיית הב"י, דגבי כשרתא הבשמים שנותנים בשמן לאו לריחא עבידא אלא לטעמא עבידא, שיהא טעם השמן מבושם מהבשמים והריח אגב אורחיה הוא, הילכך כשסיננו ואין בשמן בשמים עצמם אין לברך עליהם כיון דלאו לריחא עבידא, משא"כ בשמן שלא סיננו שמברך על הבשמים עצמם. ובכלים נעשה לריח טוב ולכן מברכים עליו. הדרכי משה כתב דלא קשיא כיון שלעיל מיירי שהוציאו את הבושם מהשמן ולא נשאר בשמן רק קליטת הריח, ולכן חשוב כריח שאין לו עיקר ואין מברכים עליו. אבל כשהבשמים נשרפו ונעשו ריח ואותו ריח הוא עיקר הבושם חשוב כיש לו עיקר ומברכים עליו. ³ הפרישה הלך בדרך דומה, וכתב שתחילת תיקונו הוא עשוי לכך שלא יהא בו עיקר, ואם לא יברך עליו, לעולם יהנה בהנאה זו ללא ברכה, משא"כ בשמן שהעיקר שהבשמים בתוכו, ורק לפעמים מוציאים אותם ממנו. ⁴ ה"ט"ז (סק"ב) כתב ששמן עיקרו לאכול ולכן אין מברכים עליו, אבל אם הבשמים בתוכו חשוב להרחת ומברכים עליו. אך בכלים שכל עניינם הוא לריח יש לברך על הריח שבהם. דעת הגר"י קאפח (אות כג: כה) לתרץ את קושיית הטור בכך שגימור הכלים נועד להעביר ריח רע שיש בהם, ככל הדוג' שמנו לעיל, והביא לכך ראיה מהירושלמי (ח, ו) שהיו מכבסים בחומרים שמשאירים ריח רע בבגדים, ולכן היו מגמרים אותם אחרי הכביסה כדי להעביר מהם ריחם הרע ⁶⁷. ממילא מעיקרא ריח זה נועד להעביר זוהמא, ולאחר מכן שמריח הבגדים עצמם, זהו כבר ריח שאין לו עיקר.

ריא"ז (ה"ב אות ט) כתב "ונראה בעיני שמברכין על ריח הכלים המוגמרים, שבגימור הכלים להריח הכלים".

כתב **השו"ע**: "מוגמר שמגמרין בו את הכלים אין מברכין עליו לפי שלא נעשה להריח בעצמו של מוגמר אלא כדי ליתן ריח בכלים וכן המריח בכלים שהם מוגמרים אינו מברך לפי שאין עיקר אלא ריח בלא עיקר".

מכח דברי מרן אלו כתב **הברכת ה'** (ח"ג פ"ב ה"ח) שבשמים שייחדו אותם להנאה מריחם הטוב, אבל לא כדי להנות מגופם אלא כדי לבשם בהם דברים אחרים להנות מריחם המבושם, כגון אבקת כביסה ריחנית מותר להנות מהם ללא ברכה, ומ"מ אם מייחדים להריח בהם בלבד צריך לברך עליהם. ולא אכפת לנו שתחילה היו מיועדים לדבר אחר.

ריח שאין לו עיקר

הבאנו לעיל דברי הרמב"ם שאין מברכים על בגדים מוגמרים, לפי שאין שם עיקר הבושם אלא ריח בלא עיקר. וכתב **הכס"מ** שמקור דברי הרמב"ם הם מהגמ' בברכות נג. "המהלך בערבי שבתות בטבריה ובמוצאי שבתות בציפורי והריח ריח אינו מברך, מפני שחזקתו אינו עשוי אלא לגמר בו את הכלים",

⁶⁷ אמנם לפ"ז לא מובן לי מדוע הרמב"ם חילק זאת לשלוש קטגוריות: 1. ריח שאסור להריח בו. 2. ריח שעשוי להעביר ריח רע. 3. ריח שלא נעשה להריח בעצמו של אותו ריח, ואת דין גימור הכלים לא שייבץ בריח שעשוי להעביר ריח רע, אלא בריח שלא נעשה להריח בעצמו של אותו ריח.

וכ"ש שאין מברכים על הבגדים עצמם. ומפרשים אחרים הביאו מקורות נוספים לרמב"ם. וחלק ממקור דין ריח שאין לו עיקר כתבנו לעיל סימן רט"ז בדין משחא כבישא וטחינא.

כתב **הבאור הלכה** (ד"ה אלא) שלפי הכלל שאין מברכים על ריח שאין לו עיקר, ה"ה לחנות בשמים שאין מברכים אא"כ הבשמים גלויין ומריחין, אבל אם הבשמים מונחים בצלוחיות והם סתומות שאין הריח בוקעת מהן אלא שמריח בבית מחמת שפותחין אותם בכל שעה והריח בוקע ועולה ונמצא בהמשך היום הבית נמלא ריח בכגון זה אין לברך דהא הוא ריח שאין לו עיקר. וכ"פ **בברכת ה'** (ח"ג פ"ב ה"ה. וע"ע בה"א) שהעובר ליד חנות של בושם ותמרוקים אינו מברך שום ברכה אפילו אם מתכוון ליהנות מהריח הטוב שנודף משם. וטעמו הואיל ותמרוקים אלו שנמכרים בבקבוקים או בקופסאות שונים אין נודף מהם ריח אלא כשהבקבוק והקופסא שלהם פתוחים, אבל כשהם סגורים אין נודף מהם ריח. ובדרך כלל בחנויות אלו הבשמים סגורים, ורק כשבא אדם ורוצה לבדוק את ריחן, פותח את הקופסא ואז הריח נודף בכל החנות, אבל אין לו עיקר לאחר שסוגר את הקופסא. וכ"פ **בפסקי תשובות** (אות א).

סעיף ד':

בשמים של ערוה

כתב **הרמב"ם** (שם) בשמים של ערוה מן העריות אין מברכין עליהן לפי שאסור להריח בהן. וכתב **האבודרהם** דבשמים של ערוה היינו כגון קופה של בשמים תלויה בצוארה או שאוחזת בידה או בפיה ואסור להריח באותם הבשמים שמא יבוא לידי הרגל נשיקה או קירוב בשר, ו**הרשב"א** (א, קסח) כתב דמה שכתב הרמב"ם דאין מברכין על בשמים של ערוה לא ידעתי לו מקום, ואולי של ערוה ממש ומפני שעשויין להעביר את הזוהמא. אי נמי שהן עשויין לעבירה להטיל ארס של יצר.

ונראה שהחילוק בין טעם האבודרהם לרשב"א הוא, האם ישנו איסור עצמי בהרחת בשמים אלו, לדעת האבודרהם אין לברך על בשמים אלו כל זמן שהם על הערוה, אבל כשהסירה אותם שוב אין חשש בהרחתם. אבל מדברי הרשב"א משמע שישנו חיסרון עצמי בבשמים אלו כיון שלא תיקנו לברך עליהם כלל. ואולי גם נ"מ בשאר נשים שאינן מגרות היצר (הרע), כאשתו. והטעם שאין מברכים עליהם הוא, דכיון שישנו איסור בהרחת אין זה מברך אלא מנאץ.

כתב **השו"ע**: "בשמים של ערוה כגון קופה של בשמים תלוי בצוארה או אוחזת בידה או בפיה אין מברכים עליהם לפי שאסור להריח בהם שמא יבא לידי הרגל נשיקה או קירוב בשר".

כתב **המגן אברהם** (סק"ו) אפשר דדוקא של ערוה אבל של פנויה מברכין. ואם עשוי להעביר הזיעה אין מברכין עליו. והעיר **הפרי מגדים** שגם בפנויה נידה יש לאו של לא תקרבו. **אבל** דעת **האליה רבה** (סק"ז) וה**חיד"א** (מחז"ב א) שיש לאסור אפילו בערוה. וכתב הברכי יוסף שאפילו של אשתו נידה אסור. הביאם **המ"ב** (ס"ק טז).

כתב **הט"ז** (סק"ג) שאפילו אין הבשמים תלויים על צוארה ומריח, אסור לברך עליהם דהא עשוייה לדבר ערוה. וכ"כ **הברכי יוסף** (אות ד), **מ"ב** (ס"ק יז), **כה"ח** (אות יח), **ברכת ה'** (ח"ג פ"ב. הערה 43), **הגר"מ אליהו** (שו"ת מאמ"ר ב, כה), **ערי"ש** (ריז, ב. כך סובר בדעת השת"ז). **אולם** ב**שיירי כנה"ג** (הגהב"י אות ג) כתב שאפילו אם הבשמים עליה, כל שלא הגיע עצמו אל האישה והבשמים נתנו ריח מברך על הריח. וכ"פ **בחזון**

עובדיה (עמוד שלב. דלא כמ"ש ביבי"א ח"ט סי' קח אות קח) שבשמים של ערוה כגון שמונחים בצוארה של ערוה מן העריות, אין לברך עליהם. ונכון להחמיר אף בבשמים שעל אשתו נדה. אבל אם הסירה אותם והניחתם על שלחן או אגרטל מותר לברך עליהם. ונראה ששורש מחלוקת היא בראשונים לעיל כפי שבארנו למעלה. והגר"י קאפח (שם, אות כד) הוכיח בפשטות מגי' כת"י ברמב"ם שרק בשמים שעל ערוה נאסרו, ולא כט"ז ולא כשכנה"ג, אלא כל שהם עליה אסור לו להריח בהם אפילו ממרחק, וכל שאינם עליה מותר. וכ"ד הגר"ח כסאר בהבנת רבנו. וכ"פ בברכת משה (ט, טו).

ואם לא היו עליה מעולם, אלא שלוקח מהבושם של נשים ומריח, כתב בשו"ת אור לציון (ח"ב פי"ד תשובה לט) שמברך, ואף הט"ז לא החמיר אלא כשהיו עליה והורידתם. וכ"פ הגר"מ אליהו (שם) ובהלכה ברורה (אות יב).

סעיפים ה' - ו':

בשמים של עכו"ם ומסיבת עכו"ם

שנינו בברכות (נב):

"אין מברכין לא על הנר ולא על הבשמים של נכרים ולא על הנר ולא על הבשמים של מתים, ולא על הנר ולא על הבשמים של עבודה זרה. בשלמא נר - משום דלא שבת, אלא בשמים מה טעם לא? - אמר רב יהודה אמר רב: הכא במסבת נכרים עסקינן, מפני שסתם מסבת נכרים לעבודה זרה היא. הא מדקתני סיפא: אין מברכין לא על הנר ולא על הבשמים של עבודה זרה, מכלל דרישא לאו בעבודה זרה עסקינן! - אמר רבי חנינא מסורא: מה טעם קאמר, מה טעם אין מברכין לא על הנר ולא על הבשמים של נכרים - מפני שסתם מסבת נכרים לעבודה זרה"

כתב הב"י (לקמן רצז) בדעת הרמב"ם (ט, ט), שדווקא במסיבה של גויים אסור, אבל על שאר בשמים של גוים מברכים כל שאינה במסיבה. וכ"כ המ"ב (ס"ק כא) שאם אינם במסיבה מותר לברך על בשמים של גויים.

כתב השו"ע: "בשמים של עבודת כוכבים אין מברכין עליהם לפי שאסור להריח בהם. מסיבה של עובדי כוכבים אין מברכים על בשמים שלהם דסתם מסיבתן לעבודת כוכבים".

סעיף ז':

היה הולך חוץ לכרך

שנינו בברכות (נג).

"היה מהלך חוץ לכרך והריח ריח, אם רוב נכרים - אינו מברך, אם רוב ישראל - מברך. רבי יוסי אומר: אפילו רוב ישראל נמי אינו מברך, מפני שבנות ישראל מקטרות לכשפים. - אטו כולו לה לכשפים מקטרו? - הוה לה מיעוטא לכשפים, ומיעוטא נמי לגמר את הכלים, אשתכח רובא דלאו לריחא עביד, וכל רובא דלאו לריחא עביד - לא מברך"

כתב השו"ע: "היה הולך חוץ לכרך והריח ריח טוב אם רוב העיר עובדי כוכבים אינו מברך ואם רוב ישראל מברך".

כתב המ"ב (ס"ק כג) דה"ה מחצה על מחצה ישראל. וכן הסכים במגן גבורים וכדעת הרוקח שלא מצינו מי שיחלוק עליו. אולם הבאור הלכה (ד"ה ואם) כתב שלכאורה קשה, כיון דהוא מחצה על מחצה הו"ל ספיקא דאורייתא דריח של ע"ג הוא מלא ידבק בידך מאומה מן החרם, וכמו שכתוב בפירוש המשניות להרמב"ם, ולחומרא דיינינן ליה, וא"כ כיון שאסור להריח מספיקא איך אפשר לברך עליו אם לא דנימא דכל עיקרו של ריח אינו אלא מדרבנן, ונשאר בצ"ע. בהלכה ברורה (אות יד) הביא שיש אוסרים ויש מתירים במחצה על מחצה.

כל האמור אינו אלא במסיבה של נוצרים או שאר אומות העובדות ע"ז, אבל מסיבה של ישמעאלים אין כל איסור להריח את בשמיהם כיון שאינם עובדים ע"ז. כ"כ בשו"ת ישיב משה (א, רא).

סעיף ח':

ערבוב ריחות

כתבו הרמב"ם (ט, ט) והשו"ע: "נתערב ריח שמברכין עליו בריח שאין מברכין עליו הולכים אחר הרוב". הפרשנים נחלקו האם דברי הרמב"ם על ריחות שנתערבו הם על סתם ריחות מעורבים, או שמא על ריחות איסור שאם רובם מריח שאינו איסור ג"כ אפשר לברך עליו. המעשה רוקח הביא שהקשו בבית המדרש, כיצד מותר לברך על בשמים של ע"ז, ואפילו אם הרוב של היתר הרי ע"ז אין לה ביטול עולמית, ותיריך מר דודי כה"ר שלמה דדברי רבינו דייקי דלא קאי אריח של ע"ז שהרי לעיל כתב שלשה מיני ריח אין מברכים עליהם ואלו הן ריח טוב שאסור להריח בו וכו', א"כ הא דכתב כאן ריח שאין מברכים עליו היינו אותו ריח שאין בו אלא פטור דברכה אף אם מריח וגם שרי להריח בו, אבל אם אסור להריח בו מצד עצמו בהא לא איירי רבינו כלל. גם בעל השמן רוקח כתב דלא קאי אלא אבשמין של מתים ושל ביה"כ וכדומה שאינם לריח, אבל לא קאי אמאי דסליק בדינא דרוב עו"ג ורוב ישראל דבזה בודאי אפילו נתערב מיעוט ריח של ע"ג ג"כ אין לברך דע"ג לא בטיל ברובא. וכתב הבאור הלכה (ד"ה נתערב) שאין להקשות מהא דמברכין בעיר שרוב ישראל, כיון ששם אנו אומרים שהריח לא הגיע כלל מהגויים, משא"כ הכא שהריח קיים אך מתבטל, זה אין אנו אומרים כיון שע"ז אינה בטלה.

אך הט"ז (סי' רצח סק"ו) כתב דמשמע מהרמב"ם שגם אם נתערב ריח של ע"ז בריחות אחרים יכול לברך על תערובת זו אם ההיתר הוא הרוב. וכ"נ מדברי הגר"א דלא ס"ל כהסבר הראשון, שהרי כתב דדין זה ילפינן מהא דס"ז. הרי דלא שני ליה להגר"א, ואינו מחלק בין סעיף ז' לסעיף ח'. וכ"כ יד המלך (הובא בגר"י קאפח אות כז), שכאן הורה לנו הרמב"ם שריח ע"ז מתבטל ברוב, כיון שבריח אין ממש, למרות שלכתחילה אסור להריח בו מ"מ מתבטל ברוב. וכ"פ המאמר מרדכי (סק"ד) דכיון שריח אין לו ממשות והוא הנאה מועטת מועיל ביטול ברוב גם בריח של ע"ז. וכ"פ בהלכה ברורה (אות טז).

סימן רי"ח - ברכות על הניסים

ובו ט' סעיפים

סעיף א':

הרואה מקום שנעשו בו ניסים לישראל

שנינו בברכות (נד).

"הרואה מקום שנעשו בו ניסים לישראל, אומר: ברוך שעשה נסים לאבותינו במקום הזה. תנו רבנן: הרואה מעברות הים [שעברו ישראל בים ביבשה], ומעברות הירדן [שעברו בחרבה בירדן בימי יהושע], מעברות נחלי ארנון [שהיו שני הרים ועמק ביניהם ששם צריכים היו ישראל לעבור, ונחבאו האמוריים במערות, ונעשה נס ונדבקו ההרים ונהרגו כולם], אבני אלגביש במורד בית חורון [שהושלכו מהשמים על האומות שנלחמו עם יהושע], ואבן שבקש לזרוק עוג מלך הבשן על ישראל [שעקר הר כדי להפילו על ישראל ונעשה נס ונפל עליו], ואבן שישב עליה משה בשעה שעשה יהושע מלחמה בעמלק, ואשתו של לוט, וחומת יריחו שנבלעה במקומה - על כולן צריך שיתן הודאה ושבח לפני המקום"

התוספות (ד"ה הרואה) הביאו בשם רבינו שמעיה דכל הני ברכות צריכות להזכרת שם ומלכות ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם, וכ"כ הר"ש מקוצי. וכ"ד הרמב"ם (י, ט). מנגד, דעת הראב"ד שכל ברכות אלו אינן צריכות לא שם ולא מלכות לפי שאינן ברכות קבועות.

ומשמע מה**תוספות** (ד"ה אבני) שרק כשרואים במציאות את זכר הנס מברכים, ולכן לא מברכים על הנס של המלחמה כנגד סנחריב. וכ"פ בהלכה ברורה (אות ג). הנהר שלום ועינים למשפט כתבו בדעת הרמב"ם שאפילו לא ניכר הנס מתוך המקום מברך, שהרי כתב 'כל מקום שנעשה בו נס לרבים'.

לגבי אבן שישב עליה משה: רש"י כתב משום שידי משה לא התעייפו. והרשב"ץ כתב משום הנס שארע להם, דכתיב 'ויחלוש יהושע', ומשום כך הסמיכו את הנס לאבן זו, להודיעך שבזכות תפילתו של משה שנצטער ולא רצה לישב על כר וכסות אלא על האבן, משום הכי ניצלו.

כתב מרן השו"ע "הרואה מקום שנעשו בו ניסים לישראל, כגון: מעברות הים, ומעברות הירדן, ומעברות נחלי ארנון, ואבני אלגביש של בית חורון, ואבן שבקש עוג לזרוק על ישראל, ואבן שישב עליה משה בעת מלחמת עמלק, וחומת יריחו מברך: שעשה נסים לאבותינו במקום הזה. ובין ברכה זו ובין שאר ברכות הראייה הרי הם כשאר ברכות, וכולם בהזכרת שם ומלכות".

כתב **המגן אברהם** (סק"א) משמע לכאורה דדוקא כגון הנך שניכר הנס מתוך המקום אבל בלא"ה כגון סביב ירושלים שנפלה מחנה סנחריב אין מברכין, כמ"ש התוס'. מיהו על נס שלו אפילו אינו ניכר מתוך המקום מברך. ופסקו כמותו המ"ב (סק"ז), שת"ז (סק"א), ערי"ש (ריח, א).

עיי' בבאור הלכה (ד"ה כגון) שהגדיר שתקנת ברכה זו היא דוקא על הצלת אדם מן המיתה בדרך נס. וע"ע בדבריו שדן האם יש לברך על הנס שקרה לאליהו בהר הכרמל, ועל הנס עם בן השונמית.

עוד כתב הביה"ל (ד"ה במקום) שיכול לברך רק בעת שרואה המקום, אך אם עבר כבר ואינו רואה אותו הפסיד ברכתו (וכ"כ בהלכה ברורה אות ד. ובברכת ה' אות נב, ובתנאי שעבר שיעור אמירת 'שלום עליך רבי', דאל"ה יכול עדיין לברך). וכן הדין ברואה אדם שנעשה לו הנס, שאם עבר האיש ולא ברך שוב אינו יכול לברך. עוד כתב, שאפילו ראה את האדם או את המקום לאחר כמה ימים, כל שלא עברו שלושים יום מראיה ראשונה אינו מברך אף כשלא ברך בפעם הראשונה, שהרי לאחר שראה כבר את מקום הנס שוב אינו מתפעל ממנו תוך זמן קצר. אולם משמע שדעת הגרע"י (חזו"ע אבלות ח"א עמוד תנא) שאם לא בירך בראיה הראשונה וחזר לשם לאחר זמן, יכול לברך אע"פ שלא עברו שלושים יום מהראיה הראשונה. וכ"פ הברכת ה' (ח"ד פ"ו סמ"ד, הע' 150) והלכה ברורה (אות ד).

כתב הבאור הלכה (ד"ה כגון) בשם הכפתור ופרח שאין המברך מברך עד שיראה בפרט מקום הנס, והרואה ים סוף אינו מברך אלא אם ראה מקום שעברו בו, וה"ה ברואה את הירדן, וכשרואה חלק מים סוף או הירדן, ראוי לו להזכיר חסדי ה' והשגחתו עלינו ויודה וישבח כפי כוחו. ובשו"ת אור לציון (ח"ב פ"ד תשובה מ) פסק, שאין מברכים על ים סוף, אלא אם כן רואה בבת אחת את כל קטע ים סוף שבין סואץ לשארם א-שייח', כגון דרך החלון במטוס. וכן צריך לראות בבת אחת את כל קטע נהר הירדן שמים המלח עד גשר אדם, ואז מברך בשם ומלכות שעשה ניסים לאבותינו במקום הזה. ואם רואה רק חלק מהים או מהנהר, יברך בלא שם ומלכות. מאידך, דעת הגרי"ש אלישיב (שער העין עמ' תכח) והגר"ח ק"ק (שם עמ' תלו) שאם אינו יודע בבירור היכן המקום לא יברך. וכן הביא בברכת משה (ברכת מלך, י, לא) דעת הגר"י קאפח שהורה כיום לא לברך ברכה זו, כיון שאין אנו יודעים מקום הנס.

ובכה"ח (אות ד) כתב שאם אינו יודע המקום בבירור יברך בלא שם ומלכות. והוסיף בשם הכפתור ופרח שהם נהגו לברך בראותם את הירדן כך: "על יד הירדן אברך אהלל אשבח ואודה שמך. בעד עמך בקעת בים סוף. גבול ארצך שפתו והסוף. הסוף לאליהו חציתו. בו אלישע לא היה חצוף. חשוף זרוע קדשך קדוש ישראל להושיע עם אביון. הטיבה ברצונך את ציון".

❧ היכן יעמוד בשעת הברכה

המהריט"ץ (א, פז) סובר שצריך לעמוד במקום הנס בעת שיברך. ולכן כתב שאם נעשה לו נס בעליית ביתו אע"פ שדר למטה אינו מברך אא"כ עולה לעליה. והביאוהו להלכה החיי אדם (כלל סה אות ה) ועוד. ויתכן שלא בא המהריט"ץ ללמד שצריך לעמוד ממש במקום הנס, אלא בעינין שיראהו בעת הברכה. אולם בספר קצות השולחן (סימן סו סק"א) כתב שצריך לעמוד במקום הנס ממש.

סעיף ב':

❧ נס שנעשה לקצת ישראל

עוד שנינו בברכות (נד). "אניסא דרבים כולי עלמא מיחייבי לברוכי". ובירושלמי (ט, א) איתא "נסי שבטים מהו שיברך. מאן דאמר כל שבט ושבט איקרי קהל צריך לברך מאן דאמר כל השבטים קרויין קהל אין צריך לברך". וכתב רבנו יונה (ד"ה אניסא) כלומר שנעשה לכל ישראל או לרובן.

מרן השו"ע פסק "על נס שנעשה לקצת ישראל כל זמן שלא נעשה לכל ישראל או רובן, ואפילו נעשה לקצת שבטים, אין מברכין עליו". ותמה הב"ח, הרי פסקנו ע"פ הגמ' בהוריות (ד.) דשבט אחד מקרי קהל, וא"כ מדוע לא יברך על נס שלא נעשה לכל ישראל אלא לחלקו? הלחם חמודות כתב שפסקו כך רק בדבר שנוהג, אך לא פסקו כך לגבי עניינו. וכתב המג"א (סק"ג) דדוקא בהוראת בי"ד קי"ל כוותיהו, משום דכתיב 'קהל' בקרא.

סעיף ג':

הרואה מקום הנס פעם בשלושים יום

כתבו התוספות (נד. ד"ה הרואה), נראה לרבינו דדוקא לרואה משלשים יום לשלשים יום דומיא דרואה ים הגדול לפרקים דאמר בירושלמי דפרקים היינו שלשים יום. וכ"ד הרא"ש, ולדעתו אין לברך אם לא עברו שלשים יום. וכ"פ השו"ע: כל אלו הדברים אינם אלא כשרואה אותם משלשים לשלשים יום, ואז הם חובה כמו בפעם ראשונה.

אמנם בדעת הרמב"ם התלבטו המפרשים אם גם הוא מסכים לכלל זה, ראה מער"ק וכן ידיד (על פ"י הט"ו), או שמא רק במקום שכתב רבנו במפורש שמברכים פעם בחודש, אך בשאר מקומות מברך על כל ראייה. ובברכת משה (ברכת מלך, י, לג) הביא שדעת הגר"י קאפח להורות כדעת השו"ע, אך דעת הגר"ר ערוסי לברך בכל ראייה שרואה, ורק בברכות שכתב בהם רבנו במפורש לברך אחת לחודש, כך עושים. וראה עוד לקמן סי' רכו ס"ב. מהרי"ץ (ע"ח קעה). פסק כדעת השו"ע.

דעת הרשב"א הראב"ד הריטב"א ועוד שדוקא בפעם הראשונה שרואים את מקום הנס חובה לברך, אך מכאן והילך רשות. הדרישה (סק"א) ביאר דכיון שברכה זו נתקנה על ראיית הנס ואינה אלא התפעלות הנפש לכן אינו חייב לברך אלא בפעם הראשונה שאז מתפעל בוודאי, משא"כ מכאן ואילך שהוא רשות להודות לקב"ה. והב"י כתב בדעת הראב"ד שאפילו בתוך שלשים יום אם רוצה יכול לברך, ומדבריו נראה שהבין בדעת הראב"ד שסברתו היא בין להקל ובין להחמיר, היינו כיון שהכל הולך אחר ההתפעלות, אם אינו מתפעל יתכן ויברך רק בפעם הראשונה, ואם מתפעל יותר יכול לברך אפילו בכל שבוע לדוג'. אולם הב"ח סובר שדברי הראב"ד שיכול לברך שוב תוך שלשים יום, הם מפני שלדעתו אינו מברך עם שם ומלכות.

הדברי חמודות (אות ח) כתב דבעינן שיהא הפסק של שלשים יום בין ראייה לראייה. המגן אברהם (סק"ד) כתב דצ"ע אם ראה אותם ביום ל', וכתב דאפשר דבעינן שיהיו ל' יום חוץ מיום שראה בו ויום שעומד בו, וכן משמע בלבוש. וכ"כ המ"ב (ס"ק יא), חזון עובדיה (עמ' שלח), שת"ז (סק"ג). מאידך, דעת האליה רבה (סק"ב), מטה יהודה (רכד, ב) והגר"ז (ברכות הנהנין פ"ג ס"ג) שלוקחים בחשבון גם את היום שעומד בו עתה. עוד כתב המגן אברהם (סק"ה). הביאו המ"ב ס"ק יג) דאע"פ שעל רעמים וזועות וריח בושם מברך בכל פעם, כיון דהתם אינו רואה אותו הדבר בעצמו, וריח בושם אף על פי שהוא אותו הדבר מ"מ כיון שהנאתו דומה לאכילה מברך כל פעם. והראב"ד כתב כי ריח אינו הדבר בעצמו כי הריח מוסיף והולך וכ"כ אבודרהם. וכתב הפרי מגדים בשם עולת תמיד שאם מברך במקום א' וכולל שאר מקומות, אז כשבא

לשאר מקומות תוך שלשים אין לברך, וממ"א כאן לא משמע כן, דמאחר דלא ראה אותו מקום מברך אף באותו יום, וכן דעת אליה רבה שם.

כתב **הערוך השולחן** (סעיף ה) דכל שלשים הוה כדבר חדש ולכן נקרא חודש שהוא לשון חדש שהלבנה מתחדשת בו וישראל נמשלו ללבנה.

סעיף ד':

✿ הרואה מקום שנעשה לו נס

שנינו בברכות (נד).

"מנא הני מילי? אמר רבי יוחנן, דאמר קרא: ויאמר יתרו ברוך ה' אשר הציל וגו'. אניסא דרבים מברכינן, אניסא דיחיד לא מברכינן? והא ההוא גברא דהוה קא אזיל בעבר ימינא, נפל עליה אריא, אתעביד ליה ניסא ואיתצל מיניה; אתא לקמיה דרבא, ואמר ליה: כל אימת דמטית להתם - בריך ברוך שעשה לי נס במקום הזה! ומר בריה דרבינא הוה קאזיל בפקתא דערבות וצחא למיא, אתעביד ליה ניסא איברי ליה עינא דמיא ואישתי. ותו, זמנא חדא הוה קאזיל ברסתקא דמחוזא ונפל עליה גמלא פריצא, איתפרקא ליה אשיתא, על לגוה; כי מטא לערבות, בריך: ברוך שעשה לי נס בערבות ובגמל, כי מטא לרסתקא דמחוזא, בריך: ברוך שעשה לי נס בגמל ובערבות!"

כתב **הריטב"א** דאע"ג שיתרו לא ראה מקום הנס, מ"מ כל שרואה את הרבים הניצולים כרואה מקום הנס דמי. וכ"כ **הראב"ד** המאירי ועוד ראשונים. והוסיף המאירי דכיון שראה את משה שעל ידו נעשו, וישראל שנעשו להם, חביב היה בעיניו כאילו ראה המקומות.

יש להעיר שמהדוגמאות שהגמ' הביאה נראה שרק על נסים היוצאים מגדר הטבע מברכים. כמו מעיין שנברא או אריה שלא אכל את האדם. אבל על נסים שאינם חריגים במיוחד לכאורה לא יברך.

כתב **השו"ע** "הרואה מקום שנעשה נס ליחיד, אינו מברך; אבל הוא עצמו מברך שעשה לי נס במקום הזה".

כתב **המ"ב** (ס"ק טו) שמהפעם הראשונה ואילך אינו מברך כשמגיע למקום הנס אא"כ עברו שלושים יום מברכה ראשונה. ומשמע מדבריו שבפעם הראשונה שמגיע למקום הנס מברך אע"פ שלא עברו שלושים יום מהזמן בו התרחש הנס (עיין שעה"צ ו). אך דעת **שו"ע הרב** (סדר ברכת הנהנין פי"ג סעיף א) שגם בפעם הראשונה אין מברך אלא לאחר שלושים יום. וראה **ברכת ה'** (ח"ד, פ"ו, סע' מד, הע' 148) שפסק לברך באותו רגע שנעשה לו הנס.

✿ ברכה על נס של אבותיו

איתא בירושלמי (ט, א) "מהו שיברך אדם על נסי אביו ועל נסי רבו". ובגמ' ברכות נד. מובא שעל נס שליחיד הוא חייב לברך אבל אחר לא. ורב אחאי גאון והרי"ף גרסו 'הוא ובריה ובר בריה'. וכ"ד הרמב"ם (י, ט).

מי מיוצאי חלצו של בעל הנס חייבים לברך?

סעיף ה':**מי שנעשו לו הרבה ניסים**

כתב הרא"ש שמדברי הגמ' בברכות (נד.) לגבי אותו אדם שנעשה לו נס בערבות ובגמל. משמע שיחיד שנעשו לו נסים הרבה בהגיעו אל אחד מן המקומות שנעשה לו נס יכלול כל שאר הנסים עם זה.

מנגד, הכס"מ כתב בדעת הרמב"ם שאין צורך להזכיר אלא את הנס שנעשה לו במקום הזה בלבד, ומר בריה דרבינא לפני משורת הדין הוא דעבד.

כתב השו"ע "מי שנעשה לו נסים הרבה, בהגיעו לאחד מכל המקומות שנעשה לו נס צריך להזכיר כל שאר המקומות ויכלול כולם בברכה אחת".

העיר המגן אברהם (סק"ז) שיוצאי יריכו א"צ להזכיר שאר המקומות כנ"ל כמו בנס של רבים, וכ"פ הבא"ח (עקב, יא) והשת"ז (סק"ו). אך דעת האליה רבה שבנו וכן בנו יזכירו כל הניסים וכן תלמיד לרב. וכ"נ מכה"ח (אות כא).

פסק המשנ"ב (ס"ק יט) שאף אם ברך במקום אחד וכלל עמו השאר, כשמגיע למקום אחר שנעשה לו בו נס מברך עליו אף אם לא עברו ל' יום, ואפילו באותו יום. וראה בשעה"צ (ס"ק יד) שהתלבט אם בפעם השנייה צריך לכלול גם הנס הראשון, והסיק שיכלול גם בפעם השנייה.

סעיף ו':**ברכה על נס של רבו**

בירושלמי (שם) שאלו מהו שיברך על נס של רבו ולא איפשיטא. וכתב הרשב"א שמברך על נס של רבו, וראה לדבר מרב חנא שבירך ארב יהודה רביה. גם הרמב"ן סובר דכיון שעל נס של אביו איפשיטא לברך, ה"ה על נס של רבו. מנגד, הרמב"ם השמיט דין זה.

הטור כתב שמברך על נס של רבו. ותמה הב"י מדוע כתב כן, הרי בירושלמי מובא רק לגבי אדם מסויים! וגם על הירושלמי קשיא, דקא מבעיא ליה רבו ומייתי מאדם מסויים! לכן פירש שאדם מסויים אע"פ שלא למד ממנו תורה חשוב כרבו לענין ברכה. והביא גי' בירושלמי דמשמע שהאיבעיא היא על נס של רבו, אביו ואדם מסויים. וכיון דלא איפשיטו, מספק לא מברכים עליהם. אבל הביא גי' מהרא"ש דמשמע ממנה שמברך על כולם.

הב"ח העיר שאע"פ שלענין אבידה רבו קודם, וה"ה לענין פדיה מבית השבי מקדים את רבו לאביו. כאן הייתה הו"א דכיון שאביו שותף עמו באותו הנס, משא"כ רבו דאינו שותף עמו, אפ"ה מברך על נס של רבו כמו שמברך על נס של אדם מסויים אע"פ שאין בו שותפות.

כתב השו"ע "על נס של רבו צריך לברך כשם שהוא מברך על נס של אביו". והעיר המ"ב (ס"ק טו) שדוקא על נס שהיה לרבו המובהק מברך (וכ"כ כה"ח אות כה), וטעמו מדמדמו ליה לכבוד אביו, ופשוט הוא שהכוונה לרבו המובהק. עוד כתב, שבני התלמיד אינם צריכים לברך על הנס שקרה לרבו של אביהם. וכ"פ בהלכה ברורה (אות יד).

רואה אדם שנעשה לו נס

הרמ"א הביא את דברי **האבודרהם**: י"א דה"ה אם רואה האדם שנעשה לו הנס מברך עליו, כמו שמברך על המקום שנעשה בו הנס.

דעת **המ"ב** (ס"ק כא) שמברך על ראית אדם שנעשה לו נס דווקא אם מחוייב לברך על ניסו כאביו ורבו ואדם מסויים, וכ"פ **שת"ז** (סק"ז). **מנגד**, **הרא"ה** כתב שראיית אדם שנעשה לו הנס עדיפה מאשר ראית המקום בו נעשה הנס, שכאשר רואים את האדם עצמו ההתפעלות מהנס גדולה יותר. ובתנאי שיהא חביב לו.

הבאור הלכה (ד"ה כמו) כתב בשם **השלחן שלמה** שאם רואה את האדם שנעשה לו נס, ולפני פחות משלושים יום הגיע למקום שנעשה לו הנס לאותו אדם אין לו לברך על ראית אדם זה.

בהלכה ברורה (אות טו) פסק שאין לברך על ראית אדם שנעשה לו נס, משום סב"ל. שהרי לדעת האשכול והמהרש"א אין כלל מקור לברכה זו. אך **כה"ח** (אות כז) הסכים לרמ"א, וביאר שכתב בלשון 'יש אומרים' מכיון שהיא דעה יחידית.

סעיף ז':

נס של אדם מסויים

שנינו בירושלמי (ט, א) "ואם היה אדם מסויים כגון יואב בן צרויה וחביריו ואדם שנקדש בו שם שמים כגון חנניה מישאל ועזריה ונסי שבטים".

כתב **האבודרהם** שעל כל נס שיש בו קידוש השם, ואפילו של יחיד מברכים.

הטור כתב הילכך הרואה גוב של אריות וכבשן האש מברך ברוך שעשה נס לצדיקים במקום הזה. **הב"ח** הבין מדבריו דמדכתב סתמא משמע בכל גוב אריות וכבשן האש שרואה יברך, וכ"כ **הרא"ש** (ט, ז). וכן משמעות **הרמב"ם** (י, ט) ע"פ גי' כת"י. אולם יש שגרסו ברמב"ם שבגוב של אריות מברך על כולם כיון שאינו דבר נפוץ, ובכבשן האש מברך רק על הכבשן הספציפי שניצלו בו. עיין בב"ח הנ"ל בשם מהרש"ל, תפארת שמואל (על הרא"ש, פ"ט אות ב). אולם ראה בגר"י **קאפח** (שם, אות יז) שהעיר שמפשט סוגיית הגמ' (נז). משמע שדווקא בכגוב וכבשן שניצלו ממנו. ולכן פסק ב**ברכת משה** (י, לג) שכיון שלא יצאו מידי ספק, יש לנקוט כפסק השו"ע שדווקא בגוב וכבשן שנעשו בהם נסים יש לברך.

כתב **השו"ע** "על נס של אדם מסויים, כיואב בן צרויה וחביריו, וכן על נס של אדם שנתקדש בו שם שמים כגון דניאל וחביריו, מברך. לפיכך הרואה גוב אריות של דניאל, וכבשן האש של חנניה מישאל ועזריה, מברך: שעשה נס לצדיקים במקום הזה".

המגן אברהם (סק"ט) הביא לשון **הרא"ש** ברמזים דמשמע ממנו שרק אם הוא גם רבו וגם מסויים מברך, אבל אם אין את שני הקריטריונים לכאורה אינו מברך. ופסק שאין לברך משום ספק ברכות להקל, ועוד אפשר דבעינן דוקא כיואב שיצא טבעו בכל העולם ובעו"ה אין אנו עתה כיוצא בו, וכ"נ מה**מ"ב** (ס"ק כג), וכ"פ **שת"ז** (סק"ט). אך **הפרי מגדים** העיר שמדברי התוס' על חזקיה משמע שמברכים על אדם מסויים. וכ"ד **כה"ח** (אות ל) שאפילו אינו רבו מברך, גם **המאמר מרדכי** (אות ו) תמה על המג"א בזה.

הבאור הלכה (ד"ה על) כתב שמברכים רק על אדם שיצא טבעו בכל ישראל. ויואב בן צרויה יתכן שדינו שונה כיון שהלך בשליחות כל ישראל והרי הוא כמו שארע הנס לכל ישראל.

סעיף ח':

הרואה אשתו של לוט

שנינו בברכות (נד:)

"הרואה אשתו של לוט צריך שיתן הודאה ושבח לפני המקום. אשתו של לוט, פורענותא הוא! - דאמר ברוך דיין האמת. - והא הודאה ושבח קתני! - תני: על לוט ועל אשתו מברכים שתים, על אשתו אומר: ברוך דיין האמת, ועל לוט אומר: ברוך זוכר את הצדיקים"

המעדני יו"ט (אות כ) כתב שנראה שסובר שהשתי ברכות מברך על אשתו בלבד. גם הב"י העיר שמברך רק על ראיית אשת לוט, אע"פ שאינו רואה קברו של לוט. כתב **השו"ע** "הרואה אשתו של לוט מברך שתים: עליה אומר בא"י אמ"ה דיין האמת, ועל לוט אומר: בא"י אמ"ה זוכר הצדיקים".

סעיף ט':

על איזה סוג נס מברכים?

כתב הרד"א בשם הרא"ש **מלוניל** שאין מברכים אלא על נס שהוא יוצא ממנהג העולם אבל נס שהוא מנהג העולם ותולדתו כגון שבאו עליו גנבים בלילה ובא לידי סכנה וניצל וכיוצא בזה אינו חייב לברך. **מנגד**, דעת **המאירי**, **הריב"ש** (סימן שלז) ועוד, שהצלה שאפשר לתלותה בדרך הטבע ג"כ נחשבת לנס, כיון שעל הרוב בדרך הטבע היה מת.

כתב **השו"ע** "יש אומרים שאינו מברך על נס אלא בנס שהוא יוצא ממנהג העולם; אבל נס שהוא מנהג העולם ותולדתו, כגון שבאו גנבים בלילה ובא לידי סכנה וניצל וכיוצא בזה, אינו חייב לברך; ויש חולק, וטוב לברך בלא הזכרת שם ומלכות".

המגן אברהם (ס"ק יב) העיר שלא מצא מי שיחלוק, שהרי לא יתכן לברך על נס שאינו יוצא מגדר הטבע, דא"כ הרי הוא אינו חשוב לנס! **השער הציון** (אות כו) הבין בדעת המג"א שהנס אינו מתייחס על ההצלה אלא על הסכנה, שאם הסכנה הייתה דבר שאינו מנהגו של עולם, כגון שנפל עליו חיה, מקרי נס אע"ג שההצלה הייתה בלא נס אלא בדרך הטבע. כגון שברח מהחיה, או שאנשים הבריחוה.

הבאור הלכה (ד"ה ויש) הגדיר שלדעה הראשונה המוכאת בשו"ע בעיני דוקא שהנס של הצלה יהיה דוקא למעלה מדרך הטבע, כניסי אבותינו. ולדעה השנייה, כל דבר שמזמין ה' ברגע זו בדרך התולדה ג"כ מקרי נס, כגון שבאו עליו גנבים או גזלנים וקרוי שיהרגוהו, ונזדמנו בני אדם או סיבה אחרת, שנתפחדו וברחו מחמת כן, אע"פ שלא היה שינוי בטבע, מ"מ נס הוא שהזמין הקב"ה לשעה זו.

המ"ב (ס"ק לב) כתב שאם נפל עליו אבן וכיו"ב או שעבר עליו עגלה טעונה שבדרך הטבע היה שימות עי"ז והוא ניצול ממיתה כשיגיע לאותו מקום משלשים לשלשים צריך לברך. ואם נפל אבן סמוך לראשו או נתקע ברזל סמוך לעינו ונעשה לו נס ולא נפל האבן על ראשו ולא נתקע הברזל בעין ממש, לדעה

ראשונה אין מברכין, ולדעה שניה אפשר שמברכים כי כל אדם שקרוב לדבר שיש בו סכנה וניצול מברך וע"כ יברך בלא שם ומלכות. אך בשער הציון (אות כט) העיר שכתב בלשון 'אפשר' כיון שהדבר אינו ברור, שיתכן שאפילו לדעה השניה אין מברכים, ואינו דומה לבאו עליו ליסטים. וכן נראה לי פשוט, שהשתי דעות שהובאו בשו"ע עסקו רק בדרך ההצלה לאחר שהאדם היה במצב סכנה. בשונה מהמקרה עליו דיבר המ"ב בו הסכנה כלל לא הגיעה, אלא נמנעה באופן מסויים לפני כן. שעל דבר זה יתכן מאוד לא לברך כיון שבכל יום ויום נעשים לנו ניסים מעין אלו.

בחזון עובדיה (עמ' שלח) פסק שמי שנעשה לו נס היוצא ממנהג העולם, כגון שנפלה עליו תקרה או אבן גדולה, שבדרך הטבע עלול הוא למות, או שנפל תחת גלגלי המכוננית, וניצול ממות, צריך לברך. אבל על נס שהוא ממנהג העולם כגון שבאו עליו גנבים בלילה ובא לידי סכנה, או שירו עליו יריות ולא פגעו בו, אינו מברך שעשה לי נס (אך בשו"ת מעין אומר ח"א פי"א סי' יט, מובא שהורה לאדם שירו עליו 12 כדורים ורק אחד מהם פגע בו ושרטו, שיברך בשו"מ, ויתכן שיש לחלק בין נס מובהק כזה). **אלא שבהלכה ברורה** (אות יט) כתב שאם נפל עליו כותל ולא נהרג, או שנפל ממקום גבוה ולא ארע לו שום נזק, או שהיה במכוננית שהתהפכה מספר פעמים ולא אירע לו שום נזק, אינו מברך ברכת הנס אלא בלי שם ומלכות, כיון שאפשר לתלות את הצלתו בדרך הטבע. ועיין בשו"ת אוצרות יוסף (סימן ד) שהביא ראשונים רבים הסוברים שגם אם הייתה סכנת מיתה בעינן שההצלה תהיה שלא כדרך הטבע. וכ"כ בברכת ה' (ח"ד פ"ו אות מד-מה) שרק אם א"א לתלות את ההצלה בדרך מקרה אלא בנס, מברך שעשה לי נס. ולכן אם נפלה על האדם תקרה, או שפגעו בו מחבלים ונעשה לו נס וחולץ בשלום וכל כיוצ"ב, אינו מברך.

נראה שיש להעיר שודאי הוא שברכת 'שעשה לי נס' צריכה להיות ברכה אשר ישנה סבירות לברכה, שהרי לא תקנו ברכה זו למשיחא. ונבאר, בזמן חז"ל וכפי שמתארת הגמ' היו מקרים של ניסים על טבעיים ולכן ההודאה המיוחדת בברכה זו נתקנה עליהם (לחלק מהראשונים), אך כיום שניסים אלו לא קוראים (אע"פ שישנם מופתים לעיתים לרבנים ומקובלים, בדר"כ אינם בריאת מעיין וכיוצ"ב) הברכה מוסבת על פי נוהג האנשים, שגם כיום בחלק מהניסים יתכן ויאמרו האנשים שקרה 'צירוף מקרים' נדיר, אך במקרים מסויימים א"א להתכחש לנס שקרה. ולאחר מכן ראיתי שכ"כ בפסקי תשובות (הע' 60) שדרך הטבע נמדד בזה ע"פ דעת בנ"א שכל השומע מהמקרה מודה שאצבע אלוקים יש כאן שלא נהרג האיש ההוא, או ע"פ דעת מומחים המעיידים שע"פ הטבע היה צריך אדם זה למות. והמדד לזה הם אנשים חילונים אשר גם הם לעיתים משתמשים במונח 'נס'. וכן מוכח מדברי הט"ז (ריט, ו).

כתבו **האחרונים** (מובא במ"ב ס"ק לב) מי שנעשה לו נס יש לו להפריש לצדקה כפי השגת ידו ויחלק ללומדי תורה ויאמר הריני נותן זה לצדקה ויהי רצון שיהא נחשב במקום תודה שהייתי חייב בזמן המקדש וראוי לומר פרשת תודה. וטוב וראוי לו לתקן איזה צרכי רבים בעיר ובכל שנה ביום הזה יתבודד להודות לה' יתברך ולשמוח ולספר חסדו.

✎ ניצול בפיגועים וכיוצ"ב

כתב בשו"ת **בצל החכמה** (ה, סב) לגבי הניצולים ממחנות השמדה בשנות השואה, שאם הם רואים את המחנה שהיו בו צריכים לברך בשם ומלכות, כיון שניצלו שלא כדרך הטבע, שאף אם ההצלה הייתה מחמת שהגרמנים הלכו משם מיראת המדינות שלחמו בהם, מ"מ הואיל והמטרה הייתה להרוג יהודים

הרי שההצלה מהם נחשבת נס גמור, והוסיף שטוב שיראה את שטח המחנה כדי לפטור בברכתו את כל המקומות שנעשו לו ניסים בהם (וכ"כ בהליכות ברכות יז, 9).

תאונת דרכים שנהרגו בה חלק מהנוסעים במכונית, דעת הגר"ש אלישיב (אשרי האיש ח"א פ"מ אות כג) שהנוסעים האחרים שניצלו יברכו ברכת 'שעשה לי נס'.

בברכת ה' (שם) כתב שאין מברכים על הצלה מפגיעה כיון שאינו נס מעל דרכי הטבע. וכן נראה מדברי הגרע"י **בחזון עובדיה**. אולם בפסקי תשובות כתב שבכל מקרה אשר ע"פ הטבע האדם היה אמור למות בפגיעה או מירי עליו, וכך אומרים מומחים, צריך לברך שעשה לי נס. לאפוקי אם זרקו עליו אבן בודדת, או ירו עליו מספר יריות בודדות שיתכן וגם ע"פ הטבע יצא חי ממקרה כזה שאינו מברך. וה"ה בכל המקרים שלפני שהגיעה הסכנה ניצול ממנה, כגות שנסע באוטובוס שלאחר שירד בתחנה התפוצץ בו מחבל, אין לו לברך כיון שלא היה בגדר סכנה, כפי שכתב **המהר"ל** (נתיב העבודה פי"ג) שכל שלא היה במצב סכנה אין לו לברך על הצלה זו, ורק אם נכנס למקום סכנה ממשיית הרי הוא מברך על נס ההצלה. לגבי חיל שהיה במלחמה כתב בשו"ת **שבט הלוי** (ט, מה) שאין לו לברך שעשה לי נס, אא"כ היה במצב של סכנה ומוות ודאי ובדרך נס ניצול.

סימן רי"ט - ברכת הגומל

ובו ט' סעיפים

סעיף א':

ארבעה צריכים להודות

שנינו בברכות (נד:)

"ארבעה צריכין להודות - יורדי הים, הולכי מדברות, ומי שהיה חולה ונתרפא, ומי שהיה חבוש בבית האסורים, ויצא. יורדי הים מגלן - דכתיב: יורדי הים באניות וגו' המה ראו מעשי ה', ואומר: ויעמד רוח סערה יעלו שמים ירדו תהומות, ואומר: יחוגו וינועו כשכור, ואומר: ויצעקו אל ה' בצר להם וממצוקתיהם יוציאם, ואומר: יקם סערה לדממה, ואומר: וישמחו כי ישתקו, ואומר: יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. הולכי מדברות מגלן - דכתיב: תעו במדבר בשימון דרך עיר מושב לא מצאו ויצעקו אל ה' וידריכם בדרך ישרה, יודו לה' חסדו. מי שחלה ונתרפא - דכתיב: אולים מדרך פשעם ומעונותיהם יתענו כל אכל תתעב נפשם וגו', ויצעקו אל ה' בצר להם וגו', ישלח דברו וירפאם וגו', יודו לה' חסדו. מי שהיה חבוש בבית האסורין, מגלן? - דכתיב: ישיבי חשך וצלמות וגו', כי המרו אמרי אל וגו', ואומר: ויכנע בעמל לבם וגו', ואומר: ויצעקו אל ה' בצר להם, ואומר: יוציאם מחשך וצלמות וגו', ואומר: יודו לה' חסדו"

הגמ' מביאה את המקור לכך שארבעת אלו צריכים להודות, ממזמור ק"ז בתהילים, בו מתואר על ניסי הקב"ה ליורדי הים, הולכי מדברות ועוד. יש לציין שמהפסוקים משמע שכל אותם ניצולים אלו היו בסכנה ועל כך הם מודים, אבל אם אדם הולך לטיול במדבר, לכאורה לא יצטרך לברך הגומל. אמנם עדיין יש לדון מדוע הביאה הגמ' דווקא ארבעה אלו, ולא כתבה סתם 'כל היוצא ממצב סכנה'. הרי ישנם עוד מצבי סכנה שאדם יכול להיקלע אליהם? וביותר יש להבין את דברי הראשונים שנביא לקמן שאפילו לא היה במצב סכנה ממשית צריך לברך, כחולה שחש בראשו.

אלא שנראה לומר (ע"פ עולת ראייה ח"א ברכת הגומל) שברכה זו תוקנה על כך שהאדם נקלע למצב בה הוא יוצא ממסלול החיים הרגיל, כך שהוא מרגיש כמה הוא חסר יכולת ללא חסדיו הרבים של הקב"ה, ולכן הוא מברך ברכה זו. ע"פ הסבר זה י"ל שהברכה איננה הודאה רק על ההצלה ממצב, אלא על כל חיי האדם, ותקנו חכמים שיברך האדם ברכה זו במצבים אלו, אך ההודאה היא על כלל החיים.

אמנם ישנם הסוברים שרק אם נקלע למצב סכנה צריך לברך. המאירי כתב ש"א שדווקא הולכי מדבר שתעו, ויורדי הים שעמד עליהם נחשול וכו' צריכים לברך. וכ"כ הרב יד המלך (פ"י מהל' ברכות ה"ח) שדוקא אם קרה להם מקרה רע אז צריכים לברך, אבל אם נסעו ועלו בשלום א"צ לברך, שהרי הכתוב אומר 'תעו במדבר...'. וראה בברכת ה' (ח"ד, פ"ו הע' 2) שחילק את הראשונים לג' שיטות.

מִרְן הַשׁוֹעַ פֶּסֶק "אַרְבַּעַה צְרִיכִים לַהּוֹדוֹת יוֹרְדֵי הַיָּם כְּשֶׁעָלוּ מִמֶּנָּה וְהוֹלְכֵי מַדְבְּרִיּוֹת כְּשִׁגִּיעוּ לִישׁוּב וּמִי שֶׁהָיָה חוֹלָה וְנִתְרַפָּא וּמִי שֶׁהָיָה חָבוּשׁ בְּבֵית הָאֲסוּרִים וַיֵּצֵא וְסִימַנְךָ וְכָל הַחַיִּים יוֹדוּךָ סֵלָה: חָבוּשׁ יִסּוּרִים יָם מַדְבָּר".

❖ חָבוּשׁ: כְּתָב הַמִּגְנָן אֲבֵרָהּ (סִק"א) שֶׁחָבוּשׁ דּוּקָא עַל עֶסְקֵי נַפְשׁוֹת. אַךְ הָאֵלִיָּה רַבָּה כְּתָב שֶׁאֵף בַּמִּמּוֹן. וְכ"כ הַבְּרַכִּי יוֹסֵף (אוֹת ד) בִּשְׁם כְּמָה רֵאשׁוֹנִים, וְהַר"י מִיגָאשׁ כְּתָב דְּכִיּוֹן שֶׁאֵינוֹ מוֹשֵׁל בְּנַפְשׁוֹ חַיִּיב לְבָרֵךְ. וְכ"פ הַבֵּא"ח (עֵקֶב, ט) חֲזוֹן עוֹבְדִיָּה (עַמ' שִׁנָּה) בְּרַכַּת ה' (ח"ד פ"ו ס"ד), מַהֲרִי"ץ⁶⁹ (פַּעוּצ"ג, רַכֵּט), בְּרַכַּת מֹשֶׁה (י, כו), עֲרִי"שׁ (רִיט, א), שַׁע"ה (מז, א) וְעוֹד. וְכָתַב הַפְּרִי מִגְדִּים שֶׁיִּבְרַךְ לֵאל שֵׁם וּמַלְכוּת. אַךְ בְּדַבְּרֵי הַפּוֹסְקִים הֵנ"ל מִשְׁמַע שֶׁמִּבְרַךְ בְּשׁו"מ. בַּדְּעַת הַשֵּׁת"ז (סִק"א) אֵין הַדְּבַר בְּרוּר, כִּיּוֹן שֶׁהֵבִיא בִּסְתָם סִבְרַת הַמַּג"א וּבִי"א אֶת דְּעַת שֶׁאֵר הָאֲח', עֵיין ז"ר.

וְכָתַב בְּנִתִּיב חַיִּים דְּגָבִי יוֹצֵא מִבֵּית הָאֲסוּרִים לֹא מוֹזְכָּר בְּפִסְקוֹ שֶׁצָּרִיךְ לִהְיוֹת בִּסְכַּנְת מוֹוֹת, וְדַעַת הַמִּגְנָן אֲבֵרָהּ הִיא יַחֲדָאִית בְּזֶה, שֶׁהָיָה גַם כְּשֶׁתּוֹפְסִים עַל עֶסְקֵי נַפְשׁוֹת אֵין כּוֹוֶנְתָם אֵלָא לַמִּמּוֹן, וְא"כ לֹא יִבְרַךְ לַעוֹלָם! הַבֵּאוּר הַלֵּכָה (ד"ה חָבוּשׁ) תִּלָּה אֶת מַחְלֻקַּת הָאֲחֵרוֹנִים הֵנ"ל בַּמַּח' מִרְן וְהַרְמ"א עַל אִיזוֹ סַכְנָה מְבָרְכִים, שֶׁהַמַּג"א אֵזִיל לְשִׁיטַת הַרְמ"א שֶׁרַק בִּסְכַּנָּה מִמְּשִׁית מְבָרְכִים. אַךְ לַכֹּאוּרָה לֹא אֵיפְרָק מַחוּלְשָׁא, דֶּהַמַּג"א כְּתָב כֵּן עַל לִשׁוֹן הַשׁוֹעַ. וְע"ע בְּבִרְכַּת ה' (שֵׁם, הַע' 4) שְׁדַחָה ג"כ הַבִּנְת הַבֵּא"ל.

מִי שֶׁנִּעְצָר לַחֲקִירָה בַּתַּחֲנִת מִשְׁטֵרָה לַיּוֹם אוֹ יוֹמִיִּים וְשׁוֹחֲרֵר, פֶּסֶק בַּחֲזוֹן עוֹבְדִיָּה (עַמ' שֵׁם) שֶׁאֵינוֹ מְבָרֵךְ הַגּוֹמֵל. וְכ"פ בְּבִרְכַּת ה' (שֵׁם אוֹת ז), אֲבָל אִם הִיָּה עֲצוּר שְׁלוֹשָׁה יָמִים אוֹ יוֹתֵר וַיֵּצֵא לַחֹפְשִׁי, פֶּסֶק שֶׁצָּרִיךְ לְבָרֵךְ. אַךְ הָאוּר לְצִיּוֹן (ח"ב פ"ד ס' מא) פֶּסֶק שְׁמִי שֶׁשֶׁהָיָה בַּחֲדָר מַעְצָר אִפִּילוֹ זְמַן קָצֵר וְאִפִּילוֹ בְּלֹא חֲקִירָה, מְבָרֵךְ לְכַשִּׁיּוּצָא בְּרַכַּת הַגּוֹמֵל.

❖ יוֹרְדֵי הַיָּם: בַּבֵּאוּר הַלֵּכָה כְּתָב לְדוֹן לְגָבִי נִהְרֹת, וְתִלָּה דִּין זֶה בַּמִּנְהַג סִפְרָד וְאִשְׁכַּנְז הַמוֹבָא בְּסַעֲיָף ז' לְגָבִי בְּרַכָּה עַל נִסְיָעָה. וְכָתַב בְּשׁו"ת אוֹרַח מִשְׁפָּט (סִימָן מֵה) שֶׁאֵף בְּזִמְנֵינוּ שֶׁהָאוֹנִיּוֹת גְּדוּלוֹת מְאֹד וְנוֹסְעִים ע"י מִנּוּעַ שֶׁל אֵשׁ, וְאֵין הַסַּכְנָה מִצְוִיָּה כ"כ, אַעפ"כ הַעוֹלָה מִמֶּנָּה צָרִיךְ לְבָרֵךְ הַגּוֹמֵל, כִּי מִסְתַּבֵּר שֶׁתִּקְנַת בְּרַכַּת הַגּוֹמֵל נִגְזֶרֶת בַּמִּנְיִן, וְכָל דְּבַר שֶׁבַּמִּנְיָן אִפִּילוֹ בְּטֹל הַטַּעַם אֵין הָדִין בְּטֹל. וְכ"פ בְּשׁו"ת אֲגָרוֹת מֹשֶׁה (או"ח ח"ב סִימָן נט) וּבַחֲזוֹן עוֹבְדִיָּה (עַמ' שֵׁם).

עוֹד כְּתָב בַּחֲזוֹן ע"ע (עַמ' שֵׁם) שֶׁהַשּׁוּחָה וְהַשֵּׁט בִּים, וְאִפִּילוֹ בִּים כְּנֶרֶת שֶׁהוּא סְמוּךְ לְמִקּוֹם יִשׁוּב, וְאִפִּילוֹ יֵשׁ שֵׁם מִצִּיל בְּאוֹפֵן קְבוּעַ, אַעפ"כ דִּינוֹ כַּדִּין יוֹרְדֵי הַיָּם, שֶׁהָיָה כְּמָה פַּעֲמִים אִירְעוּ שֵׁם אֲסוּנוֹת וְנִטְבְּעוּ בִּים. אַךְ הַגְּרִשׁוֹ"א (הַלִּיכוֹת שֶׁלְמָה עַמ' רַעֲז) פֶּסֶק שֶׁרַק אִם נִכְנַס לַעֲוֹמָק הַיָּם מְבָרֵךְ. וְכ"כ בַּהֲלֵכָה בְּרוּרָה (אוֹת כֵּה) שֶׁסַּכְנָה זֹאת אֵינָה אֵלָא כְּשֶׁאֵר סַכְנוֹת, וְאֵינוֹ כְּלָל 'יוֹרְדֵי הַיָּם'. וְכ"פ בְּבִרְכַּת ה' (שֵׁם אוֹת כֵּב), הַגְּר"ע בְּסִיס (הוֹבָא בִּסְב"ל ד"ה יוֹרְדֵי הַיָּם).

❖ נָשִׁים: בְּכַנְסַת הַגְּדוּלָה תִּמָּה לְמָה אֵין הַנָּשִׁים מְבָרְכוֹת בְּרַכָּה זֹאת, וְכָתַב הַמִּגְנָן אֲבֵרָהּ דֹּאפְשֵׁר מִפְּנֵי דִס"ל שְׁבָרְכוֹת אֵלּוֹ רְשׁוֹת. עוֹד כְּתָב בְּכַנְה"ג שֶׁיְכוּלוֹת הַנָּשִׁים לְבָרֵךְ בְּבֵית הַכְּנַסַּת שֶׁלָּהֶם וְשִׁישְׁמְעוּ הָאֲנָשִׁים מִבֵּית הַכְּנַסַּת, אוֹ לַפְּחוֹת בְּפָנֵי נָשִׁים וְאִישׁ אֶחָד. וְאִם א"א בְּכַךְ תְּבָרֵךְ בְּבִיתָהּ. וְכ"כ הַבֵּא"ח

⁶⁹ וְחֹזֵר בּוֹ מִמִּשְׁכָּח בַּתְּחִילָה בַּע"ח (קַעֲדָה: לַפְּסוֹק דִּסְב"ל. וְכֵן תִּיקַן בַּמַּהְדוּר"ב שֶׁל ע"ח (רֵאָה בַּהוּצ' הַרְש"צ דָּף שִׁסְד: , הוּצ' נוֹסַח תִּימָן עַמ' תִּשְׁצָג). וְכָבֵר הָעִיר ע"כ הָרֵא"ח נִדְאָף בַּעֲנ"ח (אוֹת כֵּב). וְרֵאָה עוֹד בּוֹז"ר (סִק"א) שֶׁגַּם מַהֲר"ח קוֹרֵחַ פֶּסֶק כֵּךְ.

(עקב, ה), **כה"ח** (אות ג) ועוד. **בחזון עובדיה** (עמ' שמג) כתב שנשים חייבות בברכת הגומל, ולכן יולדת, לאחר שבעה ימים תברך בביתה בפני עשרה אנשים. ואין הבעל רשאי לברך במקום אשתו. עוד כתב (עמ' שמח בהערה) שעל היולדת לברך הגומל לאחר שבעה ימים, וכ"ד **הגרשז"א** (מנחת שלמה ח"ב סי' ד אות לא).

אך בעל הלכות קטנות (ב, קסא) כתב שאינן מברכות כיון דבעינן בפני עשרה, ולא אורח ארעא דכל כבודה בת מלך פנימה. וכן **מנהג תימן**, ראה בגר"י קאפח (י, אות טו), ערי"ש (ריט, ה), שע"ה (מז, ה. ובהע' טו), ברכת משה (י, כג), טהרת משה (פי"א, הע' כג-כד), ז"ר (ס"ק יב). וכן העיד **הגר"ש משאש** (שמ"ש ומגן ח"ג, או"ח סי' ס) על **מנהג מרוקו**. ועיין בגר"י קאפח שהביא נימוק נוסף מדוע שיוולדת לא תברך, כיון שמהפס' אנו למדים ש"דווקא אותם שבאו עליהם הייסורים כעונש על פשעם ועוונם... הם הצריכים להודות, משא"כ יולדת דלאו מדרך פשעה ועוונה הגיעה לכך אלא מדרך זכותה שעוסקת ביישובו של עולם...". אמנם יש להעיר שע"פ טעם זה רק יולדת לא תברך, אך אשה שהייתה חולה וכיו"ב בשאר ד' דברים, חייבת לברך. לכן הוסיף גם את הטעם הנ"ל שכתב הלק"ט, וכן העיר בברכת משה שם. וייתכן שמנימוקו של הגר"י קאפח התפתח מנהג ירושלים (הליכות שלמה תפלה, כג, ד) שרק יולדות לא בירכו. וע"ע **תשובות והנהגות** (ח"ד סי' נג).

❖ קטן: כתב **המגן אברהם** (ריש הסימן) שקטן אין צריך להודות, דלא שייך לומר לחייבים טובות דהא לאו בר עונשין הוא. וכ"כ **המ"ב** (סק"ג). שת"ז (סק"ג), מהרי"ץ (ע"ח קעד:), שע"ה (מז, ה), ערי"ש (ריט, ג), וראה ז"ר (סק"ג)⁷⁰. גם **כה"ח** (סק"ב) כתב שלא ראינו קטן המברך. **אך** רעק"א הביא בשם **מהר"י באסאן** שקטן מברך. וכתב **הברכי יוסף** (אות א) שכן נהגו בגליל שלהם. וכן מנהג הספרדים, וכ"פ בשו"ת **אור לציון** (ח"ב פמ"ו אות נט) ו**בחזון עובדיה** (עמ' שמט), ושם האריך בדברי הפוסקים האם שייך לשום 'חייבים' בקטן, והאם תלוי הדבר אימתי בי"ד של מעלה מענישים. וכ"ד **הגר"ח כסאר** (י, ח), ועיין **ז"ר** (שם) שהיו מעטים שנהגו כך, ו**בשע"ה** (שם) כתב שיש להם על מה שיסמוכו. ו**הבא"ח** (עקב, ד) כתב שבמקום שנהגו לברך יברכו בשם ומלכות, ובמקום שלא נהגו לברך יברכו ללא שם ומלכות. וכ"פ **בברכת ה'** (שם אות מא).

ובמחזיק ברכה (אות ו) כתב בשם שו"ת אוהל יוסף שהאב על בנו לא יברך אלא בלא שם ומלכות, וכ"כ **כה"ח** (אות כט), וכ"נ **מחזו"ע** (עמוד שנ). וכ"ד **הגר"ח כסאר** (שם) שאין לאב לברך עבור בנו, וכ"פ **הגר"ע** בסיס והגר"פ קורח (ז"ר סק"ג), ערי"ש (ריט, ד).

❖ המברך והשומעים באותה רשות: **הרמב"ם** (י, ח) כתב "כיצד מברך? עומד ביניהם ומברך". הביאו **כה"ח** (אות טו) ועוד. ומשמע שצריכים להיות באותה הרשות. וכ"נ מדברי השו"ע שצריך לברך 'בפני עשרה. הכנה"ג כתב שהנשים עומדות בעזרת הנשים והאנשים בבית הכנסת ויוצאת כך י"ח. ו**בחזון עובדיה** (עמוד שמה בהערה) כתב שצריכה לברך דווקא בעזרת נשים שאין המחיצה מגיעה עד התקרה. ו**בהליכות ברכות** (אות ח) כתב שאם המחיצה מגיעה עד התקרה, אם רואה את האנשים דרך זכוכית

⁷⁰ ונלע"ד שגם **הגר"י קאפח** יסכים לכך ע"פ הטעמים שהביא לעיל, שהרי לא שייך בקטן חשש צניעות, וגם אינו מתחייב מחמת עוונותיו. אם לא שנחלק שלא פלוג רבנן בין קטן לגדול אלא כל גבר חייב לברך, ואף קטן מדין חינוך. ולכאורה כך משמע מסתימת התלמוד והראשונים.

יכולה לברך (עפ"ד המ"ב סי' נה ס"ק נב), או שיש חורים במחיצה ורואה דרכם את האנשים (עפ"ד כה"ח סי' נה אות עו). ואף שיש חולקים, בדין זה אפשר לסמוך על הפוסקים הנ"ל, מכיון שסתימת הפוסקים שתברך מעזרת הנשים ולא הגבילו בתנאים.

❖ ברכת הגומל בלילה: בשו"ת **חתם סופר** (או"ח סימן נא) כתב שאפשר לברך ברכת הגומל בלילה. אך חכם אחד התעורר כנגדו כיון שברכה זו היא במקום תודה, ותודה אינה קריבה בלילה. ובחזון **עובדיה** (עמ' שמז) כתב שלכתחילה אין לברך ברכת הגומל אלא ביום, ובמקום צורך אפשר לברך בלילה. ובהערה כתב שכן פשט המנהג אצלנו שבליל ברית יצחק מברכת האישה הגומל בפני הבאים. **מנגד**, **הבא"ח** (עקב, ג) כתב שאין לברך הגומל בלילה, כיון שברכה זו באה במקום קרבן תודה, והמקריב אינו מקריב אלא ביום. אך בחזו"ע דחה דבריו, דא"כ מדוע מותר לברך הגומל בשבת, הרי אין מתפללים נדבה בשבת לפי שאין מקריבים בהם קרבן נדבה.

❖ עמידה בשעת הברכה: כתב **הרמב"ם** שצריך לעמוד כשמברך, וכתב **הב"ח** שהמנהג לברך מעומד. אך השו"ע השמיטו, דמה המקור לכך? ^א **הב"ח** הביא מקור, דכתיב 'במושב זקנים' מכלל דהוא בעמידה, וכיוון לדברי **ר"א בן הרמב"ם** (הובא בתחילת ספר מער"ק). ^ב ובאליה רבה (סק"ג) כתב דכתיב 'יהללוהו' דומיא דהלל בעמידה, אך דחאו החיד"א (שיו"ב אות ג) שהרי הרמב"ם עצמו לא כתב שהלל בעי עמידה, ומהיכא תיתי ללמוד מהלל לברכת הגומל. **להחת"ס** (שם) הטעים זאת מדין כבוד ציבור, כמו שבמגילה הקורא עומד מפני כבוד ציבור, וכ"כ **הגר"ח כסאר והגרע"י** (שו"ת יחו"ד ח"ד סי' יח אות יא). **והגר"י קאפח** (י, אות טו) דחה ראייה זו בכך שבמגילה הקורא מוציא את הציבור יד"ח משא"כ כאן. ^ד טעם נוסף הביא אפיקי מגינים (ביאורים אות ב) שיש לדמות הגומל לקרבן תודה. והוסיף הפרי מגדים וכ"פ **המ"ב** (סק"ד) שבדיעבד יוצא אף בשיבה. [וכן דייק ערי"ש (ריט, י) ממהרי"ץ (ע"ח קעה). ש"ראוי לעמוד המברך", אך לא חובה, ולכן פסק שאם רותת ברגליו מברך בשיבה. וכ"כ שע"ה (מז, ד). וכן הוא בשת"ז (סק"ה) "טוב לעמוד"]. **בחזון עובדיה** (עמוד שמ) כתב שעומד ומברך.

סעיף ב':

טופס הברכה

עוד שנינו שם: "מאי מברך? - אמר רב יהודה: ברוך גומל חסדים טובים". אך גירסת **הרא"ש** והרי"ף היא: לחייבים טובות שגמלני כל טוב.

וכתב **הב"י** שפירוש הברכה הוא שאפילו לאותם שהם חייבים, דהיינו שהם רשעים, עם כל זה גומל להם טובות, וגם אני כאחד מהם שאע"פ שאיני הגון גמלני כל טוב.

כתב **השו"ע**: מה מברך: בא"י הגומל לחייבים טובות שגמלני כל טוב, והשומעים אומרים: מי שגמלך כל טוב הוא יגמלך כל טוב סלה.

סעיף ג':

בפני כמה צריך לברך

עוד שנינו שם:

"אביי אמר: וצריך לאודוויי קמי עשרה, דכתיב: וירוממוהו בקהל עם וגו'. מר זוטרא אמר: ותרינ מינייהו רבנן, שנאמר: ובמושב זקנים יהללוהו. מתקיף לה רב אשי: ואימא כולוהו רבנן! - מי כתיב בקהל זקנים? בקהל עם כתיב. - ואימא: בי עשרה שאר עמא, ותרי רבנן! - קשיא"

התוספות (ד"ה ואימא) כתבו דעבדי לחומרא בהסתפקות הגמ' במניין האנשים [דהיינו, בעינן תרי רבנן ובנוסף עשרה], ובדיעבד אפילו ליכא תרי רבנן. וכ"כ הרא"ש (סימן ג) דכיון דלא איפשיטא בעינן תרויהו. ובתוס' ר' יהודה החסיד הדברים מפורשים יותר שבדיעבד אם אין תרי רבנן מברכים בעשרה בלבד. אך **הרי"ף והרמב"ם** סוברים דכיון שמדי דרבנן הוא נקטינן לקולא ומברך לכתחילה בפני עשרה כולל תרי רבנן.

כתב **הריטב"א** שאם אין לו עשרה אפשר שימתין עד ל' יום, שמא יזדמנו לו עשרה ויעשה המצוה כתיקונה, ומכאן ואילך מברך אפילו ביחיד. וכ"ד הרא"ה. אך באורחות חיים כתב בשם הרמב"ן והרשב"א שלא יתעכב יותר מה' ימים שיותר כבר נשכח ממנו.

דעת **הטור** שאם בירך בפחות מעשרה אין צריך לחזור ולברך, ודיוקו מכך שבגמ' מובא שצריך לאודוויי בפני עשרה ולא קאמר שצריך שיהא בפני עשרה, משמע שדווקא לכתחילה אבל בדיעבד אפילו בפחות מעשרה יצא. **הב"ח** הביא כמה מקורות לכך שלשון 'צריך' אינו לעיכובא, וכ"פ להלכה שא"צ לחזור ולברך. **אולם הב"י** כתב שאין הדקדוק נראה בעיניו, דאדרבא לישנא דצריך משמע שיש עיכוב בדבר, וכ"כ בדעת ר' יונה⁷¹. וכ"כ **השכנה"ג** (אות ד) בדעת הרי"ף והרמב"ם, שעשרה מעכב.

כתב **השו"ע**: צריך לברך ברכה זו בפני יו"ד, ותרי מינייהו רבנן, דכתיב: וירוממוהו בקהל עם ובמושב זקנים יהללוהו, ואם לא שכיחי רבנן, לא יניח מלברך; ונהגו לברך אחר קריאת התורה, לפי שיש שם עשרה; ואם בירך בפחות מעשרה, יש אומרים שיצא, ויש אומרים שלא יצא, וטוב לחזור ולברך בפני עשרה בלא הזכרת שם ומלכות.

כתב **המגן אברהם** (סק"ג) שהתרי רבנן צריכים להיות דתנו הלכתא. והביאו **שת"ז** (סק"ו). וכתב **מחצית השקל** שטעמו מדכתיב 'במושב זקנים', וזקן היינו שקנה חכמה והוא ראוי להוראה. וכ"כ **כה"ח** (אות כב). כתב **הבאור הלכה** (ד"ה לא) שנראה להלכה כפסק השו"ע שדי בעשרה, וקרא אורחא דמילתא נקט דמהדר אחרי זקנים כדי שיברכו אותו. וכ"כ **בחזון עובדיה** (עמוד שמ) שצריך להודות בפני עשרה ששניים מהם ת"ח, ואם אין שם ת"ח לא ימנע מלברך, אבל העשרה הם לעיכובא, שאם אין שם עשרה לא יברך. וטוב שיברך בלא שם ומלכות. ובשו"ת **אור לציון** (ח"ב פ"ד סמ"ב) כתב שמי שיכול לברך בבית המדרש שיש בו שני ת"ח, עדיף שיברך שם אפילו שלא בשעת קריאת התורה, מאשר בבית הכנסת בעת קריאת התורה ולא יהיו שם ת"ח, ובלבד שלא יגרם עי"ז ביטול תורה.

⁷¹ ז"ל ר' יונה: על האי עובדא למדנו מכאן שאם יש שם עשרה וברכו ברכה זו וענה החולה אמן אין צריך לברך ברכה אחרת ואם אין שם עשרה צריך לברך ונראה שהם יכולים לאמרה אפילו בלא עשרה אף על פי שאין החולה נפטר בה ע"כ. ולמד הב"י שדווקא אחרים שברכו על מישוהו אחר יכולים לברך ללא עשרה, אך האדם עצמו שמחויב בהודאה צריך עשרה לעיכובא.

השו"ע הזכיר שמברכים אחר קריאת התורה כיון שיש שם עשרה. ומשמע מדבריו שאין החובה לעלות לס"ת ולברך, וכ"כ בחזון עובדיה (עמ' שמב בהערה) שאבל אע"פ שאינו עולה לס"ת יכול לברך ברכת הגומל. אך בשו"ת תבואות שמש (או"ח סימן עח) בתשובת דודו ר' דוד משאש, כתב שאין לאבל לברך ברכת הגומל תוך השבעה כיון שאינו יכול לעלות לס"ת.

עשרה: נחלקו הפוסקים (הובא בבאר היטב ד) האם העשרה הם לא כולל בעל הנס, או שהם תשעה בנוסף לבעל הנס. **בהלכות קטנות** (א, רעא) כתב שעשרה עם בעל הנס. וכ"פ המ"ב (סק"ו), והוסיף בשער הציון (אות ז) דסמך לברך, דהא כל דין דעשרה ילפינן מוירוממוהו בקהל עם, אם כן כמו גבי ברכת חתנים דילפינן גם כן לחזק מ"ד מבמקהלות ברכו ה', ואפילו הכי חתנים מן המנין, וכל שכן ברכה זו דקילא, דלכמה פוסקים מספר עשרה אינו מעכב כלל בדיעבד. וכ"פ מהרי"ץ (ע"ח קעד:), **חזון עובדיה** (עמוד שמג) ובברכת ה' (שם אות טל). **אבל הראנ"ח** סובר דבעינן עשרה חוץ מבעל הנס. וכ"נ מכה"ח (אות יט).

סעיף ד':

✎ האם יוצא בהודאת חברו

עוד שנינו שם:

"רב יהודה חלש ואתפח, על לגביה רב חנא בגדתאה ורבנן, אמרי ליה: בריך רחמנא דיהבך ניהלן ולא יהבך לעפרא. אמר להו: פטרתון יתי מלאודויי. והא אמר אביי: בעי אודויי באפי עשרה! - דהווי בי עשרה. והא איהו לא קא מודה! - לא צריך, דעני בתרייהו אמן"

הרשב"א (ד"ה הרואה) כתב שרב חנא בגדתאה ורבנן לא ברכו על רפואת רב יהודה אלא לפי שהיה רבם, וכ"כ רבנו מנחם. וכתב הב"י שלפי דבריהם אין ללמוד משם למי שאינו רבו אע"פ שהוא חביב עליו כגופו שיברך על רפואתו. ולעניין הלכה פסק שלא יברך ואם בירך גוערים בו דדילמא ברכה לבטלה היא.

דעת **ריא"ז** (ברכות פ"ט ה"א אות ד) שאם רצה אדם לברך הגומל על אוהבו ועל קרובו שהוא כואב עליו הרשות בידו. **הב"ח** הביא בשם רבנו מנחם שאם יש לו תועלת בהצלת אדם מסויים יכול לברך עליו. ולכן כתב שאין לאדם תועלת מרובה יותר מאשר הצלת אשתו ובניו, וכ"פ להלכה.

כתב **השו"ע**: אם בירך אחר ואמר: בא"י אמ"ה אשר גמלך כל טוב, וענה אמן, יצא. וכן אם אמר: בריך רחמנא מלכא דעלמא דיהבך לן, וענה אמן, יצא. והוסיף הרמ"א: ואין זה ברכה לבטלה מן המברך, אע"פ שלא נתחייב בכרכה זו, הואיל ואינו מברך רק דרך שבח והודאה על טובת חבירו ששמח בה.

כתב **המגן אברהם** (סק"ד) שדעת מרן שכל מי ששמח בו רשאי לברך, וכ"ש על אשתו שילדה. וביאר הפרי מגדים שחזר בו ממ"ש בב"י, וכ"כ מחצית השקל שהרי בשו"ע סתם וכתב 'אם בירך אחר' ומשמע אפילו אינו תלמידו.

אבל **באליה רבה** כתב שהעיקר הוא כדברי הב"י שזולת בן או תלמיד אינם רשאים לברך. וכ"כ בעולת תמיד שכן דעת רוב הפוסקים. וכתב **הבאור הלכה** (ד"ה ואין) שכן נראה, שדברי הרמ"א מוקשים, דהיכן מצינו ברכות שאינו מחויב כלל ואפ"ה רשאי לברך?! ועוד, שלגבי ברכת 'שעשה לי נס' שום פוסק לא אמר שיכול לברך על הצלת חלק מעמ"י אע"פ שאינו רבו, מטעם שהוא שמח בהצלת אלפים מישראל.

ולכן נראה דבלא אביו ורבו אינו נכון לברך אפילו באב על בנו וכדומה. וכ"כ **כה"ח** (אות לג) שכיון שבב"י כתב שיש לגעור במי שמברך הגומל על חברו, אין להוכיח מסתימת השו"ע שיכול לברך, כי לפעמים כך דרכו של מרן, להעתיק בשו"ע את לשון הטור ולסמוך על מה שגילה בב"י. וכ"פ **בחזו"ע** (עמוד שמד) ובברכת ה' (שם אות מב) שרק בן או תלמיד יכולים לברך, אבל שאר קרובים ואוהבים אינם רשאים לברך. והשת"ז (ס"ק יב) הביא את המחלוקת ולא הכריע, אך מותר לברך על אביו ורבו.

עוד הביא הביה"ל שכתב האליה רבה בשם הרמב"ן דברכת הגומל גריעא, דגם באביו ורבו אינו אלא רשות דברכת רפואה עליה ידידה רמיה ולא אחרים. היינו, דזהו כמור שאר צרכי בני האדם שמברך האדם ע"ז בבוקר בכל יום כמו מלביש ערומים ומתיר אסורים וכה"ג, היתכן שתלמידו או בנו יצטרך לברך על שיש לאביו מלבוש וכה"ג משא"כ בנעשה לו נס גמור צריך בנו ותלמידו לברך ע"ז. ואף דלא מצינו בשאר ברכות שירשו חכמים לברך במקום שאינו חייב לזה אפשר משום דכשנעשה לו נס גמור לאביו ורבו יש חיובא לברך ע"ז להכי הרשוהו גם בזה לברך ע"ז. אמנם דעת הגר"ח **כסאר** בדעת הרמב"ם שרבנו לא הזכיר כלל מעשה דרב יהודה משום שאין אדם רשאי לברך לחבירו, ע"ש.

❧ יציאה י"ח בשמיעה

כתב הטור בשם אביו הרא"ש (ב"י: אינו בפסקיו, ואפשר שהוא שמועה בע"פ) שאע"ג דשומע יוצא בשמיעה בלא עניית אמן, היינו דוקא כשהמברך חייב ג"כ בברכה אז יוצא השומע בלא עניית אמן, אבל הכא כיון שהם לא היו חייבין בברכה זו לכך הוצרך הוא לענות אמן ולא חשיב ברכה לבטלה כיון שהם לא נתחייבו בה שהם נתנו שבח והודאה למקום כדרך בני אדם שמשבחים למקום על הטובה שמזמין להם. דלא כרא"ה הסובר שבשמיעה לחוד סגי.

מרן **השו"ע** כתב שאם ענה אמן יצא. וכתב **המ"ב** (ס"ק יא) שאם לא ענה אמן לא יצא, ומיירי ששמע הברכה מתחילתה ועד סופה וכיון נמי לצאת בה ידי חובת ברכת הגומל שנתחייב. וכתב **בשער הציון** (אות ט) דלא בעינן שהמברך יכוון להוציאו, דהא רב חנא לא כוון להוציא את רב יהודה, שהרי לא ידע כלל מתחלה שיכול לפוטרו, עד שחידש לו רב יהודה [ויש לדחות, דאפשר דסבר רב יהודה בעלמא דמצות אינן צריכות כונה, מה שאין כן לדידן]. ועוד, דלא שייך כלל בזה להוציא, דלשון ברכה זו אינה ראויה רק למברך בעצמו, שהיא לנוכח אדם הניצול, ואיך שייך להוציאו, וכן כתב בשיטה מקובצת להדיא, וכן מצדד אליה רבה ופרי מגדים נהר שלום, ודלא כעולת תמיד (ע"כ שעה"צ).

סעיף ה':

❧ יציאה בברכת אחר

כתב **הטור** שלפי האמור לעיל לגבי הודאת חברו עליו ויציאה בזה י"ח הודאתו. י"ל שאם ברך אחד הגומל לעצמו ושמע אחר וכיון לצאת יצא בלא עניית אמן. וכתב **הפרישה** שהטעם שלא כתב הטור שהמברך יכוין להוציאו, משום דאילו כתב שהמברך יכוין להוציאו לא הוה אתי לכולי עלמא, דהא למאן דאמר אין צריכות כוונה לא בעינן שיכוין להוציאו. אך **הב"י** ביאר שהטור כתב דבריו למ"ד מצוות צריכות כוונה, ולכן צריך לכוון להוציאו.

מנגד, דעת **המאירי** (ד"ה אחד) שאין אדם יוצא בברכת הגומל של חברו ואפילו יענה אמן עליה. וכן הובאה שיטה זו בריטב"א (ד"ה ואמר) שדווקא כאשר האדם האחר מברך על הודאה שלי אני יוצא י"ח בברכה זו כיון שכביכול אדם אחר ברך בשבילי, אבל אם הוא מברך על הודאתו הפרטית איני יוצא י"ח בברכתו. עוד כתב דאפשר שדווקא אם עונה אמן יוצא בברכה הא לאו הכי לא.

כתב **השו"ע**: אם בירך אחד הגומל לעצמו, ונתכוין להוציא את חברו, ושמע חברו וכוון לצאת, יצא אפילו בלא עניית אמן (כיון שהמברך ג"כ חייב, יצא האחר בלא עניית אמן, טור). **בחזון עובדיה** (עמ' שנב) הביא את דברי השו"ע הנ"ל.

ובהלכה ברורה (אות כ. בירור הלכה אות כג) ביאר את סברת המאירי, שבברכת הגומל לא שייך דין שומע כעונה, ובעינין שאותו שנתחייב בירך הגומל בעצמו, שברכת הגומל היא הודאה להשי"ת על נס שנעשה לגופו. ודומה למצוה שבגופו שאין אחר יכול לעשות עבורו. והסיק להלכה שעדיף טפי שכל אחד בירך לעצמו ולא יסמוך על ברכת חברו, והוסיף דבעינין שאף השומע יעמוד קמי עשרה שידעו שאף הוא רוצה לצאת י"ח ברכת הגומל, שיש בה דין 'קמי עשרה'.

אלא שיש לשאול כיצד יתכן שאדם המברך 'הגומל' לעצמו בלשון יחיד - 'שגמלני' יעלה לאחר השומעו, הרי נוסח ברכה זו בלשון יחיד היא ייחודית, ואע"פ שבשאר ברכות קי"ל 'שומע כעונה' הוא דווקא כשנוסח הברכה כללית, אבל בנוסח זה שהוא לשון יחיד כיצד תעלה לו ברכת חברו. ובאמת בס' הזכרון **לחתם סופר** (עמ' כה) מובא שלאחר נס שהיה לבני קהילתו כתב "וביום הכניסה עליתי לתורה וברכתי ברכת הגומל בלשון רבים ואנשי ק"ק פרשבורג שהיו עמי ענו אחרי בלשון רבים מי שגמלנו כל טוב וכו'. הנה מפורש שכשאדם אחד מברך לרבים צריך הוא לברך בלשון רבים! וכ"פ בשו"ת **ציץ אליעזר** (ח"י סימן י אות א) עפ"ד החת"ס, וכן ראיתי שפסק הגר"ד **ליאור** (קובץ בית הלל אלול תשס"א) מדיליה. גם מרן החיד"א בספרו **יוסף בסדר** (סימן ד) הביא נוסח הודאה על נס, "ולכן אני אומר בעדי ובעד כל הקהל אשר בעיר זו. ברוך הגומל לחייבים טובות שגמלנו כל טוב". ובאמת הר"י מלוניל גרס 'ושגמלנו' (בלשון רבים ובתוספת וא"ו). ובה"ג גרס "כי גמלנו". אולם בשאר הפוסקים לא מצאנו שהתייחסו לשינוי נוסח זה, ומסתימת דבריהם עולה שלא נהגו כך.

סעיף ו':

עד מתי יכול לברך

כתב **הטור** שאם איחר מלברך יש לו תשלום לברך כל זמן שירצה. אבל בארחות חיים כתוב בשם הרמב"ן דעד שלשה ימים מברכין, וכתב הב"י שטעמו מדאמרינן בעירובין (סה). הבא מן הדרך לא יתפלל עד שלשה ימים, נראה דעד שלשה ימים קרוי בא מן הדרך. והרשב"א קיבל מה"ר יונה דעד חמשה ימים יכול לברך. **באשל אברהם** (בוטשאטש) תמה על השיטה האחרונה. **הגר"ח כסאר** (י. ה) ביאר בדעת הרמב"ם שלא הזכיר הגבלת זמן, שטעמו משום דדמי לקרבן תודה שלא פג תוקף חיובו.

כתב **השו"ע**: "אם איחר, יש לו תשלומין לברך כל זמן שירצה; ונכון שלא לאחר שלשה ימים". והוא כדי לחוש למ"ש האורחות חיים.

בחזון עובדיה (עמ' שנו) הביא דברי מרן, והקשה: הרי קי"ל סב"ל אפילו נגד רוב הפוסקים ואפילו נגד מרן, וא"כ מדוע פסקינן הכא שיכול לברך כל זמן שירצה, והרי יש הסוברים שרק עד כמה ימים יכול לברך? אלא משום שפשט המנהג לברך הגומל בלא הגבלת זמן וכדעת מרן, במקום מנהג לא אמרינן סב"ל. וכ"כ **כה"ח** (אות לח). אלא **שבערוך השולחן** (אות ז) כתב דנ"ל דאם הפליג זמן רב עד שנשכח העניין אין לו לברך עוד ואבד הברכה.

כתב **המגן אברהם** (סק"ו) שאם יצא ביום שני לאחר שכבר קראו, לא ימתין עד יום חמישי כדי לברך עם ס"ת, אלא יברך בפני עשרה מיד, כדי שלא יעברו עליו ג' ימים. וכ"כ **המ"ב** (סק"כ). גם **מהרי"ץ** (ע"ח מהדור"ב, הוצ' נוסח תימן עמ' תשצג) הביא את דברי המג"א, וכ"פ **בשע"ה** (מז, ד). אולם בברכת **משה** (י, כד) דייק מדברי הגר"י קאפח שנהגו לעולם לברך בעלייה לס"ת, לא משנה כמה זמן עבר, וכן הביא בז"ר (ס"ק יג) עדות הגר"ע **בסיס והגר"פ קורח**. ובערי"ש (ריט, ז) כתב שהמנהג לברך רק בס"ת בשבת, אף אם הנס ארע ביום ראשון.

בטעם הדבר שיש תשלומין לברך כל זמן שירצה, כתב **כה"ח** (אות לז) שהוא משום שברכת הגומל נתקנה כנגד קרבן תודה, ואדם יכול להביא קרבן תודה כל זמן שירצה. ובשו"ת **יביע אומר** (ח"ט סימן צח אות א) כתב שכיון שצריך לברך בעשרה ולא תמיד יזדמנו לו עשרה, לכן תקנו שיברך כל זמן שירצה. ובחזון **עובדיה** (עמוד שנה) מבואר שלאחר שנה לא יברך שכבר נשכח הענין מלב האדם, אלא יברך בלא שו"מ.

סעיף ז':

ברכת הגומל על הליכה מעיר לעיר

כתב **הרא"ש** שנהגו באשכנז ובצרפת שאין מברכין ברכת הגומל כשהולכים מעיר לעיר דסבירא להו שלא הצריכו להודות אלא הולכי מדבריות דשכיחי ביה חיות ולסטים, והא דאמרינן בירושלמי כל הדרכים בחזקת סכנה לא אמרו אלא לענין תפלת הדרך בלבד שבכל הדרכים צריך אדם לבקש על נפשו אבל ברכת הגומל במקום תודה נתקנה.

מנגד, **הרא"ה** סובר שכל הולכי דרכים צריכים להודות, ואע"ג דרב יהודה הולכי מדברות קאמר לישנא דקרא נקיט, וכל דרך במשמע דסתם דרך סכנה. וכ"ד **הרמב"ן** בתורת האדם שיש לברך בכל הולכי דרכים משום הירושלמי שכל הדרכים בחזקת סכנה.

כתב **השו"ע**: באשכנז וצרפת אין מברכין כשהולכין מעיר לעיר, שלא חייבו אלא בהולכי מדברות דשכיחי ביה חיות רעות ולסטים; ובספרד נוהגים לברך, מפני שכל הדרכים בחזקת סכנה; ומיהו בפחות מפרסה אינו מברך, ואם הוא מקום מוחזק בסכנה ביותר, אפילו בפחות מפרסה.

וביאר **הט"ז** (סק"ד) שטעם מנהג ספרד הוא משום דס"ל שברכה זו שווה לתפילת הדרך.

ויש לבאר האם הכוונה לשיעור השטח של פרסה במהלך רגלי, שהוא כשיעור ארבעה קילומטר, ואפילו אם הוא נוסע במכונית לא ישתנה שיעור זה, או שמא שיעור פרסה הוא שיעור זמן הנסיעה, והנוסע במכונית לא יברך הגומל אא"כ שהה בנסיעתו שיעור שעה וחומש שהוא שיעור הילוך פרסה. **הפתח הדביר** (ח"ג דף שיג ע"ד) כתב שפשוט שאין לזוז מהגבול שקבעו חז"ל שכל שהוא מהלך פרסה במהלך בינוני, אע"פ שהלך במרוצה חייב לברך. ובחזון **ע** (עמ' שסה בהערה) כתב שבניד"ד יש סברא לומר שכל שעובר במרוצה ואינו שווה במקום הסכנה כשיעור שעה וחומש, אינו מברך הגומל, ולהלכה פסק שכל

שנוסע במכונית מחוץ לעיר כשיעור מהלך פרסה, דהיינו שנמשך זמן הנסיעה 72 דקות חייב בברכת הגומל. ואפילו אם נוסע הלך וחזור באותו יום (מבוקר עד ערב) נחשב אחד לעניין זה. והסכים לכל זה בברכת ה' (שם אות כד) וטעמו שבשיעור זמן זה יש חשש סכנה ולא בפחות, ואין הסיבה משום שבפחות משיעור זה אין סכנות, שכל הדרכים שמחוץ לעיר הם בחזקת סכנה, אלא הטעם הוא מפני שגם כשאדם נמצא במקום סכנה ועובר אותו מהר, האפשרות שייפגע נמוכה יותר, וקבעו חכמים שבשיעור מהלך פרסה יש כדי להסתכן. ולפ"ז כתב (עמ' תלד בהערה 71) שאפילו אינו נוסע את כל השיעור הנ"ל ברציפות אלא הפסקות, הרי הוא מברך. אך בשו"ת אור לציון (ח"ב פ"ד אות מב) כתב שבזמן שהשיירות מצויות ואין חשש לסטים וחיות רעות, אין לברך הגומל, אא"כ נסע בכביש שתנועת המכוניות בה דלה באופן שאין רכב אחד רואה את הרכב האחר. וכ"כ בשו"ת עולת יצחק (ב, פ), ולכן פסק בשע"ה (מז, הע' א) שאין לברך כיום הגומל על נסיעה ברכב. גם בסב"ל (ד"ה ובספרד) הביא שדעת הגר"ש קורח הגר"ע בסיס והגר"פ קורח שמנהג תימן כמנהג אשכנז וצרפת, דלא כמהרי"ץ (ע"ח קעד:): שהעלה את מנהג ספרד. ובברכת משה (י, כח) פסק ע"פ הגר"י קאפח שעל נסיעה שאינה במדבר אין לברך, ולכן על נסיעה מירושלים לתל-אביב אף אם לקחה שעה וחומש אין לברך, אך בנסיעה לאילת יש לברך.

❧ דין אדם החונה באמצע דרכו

כתב השדי חמד (מערכת ברכות סימן ב אות יא) שהשלוחים ההולכים ממקום למקום, הרי הם מתחייבים לברך הגומל בכל מקום שיגיעו אליו, שאע"פ שאין כוונתם להישאר במקום אחד לזמן ממושך, כיון שכל מקום ומקום הוא מחוז חפצם ואינו חניה בעלמא למקום הבא, הרי הוא חייב לברך. וכ"כ המאמר מרדכי (סק"א). הברכת ה' (שם אות כו) ועוד כתבו שמברך בכל תחנה ותחנה ששובת בה. אולם יש החולקים וסוברים שרק כשיגיע למחוז חפצו האחרון שם יברך.

והנוסעים מעיר לעיר כמה פעמים ביום, כגון נהגי הסעות ומוניות, כתב בחזון עובדיה (עמוד ססו) שיברכו הגומל פעם בשבוע בשבת. ובברכת ה' (ח"ד פ"ו סכ"ט) פסק שבכל יום מוטל עליהם חיוב חדש, ולכן יברכו בכל יום ויום. מאידך, דעת הגר"ח פלאגי (ספר חיים ס"ו כו ס"ה) שבאופן זה לא נהגו כלל לברך הגומל, מכיון שהוא דבר מצוי דבר יום ביומו.

❧ ברכה על טיסה

הרואנצ'ובי (הובא בספר אישים ושיטות עמ' פ. לרב יוסף זווין) הוכיח מהגמ' בחולין קלט. לגבי שילוח הקן, שקן הנמצאת בשמים אין בה חיוב של שילוח הקן, משום שאינה נחשבת 'דרך', ולכן הנוסע במטוס אינו מברך תפילת הדרך. גם בשו"ת מנחת יצחק (ב, מז) כתב שבני אשכנז לא יברכו בשם ומלכות, שאין כאן דרך המוחזקת בסכנה. אלא שהעולם נהגו לברך דלא גרע מהולכי מדברות ויורדי הים. אלא שיש לדחות שאין לדייק מלשון 'דרך' לפטור מברכת הגומל. כיון שמרן לא העתיק לשון 'דרך' אלא 'הולכי מדברות' בסתם. גם בברכת משה (י, כט) פסק ע"פ הגר"י קאפח שאין לברך, כיון שאין לנו להוסיף על מש"כ חז"ל. הגרי"ז (קנין תורה ח"א סימן טז אות ג) לא בירך כשטס. וכ"כ בשו"ת בצל החכמה (א, כ) לברך בלא שם ומלכות.

אך בחזון עובדיה (עמ' שסז) כתב שאם טס במטוס 72 דקות צריך לברך הגומל בשם ומלכות. וכן העלה בשו"ת איש מצליח (ח"ב סימן יא סעיף ה) ובברכת ה' (שם אות כא) ומקור החיוב שהמפליג בספינה, ששניהם

פורשים מהיבשה, וכ"פ בשו"ת **אגרות משה** (ב, נט), **הגרש"ז אוירבך** (הליכות שלמה עמ' רעו) **הגר"ר ערוסי** (הובא בברכת משה שם). **החזו"א** (אורחות רבנו ח"א אות קד) הורה שיברך, ולגבי נסיעה באותה מדינה הורה הקהילות יעקב שלא יברך, וכ"כ בשו"ת **מנחת יצחק** (ב, מז). **אמנם** בשו"ת **אגרות משה** (ב, נט) כתב שאין חילוק אם נסע ממקום למקום במקום יבשה או מעבר לים.. מי שטס במטוס למדינה אחרת.

סעיף ח':

על איזה חולי מברכים

מצאנו בראשונים כמה שיטות בהגדרת חולה שצריך לברך כשיחלים:

א. **ראב"ד**: אין לברך אלא במכה של חלל שיש בה סכנה. וכ"פ **הרמ"א**: י"א דאינו מברך רק על חולי שיש בו סכנה, כגון מכה של חלל. והוסיף **הט"ז** (סק"ה) בדעת **הרמ"א**, שה"ה במוטל במיטתו יותר מג' ימים, כדאמר רבא (ברכות כח). עד ג' ימים טרוקו גלי. **הבאור הלכה** (ד"ה כגון) הביא דברי **הט"ז**, וביאר ששיעור ג' ימים נזכר בהלכות ביקור חולים, שרחוקים אינם מבקרים אלא עד לאחר ג' ימים, ובזה מקרי שכיב מרע, שהרי לדעת **הרמ"א** הוא דוקא במכה של חלל. אך לדעת מרן מברך גם בחולי של יום אחד.

ב. **ה"ר יוסף**: דוקא חולה שנפל למטה אבל אם חש בראשו או במעיו א"צ לברך (הובא ג"כ בתוס' שם). וכ"כ **הרא"ה** שכל שעלה למטה וירד צריך להודות, מפני שדומה כמי שהעלוהו לגדרום לידון וצריך לידון וצריך פרקליטין גדולים, להציל דרחמיו של הקב"ה נעשו לו פרקליטיו. וכ"ד **הרמב"ן** (תורת האדם שער הסוף ענין הרפואה), **ריטב"א**, **מאירי** ועוד.

וכ"פ מרן **השו"ע**: בכל חולי צריך לברך, אפילו אינו חולי של סכנה ולא מכה של חלל, אלא כל שעלה למטה וירד, מפני שדומה כמי שהעלוהו לגדרום לידון, ואין הפרש בין שיש לו מיחוש קבוע ובא מזמן לזמן, ובין שאינו קבוע.

כתב **המגן אברהם** (סק"ח) שקצת נוהגים כדעת **השו"ע**, וכ"כ **האליה רבה** ו**המגן גיבורים**.

בחזון עובדיה (עמ' שעב) פסק כדברי מרן. והוסיף שאין הפרש בין חולה יום אחד ובין חולה ימים רבים, ושכן נראה מסתמות דברי **השו"ע**. וכ"כ **כה"ח** (אות מז), **ברכת ה'** (שם אות ט), **אור לציון** (ח"ב עמ' קמא אות מד), **שע"ה** (מז, א). וכן מבואר מהשמטת **השת"ז** את הגהת **הרמ"א**. אך **הבא"ח** (עקב, ו) כתב שפחות משלושה ימים אינו נחשב לחולה. וכן הורה **הגר"י קאפח** (ברכת משה י, כה).

ג. **ערוך** (ערך ארבעה) ו**רב האי גאון**: אפילו חש בראשו ובמעיו ולא נפל למשכב צריך לברך. ו**מהרי"ץ** (ע"ח קעד:) הבין שדעת **השו"ע** כדעת הערוך, ושאינן הבדל בין **הרמב"ן** לערוך וכמו שמשמע מלשון **הרא"ש**, ולכן פסק כדעת הערוך. וכ"כ **בשע"ה** (מז, א, ובהע' ד) שמי שמברך כדעת הערוך יש לו על מי לסמוך, עיין בהרחבה תשובתו בשו"ת עולת יצחק (ח"ב סי' עט). אולם כבר העיר **בערי"ש** (ריט, יג) ע"ד **מהרי"ץ** שלא נהגו לברך על כל מיחוש.

באליה רבה מובא בשם **מהרי"ל** דעל חולי של קדחת צריך לברך, אך סתם בזה ולא ביאר איזה קדחת. וכתב **הבאור הלכה** (ד"ה כגון) דתלוי בזה אם סובר כהמחבר אפילו בקדחת החולפת נמי מברך, ואם כדעת **הרמ"א** אינו מברך אלא באישתא צמירתא.

ועיין **במחזיק ברכה** (סק"ב) שהביא מחלוקת אחרונים האם אדם שפשע ומחוסר זהירותו חלה ונפל למשכב, האם מברך ברכת הגומל. והאריכו בראיות לכאן ולכאן. ובשו"ת **שדה הארץ** (ג, ז) ג"כ דן בשאלה זו, ופסק שצריך לברך, שהרי יש לו להודות על הצלתו ממיצר. וכ"פ **בחזון עובדיה** (עמ' שעד).

ר' חיים פלאגי (לב חיים ח"ג סי' נג) כתב שאפילו מי שניסה להתאבד חייב לברך הגומל, שעיקר תקנת הברכה אינה אלא על הרפואה. וכ"פ **כה"ח** (אות מח) ו**ברכת ה'** (שם אות יט). **אולם בחזו"ע** (עמ' שעז. יחזה דעת ד, יד) פסק שאדם שניסה להתאבד אין לו לברך הגומל על הצלתו, ועליו נאמר בוצע בך ניאץ ה', שמזכיר עוונתו בתוך קהל ועדה (אך כתב שיש לו תקנה ע"י שיסע מעיר לעיר ויתחייב בברכה), וכ"פ בשו"ת **ישכיל עבדי** (ח"ב בקונ"א סימן ב), **ציץ אליעזר** (ח"י סימן כה. פרק כג) ועוד.

סעיף ט':

מי צריך לברך

כתב האבודרהם בשם ה"ר **גרשום ב"ר שלמה** שהנעשה לו נס אינו מברך הגומל. וכ"ד **הארחות חיים**, וההולך תחת קיר נטוי ועל הגשר שמזכירין לו עונותיו אינו מברך כיון דדבר קצר הוא לעבור מהרה אינו נחשב לסכנה כל כך. וכתב עוד יש אומרים שארבעה בלבד צריכין להודות אבל אחרים שבירכו הוא ברכה לבטלה וכ"פ ה"ר **שם טוב פלכו** בשם התוספות דאלו הארבעה דוקא.

אבל הריב"ש (סי' שלז) כתב שאפילו נפל עליו כותל או ניצל מדריסת שור ונגיחותיו וכיוצא בנסים כאלו חייב לברך, שהרי הולכי מדברות שצריכים להודות זהו מפני סכנת אריה וגנבים המצויים בדרכים. ולא הוזכרו הארבעה בכתוב אלא מפני שהם מצויים תמיד בדרך מנהגו של עולם ברוב האנשים.

מין **השו"ע** הביא את שתי הדעות: הני ארבעה לאו דווקא, דה"ה למי שנעשה לו נס, כגון שנפל עליו כותל, או ניצל מדריסת שור ונגיחותיו, או שעמד עליו בעיר אריה לטורפו, או אם גנבים באו לו אם שודדי לילה וניצול מהם וכל כיוצא בזה, כולם צריכים לברך הגומל; וי"א שאין מברכין הגומל אלא הני ארבעה דוקא, וטוב לברך בלא הזכרת שם ומלכות.

כתב **הט"ז** (סק"ו) דברכת הנס ניתקן תוספת על מה ששייך לברכת הגומל בדבר שהוא חוץ לטבע לגמרי והכל מודים שאצבע אלקים היא, אבל הגומל הוא אף על פי שנעשה לו תשועה שאפשר דרך הטבע מ"מ הוא מחזיק טובה לו יתברך ולתלות בהשגחה.

עוד כתב **הט"ז** (סק"ז) שראה הרבה נוהגים כסברא ראשונה, ומסתבר כן, וכ"כ **הב"ח**, **שת"ז** (ס"ק יז), **מהרי"ץ** (פעו"צ ח"ג סי' רכט), **המ"ב** (ס"ק לב), **ערי"ש** (ריט, יד), **שע"ה** (מז, ג) ועוד. והפרי **מגדים** (משב"ז אות ו) כתב בדעת מרן שהעיקר כסברא ראשונה שהביא בסתם. **אמנם הברכי יוסף** (אות ח) כתב שאנו אין לנו אלא דברי מרן לברך בלא שם ומלכות. וב**ברכת משה** (י, כא) פסק כפשט לשון הרמב"ם וכהוראת **הגר"י קאפח** שדווקא בארבעה אלו מברכים, וכן הביא **בז"ר** (סס"ק יז).

ולגבי חיילים החוזרים ממקום סכנה, הורה בשו"ת **שבט הלוי** (ט, מה) שיברכו, ואף שלא התקיפו אותם, כיון שהיו במקום סכנה. וכ"פ **הגרנ"א רבינוביץ'** (מלומדי מלחמה סי' לג). **אולם בברכת משה** (י, ל) פסק ע"פ הוראת **הגר"י קאפח** שאין לחייל לברך.

ובניצל מתאונת דרכים, כתב בשו"ת **אגרות משה** (ב, נט) שאם ההצלה הייתה בדרך שנמנעה ההתנגשות אינו מברך, אלא רק כשנכנס לסכנה ויצא ממנה, ואפילו לא ניזוק. וכ"ד הגר"נ **קרליץ** (חוט שני שבת א קובץ עניינים אות ח) שאם המכונית עצרה סמוך לו בפתאומיות ועי"ז ניצל לא יברך. וכ"כ מהר"א **נדאף** (זכרונות אי"ש סי' יח), **ערי"ש** (שם).

סימן ר"כ - הטבת חלום ותעניתו

ובו ב' סעיפים

סעיף א':

הרואה חלום ונפשו עגומה

שנינו בברכות (נה:)

"אמר רב הונא בר אמי אמר רבי פדת אמר רבי יוחנן: הרואה חלום ונפשו עגומה ילך ויפתרנו בפני שלשה. יפתרנו? והאמר רב חסדא: חלמא דלא מפשר כאגרתא דלא מקריא! - אלא אימא: יטיבנו בפני שלשה. ליתי תלתא ולימא להו: חלמא טבא חזאי. ולימרו ליה הנך: טבא הוא, וטבא ליהוי, רחמנא לשוייה לטב. שבע זימנין לגזרו עלך מן שמיא דלהוי טבא, ויהוי טבא. ולימרו שלש הפוכות, ושלוש פדיות, ושלוש שלומות..."

יש להבין האם מימרא זו בגמ' היא עצה טובה לאדם שנפשו עגומה, אך לפי האמת אין להתייחס לחלומות כלל, או שמא זהו דין, שכשאדם חולם חלום יש להתייחס לכך בכובד ראש כאל דבר מוחשי. ועיין במעדני יו"ט (אות כ) שכל האמור הוא עצה טובה קמ"ל, שיעשה כך, אך אין בזה נ"מ כלל.

כתבו התוספות (ד"ה שבע) 'שבע זימנין ליגזרו עליה' כך הוא הלחש. ויש מפרש דשבע זימנין צריך לומר 'חלמא טבא חזאי' וכן לענות אחריו. אבל ר"י לא היה רגיל לאמרו רק שלש פעמים. והסביר הב"ח שר"י היה סובר ש'שבע זימנין' הוא חלק מהלחש, ולכן כשאומר שלוש פעמים סגי. וכתב מהרש"ל שלכן אומרים טבא הוא וטבא ליהוי ד"פ, ואח"כ אומרים אותו עם שבע זימנין ג"פ ובזה יוצאים ידי שתי הדעות. וכתב המגן אברהם (סק"ב) שכן נוהגים. אך בשת"ז (סק"א) פסק כדעת הב"ח לומר ז"פ.

כתב הכל בו (סימן ל) ואח"כ אומרים לו 'לך אכול בשמחה לחמך'. וכתב הר"מ בשם רבי יהודה החסיד שאין לאמרו, לפי שיש בראשי תיבות 'אבל', אלא אומרים לו לך בשמחה אכול לחמך. וכ"פ בשת"ז (סק"א), וראה בז"ר שאין סתירה מלקמן סו"ס תרכג שאומרים הפס' כסדרו, שיש לחלק בין כאן למוצאי כיפור. וראה עוד שם שהסתפק בדעת מהרי"ץ (ע"ח ח"ג קכג:) האם אינו חושש כלל לחומרת ר"י החסיד. ומ"מ יש לומר פסוק זה דווקא אם מטיבים לו קודם שיאכל בסוף התענית, אך אם מטיבים לו בבוקר, לא יאמרו פסוק זה (מג"א סק"ב ושאר אחרונים).

השו"ע הביא את הגמ' הנ"ל להלכה: הרואה חלום ונפשו עגומה עליו, ייטיבנו באפי תלתא דרחמי ליה (הוספת הרא"ש), ולימא באפייהו: חלמא טבא חזאי, ולימרו אינהו: טבא הוא וטבא ליהוי וכו'.

כתב האליה רבה דמצוה להימצא עם הג' להיטיב מפני שמשיב את נפשו בזה, ואף בשבת יכול להיטיב חלום. וכ"כ המ"ב (סק"ג) וכה"ח (סק"ד).

סעיף ב':

תענית לחלום

שנינו בשבת יא.

"ואמר רבא בר מחסיא אמר רב חמא בר גוריא אמר רב: יפה תענית לחלום כאשר לנעורת. אמר

רב חסדא: ובו ביום. ואמר רב יוסף: אפילו בשבת"

הראשונים התעסקו בשאלה אימתי אומר ברכת עננו כשמתענה בשבת, הרי אין אומרים בשבת ברכות אמצעיות אלא ברכה אחת של שבת, וא"כ יש לקבוע מקום אחר לברכה זו:

כתב **בה"ג** (תוספות שבת לא: ד"ה כל) שאומר עננו באלהי נצור, ותוספות פרשו (ע"פ הסבר הב"י) שאפילו הוא קובע ברכה לעצמו כיון שאינו בתוך שמונה עשרה.

מנגד, דעת הרא"ש שאע"פ שקובע ברכה לעצמה, אין לחוש כיון שסיים הברכות או כוללה באלהי נצור בלא חתימה. והביא דברי הירושלמי (ברכות ד, א) דבעי ר"ח שחל להיות בו תענית צבור היכן מזכיר (הש"צ) של תעניות במוסף. רבי זירא אומר בהודאה רבי אבא בר ממל אמר בעבודה רבי אבינא אמר ברכה רביעית רבי אבא אמר מה מצינו בכל מקום ברביעית אף כאן ברביעית, וכן נפק עובדא כהדא דרבי אבא. ולדעת הרא"ש יש לגרוס בירושלמי באופן אחר את הדעות. והב"י ניסה ליישב, ולא נאריך בזה.

כתב הטור דכיון דאיכא פלוגתא טוב לכוללה באלהי נצור שלא להפסיק בתוך התפלה. והסביר הב"י שכך אינו מפסיק בתפילה, וכן עדיף לכוללו ולא לברכה בפני עצמה.

כתב השו"ע: יפה תענית לבטל חלום רע, כאשר לנעורת. כתב המגן אברהם (סק"ג) שאינו מחוייב להתענות, שהרי אמר שמואל (ברכות נה:): החלומות שוא ידברו. והביאו **שת"ז** (סק"ג), **ערי"ש** (רכ, ה). אולם ראה לשון הרמב"ם (תעניות א, יב) "צריך להתענות למחר...", ומשמע שהדבר חובה, וכן הבינו בדבריו הלח"מ ובני בנימין. אמנם השת"ז (רפח, סק"ד) כתב בדעת רבנו שאינו חובה.

והוסיף הרמ"א "ודוקא בו ביום, ואפילו בשבת". וכתב **כנסת הגדולה** (הובא במגן אברהם סק"ד בשם הע"ת) שאם יש י' שמתענין בשבת מתפללין מנחה בקול רם, ואומרים עננו בסוף התפלה. ודעת העולת תמיד דאין נכון לעשות כן, וכ"פ **שת"ז** (סק"ד).

סימן רכ"א - ברכה על הגשמים

ובו ב' סעיפים

סעיף א':

ברכת הגשמים

שנינו בברכות (נט:)

"על הגשמים אומר ברוך הטוב והמטיב... על הגשמים הטוב והמטיב מברך? והאמר רבי אבהו, ואמרי לה במתניתא תנא: מאימתי מברכין על הגשמים - משיצא חתן לקראת כלה..."

ופרש"י שהמים קבוצין על הארץ, וכשהטפה נופלת עליהן טפה תחתונה בולטת לקראתה. אך ברמב"ם (י, ו) מצאנו הגדרה שונה במעט "משירבה המים על הארץ ויעלו אבעבועות מן המטר על פני המים וילכו האבעבועות זה לקראת זה". וכ"כ הר"ן (ב. ד"ה אמר). ונלענ"ד שהרמב"ם דורש שהטובה הבאה מירידת הגשמים תהיה מורגשת באדמה ממש, ולכן רק לאחר שהאדמה רוויה מים עד כדי שמוציאה את מימיה החוצה יכול לברך. ולא רק שתהיה נראית כלפי חוץ (חתן לקראת כלה). אולם למעשה קרובות דעותיהם להיות שוות.

כתב הסמ"ק דברכת הגשם אינה נוהגת עתה ולא נתן טעם למה. והכל בו הסביר לפי שאנו [דהיינו, במקום מושבו של הכלב] תדירין במטר ואין אנו מתאווים לו ושמחים כדרך ששמחים באותם הארצות שיש להם יובש גדול ועצירה רבה עד שצריכים רחמים על המטר, אבל אנו אין אנו צריכים לכך ולפיכך ברכת המטר אינה נוהגת בינינו. וכתב הב"י דמשמע מדבריו דכשהשנים כתיקונן אין צריך לברך דהא ודאי פשיטא שאפילו באותם ארצות שרגילים במטר אם נעצרו הגשמים והיה העולם בצער ואח"כ ירדו גשמים שצריך לברך. וכ"כ בהלכה ברורה (אות ב).

כתב השו"ע: אם היו בצער מחמת עצירת גשמים וירדו גשמים, מברכים עליהם אע"פ שלא ירדו עדיין כדי רביעה, משירדו כ"כ שרבו על הארץ שיעלו עליהם אבעבועות מן המטר וילכו זה לקראת זה.

מדברי השו"ע עולה שדווקא אם היו בצער מחמת עצירת הגשמים יש להם לברך, ונראים הדברים שאפילו בארצות הצריכות מים אם אינם בצער אין להם לברך. והנה הרמב"ם (י, ה) סתם ולא הזכיר אם היו בצער. וכתב הבאור הלכה (ד"ה אם) דמסתברא שגם הוא מודה דדוקא באופן זה, שהרי במשנה כתוב 'על הגשמים ועל בשורות טובות', וכן מכך שיש הבדל בין אם שמע על הגשמים ובין ראה, משמע שהטובה נקראת רק אם היה בצער מתחילה, והוסיף שלפ"ז הרמב"ם מודה לדברי הרמ"א כאן. ובפרי מגדים כתב דאפילו בא"י כשהשנים מסודרות אין לברך על הגשמים. ובביה"ל השיג וכתב שדבריו צע"ג לדינא. ומסקנתו שבא"י יברך בלא שם ומלכות. וע"ע במ"ב (סק"א) שבא"י כיון שמצוי יובש גדול וכשבא עת הגשמים והגשם יורד בזמנו כל אחד שמח בו אפילו בסתמא צריך לברך בפעם ראשון כשיורד. גם מהרי"ץ (ע"ח קעג:) נחת לחילוק זה, ולפ"ז פסק שגם בארץ תימן לעולם יש לברך משום שדינה כדין א"י,

שאינם בטוחים שירד להם גשם⁷². וכ"כ בערי"ש (רכא, א) שבא"י יש לברך גם בלא צער, ובארצות מרובות גשמים יש לברך אם היה צער. אמנם בשע"ה (מז, יב) סתם וכתב שרק אם היה עצירת גשמים יש לברך, וכן בחזו"ע (עמ' שפו) פסק כפשט לשון מרן, וכתב בדעת מרן שאין חילוק בין א"י לשאר ארצות, דלא כביאה"ל הנ"ל. ובברכת משה (י, יז) פסק שבכל מקרה יש לברך על ריבוי גשמים, ע"פ סתימת הגמ' והראשונים שלא כתבו שצריך צער⁷³. אמנם בברכת ה' (ח"ד פ"ב סע"ט) פסק שבימינו שהמים מצויים בברזים לא נהגו לברך על הגשמים אפילו בא"י מפני שאין חשים צער בעצירתם, ורק אלו שיש להם שדות יברכו מפני שהם מצטערים גם בזמנינו מעצירת הגשמים, ושאר האנשים יאמרו נוסח זה בלא חתימה בשם.

הרמ"א הביא את דברי הכלבו: ומה שאין אנו נוהגים בזמן הזה בברכת הגשמים, משום דמדינות אלו תדירים בגשמים ואינן נעצרים כל כך. ובב"י כתב שאפילו בארצות שרגילין במטר, אם נעצרו הגשמים והיה העולם בצער ואח"כ ירדו גשמים צריך לברך. וכ"כ כמה אחרונים. דלא כעולת תמיד ונחלת צבי (הובא בשער הציון א). ובבאור הלכה (ד"ה אם) כתב שדברי הב"י הנ"ל קאי על חו"ל. השת"ז השמיט לגמרי דברי הרמ"א, משום דס"ל כדעת מרן, עיין סב"ל (ד"ה אם היו).

סעיף ב':

איזו ברכה מברך

עוד שנינו שם:

"מאי מברכין? אמר רב יהודה: מודים אנחנו לך על כל טפה וטפה שהורדת לנו, ורבי יוחנן מסיים בה הכי: אילו פינו מלא שירה כים וכו' אין אנו מספיקין להודות לך ה' אלהינו... עד תשתחוה, ברוך אתה ה' רוב ההודאות. רוב ההודאות ולא כל ההודאות? - אמר רבא: אימא האל ההודאות. אמר רב פפא: הלכך נימרינהו לתרויהו רוב ההודאות והאל ההודאות, ואלא קשיא! - לא קשיא, הא - דשמע משמע, הא - דחזא מחזי. דשמע משמע - היינו בשורות טובות, ותנן: על בשורות טובות אומר ברוך הטוב והמטיב! - אלא: אידי ואידי מחזי, ולא קשיא, הא - דאתא פורתא, הא - דאתא טובא. ואיבעית אימא: הא והא דאתא טובא, ולא קשיא, הא - דאית ליה ארעא, הא - דלית ליה ארעא. - אית ליה ארעא הטוב והמטיב מברך? והא תניא: בנה בית חדש וקנה כלים חדשים אומר ברוך שהחיינו והגיענו לזמן הזה, שלו ושל אחרים - אומר הטוב והמטיב! - לא קשיא, הא - דאית ליה שותפות, הא - דלית ליה שותפות, והתניא: קצרו של דבר על שלו הוא אומר ברוך שהחיינו וקיימנו, על שלו ועל של חבירו - אומר ברוך הטוב והמטיב"

⁷² בתחילת דבריו העיר מהרי"ץ שבגמ' ורי"ף ורמב"ם לא מצינו שצריך צער ע"מ לברך, ותמה מנין הוציא זאת מרן. לאחמ"כ הביא את דברי מרן בב"י כדי להסבירו, וציין שאף לפי שיטתו יש לברך בתימן. אך לא ברור לי מה דעת מהרי"ץ עצמו לדינא, האם רק רצה להוכיח שאפילו לפי מרן יש לברך בתימן, אך אה"נ גם אם היה מרן חלוק בכך על הרי"ף והרמב"ם היה פוסק כמותם לברך. או שמא לדעתו דברי מרן נכונים גם בדעת הרי"ף והרמב"ם, כביאה"ל הנ"ל. ונפק"מ לשאר ארצות אליבא דמהרי"ץ. וענ"ד נוטה לצד הראשון, כיון שמסו"ד מהרי"ץ מוכח שבא לתרץ שתיקת התכאליל בעניין, ומשמע שהיה הולך כמותם בכל מקרה, ואין במשמעות לשונו כלל שהבין שהב"י נכנס בדברי הרמב"ם, דלא כביאה"ל הנ"ל.

⁷³ אמנם ראה מה שהביא שם בהערה בשם הגר"י קאפח, שבתמן ברכו ברכה זו רק יחידים.

והרמב"ם (י, ה) כתב 'וחותם ברוך אתה ה' אל רוב ההודאות והתושבחות'. והעיר הב"י שתוספת זה ד'והתושבחות' לא ידעתי למה. ועיין יד פשוטה.

וכתב רבנו מנוח שתיקנו לומר 'מחרב הצלתנו ומדבר מלטתנו ומחלאים רבים דיליתנו', מפני שבסיבת הרעב בני אדם יוצאים ללסטם ולשפוף דם נקי וכן בסיבת הרעב חלאים באים לעולם.

מדברי הרי"ף והרמב"ם (שם) עולה שאם יש לו קרקע ואין לו שותפות עם אחר מברך שהחיינו, ואם אין לו קרקע מברך 'מודים'. אך הרא"ש (סי' טו) כתב שאין נראה שצריך שיהא עמו שותף בקרקע, דכיון שיש לו קרקע כל שכניו שותפים עמו, ולכן גרס 'אידי ואידי דאית ליה לדידיה ולא קשיא הא דאית להו לאחרני בהדיה הא דלית להו לאחרני בהדיה'. כלומר, בית חדש וכלים חדשים שאין אחרים שותפים עמו מברך שהחיינו, אבל גשמים דאית להו לאחרני בהדיה שטובת גשמים היא לכל בעלי שדות מברך הטוב והמטיב והיכא דלית ליה ארעא מברך מודים.

כתב השו"ע: ומה מברך, אם אין לו שדה אומר: מודים אנחנו לך ה' אלהינו על כל טפה וטפה שהורדת לנו ואלו פינו מלא שירה כים וכו' עד הן הם יודו ויברכו את שמך מלכנו, וחותם: בא"י אל רוב ההודאות; ואם יש לו שדה בשותפות עם אחר, מברך הטוב והמטיב; ואם אין לו שותף בשדה, מברך שהחיינו. דהיינו פסק כדעת הרי"ף והרמב"ם. וכתב המגן אברהם (סק"א) לתרץ סברת הרא"ש דאע"ג דמ"מ כל העולם שותפין עמו באותה טובה, שהרי להרבה אנשים יש שדות, מכל מקום בעינן שיהיו שותפין בטובה, משא"כ הכא שכל אחד יש לו שדה בפ"ע (והיינו האם מסתכלים על הטובה שירד גשם או על הטובה שהיכול יצמח).

עוד כתב המג"א, שלא מועיל אם יש לו אישה ובנים כדי שיוכל לברך הטוב והמטיב, דא"כ הגמ' הייתה מעמידה כשיש לו אישה ובנים ולכן מברך הטוב והמטיב. אלא ע"כ דלא מהני כיון שאין להן חלק בשדה, ושמא לא יתן להם כלום מפירותיה. וכ"פ בכה"ח (אות יא), חזו"ע (עמ' שפח), הלכה ברורה (אות ז), שת"ז (סק"ד), הגר"י קאפח (ברכת משה י, יח), שע"ה (מז, יג). מנגד, המ"ב (סק"ד) הביא בשם הרבה אחרונים דאפילו אם יש לו רק אשה ובנים הם ג"כ בכלל שותפין (הלכות קטנות והש"ך, וכן הסכים האליה רבה. וצירף לזה, שדעת הרבה ראשונים, הלא המה רש"י והרא"ש והרשב"א והרי"ז, דבשדה אפילו אין לו שותף בה כלל גם כן מברך הטוב והמטיב, ועל כל פנים ביש לו אשה ובנים בודאי יש לסמוך ולברך).

הבאור הלכה (ד"ה מברכים) דן לגבי שיעור ירידת הגשמים לעניין ברכת הטוב והמטיב, שאפילו לא ירד רק כשיעור משיצא חתן לקראת כלה מברך. אך מדברי הגמ' משמע שברכת הטוב והמטיב מברכים רק כשירדו גשמים מרובים! והביא בשם ספר ברכת ראש שלדעת הרי"ף והרא"ש בתירוצא קמא 'אתא טובא' היינו שיעור דמשיצא חתן, ועליו מברכים ברכת 'מודים' שנותן הודאה על כל טיפה וטיפה. ו'אתא פורתא' היינו פחות משיעור זה שמברך עליו הטוב והמטיב. ולתירוצא בתרא תרווייהו בדאתא טובא, ובפחות משיעור זה אין לברך כלל. ולכן יפה עשו הרי"ף והרא"ש שהשמיטו כ"ז. ובביה"ל כתב שזוהי ג"כ דעת הרמב"ם שבתחילה כתב 'ירדו גשמים רבים' ואח"כ כתב שהשיעור הוא משיצא חתן, ומשמע שזהו אתא טובא, ומ"ש הגמ' אתא פורתא היינו פחות משיעור זה. וכן מפרש בשטמ"ק.

כתב הרמ"א בשם הרשב"א: י"א דהשומע שירדו גשמים מברך הטוב והמטיב. וכתב המגן אברהם (סק"ב) שאם יש לו שדה לבדו מברך שהחיינו דאין לו שותף באותה טובה דבזה אין חילוק באין רואה לשומע דברכת מודים לא נתקנה אלא ברואה. ואם אין לו שדה אינו מברך כלל ברכת מודים. עוד כתב שאם גוי שותף בשדהו מברך שהחיינו, דטובת גוי אינה טובה. וכ"פ שת"ז (סק"ה). והמ"ב (סק"ז) הביא בשם השטמ"ק דאין חילוק כלל בין רואה לשומע ויכול לברך ברכת מודים אפילו בשומע. ומ"מ נראה דספק ברכות להקל. וכ"כ כה"ח (אות טו).

מהרי"ץ (ע"ח קעד.) הביא מח' הפוסקים האם מברכים שהחיינו/הטוה"מ בנוסף למודים, והכריע שמברכים רק ברכה אחת, וכ"פ ערי"ש (רכא, ב.). וכ"כ הלבוש (סק"א) אולם בחזו"ע (עמ' שפז) הראה שזו מח' ראשונים, ולכן פסק שטוב שיאמר גם את נוסח הודאת הגשמים בלא חתימה בשם.

סימן רכ"ב - ברכת הודאת הטוב והרע

ובו ד' סעיפים

סעיף א':

שהחיינו על שמועות טובות

לקמן סימן רכ"ג נדון בברכת שהחיינו על כלים ובגדים חדשים וכיוצ"ב, אולם כאן נדון לעניין ברכת שהחיינו על שמועות טובות.

שנינו בברכות נט: "קצרו של דבר על שלו הוא אומר שהחיינו על שלו ושל חבירו אומר ברוך הטוב והמטיב". וכתב המאירי "על טובה הבאה לו בשתוף מברך הטוב והמטיב ועל הבאה בייחוד מברך שהחיינו".

לעניין ברכת הגשמים למדנו לעיל שלדעת הרמב"ם והרי"ף רק אם יש לו שותפים בקרקע מברך הטוב והמטיב, ולדעת רש"י והרא"ש כיון שכל שכניו שותפים איתו בטובתו יכול לברך הטוב והמטיב. והתקשה הב"ח מדוע אינו מברך הטוב והמטיב על הגשמים אלא רק בדאיכא שותפים עמו? ויישב שעל שמועות טובות דלא שייך לברך שהחיינו מברך הטוב והמטיב, כיון שהן טובות לו ולאחרים ואף על גב דליכא שותפות בגוה, אבל בגשמים כיון דהוה ליה כבנה בית חדש וכקנה כלים חדשים דאומר שהחיינו, דהכא נמי הוי כאילו קנה תבואות הרבה והכי מדמה להו בגמרא, הילכך שהחיינו קודם להטוב והמטיב.

כתב השו"ע: על שמועות שהם טובות לו לבדו, מברך: שהחיינו; ואם הן טובות לו ולאחרים, מברך: הטוב והמטיב.

בהגדרת השמחה עליה מברכים, כתב הערוך השולחן (סעיף א) שאינו מבורר מה נקרא שמועה טובה, והנראה שצריך להיות טובה חשובה ששמח בה הרבה, הן שמחה של ממון והן מין שמחה אחרת, ובממון תלוי לפי עשירותו ועניותו, דמה שלעני הוא דבר גדול הוה לעשיר דבר קטן והכל לפי העניין.

כתב המגן אברהם (סק"א) שדוקא אם שמע מפי אדם נאמן שראה הדבר, יכול לברך על השמועה. והביאוהו השת"ז (סק"א) ומהרי"ץ (ע"ח קעג:). וכתב הפרי מגדים דאפשר דבעינן שיהא אדם זה מוחזק בכשרות. והמ"ב (סק"א) הוסיף דבעינן שהאדם הזה בעצמו שמע על שמועה זו, ולא שמע מפי אחרים. והביא כל זה בהלכה ברורה (אות ב).

כתב המ"ב (סק"ב) שנקט 'שמועות' בלשון רבים, להורות שאם שמע כמה שמועות בבת אחת די לו בברכה אחת. ועיין בשעה"צ (אות ג) שנראה דבבת אחת לאו דוקא, אלא כל שלא בירך על שמועה ראשונה כבת אחת דמי. וכ"כ בהלכה ברורה (אות ג).

סעיף ב':

דיין האמת על שמועות רעות

כתב השו"ע ע"פ הגמ' בברכות נט: על שמועות רעות מברך: בא"י אמ"ה דיין האמת.

כתב החיי אדם (סג, יב) שברכת דיין האמת היא רק כשיש לו צער מהשמועה, אבל אם אינו מצטער משמועה רעה נראה שאין לו לברך (הובא במ"ב סק"ג).

הבאור הלכה (ד"ה על) כתב ששמועות רעות הן בין עליו ובין על אחרים. עוד כתב (ד"ה דיין) שברכת 'דיין האמת' היא רק על דבר שהיה לו ונחסר ממנו, אבל על חסרון דבר טוב אינו מברך דיין האמת, כגון אם אמרו לו שנמצאו הרבה עשבים בקמה שלו, אף שיש לו צער מזה לא הפסיד כלום אלא שנגרע ממנו ריוח. וכ"פ בברכת ה' (ח"ד פ"ב אות פד).

סעיף ג':

ברכה על הרעה

שנינו בברכות (נד.) "חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה".

כתב השו"ע: חייב אדם לברך על הרעה בדעת שלמה ובנפש חפצה, כדרך שמברך בשמחה על הטובה, כי הרעה לעובדי השם היא שמחתם וטובתם, כיון שמקבל מאהבה מה שגזר עליו השם נמצא שבקבלת רעה זו הוא עובד את השם, שהיא שמחה לו.

והסביר הב"ח שנקטו לשון של דעת שלמה ונפש חפצה, לפי שאי אפשר לאדם שיהא שמח ברעה, ולכן כתב כשם שמברך על הטובה בשמחה שאז מברך בדעת שלמה ובנפש חפצה, כך יברך על הרעה בדעת שלמה ובנפש חפצה. ועוד, שמה שכתב שמברך על הרעה בשמחה הוא לפי שבקבלת רעה זו הוא עובד השם והעבודה היא שמחה לו. וכ"כ מדנפשיה בערי"ש (רכב, ה).

כתב המ"ב (סק"ד) שכל היסורין בין בגוף ובין בממון הוא הכל כפרה על העונות כדי שלא יצטרך להתיסר, שבעולם העליון העונש הוא הרבה יותר גדול. ולכן יש לו לברך על הרעה באותו מצב נפשי בו מברך על הטובה.

סעיף ד':

ברכת הטוב והמטיב על הטובה

שנינו בברכות (ס.)

"היכי דמי? - כגון דשקל בדקא בארעיה, אף על גב דטבא היא לדידיה, דמסקא ארעא שירטון ושבחא - השתא מיהא רעה היא. ועל הטובה כו'. היכי דמי? - כגון דאשכח מציאה, אף על גב דרעה היא לדידיה, דאי שמע בה מלכא שקיל לה מיניה - השתא מיהא טובה היא"

כתב השו"ע: מברך על הטובה: הטוב והמטיב אף על פי שירא שמא יבא לו רעה ממנו, כגון שמצא מציאה וירא שמא ישמע למלך ויקח כל אשר לו, וכן מברך על הרעה: ברוך דיין האמת אף על פי שיבא לו טובה ממנו, כגון שבא לו שטף על שדהו אף על פי שכשיעבור השטף היא טובה לו, שהשקה שדהו.

הדברים מבוארים בטעמים בפיהמ"ש לרמב"ם (ט, ג): "וטעם דין זה, שדברים המצוים הן שאין במציאותן ספק, ולכן מברך על מה שהוא עכשיו, ולא יביט לסוף לפי שאותו הסוף אפשרי, ודיו לאפשרי היותו אפשרי".

כתב המ"ב (סק"ו) דמיירי שיש לו אנשי בית, שיש בזה טובה גם להם ושייך ברכת הטוב והמטיב, דאל"ה יש לו לברך רק שהחיינו. ובשער הציון (סק"ו) כתב שלדעת המג"א מיירי כגון שמצא כלים הראויים לתשמיש כל בני הבית, שלדבריו אם מדובר על דבר שהשימשו אינו בו ממש, יש חשש שמא לא יתן להם מפירותיו.

סימן רכ"ג - ילדה אשתו, מת מורישו, בנה בית וקנה כלים חדשים

ובו ו' סעיפים

סעיף א':

ברכת הטוב והמטיב על הולדת בן ונכד

שנינו בברכות (נט:)

"וכל היכא דלית לאחרינא בהדיה לא מברך הטוב והמטיב? - והתניא, אמרו ליה: ילדה אשתו זכר,

אומר ברוך הטוב והמטיב! - התם נמי, דאיכא אשתו בהדיה, דניחא לה בזכר"

נמצינו למדים שדווקא משום דאיכא אשתו בהדיה דניחא לה בזכר, כלומר דאי לאו הכי לא הוה ליה לברוכי הטוב והמטיב דאינו מברך כן אלא כשאותה טובה מגעת גם לאחרים.

כתבו הרא"ש (ס"ט טו) והמרדכי (סי' רטז) שאע"פ שאין אשתו באותו מעמד כגון שהיה הבעל בעיר אחרת מברך הטוב והמטיב. וכתבו הגהות מיימון (פ"ד מהל' ברכות) בשם סמ"ק (סי' קנא ע"א) קו בהגהות אות יא) דגם היא צריכה לברך כיון דשניהם נהנים.

כתב הדרכי משה דצ"ע בתשובת הרשב"א (א, רמ"ה) דכתב שם שנולד לו בן מברך שהחיינו, וכתב עוד שם דלא ראה גדולים שנהגו כן ומסתברא דכל אלו הברכות אינן אלא רשות אבל לא חובה. וצ"ע דהא אמרינן בגמרא שנולד לו בן מברך הטוב והמטיב משום דאיכא אשתו בהדיה! ואפשר דהרשב"א לא קאמר אלא היכא שמתה אשתו בשעת לידה דליכא הטבה אלא לדידיה, או אפשר לומר דהרשב"א סבירא ליה דוקא ששמע שילדה אשתו זכר הוא דמברכין הטוב והמטיב, וכן אמרינן בגמרא אמרו לו ילדה אשתך מברך הטוב והמטיב וכו'. אבל היה עצמו אצל הלידה מברך שהחיינו. וכן איתא חילוק זה בגמרא נט: לענין גשמים. ומ"מ דבריו צ"ע, ואפשר דסבירא ליה לרשב"א דצריך לברך הטוב והמטיב וגם שהחיינו.

מין השו"ע פסק: ילדה אשתו זכר, מברך: הטוב והמטיב, וגם היא צריכה לברך כן. והרמ"א הגיה: ויש שכתבו שנהגו להקל בברכה זו, שאינה חובה אלא רשות, ומזה נתפשט שרבים מקילים באלו הברכות. כתב המגן אברהם (סק"ג) שמקלים בברכת שהחיינו, דאיתא בגמ' שהוא רשות. ולכן רבים מקילין בכל הברכות כיוצא באלו, ואינו נכון דמאי דאיתמר איתמר. אמנם המ"ב (סק"ז) כתב שרבים מקלים בכל הברכות, ואינו נכון דמאי דאיתמר בגמרא שהיא רשות איתמר.

הבאור הלכה (ד"ה ילדה) הביא בשם הא"ר שהביא בשם ספר חסידים דה"ה כשנולד לבנו ולבתו בן או שנולד בן לאוהבו שהוא צדיק וחסיד. והוסיף שלפי דברי הרשב"א (ד, יז) דלאו בכל דבר שנהנה הוא ואחרים עמו מברך הטוב והמטיב, שא"כ אפילו אקרא חדתא יברך הטוב והמטיב. אלא דברכה זו הוא דוקא בדבר שיש לו תועלת והנאה בו כירידת גשמים וירושת הקרובים. ולענין ריבוי יין שאחרים נהנים ושותים ממנו עמו, וכן בלידת אשתו זכר יש לאב ולאם הנאת תועלת, ולא די בזה שישנם קרובים אחרים

שיש להם תועלת מלידתו. חדא דהוה להו חוטרא לידא ומרה לקבורה, ועוד שהוא כירך האב והאם ומדת כל אדם תאבין לו לירושן. והוסיף הביה"ל שטוב למעט בברכות אלו בדבר שלא נזכר בהדיא. **בכה"ח** (אות ג) כתב שאדם שנולד לו אח או נכד יברך ללא שם ומלכות, ובהלכה ברורה (אות ד) כתב שילבש בגד חדש או יאכל פרי חדש ויכוון בברכה עליהם. ובברכת ה' (ח"ד פ"ב אות סג) כתב שמשום סב"ל לא יברכו הסבא והסבתא. ובשו"ת **דבר חברון** (או"ח סי' רג) כתב שאם הסב תאב מאוד ושמו בלידת הנכד או הנכדה יברך בשו"מ.

כתב **הבא"ח** (ראה, ח) שלא נהגו לברך ברכה זו וסמכו על ברכת שהחיינו שמברך בשעת המילה, וכ"כ היפה ללב (רכג, א), **כה"ח** (אות ו), **חזון עובדיה** (עמ' שפח), **הלכה ברורה** (אות ב), **ערי"ש** (רכג, א), **שע"ה** (מה, ו). והערוך השולחן (סעיף ב) כתב שהטעם שמקלים בברכה זו כיון שהרי"ף והרמב"ם השמיטוה, ואין לנו ליכנס בספק ברכה, והסביר שרק אם היה תאב לזכר ובשרוהו מברך על הטובה. גם הגר"י קאפח כתב שהרמב"ם השמיט דין זה משום שברכת שהחיינו בשעת המילה עולה לכאן ולכאן (אך ק"ק, הרי הגמ' הביאה גם את ברכת הטוב והמטיב על הלידה וגם את ברכת שהחיינו בשעת המילה, ולא אמרה שברכה אחת עולה לכאן ולכאן). **אמנם בברכת ה'** (ח"ד פ"ב אות סא) כתב לתמוה על האחרונים הנ"ל שכתבו לא לברך הטוב והמטיב, שהרי דברי הרמ"א הנ"ל מוסבים על ברכת שהחיינו ולא לענין הטוב והמטיב. ולדעתו יש לחזור ולקיים ברכה זו. ואפילו לא ראה עדיין את בנו יכולים לברך, הוא ואשתו.

✿ ברכה על לידת בת

כתב **המ"ב** (סק"ב) דמדסתמו הפוסקים משמע דאפילו היו לו כמה זכרים ותאב שיוולד לו בת כדי שיקיים מצות פו"ר, אפ"ה אם נולדה בת אין מברך. ומ"מ פשוט דבפעם ראשונה כשרואה אותה מברך ברכת שהחיינו, דמי גרע ממי שרואה את חברו לאחר ל' יום ושמו בראייתו דמברך שהחיינו. וכ"כ הגר"ז (סדר ברכת הנהנין פרק יב סי"ב). וכ"ד **הנצי"ב** (מרומי שדה ברכות נד). שהרי אפילו מי שקנה שפחה לשמשו מברך שהחיינו, ואף הבת מעשה ידיה לאביה. וכ"פ בשו"ת **ציץ אליעזר** (יג, כ. יד, כא, ס) ובשו"ת **אגרות משה** (או"ח ח"ה סי' מג אות ה). גם בהלכה ברורה (אות ג) כתב שהרוצה לברך שהחיינו בפעם הראשונה שרואה את בתו שנולדה לו, רשאי לעשות כן.

מנגד, בא"א מבוטשאטש כתב שאין לברך שהחיינו על הולדת בת. וכ"ד הגרש"ז **אירבך** (הליכות שלמה עמ' רפ). ובחזון עובדיה (עמ' שצ בהע') כתב שראוי לברך על בגד חדש או פרי חדש שהחיינו ולפטור את הולדת הבת.

✿ הטוב והמטיב כשמתה אשתו

וכתב **הב"י** דנראה דאפילו מתה אשתו מברך הטוב והמטיב דהא מ"מ טובה היתה לה בעת שילדתו. והרמ"א כתב: ואם מתה אשתו בלידתה, מברך: שהחיינו, דהא ליכא הטבה לאחרני; וכן אם מת האב קודם שילדתו, היא מברכת שהחיינו.

א"כ, כשאשתו מתה לדעת **הב"י** מברך הטוב והמטיב, ולדעת **הרמ"א** מברך שהחיינו בלבד. **הט"ז** (סק"א) סובר כב"י ולא מטעמיה שהיאך יברך הטוב והמטיב על טובתו וטובת אשתו כשבשעת הברכה אינו שייך?! אלא טובתה היא שהשאירה זכר בעולם ומצינו שמברך הטוב והמטיב על דבר שהוא לאחר

המיתה, בברכת הטוב והמטיב שתקנו על הרוגי ביתר. אבל במור וקציעה (מובא במ"ב סק"ד) פליג ע"ז דברכת הטוב והמטיב נתקן רק על הנאה גשמית ולא על הנאה רוחנית לבד, וכן בלחם חמודות ולבוש וחיי אדם (סב, א) כולם העתיקו לדינא כהרמ"א. וכ"נ מהמ"ב (סק"ד). אולם ראה בשכנה"ג (הגב"י סק"ז) והביאו שת"ז (סק"א) שביאר דמין ורמ"א לא פליגי, ומש"כ מין שמברך הטוה"מ היינו בכה"ג שהאשה מתה לאחר הלידה והספיקה לראות את הילד, אך אם מתה בשעת הלידה ולא שמחה בו כלל, מודה מין לרמ"א שבכה"ג יברך שהחיינו, וכנ"ל להיפך.

הבאור הלכה (ד"ה בלדתה) כתב שאפילו אם מתה אשתו שעה לאחר לידתה ועדיין לא בירך, אינו יכול לברך שוב, שדומה לאוכל בלא ברכת המוציא ונזכר לאחר אכילתו שלא ברך ששוב אינו יכול לברך. ובכה"ח (אות ז) כתב שיש לומר בזה סב"ל, ואפילו מתה לאחר הלידה אינו מברך.

סעיף ב':

דיין האמת

שנינו בברכות (נט:)

"מת אביו והוא יורשו, בתחלה אומר ברוך דיין האמת ולבסוף הוא אומר ברוך הטוב והמטיב! - התם נמי, דאיכא אחי דקא ירתי בהדיה"

כתב השו"ע: מת אביו, מברך: דיין האמת; היה לו ממון שירשו, אם אין לו אחים מברך גם כן: שהחיינו; ואם יש לו אחים, במקום שהחיינו מברך: הטוב והמטיב. והסביר הרמ"א: שאין מברכין הטוב והמטיב אא"כ יש לו שותפות באותה טובה. והעיר הגר"ח כסאר (י, ז) שאם הבן נשוי, בכל מקרה מברך הטוה"מ, וראה לקמן בדין קניית כלים לו ולבני ביתו.

כתב ה"ח דלאו דוקא אביו, אלא הוא הדין שאר אדם כשר דאדם מצטער עליו מברך דיין האמת, שהוא בכלל שמועות רעות שמברך ברוך דיין האמת. ומיהו העולם נוהגין לומר ברוך דיין האמת בלא שם ומלכות ולפע"ד אינו נכון. ואין צריך לומר במיתת תלמיד חכם או אדם חשוב דיש לברך בשם ומלכות. וכ"כ המ"ב (סק"ח), כה"ח (אות ט) ושע"ה (מה, ז).

ומנהג העולם לא לברך אלא על שבעה קרובים, וכ"כ בז"ר (סק"ד), ערי"ש (רכג, ב). ובברכת ה' (ח"ד פ"ב אות פג) כתב שאם מרגיש צער אמיתי כששומע על אדם כשר שנפטר, וכ"ש על ת"ח רשאי לברך דיין האמת בשם ומלכות. והגרש"ז אורבך (הליכות שלמה פכ"ג אות מו) כתב שרק על רבו מובהק מברך דיין האמת בשם ומלכות.

וכשהוא אונן, כתב בגשר החיים (ח"א פ"ח דין ב אות ג) שלא יברך שהחיינו או הטוב והמטיב אלא לאחר שתיגמר אנינותו. אולם הגרש"ז אורבך (הליכות שלמה תפילה, פכ"ג הלכה לג) כתב שכשם שדיין האמת היא ברכת צידוק הדין, כך צריך לזכור באותו הזמן גם את הטובה שבאה לו מכך. והברכי יוסף כתב שנהגו לברך ברכה זו בשעת הקריעה שהיא לאחר סתימת הגולל. וכ"כ הגר"מ אליהו (שו"ת מאמר ח"ג סימן יד) ובחזון עובדיה (אבלות ח"א עמוד רכג והלאה). ובהלכה ברורה (אות ח) כתב שמברך ברכה זו מיד כששומע את השמועה אע"פ שהוא אונן.

והוסיף בהלכה ברורה שבזמנינו אין המנהג לברך הטוב והמטיב על ירושה⁷⁴. וכ"כ הגרשז"א (שם), ואם מברך יברך בינו לבין עצמו, שיש בזה פחיתות כבוד לנפטר⁷⁵. גם בחזו"ע (עמוד תכד) כתב שאין נוהגים היום לברך שהחיינו או הטוב והמטיב על ירושה. והגר"מ אליהו (שו"ת מאמ"ר ח"ג סימן יד ד"ה אמנם) שכיום שאין היורשים מחזיקים בנכסים אלא לאחר תהליך מסודר, גם אלו הנוהגים לברך לא יברכו בזמן הפטירה אלא רק לאחר שהנכסים יכנסו לרשותם.

כתב בברכת משה (י, טז) שהגר"י קאפח הורה שאם יש לאביו חובות אין לו לברך שהחיינו/הטוה"מ, כיון שנכסיו מעוקלים לחובות.

■ ברכת דיין האמת על המתאבד:

כתב בספר דעת קדושים (סימן שמה) שספק אם לברך ברכת דיין האמת על המתאבד. ובחזון עובדיה (ח"א עמ' תקח בהע') כתב שודאי אין מקום לברכה זו על המאבד עצמו לדעת. כי הברכה נתקנה להצדיק דינו יתברך, שלוקח נפשות במשפט, ואילו כאן שטרף נפשו באפו נגד רצון ה' ורצון יראיו, לא שייכא ברכה זו. וכ"כ הגר"ח פלאג'י (שו"ת חיים ביד סימן קי). וכ"כ בספר מנחם אבליים (דף לו:). והוסיף בחזו"ע שגם אם יש ספק אם איבד עצמו לדעת, שמתאבלים עליו, לא יברכו עליו ברכת דיין האמת.

סעיף ג':

קנה כלים חדשים

שנינו בברכות (נט:-ס).

"בנה בית חדש וקנה כלים חדשים וכו'. אמר רב הונא: לא שנו אלא שאין לו כיוצא בהן, אבל יש לו כיוצא בהן - אינו צריך לברך. ורבי יוחנן אמר: אפילו יש לו כיוצא בהן צריך לברך. מכלל דכי קנה וחזר וקנה - דברי הכל אין צריך לברך. ואיכא דאמרי, אמר רב הונא: לא שנו אלא שלא קנה וחזר וקנה, אבל קנה וחזר וקנה - אין צריך לברך. ורבי יוחנן אמר: אפילו קנה וחזר וקנה - צריך לברך. מכלל דכי יש לו וקנה - דברי הכל צריך לברך. מיתיבי: בנה בית חדש ואין לו כיוצא בו, קנה כלים חדשים ואין לו כיוצא בהם - צריך לברך, יש לו כיוצא בהם - אין צריך לברך, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר: בין כך ובין כך - צריך לברך. בשלמא ללישנא קמא, רב הונא - כרבי מאיר, ורבי יוחנן - כרבי יהודה, אלא ללישנא בתרא, בשלמא רב הונא - כרבי יהודה, אלא רבי יוחנן, דאמר כמאן? לא כרבי מאיר ולא כרבי יהודה! - אמר לך רבי יוחנן: הוא הדין דלרבי יהודה, קנה וחזר וקנה - נמי צריך לברך, והא דקא מיפלגי ביש לו וקנה - להודיעך כחו דרבי מאיר,

⁷⁴ ואולי יש לתלות זאת במש"כ שו"ת הלק"ט (ח"ב סי' קסב) שיש לברך שהחיינו/הטוה"מ על ירושה דווקא אם לא ידע על ירושה זו, אך אם הכיר בה אין לו לברך כיון שאינו שמח בכך שהרי ידע שיהיו שלו. אמנם יש לדקדק בלשון מרן שלא כתב על ירושה לשון בשורה דווקא, ומשמע שכל שיוורש ממון צריך לברך אף אם ידע על כך [וכך דייק ערי"ש רכג, ד]. ויש לדחות שגם על מות אביו לא כתב מרן לשון בשורה אלא סתם, מה עוד שבלשון הרמב"ם (י, ז) מפורשים הדברים ששניהם בלשון בשורה נאמרים לו, ולכן נראה שאין לדייק מלשון מרן.

⁷⁵ אחר המחילה, נראה להעיר על דבריו ממש"כ הרשב"א (שו"ת ח"א סי' רמה, הביאו המשנ"ב סק"ט) שאין ברכת שהחיינו תלויה בשמחה, אלא בדבר שמגיע לו תועלת ממנו אע"פ שמתערב בכך צער. וממילא אין בכך פחיתות כבוד כלל.

דאפילו קנה ויש לו - אין צריך לברך, וכל שכן קנה וחזר וקנה, דאין צריך לברך. - וליפלגו בקנה וחזר וקנה דאין צריך לברך, להודיעך כחו דרבי יהודה! - כח דהתירא עדיף ליה"

א"כ הגמ' דנה מתי קניית הכלי גורמת לאדם שמחה שיכול לברך עליה שהחיינו, בל"ק: רב הונא - אם יש לו כיוצ"ב אינו מברך. ר' יוחנן - אפילו יש לו כיוצ"ב מברך. ומשמע שלשניהם אם קנה וחזר וקנה אינו מברך. ועיין ברש"י שלר' יוחנן מדובר שהיה לו בירושה, ומשום שעתה כשקונה חדש הוא אצלו מברך. ולכן כשקנה כבר בעבר גם לר' יוחנן אינו מברך כיון שאף לעניין קניין אינו חדש. בל"ב: רב הונא - קנה וחזר וקנה א"צ לברך. ר' יוחנן - צריך לברך. ומשמע שלכו"ע אם יש לו (כגון בירושה) וקנה, צריך לברך.

והנה, נראה לומר שישנם 4 דרגות בזה. א. קנה כלי חדש ואין לו כלי הדומה לו. ב. קנה כלי חדש והיה לו כיוצ"ב [כגון בירושה]. ג. קנה כלי חדש ולפני כן קנה כיוצ"ב. ד. קנה כלי מסויים ומכרו ולאחר מכן קנאו שוב. ויש להבין על מה נחלקו בשני הלישנות, וכתבו הראשונים שבאופן ג' מברך כיון שבכל קניה ישנה שמחה חדשה. אבל אם קנה ומכר את אותו כלי שקנה ולאחר מכן קנאו שוב, אינו מברך.

לעניין הלכה כתבו הרי"ף והרא"ש שהלכה כר' יוחנן בל"ב, ולכן אפילו אם קנה וחזר וקנה מברך. אך הרמב"ם (י, א) כתב "בין יש לו כיוצא בהן בין אין לו מברך", הכס"מ הבין בדעתו שפוסק כל"ק דר' יוחנן כפי שמורה לשונו שלא כתב בין קנה כיוצא בהן בין לא קנה כיוצא בהם. וטעמו משום שבגמ' אותביה לר' יוחנן בל"ב, ואע"ג דשני, שינויא דחיקא הוא. אמנם הראשון לציון (ר"ח בן עטר על הגמ' ברכות שם) כותב שהרמב"ם סובר כשאר הראשונים, ואין לדייק מדבריו כאחת הלישנות כיון שהרמב"ם כתב דבריו שלא בצמוד לגמ', אלא כהלכה, וכשלומדים דבריו בפנ"ע אין לדייק כאחת הלישנות. והסכים לביאורו הגר"י קאפח (אות ב). והגר"ח כסאר (רמב"ם שם).

וכתב הראב"ד (הובא ברשב"א ובעוד ראשונים) דחדשים דנקט למעוטי מכרן וחזר וקנה אותן, כמו שאמרו באשה חדשה (סוטה מד). למעוטי מחזיר גרושתו שאינו חוזר עליה מעורכי המלחמה. וביאר בב"י שאע"פ שלא נשתמש בהם כלל, אין לו לברך כשקנאם שוב, וכ"פ השת"ז (סק"ו) ומשנ"ב (ס"ק טז). והוסיף בשעה"צ (סק"כ) שאף אם לא הספיק לברך בפעם הראשונה אין לו לברך בפעם השנייה. אולם מהרי"ץ (פער"צ ח"ב סי' רפב, ח"ג סי' צט. וכן בהג' על השו"ע הובא בז"ר שם) פסק ע"פ הלק"ט (ח"ב סי' קעו) שאם לא נשתמש בהם כלל יש לו לברך בפעם השנייה, ולמד זאת מדין אשה שחזר עליה מעורכי המלחמה, כפי שהביא הראב"ד, ע"ש. וכן העיר מהר"א נדאף (ענ"ח אות כ, על ע"ח קעג): שכ"ד מהרי"ץ. ובערי"ש (רכג, ח) הביא מח' השת"ז ומהרי"ץ ולא הכריע. ומלשון השע"ה (מה, ח) נראה שפסק כשת"ז.

רב שרירא גאון (הובא בתוס' בסוכה מז. ד"ה העושה. והביאם הב"י) כתב שלא נהגו לברך על בגדים חדשים כיון שאינו בא מזמן לזמן. וע"פ דבריו יישב המג"א (סק"ה) את מנהג העולם שלא נזהרים לברך על כלים חדשים, אך סיים שמ"מ אין להקל בכך. והשמיטו השת"ז, וביאר בסב"ל (ד"ה או קנה) שזה משום שמנהג תימן פשוט לברך על כלים חדשים.

כתב השו"ע: בנה בית חדש, או קנה כלים חדשים, אפילו היה לו כיוצא באלו תחלה, או קנה וחזר וקנה, מברך על כל פעם, שהחיינו. והבא"ח (ראה, ו) כתב שכיום לא נהגו לברך ברכה זו, אלא בשעת חינוך הבית עושים סעודה, ובעה"ב לובש בגד חדש ומברך עליו שהחיינו ומכוון לפטור את ביתו. וכ"כ בהלכה

ברורה (אות יב). אך **בשעה** (מה, ח) כתב שבשעת הקניין או גמר הבניין יברך אע"פ שלא השתמש עדיין בבית, וכ"כ **ברכת משה** (י, ב).

אם חרב או נשרף הבית ובנאו מחדש, כתב **הקובץ** (על הרמב"ם י, א. הובא בשעה"צ יב) שצריך לברך. וכ"פ **בהלכה ברורה** (אות י). אבל אם סתרו וחזרו ובנאו, יש סוברים שאינו מברך כיון שאין הלב שמח. ולכן כתב **המ"ב** (ס"ק יב) שאין לברך, אבל אם הוסיף שורה בגובה לכו"ע מברך. וכ"פ **הגרשז"א** (הליכות שלמה תפילה פכ"ד הי"ד) שאף אם שינה את צורת ביתו אינו מברך אא"כ הגדיל את שטחו. ובברכת **משה** (י, ד) כתב שבכל מקרה יש לברך.

הקונה בית ובשעה שנכנס לביתו יש לו הרבה חובות לפרוע, כתב בשו"ת **לב חיים** (ג, נב) שמסבא נראה שלא יברך, כיון שברכה זו נתקנה על שמחת הלב, וכאן כיון שמודאג אין לו לברך. ובחזון **עובדיה** (עמ' שצה בהע') כתב שאם לוקח משכנתא ויש לו הכנסה מסודרת, ומעריך שתהיה לו יכולת לשלם את ההלוואה שפיר דמי לברך שהחיינו או הטוב והמטיב. וכ"פ **בהלכה ברורה** (אות ט). ונראה שכ"ד **השעה** (מה, ח. ובהע' יז) למסקנה. אך בשו"ת **ציץ אליעזר** (יב, יט) פסק שבכל מקרה יברך, וכ"כ בברכת משה (י, ב) ע"פ הוראת הגר"י קאפא, הגר"פ קורח והגר"ע בסיס (הובאו בסב"ל ד"ה מברך על). ובשו"ת **ויאמר יצחק** (לר"י וואליד, סימן מג) כתב שאם קונה את הבית שלא ע"מ לגור בו אלא בשביל למוכרו או להשכירו, לא יברך.

על איזה בגדים מברך

למדנו בירושלמי ש'חדשים' אין הכוונה חדשים ממש, אלא כל שחדשים הם אצלו מברך כיון ששמחה היא לו. ובהגה"מ הביא בשם רבינו יהודה דדוקא שחקים שהן חשובים קצת כעין חדשים.

כתב **השו"ע**: ולא דוקא חדשים דהוא הדין לישנים, אם הם חדשים לו, שלא היו אלו שלו מעולם, ולא אמרו חדשים אלא לאפוקי אם מכרן וחזרו וקנאן.

כתב **הפרי מגדים** שהברכה היא בין על מלבושים ובין על כלי תשמיש ושתיה ואכילה וכיוצ"ב, אם הם דברים שלב האדם שמח בהם. והערוך **השולחן** (סעיף ה) כתב שגם כיום מברכים על כלים חדשים, אלא שהדבר צריך להיות ברור שחפץ זה חשוב הוא ושמח בו. ובשו"ת **אגרות משה** (ג, פ) כתב שגם על מכונית חדשה מברך שהחיינו. וכ"כ בברכת ה' (ח"ד פ"ב אות נד) והוסיף שיברך בשעת קבלת הרכב ולא בשעת הקניה. אך דעת הגר"ז (סדר ברכת הנהנין פ"ב ה"ה) שאין לברך על שאר כלי תשמישי אדם, אפילו על כלי כסף וכלי זהב, לא בקנייתם ולא בשימושן. וכ"כ **הבא"ח** (ראה, ה) שלא נהגו לברך שהחיינו על כלים חדשים, ואע"פ שהטעם קלוש אין ליר"ש לברך. גם בערי"ש (רכג, י) סובר שכיום ערבה כל שמחה ואין יודעים להעריך קניית חפצים ולכן אינם שמחים בהם כ"כ.

בברכת ה' (ח"ד פ"ב אות נז) כתב שנהגו העולם לא לברך על כלים חדשים ובית חדש שהחיינו, ומ"מ ראוי לכל אדם לברך שהחיינו על קניית כלים חדשים ובית חדש כמבואר במשנה ובשו"ע, והרצת לחוש למנהג יביא פרי חדש או בגד חדש ויברך עליהם ויכוון לפטור גם את הכלי או הבית. ואין להתחשב בזה במנהג העולם. וכלל הוא לדעת הגר"מ לוי שכל ברכה המובאת בגמ' ואין מנהג העולם לברכה, פוסק הוא שיש ללכת אחר הכתוב בגמ' וא"א סב"ל, אבל אם היא ברכה שנחלקו בה הפוסקים אומרים סב"ל ומברך ללא שו"מ או שיביא פרי חדש וכדו' בברכת שהחיינו.

ברכה על ספרים

כתב **המגן אברהם** (סק"ה) שמברכים דווקא על כלי תשמיש, אבל על ספרים חדשים אינו מברך דמצוות לאו להנות ניתנו. וכ"פ בברכת ה' (ח"ד פ"ב אות נה) משום סב"ל, וכ"כ בדעת השו"ע שאין מברכים על תפילין שהחיינו משום דמצוות לאו להנות ניתנו. וכ"פ **שע"ה** (מה, יג).

אך הביא בשם ברכת **רמ"מ** (ר' מיכל מארפיטשוק) שמברכים על ספרים. וכ"כ **הרדב"ז** (ג, תתנה), **הגר"ח כסאר** (י, א. אך הסיק שם שיברך שהחיינו על דבר אחר ויכוון לפטור). והחיי **אדם** (ח"א כלל סב ס"ה) כתב שאם היה מהדר אחר ספר ושמח בקנייתו הרי הוא מברך, שהרי ברכה זו נתקנה על השמחה ולא על התשמיש. ובחזון **עובדיה** (עמ' שצח) כתב שלא נהגו לברך, אך המברך יש לו ע"מ שיסמוך. ודעת **הגרש"ז אוירבך** (הליכות שלמה עמ' רפג) שהקונה ספר חדש ושמח בו הרבה, כגון שקנה ש"ס חדש, רשאי לברך שהחיינו.

ובתשובת **מהר"י בי רב** (סימן סב. הובא בבאה"ט י) כתב שהקונה ס"ת יברך שהחיינו. וכ"כ בשו"ת **אורח משפט** (סימן מז), אך הטוב והמטיב לא יברך משום שנתקן על טובות גופניות. ובתשובת **בית יהודה** (יו"ד סימן כג. הובא בשע"ת ט) כתב שקהל הקונים ס"ת לא יברכו שהחיינו. ובחזון **עובדיה** (עמ' שצח) שהמנהג הוא שלובש בגד חדש ומברך עליו שהחיינו ופותר את הס"ת. וכ"כ **החיד"א** (ברכ"י יו"ד סי' רע סק"ז). וביפה **ללב** (ח"א סק"ד) כתב שיעלה לתורה ויברך קודם שהחיינו על הבגד החדש ואח"כ יברך ברכת התורה. וכעין זה כתב **הגר"י קאפח** (פ"י אות ב) שהוא מורה לשואליו שיעלו לתורה ויברכו קודם ברכת התורה שהחיינו, וכ"פ ברכת **משה** (י, ו). אך **בשע"ה** (מה, יג) כתב שאין לעשות כן.

ואם כתב ספר חידושי תורה כתב **במור וקציעה** שיברך שהחיינו, וכ"כ **הנצי"ב** (העמק שאלה, זאת הברכה סימן קעא). ובמחזיק **ברכה** (אות ז. ובספרו ברית עולם ס' תתרכ) כתב שיברך בלא שם ומלכות, שחייב להודות לה' על שזיכהו לכך. ובחזון **עובדיה** (עמ' ת) כתב שנכון שילבש בגד חדש ויברך עליו שהחיינו ויכוון לפטור גם את חיבורו.

ברכה על תפילין ושאר מצוות

נחלקו הראשונים האם מברכים על מצוות שהחיינו, דעת **התוס'** (סוכה מו. ד"ה העושה) שאין מברכים בכל מצוה, אלא במצוות מסוימות כפי שביארו שם, ודעת **הרמב"ם** (יא, ט) שעל ג' סוגי מצוות מברכים: 1. מצוות הבאות בזמן קבוע, כגון לולב ושופר. 2. מצוות שמתקיימות באופן לא תדיר, ונחשבות כאילו באות מזמן לזמן, כגון מילה. 3. מצוות שהן קניין לאדם, כגון ציצית תפילין ומעקה. וע"ע בשו"ת הרמב"ם (בלאו, סי' קמא), ואכמ"ל. **השו"ע** (סי' כב) פסק שמברכים על טלית חדשה מדין כלים אך לא מדין מצווה, דהיינו כדעת התוס'. וכ"ד **הש"ך** (סי' רפט), **המאמר מרדכי** (סימן כב), **מחזיק ברכה** (כב, ב), **חזון עובדיה** (עמ' שצו), **שת"ז** (כב, סק"א) **כה"ח** (י, סק"ח), **משנ"ב** (כב, סק"ב), **הגר"ח כסאר** (רמב"ם שם), **ערי"ש** (כב, ב-ג), וכן הביא בסב"ל (כב, ד"ה מברך) שרק יחידים נהגו כרמב"ם. וכ"כ בברכת ה' (ח"ד פ"ב אות יג) משום שכל מצוה שאפשר לאדם לקיים אותה בכל עת, אין מברכים עליה בפעם הראשונה שהחיינו. אמנם כדעת **הרמב"ם** פסקו **הגר"א** (באה"ל שם), **מהרי"ץ** (פעו"צ ח"ב סי' קסח. וכן ציין מהר"א נדאף בענ"ח אות לז), **הגר"י קאפח** (יא, אות טז), **ברכת משה** (יא, יג), **שע"ה** (מה, י), אך העיר (הע' כ) שעל ציציות חדשות בטלית ישנה לא נהגו לברך.

❧ חינוך בית כנסת ועלה לגדולה

כתב **ההלכות קטנות** (ב, קעט. הובא בבאה"ט) שקהל שבנו או קנו בית כנסת, יעמוד השליח ציבור ויברך בקול רם הטוב והמטיב להוציא את כולם. וכ"כ **השת"י** (ססק"ג), **המ"ב** (ס"ק יא). וכ"כ **הנצי"ב** (העמק שאלה וזאת הברכה שאילתא קעא) שהוא בכלל מזכה הרבים ומצוה חשובה. אך **במחזיק ברכה** (אות א) כתב שאין לברך שהחיינו על בנים בית כנסת. גם **בחזון עובדיה** (עמ' שצה) כתב שאין לברך שהחיינו או הטוב והמטיב על חינוך בית כנסת, אלא יעמוד המקדיש או רב בית הכנסת וילבש בגד חדש או יאכל פרי חדש, ויברך עליו שהחיינו ויכוון לפטור את בנין בית הכנסת. וטעמו משום שבית כנסת נועד לתפילה בלבד ולא להנות ממנו, וקי"ל מצוות לאו להנות ניתנו. וכ"כ **הערוך השולחן** (סעיף ח) כיון שהוא של רבים.

כתב **המחזיק ברכה** שאדם שעלה לגדולה שנתמנה פרנס או רב, יברך בלא שם ומלכות שודאי ישנו חיוב להכיר חסדי ה' יתברך עליו. **בחזון עובדיה** (עמ' תה) פסק שהנכון הוא שילבש בגד חדש ויברך שהחיינו. וכ"פ **בברכת ה'** (ח"ד פ"ב אות נט), והטעם שאין מברך בשו"מ היא כיון שלא הובאה בגמ' ונחלקו בה הפוסקים אומרים סב"ל.

סעיף ד':

❧ אימתי מברך על כלים חדשים

שנינו בירושלמי שכשקנה מברך שהחיינו, ומשמע שבשעת הקניין צריך לברך משום שאז שמחתו גדולה שיש ברשותו חפץ ששמח בו. וכ"כ **הרשב"א** שברכה זו מברך אותה משעת קניה אף על פי שעדיין לא נשתמש בהן שאין הברכות אלא על שמחת הלב שהוא שמח בקנייתן או בבניין כדרך שהוא מברך על הגשמים משעת ירידתן אף על פי שאין הנאתן ניכרת מיד.

מנגד, **הריטב"א** הביא שיש אומרים שאינו מברך ברכה זו אלא עד שישתמש בדבר, או עד שידור בבית וילבוש הכלים. וכן **הרא"ה** (נט: ד"ה מתני') הביא שיש הסוברים שמברכים רק בעת שלבוש הבגדים.

מרן **השו"ע** פסק כדעת רוב הראשונים: בשעת הקניין יש לו לברך אף על פי שעדיין לא נשתמש בהם, שאין הברכה אלא ע"י שמחת הלב שהוא שמח בקנייתן.

המנהג לברך בשעת הלבישה שלא כפסק השו"ע, וכתב **המאמר מרדכי** (סק"ו) שטעם המנהג בדומה לברכה על פרי חדש, שמברך בשעת האכילה ולא בשעת הראייה, משום דאזלינן בתר עיקר ההנאה. וכ"פ **הבא"ח** (ראה, א), **כה"ח** (אות ל), **חזון עובדיה** (עמ' תב), **שע"ה** (מה, ח), **סב"ל** (ד"ה בשעת), ועוד. **בברכת ה'** (ח"ד פ"ב אות נא הע' 229) כתב ע"ד המאמר שהדימוי לברכת הפרי אינו מדויק, שברכת הפרי היא על הראיה והברכה על בגד היא על הקניין שבו, ולכן ודאי שיש שמחה וא"צ להמתין עד שעת הלבישה. והביא טעם אחר למנהג לברך רק בשעת הלבישה, משום שהרבה פעמים בשעת הקניה הבגד עדיין אינו מוכן ללבישה, שצריך תיקונים שונים וא"א לברך עליו עד שיהא מוכן ללבישה. וכמ"ש המג"א, וכדבריו מדויק בריטב"א וכך הלכה. ובברכת **משה** (י, ה) כתב ע"פ הוראת הגר"י **קאפח** לברך בשעת קנייה לכתחילה.

עוד כתב **בחזו"ע** (שם) אם שכח לברך בעת הלבישה יכול לברך כל עוד הבגד בחידושו. ובהלכה **ברורה** (אות יח) כתב שכל עוד משתמש בהם את השימוש הראשון יכול לברך, שבזה מסתמא עדיין נחשבים

בעינינו כחדשים ועדיין שמח בהם. ובברכת ה' (ח"ד פ"ב אות נג) כתב שאם נזכר בשעה שלבוש בהם בפעם הראשונה רשאי לברך שהחיינו, אם עדיין מתפעל ושמח בהם. ועיין ז"ר (רכה, סק"ח) בדעת מהרי"ץ.

נחלקו האחרונים מה הדין בקנה כלי שאינו ראוי לשימוש כעת: דעת המגן אברהם (סק"ו) שדוקא כשקנה כלי כמו שהוא מברך, אבל אם קנה כסף ונתן לאומן לעשות כלי אינו מברך אלא כשישתמש בו. וכ"פ שת"ז (סק"ז. עיין ז"ר), המ"ב (ס"ק יז) וברכת ה' (שם). מנגד, הט"ז (סק"ג) סובר שאף אם קנה בגד שצריך לתת אותו לחייט לעשות ממנו מלבוש, צריך הוא לברך אע"פ שההנאה מהקניה רחוקה ממנו. שהרי באשר"י מדמה אותו לירידת גשמים אף על פי שאין הנאתו ניכרת מיד. מהרי"ץ (ע"ח קעג:) הביא את המחלוקת ולא הכריע. ורעק"א הסתפק בברכה על בית האם מברך קודם שקבע מזוזה, או על כלים הצריכים טבילה קודם שטבילן.

ברכת מלביש ערומים

בירושלמי שם הובא שבזמן שלבוש את הבגד החדש מברך מלביש ערומים, וכן סתמו הראשונים. וכ"פ השו"ע "וכשילבשם מברך: מלביש ערומים". אך ברמב"ם (פ"י) אין זכר לכך.

כתב הבא"ח (ראה, א) שעדיף שילבשם בבוקר ויכוון לפטור בברכת מלביש ערומים, ואם לובש בערב כתב כה"ח שיברך מלביש ערומים בלא שם ומלכות. וכ"פ בהלכה ברורה (אות יט) שמנהג הספרדים לא לברך ברכה זו, ועדיף שילבש בבוקר ויכוון לפטור בברכת מלביש ערומים בברכות השחר, ואם לובשו בשעה אחרת יברך ללא שם ומלכות. וכ"כ הברכת ה' (ח"ד פ"ב אות נא). וכן מנהג תימן שלא לברך ברכה זו כלל כיון שלא נזכרה ברמב"ם ובתכאליל, כ"כ סב"ל (ד"ה וכשילבש), שע"ה (מה, ט).

סעיף ה':

קנה כלים לו ולבני ביתו

כתב בסמ"ק שאם קנה לו ולביתו מברך גם הטוב והמטיב. וכתב הב"י דנראה שהוא דוקא על כלי שמשמשין בו הוא ובני ביתו, ואז מברך על השמחה במשותפת שלהם. אבל אם קנה כלים לו וכלים לבני ביתו מברך על שלו שהחיינו.

כתב השו"ע: קנה כלים שמשמשין בהם הוא ובני ביתו, מברך: הטוב והמטיב. וכתב הב"ח שאם קנה כלים לו וכלים לב"ב, מברך על שלו שהחיינו ועל של ב"ב מברך הטוב והמטיב, דטוב הוא לידידה שזכה שיהיו ב"ב מלובשים במלבושי כבוד והמטיב לאחרני הם ב"ב שנהנין בטובה זו, וכ"כ המג"א (סק"ז), שת"ז (סק"ח), המ"ב (ס"ק יט). והביאם בחזון עובדיה (עמ' תב) וכתב שכיום המנהג לא לברך עליהם, ולכן יברך בלא שם ומלכות. אך בברכת ה' (ח"ד פ"ב סס"ד) כתב שהקונה כלי חשוב ולצורכו ולצורך בני ביתו, כרכב וכו', צריכים הוא ובני ביתו לברך הטוב והמטיב. גם בסב"ל (ד"ה קנה) העיר שע"פ השת"ז אין להקל בברכות אלו ויש לברך, וכן העלה מהרי"ץ (ע"ח קעג:) דברי מרן, וכ"פ ערי"ש (רכה, ה-ו) ושע"ה (מה, יא).

מג"א (שם) פסק שאם קונה לעבדו ושפחתו אינו מברך הטובה כיון שזה בשכרם, ופסקו השת"ז (שם). ולמד מכך מהרי"ץ (פעו"צ ח"ב סי' רפ) שאם קונה בגדים וכדו' לאשתו אינו מברך כיון דהוי כפורע חוב שהרי משועבד לה מדין כסותה, דומיא דעבד הנ"ל. וכ"פ ערי"ש (רכה, ז) ושע"ה (שם). והעיר נכון בז"ר (סק"ח) דהנ"מ דווקא בבגדים שחייב לה, אך בבית, תנור מקרר וכדו', מברך.

✿ הטוב והמטיב על קבלת מתנה

שנינו בירושלמי (פ"ט ה"ג) "קנה מברך שהחיינו ניתנו לו במתנה מברך הטוב והמטיב". והתקשו התוספות (שם ד"ה ורבי), הרי לא מצאנו ברכת הטוב והמטיב אלא בדאיכא אחרינא בהדיה, וכשמקבל מתנה רק הוא נהנה. הרא"ש (סימן טז) כתב שהנותן את המתנה ג"כ שמח ולכן יכול לברך הטוב והמטיב על שמחת שניהם. והסביר הב"י שבבבלי לא חשו לכתוב דין זה, משום שנכלל במה שאמרו שאם יש אחר עמו מברך הטוב והמטיב, וכנראה הבין שפשוט שהמקבל מתנה והנותן חשובים כגנהים יחדיו, ולכן לא כתבו הרי"ף והרמב"ם דין זה. עוד כתב הב"י שמדברי הסמ"ק משמע שמברך בנוסף לברכת הטוב והמטיב גם שהחיינו.

כתב השו"ע: אם נתנו לו במתנה מברך: הטוב והמטיב, שהיא טובה לו ולנותן. וכתב האליה רבה שדווקא אם נותן לו דבר ממשי, אבל על כסף אינו מברך כיון שזוהי בושה עבורו. וכ"כ המ"ב (סק"כ). כדברי השו"ע פסקו האליה רבה, חיי אדם שת"ז (סק"ט) ועוד.

אמנם בתשובת פרח שושן (כלל א סימן יב) והגר"א סוברים שרק לדעת הירושלמי מברך הטוב והמטיב על מתנה, אבל לדעת הבבלי צריך הנאה גשמית כדי שיברך ולכן רק המקבל מברך שהחיינו. וכתב המ"ב (סק"א) שלמעשה טוב יותר לנהוג לברך שהחיינו, כיון שישנם הרבה פוסקים הסוברים שהבבלי חולק בזה על הירושלמי. וכ"פ הלכה ברורה (אות כז), מהרי"ץ (פער"צ ח"ג סי' נה⁷⁶), ושע"ה (מה, יב) שדווקא המקבל מברך, ומברך שהחיינו בלבד. וכ"כ בברכת ה' (ח"ד פ"ב אות נא) משום שבמקום ספק מברכים שהחיינו שעולה בדיעבד במקום הטוב והמטיב. גם בחזו"ע (עמ' שצט) צידד כמנהג שאינו כמרן. ובערי"ש (סע' יא) לא הכריע.

סעיף ו':

✿ כלים שאינם חשובים כ"כ

א. כתבו התוספות (ד"ה ורבי) בשם ר"י, שיש לברך דוקא בבגדים חשובים, דומיא דבית חדש, אבל שאינם חשובין כ"כ כמו מנעלים ואנפליאות וחלוק וכיוצא בהן אין צריך לברך. ובתרומת הדשן (סי' לו) כתב דיש לנהוג כדבריו שלא לברך על כלים שאינם חשובים כלל, משום שבני אדם רגילים להתחדש בהם לעיתים תדירות, בשונה מבגדים קצת חשובים שדומים לדבר הבא מזמן לזמן ושייך בזה ברכת שהחיינו.

ב. הרא"ש (שם) כתב שהברכה תלויה בכל אדם ואדם, שיש עני השמח בחלוק יותר מאשר שמח העשיר בכלים חשובים, כדאיתא בנדרים מט: דרב יהודה לא היתה לו אלא גלימא רעועה וכד נפקת דביתהו לשוקא מיכסיא בה וכדו מיכסי ביה הוה מברך ברוך שעטני מעיל, לפי שהיה חשוב עליו כמעיל לעשיר. ובתוספות רא"ש כתב "אבל דבר קטן שאינו חשוב כל כך כמו מנעלים ואנפליאות וחלוק של פשתן וכיוצא בהן אין צריך לברך שהחיינו". ודומה יותר למ"ש התוס'.

⁷⁶ וכ"כ בח"א סי' עג. ובמבט ראשון סותר לע"ח (קעג): שהעלה דברי מרן כרגיל. אולם נראה שדקדק שם בלשונו לכתוב "והוא הדין אם ניתנו לו במתנה", וקאי על כלים שקנה לו ולבני ביתו, והיינו שאם קיבל מתנה שגם ב"ב ישתמשו בה יברך הטוה"מ כמו בקנייה, אך לא פסק כמרן שיברך בכל מתנה מחמת הנותן. כנלע"ד. אך ק"ק שציין בסתם לדברי מרן. ומ"מ ודאי שדבריו בתשובה עיקר.

ג. המאירי כותב שעל כל הבגדים מברך. וכ"כ הגר"י קאפח (י, סוף אות ב) בדעת הרמב"ם שלא חילק כלל במהות הכלי אם חשוב או לא, והעיד שהמנהג היה לברך אף על נעליים וכו'.

והנה, יש להבין בדברי התוספות והרא"ש האם הכל תלוי בגודל השמחה, או שיש דברים שבכל מצב אין מברכים עליהם, משום שאינם מוגדרים כבגדים שמברכים עליהם, אע"פ ששמח הוא ביותר. מתוספות נראה שיש בגדים שאין לברך עליהם כלל אפילו אם שמח בהן מאוד, כיון שהברכה נתקנה על דברים מסויימים ולא על כל שמחה של האדם. מנגד, מדברי הרא"ש נראה שהכל תלוי באדם, ואם שמח הוא בדבר פשוט יש לו לברך עליו.

השו"ע כתב ע"פ הרא"ש: על דבר שאינו חשוב כל כך, כגון חלוק, או מנעלים ואנפלאות, אין לברך עליהם; ואם הוא עני ושמח בהם, יברך. והרמ"א הביא את דברי התוס': וי"א דאפילו עני אינו מברך על חלוק ומנעלים וכדומה, וכן נוהגין.

בברכת ה' (ח"ד פ"ב אות נא) כתב שרק על בגד שרוב העולם שמחים ובו, וגם הוא שמח בו מברך שהחיינו. שחשש לדעת הרמ"א שאין הולכים אחר כל אדם ואדם אלא לפי רוב העולם, משום סב"ל.

המגן אברהם (סק"י) והגר"א כתבו בשם הרדב"ז (סימן שצה) שמכריע לעני לברך. וכ"ד שת"ז שהשמיט דברי רמ"א, וכ"פ שע"ה (מה, יד). ועיין בפמ"ג (א"א סק"י) ובדה"ח שפסקו דלמעשה יש לנהוג דאפילו עני לא יברך על כלים שאינם חשובים כאלו. אולם בברכת משה (י, ה) פסק כגר"י קאפח הנ"ל שיש לברך אפילו על גרביים.

מי שקנה טלית קטן, כתב בשו"ת אגרות משה (ג, פ) שלסתם בני אדם אין זה דבר חשוב ולכן אינו מברך, ואף שמחמת המצוה חשוב הוא לו אינו מברך, כיון שעצם הבגד אינו חשוב עבורו, משא"כ טלית גדול ודאי הוא חשוב. ובברכת ה' (ח"ד פ"ב אות נב) כתב שאם הוא שמח בה מברך עליה שהחיינו בשעה שמתעטף בה בפעם הראשונה, ואפילו היא טלית קטן, ואחר שיתעטף בה יברך שהחיינו. וכ"פ שע"ה (ח, כא).

תבלה ותתחדש

כתב הרמ"א: המנהג לומר למי שלובש בגד חדש: תבלה ותתחדש. ויש מי שכתב שאין לומר כן על מנעלים או בגדים הנעשים מעורות של בהמה דאם כן היו צריכים להמית בהמה אחרת תחלה שיחדש ממנה בגד אחר, וכתבי: ורחמיו על כל מעשיו (מהרי"ו בפסקיו), והנה הטעם חלוש מאד ואינו נראה, מ"מ רבים מקפידים על זה שלא לאמרו.

בהלכה ברורה (אות לב) הביא דברי הרמ"א הללו להלכה, שעל בגדים העשויים מעור אין אומרים 'תבלה ותתחדש', ואפילו נעשו מעור בהמה טמאה, ושכ"כ המ"ב (ס"ק כה), כה"ח (אות מז) ועוד. אך השת"ז השמיט את דברי הרמ"א הנ"ל. וכן יש ללמוד מהע' הגר"י קאפח הנ"ל שהדגיש שהיו מברכים אף על דברים הבאים מהחי ולא חשו לסברת מהרי"ל. וע"ע סב"ל (סד"ה על דבר).

סימן רכ"ד - דיני ברכות פרטיות

ובו י"ג סעיפים

סעיף א':

הרואה עבודה זרה

שנינו בברכות נז: הרואה מרקוליס אומר: ברוך שנתן ארך אפים לעוברי רצונו.

התוספות (ד"ה הרואה) הביא בשם התוספתא שבמקום 'מרקוליס' כתוב 'עבודת כוכבים', וא"כ לאו דוקא מרקוליס, אלא לפי שבמקומו של תנא היו עובדים לה. גם **הרמב"ם** (י, ט) והטור סוברים שמברך על כל ע"ז. ור"י אמר שאינו יודע מדוע נקט מרקוליס יותר משאר ע"ז, וכתב שברכה זו נתקנה רק במקום שבונים ע"ז או שהועמדה שם מחדש, וזהו הטעם שנקט מרקוליס, כיון שבכל יום רוגמים אותה באבנים, ואבנים אלו עצמם נהיים ע"ז. אבל אין לברך על ע"ז הקבועה כבר במקום מסויים. **רבנו יונה** הביא את שתי הפירושים בתוס', אך אולי יש לדייק מדבריו שדווקא על מרקוליס מברכים כיון שהיא מתחדשת בכל יום, בשונה משאר ע"ז שפעם אחת בונים אותה, ולכן הארך אפים כאן הוא גדול יותר.

ומצאנו בדברי **הרא"ה** שסובר שבדווקא נקט מרקוליס, לפי שהיא ע"ז מכוערת ומחודשת, ומשמע שדווקא בגלל שהיא מכוערת מברכים עליה ברכה. והבנתו שונה משאר הראשונים, שלדעתם בשעת בניית ע"ז מברכים על כולם, והחילוק בין מרקוליס לשאר ע"ז הוא רק בשאר הפעמים שרואה. ויתכן שאף **רבנו יונה** עומד בשיטתו שרק על מרקוליס מברכים כיון שיש בה דבר מיוחד, שמתחדשת בכל יום, ועל שאר ע"ז אין מברכים אפילו בפעם הראשונה כשבונים אותה.

נמצינו למדים שישנם 3 שיטות בראשונים: א. מברכים על כל ע"ז. ב. מברכים על כל הע"ז בשעה שבונים אותה, ועל מרקוליס בכל יום כיון שמתחדש. ג. הברכה רק על מרקוליס כיון שהיא מכוערת.

העיר **המהרש"א** שודאי אם עוקר ע"ז בעצמו, צריך לברך אשר קדשנו במצוותיו וציונו לעקור ע"ז! והביאו **רעק"א**. וכ"פ **הגר"י קאפח** (הל' ע"ז פ"ז אות ב), הובא ב**ברכת משה** (י, לה). וכ"כ **בהלכה ברורה** (אות ה) שהבא לעקור ע"ז יאמר בלי שם ומלכות.

ובירושלמי מובא: יש נעקרה עכו"ם ממקום אחד ונתנה למקום אחר, במקום שנתנה אומר ברוך שנתן ארך אפים לעוברי רצונו, ובמקום שנעקרה אומר ברוך שעקר עכו"ם מן המקום הזה.

כתב **השו"ע**: הרואה מרקוליס או שאר ע"ז, אומר: ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם שנתן ארך אפים לעוברי רצונו; ואם רואה אותה בתוך ל' יום, אינו חוזר ומברך. והעיר **הרמ"א**: והאידנא אין מברכים זאת הברכה, שהרי אנו מגודלים ביניהם ורואים אותם תמיד.

המגן אברהם (סק"ג) הסביר את דברי **הרמ"א**, דאפילו הולך לעיר אחרת וראה ע"ז, אינו מברך כיון שראה כיוצ"ב בעירו תוך ל' יום. ואפשר דבא להשמיענו, דאפילו קטן שהגדיל אינו צריך לברך כיון שראה אותה בקטנותו. הביאו **המ"ב** (סק"ג), והוסיף את דברי **האליה רבה** שאפילו הוא לא ראה אותה תוך שלושים, כיון שיש רוב העולם שהוא שוכן ביניהם שרואין אותה אינו מברך. ונראה שהסברא היא, כיון

שאינו דבר המעורר התפעלות מצד האדם כיון דדש הוא בעקביו. והעיר הב"ח שבפעם הראשונה חייב לברך, ואינן נזהרים בזה. ובשתי"ז השמיט לגמרי דברי הרמ"א, וביאר בסב"ל (ד"ה הרואה) שזה מפני שבתומן לא הייתה ע"ז, ולכן לא שייכת סברת הרמ"א. וכ"כ ערי"ש (רכד, א).

נחלקו הב"ח והב"י האם דווקא כשרואה את הע"ז ממש מברך, או די אם רואה את בית הע"ז: הב"ח כתב שדווקא אם רואה את הע"ז עצמה מברך, ולא די לראות את הבית ע"ז. ובשם הב"י כתבו (משנ"ב סק"ב, כה"ח סק"ג) שאפילו על בית הע"ז מברך. אמנם השת"ז (סק"ב) פסק כדעת הב"ח, ולכאורה נגד מרן. אך בז"ר (שם) ביאר שאף מרן כתב את דבריו רק בתור פירוש לדברי הרי"ף (ראה לקמן סע' י), ולא דהכי ס"ל למעשה, ולכן העיקר כדברי הב"ח. דעה נוספת של ההלכות קטנות (ב, קעז) הסובר שמברכים על בית ע"ז, גם אם אין בתוכו ע"ז אלא רק מקום שמתוועדים בו לע"ז, כגון מקום שעובדים לשמש והירח, שאינם נאסרים אבל מקום עבודתם חשובה כע"ז ומברכים עליה. יש להעיר, שמהרמב"ם (י, ט) אפשר לדייק שדי בראיית המקום כדי לברך, שכתב "הרואה מקום שעובדים בו ע"ז...", וכ"כ בברכת משה (י, לד) והביא עוד ראשונים הסוברים כך.

בהלכה ברורה (אות ב) הביא כל מחלוקות הפוסקים בדין ברכה זו, וכתב שמחמת שיש בדין זה הרבה דעות וספקות, לכן כשרואה ע"ז או בית שעובדים בו ע"ז יאמר: ברוך שנתן ארץ אפים לעובדי רצונו, בלי שם ומלכות. וכ"פ כה"ח (סק"ד) ובברכת ה' (ח"ד פ"ד אות טל), והוסיף שנכון להרהר שם ה' בליבו. והרואה בית תיפלה של ישמעאלים אומר 'בית גאים יסח ה' '.

סעיף ב':

הרואה מקום שנעקרה ממנו ע"ז

שנינו בברכות (נד. נז:)

"מקום שנעקרה ממנו ע"ז אומר ברוך שעקר ע"ז מארצנו... וכשם שנעקרה ממקום זה כן תעקר מכל מקומות ישראל, והשב לב עובדיהם לעבדך. ובחוץ לארץ אין צריך לומר והשב לב עובדיהם לעבדך - מפני שרובה גוים. רבי שמעון בן אלעזר אומר: אף בחוץ לארץ צריך לומר כן, מפני שעתידים להתגייר, שנאמר אז אהפך אל עמים שפה ברורה"

תוספות (ד"ה שעקר) מביא גי' בירושלמי 'כשנעקרה ע"ז מכל ארץ ישראל' (וכ"כ בדרכי משה בשם המרדכי, שרק אם נעקרה מכל א"י מברך), אמנם הגר"א (סק"ג) כתב שט"ס הוא בתוס' 'מכל' וצ"ל 'מארץ ישראל', וברא"ש (סימן ו) מובא שעיקר הברכה היא על א"י, ואם נעקרה משאר מקומות בעולם אומר 'ברוך שעקר ע"ז ממקום הזה'. וכ"כ רבנו יונה והרמב"ם. אמנם הרא"ה סובר שבחו"ל לא אומר כלל, בשונה מהרא"ש שבחו"ל הנוסח שונה.

הרי"ף והרא"ש השמיטו את הנוסח של 'וכשם שעקרת וכו'". אך רבנו יונה הביא תוספת זו, וכ"כ הרמב"ם (י, ט) "הרואה מקום שנעקרה ממנו עכו"ם אם בארץ ישראל הוא מברך שעקר עכו"ם מארצנו, ואם בחוץ לארץ הוא מברך שעקר עכו"ם ממקום הזה, ואומר בשתייהן כשם שעקרת ממקום זה כך תעקר מכל מקומות ותשיב לב עובדיהם לעבדך".

הטור תמה על הרמב"ם מדוע פסק כרשב"א שהוא יחיד, וכתב הב"י שאין דבריו מכוונים, שהרי לכו"ע צריך לומר 'כשם שעקרת וכו'', ולא הוי דברי יחיד אלא מה שאומר בשתיהן והשב לב עובדיהם לעבדך. ופסק כרשב"א אפילו שהוא יחיד משום דמסתבר טעמיה. ועוד דת"ק לא קאמר אלא שאינו צריך לומר כן אבל אם רצה אומר ואין בכך כלום, ולכן עדיף לומר כך שיוצא לדעת כולם. ועוד כתב בכס"מ דמשמע בירושלמי דר' יוחנן סבר כרשב"א דדרש כל זמן שאדם חי יש לו תקוה.

כתב השו"ע: הרואה מקום שנעקרה עכו"ם, אם הוא בא"י, אומר: בא"י אלהינו מלך העולם שעקר עכו"ם מארצנו; ואם הוא בחו"ל, אומר: שעקר עכו"ם מהמקום הזה, ואומר בשתיהן: כשם שעקרת אותה מהמקום הזה כן תעקור אותה מכל המקומות והשב לב עובדיהם לעבדך. הגה: ואם נעקרה עכו"ם ממקום אחד ונתנוה במקום אחר, מברך על מקום שנעקרה שעקר עכו"ם, ועל מקום שנתנוה לשם, שנתן ארך אפים.

בברכת ה' (ח"ד פ"ד אות מ) פסק שהרואה מקום ששימש תחילה בית לע"ז, ועכשיו אינו משמש לכך, מברך בארץ ובחו"ל. ובשתיהם אומר לאחר מכן 'כשם שעקרת'. ואינו מברך שנית את הברכות הנ"ל אם חזר לראותם תוך שלושים יום מראיתו הראשונה. ובהלכה ברורה (אות ג) כתב שבחו"ל אין לברך ברכה זו לחוש לדעת כמה מהראשונים, ולכן יאמר בלי שם ומלכות. ואומר לאחר הברכה גם בא"י וגם בחו"ל 'כשם שעקרת'.

סעיפים ג'-ד':

הרואה בבל הרשעה

שנינו בברכות (נז:)

"דרש רב המנונא: הרואה בבל הרשעה צריך לברך חמש ברכות; ראה בבל אומר ברוך שהחריב בבל הרשעה; ראה ביתו של נבוכדנצר אומר: ברוך שהחריב ביתו של נבוכדנצר הרשע; ראה גוב של אריות או כבשן האש אומר: ברוך שעשה נסים לאבותינו במקום הזה; ראה מרקוליס אומר: ברוך שנתן ארך אפים לעוברי רצונו. ראה מקום שנוטלין ממנו עפר אומר: ברוך אומר ועושה גוזר ומקיים. רבא כי הוה חזי חמרי דשקלי עפרא, טריף להו ידא על גבייהו ואמר: רהוטו צדיקי למעבד רעותא דמרייכו. מר בריה דרבינא כי הוה מטי לבבל, הוה שקיל עפרא בסודריה ושדי לברא, לקיים מה שנאמר וטאטאתיה במטאטא השמד. אמר רב אשי: אנא הא דרב המנונא לא שמייע לי, אלא מדעתאי בריכתינהו לכולהו"

כתב השו"ע: הרואה בבל הרשעה, אומר: בא"י אלהינו מלך העולם שהחריב בבל הרשעה; ראה ביתו של נבוכדנצר, אומר: ברוך שהחריב ביתו של נבוכדנצר הרשע; ראה גוב אריות או כבשן האש, אומר: ברוך שעשה נסים לצדיקים במקום הזה. ובסעיף ד: ראה מקום שיש בבבל שכל בהמה שתעבור עליו אינה יכולה לזוז משם אם לא יתנו עליה מעפר המקום ההוא, והוא סימן קללה לה דכתיב: וטאטאתיה במטאטא השמד, אומר: ברוך אומר ועושה, ברוך גוזר ומקיים.

יש להעיר, שברמב"ם לא נזכרו כלל הברכות על בבל, למעט הברכה על גוב אריות/כבשן האש. גם בסידורי תימן לא העתיקום כלל. ונראה שזה מפני שאין מי שיודע כיום היכן מקומות אלו, וכן תמה בערי"ש (רכד, ז) על השו"ע מדוע הביא ברכות אלו. וראה לעיל סי' ריח ס"ז שהבאנו ספק האחרונים בברכת גוב האריות/כבשן האש.

סעיף ה':

הרואה שישים ריבוא מישראל

שנינו בברכות (נח).

"ואמר רב המנונא: הרואה אוכלוסי ישראל, אומר: ברוך חכם הרזים. אוכלוסי נכרים אומר: בושא אמכם וגו'. תנו רבנן: הרואה אוכלוסי ישראל אומר: ברוך חכם הרזים. שאין דעתם דומה זה לזה, ואין פרצופיהן דומים זה לזה. בן זומא ראה אוכלוסא על גב מעלה בהר הבית, אמר: ברוך חכם הרזים, וברוך שברא כל אלו לשמשני. אמר עולא: נקיטינן - אין אוכלוסא בבבל. תנא: אין אוכלוסא פחותה משישים רבוא... רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע הוו קאזלי באורחא, פגעו ביה ברב חנינא בריה דרב איקא, אמרו ליה: בהדי דחזינך בריכינן עלך תרתי: ברוך אשר חלק מחכמתו ליראיו ושהחיינו. אמר להו: אנא נמי, כיון דחזתינכו חשבתינכו עלואי כשיתין רבוון בית ישראל"

וביאר המהרש"א שבשישים ריבוא כלולות כל הדעות שיש, ולכן ניתנה התורה לשישים ריבוא מישראל כדי שתהא התורה כלולה מכל דעה וחכמה. וכן ראיתי שכתב הרא"ה. עוד כתב המהרש"א כשם שמחולקים בצורתם הפנימית כך מחולקים בצורה החיצונית, ויש לו לברך על שרואה הרבה פרצופים השונים זמ"ז. ובן זומא שהוסיף ברכה, משום שהיה ת"ח ולא היה עוסק במלאכה, לכן הוסיף לברך על כך שברא רבים כ"כ לשמשני שיהיו לו כל המלאכות הנצרכות לו.

הרי"ף השמיט את 'אין אוכלוסא בבבל' ונראה שהסיבה היא פשוטה, שבבבל אין שישים ריבוא. וכן גרס הרא"ה, רב האי גאון ועוד. אך הרא"ש כתב גם 'אין אוכלוסא בבבל', ותמה עליו המעדני יו"ט (אות ת) מדוע כתבו? ויישב שלדעת הרא"ש אין מברכים ברכה זו אלא בא"י ששם ראוי לברך על חיל גדול מישראל, דבר המבטא את גדלות העם היושב בארצו. המהר"ץ חיות כתב שמדויק מהמדרש רבה (פנחס, עה"פ יפקוד ה') שברכה זו היא גם על אומות העולם ולא רק על ישראל. גם הרמב"ם (י, יא) כתב "הרואה ת"ר אלף אדם כאחד מברך... ואם ישראל הן ובא"י, מברך בא"י אמ"ה חכם הרזים". והסביר הצ"ח שהחילוק בין א"י לחו"ל הוא, שבא"י האויר מחכים ולכן בשישים ריבוא ודאי שיש את כל מיני החכמות והדעות, אבל בחו"ל שאין אוירא מחכים, אפשר שגם בשישים ריבוא לא יכללו כל מיני חכמות ודעות. רבנו מנחם הביא מקור לרמב"ם מכך שהביאה הגמ' שבן זומא בירך בהר הבית. אך הכס"מ הקשה עליו דא"כ יברך רק בהר הבית? אלא למדנו כך מעולא שאין אוכלוסא בבבל, אך קשה ע"ז מכך שבגמ' נח: מובא שברכו ברכה זו בבבל! אלא דאפשר שהרמב"ם סובר דההיא גמ' פליגא אדעולא, ופסק כעולא מיקל בברכות הוא. ובב"י הוסיף שהיו חשובים בעיניו כשישים ריבוא, שאם היו בא"י היה ראוי לברך עליהם. וע"ע יד פשוטה שהביא ראה מהל' שגגות (יג, ב) שאין משגיחים ביושבי חו"ל, אלא רק בני א"י חשיבי 'קהל'. והטעים זאת הראי"ה קוק (עולת ראייה ח"א), עיין בדבריו.

כתב **השו"ע**: הרוואה ששים רבוא מישאל ביחד, אומר: בא"י אלהינו מלך העולם חכם הרזים; ואם הם עובדי כוכבים וגלולים, אומר: בושה אמכם חפרה יולדתכם הנה אחרית גויים מדבר ציה וערבה.

ומסתמות לשונו משמע שפסק כדעת הרי"ף, ואין חילוק בין א"י לחו"ל. וביאר המאמר (סק"ב) שמרן לא חש לדעת הרמב"ם כי הוא דעת יחיד. גם מהרי"ץ (ע"ח קעה:) הבין כך בדעת מרן, וכך פסק. וכפי שהראינו לעיל, וכן העיר בהלכה ברורה (בירור הלכה סק"ח), ישנם עוד ראשונים ואחרונים הסוברים כך. ולכן פסק בהלכה ברורה שבחו"ל יש לברך בלא שו"מ מדין סב"ל, וכ"פ כה"ח (ס"ק טו). אולם בברכת משה (י, לט) פסק כדעת הרמב"ם שרק בא"י יש ברכה זו, וכ"ה בתכלאל ע"ח.

והנה, בשנת תשע"ד נפטר הרה"ג עובדיה יוסף זצ"ל, וע"פ הערכת המשטרה השתתפו בהלווייתו למעלה מ- 800,000 בני אדם, והתעוררה שאלה האם נכון לברך ברכת חכם הרזים, האם צריך לראות את כל האנשים בבת אחת.

במאמרו של הרב איתן קופיאצקי (תחומין לה) העלה אפשרות שבן זומא שבירך בהר הבית ברכת חכם הרזים, לא יכל כלל לראות באמת שישים ריבוא כאחד, אלא עצם הידיעה שיש במקום זה שישים ריבוא מקנה את הזכות לברך את הברכה. עוד הביא בשם הרה"ג דב ליאור שכדי לברך ברכה זו יש לראות שישים ריבוא יחד במקום אחד, וזה אפשרי רק בצפייה ממקום גבוה. וכ"כ בשם הרה"ג אשר וייס שצריך לראות את כל השישים ריבוא בבת אחת וש"א להסתמך על הערכת המשטרה שאינה מדויקת. וכ"ד הרב מח"ס 'אורחותיך למדני'. לעומתם הרה"ג אביגדור נבנצל כתב שלדעתו די לראות את קצה הקהל ואין צורך שכל השישים ריבוא יהיו במקום אחד אלא ניתן לצרף קהל העומד ברחובות צדדיים, אך כל זה דווקא כשיש חיבור. וודאי ש"א לספרם ולכן די באומדן המשטרה. גם הגר"מ אליהו (שו"ת הרה"ר תשמ"ח-תשמ"ט סימן קסא אות ג) כתב שאם אין יודעים בבירור שיש שישים ריבוא, אלא יש אומדן שרואים מספר זה, יש לברך. וכן פורסם בשם הגר"ח קנייבסקי שאפשר לברך גם כאשר אינו רואה את כולם. וכ"כ בשם הרב מאזוז (אור תורה לקמן).

וע"ע במאמרו של הרב אביה חדוק (אור תורה תשע"ד סימן ז) שדן האם צריכים לראות את כל השישים ריבוא יחד או די לראות חלקם בלבד. והביא שיש שהעירו מהירושלמי (פ"ג מנדרים ה"ב) 'נדרי הבאי אם לא ראיתי בדרך הזה כעולי מצרים', ובגמ' פירשו שמדובר שנודר לראות בבת אחת. ומשמע שאין יכולת לראות שישים ריבוא יחד, וע"כ מברך חכם הרזים גם אם לא רואה את כולם יחד. וביותר ראייה מהריטב"א שם שכתב שאין העין שולטת לראות שישים ריבוא בראיה אחת. ומדבריו משמע שבמציאות אינו יכול להיות, ולכן אין לדחוק את דברי הירושלמי שדווקא 'בדרך' אינו יכול לראות אבל במקום כינוס אפשר. ולכן מכן ראיתי במאמרו של אליעזר צבי ויסינגר בקובץ 'אסיף', שחקר בכל ברכות הראיה האם צריך לראות את כל הדבר כדי לברך עליו או די בכך שרואה מקצתו. והביא שממקורות רבים מוכח שהברכה נתקנה על ההתפעלות שנוצרת עקב הראיה ולא על הראיה ממש, אך לא הכריע בשאלה זו.

יש לציין את דברי הגרי"ח בספרו בניהו שכתב למה הוצרך לפרש את המקום בו עמד בן זומא? ונ"ל שבא ללמד שלא בירך הברכה אלא מפני שהיה עומד במקום גבוה, וראה כל הראשים שלהם בעיניו, אבל אם עומד בתוכם שאין הריבוי בעיניו לא היה מברך.

סעיף ו':

הרואה חכמי ישראל

עוד שנינו שם: הרואה חכמי ישראל אומר ברוך שחלק מחכמתו ליראיו (הרמב"ם גרס 'שנתן'). ועיין לקמן מ"ש בביאור נוסח ברכה זו.

כתב השו"ע: הרואה חכמי ישראל, אומר: בא"י אלהינו מלך העולם שחלק מחכמתו ליראיו.

בחזון עובדיה (עמ' תה) פסק שגם בזמן הזה מברכים ברכה זו, על גדול בתורה בחכמה וביראת ה', ומורה הוראות בישראל. והאריך להביא דעת הפוסקים הסוברים שגם כיום מברכים ברכה זו. וכ"ד הגר"מ אליהו (שו"ת הרה"ר תשמ"ח-תשמ"ט סימן פד תשובה 6, וסי' קעט שם). וכ"כ בברכת ה' (ח"ד פ"ג אות כט) שעל היודע לישא וליתן בעומק העיון ובסברא ישרה, ומתנהג בענוה ובחרדת קודש, ובשאר מידות טובות, צריך לשבח את ה'. אך בכה"ח (אות יט) כתב דכיון שיש מחלוקת בפוסקים בנוסח הברכה, לכן יברך ללא שם ומלכות. והחס"ל (אות יב) והבא"ח (עקב, יג) כתבו שאין לנו דין ת"ח בזמן הזה ולכן יש לברך ברכה זו ללא שו"מ, וכ"כ האור לציון (ח"ב פמ"ו סס"א) וברכת משה (י, מא). ובערוך השולחן (סעיף ו) כתב דכיון שאין אנו יודעים שיעור גדלו בתורה מנמעים עתה מברכה זו. וכ"כ ערי"ש (רכד, ט), שע"ה (מו, הע' יג) שו"ת דבר חברון (אור"ח סי' רו).

בשו"ת התעוררות תשובה (א, קב) כתב לגבי חכם מישראל שאינו בקי בחכמת התורה, אלא בחוכמות העולם, שיברך עליו 'שחלק' ולא 'שנתן'. ובהלכה ברורה (אות יב) כתב שאין לברך עליו כלל, שחכמת ישראל אינה אלא בתורה, וישראל החכם בחכמת העולם ולא בחכמת התורה אינו נחשב לחכם, וסב"ל. וכ"כ ז"ר (סק"ח).

סעיף ז':

הרואה חכמי אומות העולם

עוד שנינו שם: הרואה חכמי אומות העולם - אומר ברוך שנתן מחכמתו לבשר ודם. (המאירי גורס 'שחלק מחכמתו לבשר ודם').

המפרשים ביארו באופנים שונים את החילוק בין לשון הברכה על חכמי ישראל, ובין חכמי אומות העולם: א. מהרש"א: לגבי חכמי ישראל אמר שחלק מחכמתו לפי שהם חבל נחלתו וחלקו כאלו הוא חולק עמהם חכמתו שהיא חכמת התורה... אבל לגבי חכמי העובדי כוכבים אינו חולק להם מחכמת התורה אלא נותן להם חכמה דעלמא. וכן לענין כבוד לגבי מלכי ישראל אמר חילק מכבודו שהוא כבוד האמתי דאין כבוד אלא תורה והיינו שחלק ליראיו. ב. ב"י: נפשות ישראל חצובות מתחת כסא הכבוד הרי הם כחלק מהשם, אבל נפשות אומות העולם רחוקים ממנו יתברך והם כמי שנותן מתנה מנכסיו שאינם חלק ממנו. ג. ר"ד אבודרהם: שהטעם מפני שה'חלק' הוא כמו הצנור הנמשך מן הנהר שאפשר להרחיבו ולהגדילו ואפשר לקצרו ולחסרו, מה שאין כן במתנה כי תלושה ופסוקה ובישראל כתיב 'כי חלק יי' עמו' ולפי זכותם מתרבה ומתמעט. ד. ב"ח: בישראל חלק להם חלק ממש מהכל, פה אל פה. וגם חלק להם חלק גדול מסודות התורה. וחלק להם מכבוד עצמותו הוא כבוד השכינה, ולמלכי אומות העולם נתם מכבודו מעולם הפירוד מתחת מחנה שכינה. ה. ט"ז (סק"א): בישראל כיון שהם דבוקים בה'

יתברך, אזי הם נחלקים ממנו. אך באומות העולם אין להם יחוס לנותן, ולכן חשוב כמתנה בעלמא שאין לה קשר לנותן. ו. **לבוש** (סעיף ז): חלק, הכוונה כי לו חיו יחיו כמה, אי אפשר לבוא לתכלית התורה רק חלק, מה שאין כן שבע חכמות מתנה כולה בידם שיוכלו לבוא לתכליתה.

כתב **סמ"ק** הרואה חכמי אומות העולם שחכמים מחכמת העולם מברך שנתן מחכמתו לבשר ודם, והסביר **הב"י** שכתב כן לאפוקי היכא דאינם חכמים אלא בדתם שאין מברכין עליהם.

כתב **השו"ע**: הרואה חכמי אומות העולם עובדי כוכבים שחכמים בחכמות העולם, אומר: בא"י אמ"ה שנתן מחכמתו לבשר ודם.

בחזון עובדיה (עמ' תו) פסק שמברכים ברכה זו. וכ"כ **בברכת ה'** (ח"ד פ"ג אות ל) והגדר לחכם, שמופלג באחד מחכמות המדע. אמנם **בשת"ז** (סק"ח) ו**מהרי"ץ** (ע"ח קעה): מבואר שצריך להיות בקי בכל השבע חכמות⁷⁷, אך ייתכן שכתבו כן לאפוקי מחכמת דת הגויים. אולם בערוך השולחן (סעיף ו) כתב דכיון שאין אנו יודעים שיעור חכמתו נמנעים עתה מברכה זו. וכ"כ **שע"ה** (מו, הע' יג), **ברכת משה** (י, מ).

סעיף ח':

ברכה על מלכי ישראל ומלכי אוה"ע

עוד שנינו שם: הרואה מלכי ישראל אומר ברוך שחלק מכבודו ליראיו, מלכי אומות העולם - אומר ברוך שנתן מכבודו לבשר ודם. (**המאירי** גורס לגבי מלכי אומות העולם 'שחלק מכבוד לבשר ודם'. והרמב"ם גרס לגבי מלכי ישראל 'שנתן מכבודו').

רבנו מנוח הסביר שבמלכי ישראל תקנו לשון 'ליראיו' כיון שסתם מלך ישראל חכם וירא שמים הוא, משא"כ במלכי אומות העולם כיון שאביו מלך, בנו מולך אחריו ויתכן שהוא סכל וכד'. והסביר את לשון הרמב"ם שנקט כך משום שהוא לשון מבואר יותר.

כתב **השו"ע**: על מלכי ישראל אומר: בא"י אלהינו מלך העולם שחלק מכבודו ליראיו; ועל מלכי עובדי כוכבים אומר, ברוך שנתן מכבודו לבשר ודם.

כתב **המגן אברהם** (סק"ה) השלטונים שאין עול מלך עליהם לשנות דבריהם ודן והורג במשפט מברך עליהם, ועל השרים שממנה המלך בכל עיר טוב וישר לברך בלא שם ומלכות, וכ"כ **המ"ב** (ס"ק יב). על השופט הגדול שהוא הקאד"י אין מברכין כלל (רדב"ז ח"א סימן רצו). ומדבריו מוכח שרק אם המולך יכול להרוג אז מברכים עליו. וכן העיר **הגר"י קאפח** (הובא בברכת משה י, מב) שעל מלכים היום שאינם יכולים להרוג ברצונם א"א לברך, ורק כדוג' המלך בתימן היה אפשר לברך, וכן הביא **בז"ר** (סק"י) עדות מזקנים שבירכו בתימן על המלך.

עוד כתב **המג"א** (סק"ו) שמהגמ' משמע שאפילו סומא היודע שעובר המלך מברך, והביאו **המ"ב** (ס"ק יא) וה**שת"ז** (סק"י). וכ"כ **בהלכה ברורה** (אות יז), אך הוסיף שאם נולד סומא עדיף שיברך ללא שו"מ. וב**ברכת ה'** (ח"ד פ"ג אות לד) כתב שעל נשיאי מדינות שבזמנינו אין הסומא רשאי לברך, ואע"פ שאינו רואה את

⁷⁷ כתב החיד"א בספרו 'מדבר קדמות' מערכת ח אות יח, ששבע החכמות הם: הגיון, חשבון, שיעור (ובכללה חכמת הגאוגרפיה), רפואה (ובכללה חכמת הכימיה והפיזיקה), ניגון, אלהות וכישוף.

בגדיו בכל מקרה, י"ל שאם לובש בגדי מלכות הכבוד וההילה סביבו מורגשים יותר. והאליה רבה (סק"ו) פסק שלא לברך. ובפרי מגדים כתב שראוי שסומא יברך ללא שם ומלכות. וכ"פ שע"ה (מו, ח).

כתב בשו"ת נבחר מכסף (סימן ג) שאין לברך ברכת המלך אלא בזמן שרואים את המלך בכבודו, שכן נוסח הברכה, שנתן מכבודו לבשר ודם, ואם הוא מתהלך כאזרח רגיל, איה כבודו, ועיקר הכבוד הוא במלבושיו, וכיוצ"ב שאינו הולך עם חילותיו שאין לברך ברכה זו. וכ"פ בחזון עובדיה (עמ' תיא. אך לא הזכיר שללא חילותיו של המלך אין לברך. וצ"ע). וכ"כ בהלכה ברורה (אות יד), ושם כתב שאפילו אין אותו המלך או הנשיא לובש בגדי מלכות, אלא די בכך שבגדיו נאים וכבוד שלטונו ניכר ע"י ששריו ועבדיו מקיפים אותו. וכ"כ בברכת ה' (ח"ד פ"ג אות לב), אלא שהוסיף שכיון שאין הדבר מוכרח, יש לברך ללא הזכרת שו"מ.

כתב בחזון עובדיה (עמ' תיב) שהרואה נשיא מדינה כשהוא מופיע בבגדי השרד, יש לברך עליו ברכת המלך, ובלבד שיש בידו לתת חנינה על מי שנגזר עליו משפט מוות. וסמכות זו חשובה כסמכות לדון דיני נפשות. וכ"ש על נשיא ארצות הברית שבידו להכריז מלחמה על מדינה אויבת, שפשוט שמברכים עליו. עוד כתב, שיש לברך ברכה זו גם על מלכה, ואין איסור בראיה בעלמא לצורך הברכה. ובברכת ה' (ח"ד פ"ג אות לב) פסק שעל נשיאי מדינות שבזמננו יברך ללא שו"מ. וכ"ד ערי"ש (רכד, י), ברכת משה (י, מב). אך בשע"ה (שם) הביא דין זה כרגיל, ולא העיר מהו הגדר. ובשו"ת דבר חברון (או"ח סי' רח) כתב שעל ראש ממשלה שיש גורמים אחרים שיכולים לשנות את החלטותיו אין לברך, ואפילו על מלך אנגליה שסמכויותיו בעיקר טכסיות. ובזמנינו יכול לברך על מלך סעודיה או ירדן, אך זהו דווקא אם נוהג בנתיניו בהגינות, אך אם נוהג בעריצות ואכזריות אין לברך עליו. והגר"מ אליהו (שו"ת הרה"ר תשמ"ח-תשמ"ט סי' קסא שאלה א) כתב שאין מברכים כיום על ראש ממשלה, נשיא וכד', כיון שאין בסמכותם להרוג.

והרואה מלך רשע, כתב בשו"ת לב חיים (ג, נה) שחייב לברך, כיון שעיקר הברכה נקבעה שאם יזכה יבחין בכבודו של מלך המשיח. והביאו בחזו"ע (עמ' תיב) ושם העיר ע"ד שהרי ההבחנה בין המלכים למלך המשיח נאמרה על מלכי אוה"ע דווקא. ומסקנתו שיברך בלא שו"מ 'שנתן מכבודו לבשר ודם'. וכ"כ בהלכה ברורה (אות יג). וכ"פ בברכת ה' (ח"ד פ"ג אות לא) ולדעתו מברך בשו"מ.

רואה את פמליית המלך בלבד, והרואה דרך חוצץ

כתב הברכי יוסף (אות ג) בשם מהר"י יצחק הרואה המלך בים בספינה אך אינו רואה המלך עצמו, אבל יודע בבירור שהמלך נמצא שם יכול לברך. וראייתו מרב ששת שהיה סגי נהור ואפ"ה בירך. והעיר השערי תשובה (אות ה) ודווקא בראיית המלך מברך אפילו שאינו רואהו, כיון שעיקר הברכה היא שחלק מכבודו, וכן משמע מרב ששת שעל הכבוד מסביב למלך בירך, אבל אין ללמוד מזה לשאר ברכות שמברך על הראייה ולא על הידיעה. ובהלכה ברורה (אות יט) כתב שאפילו אינו רואה את המלך מחמת שמוקף בעבדיו ושריו, יכול לברך. אבל אם רואה את הספינה בא נמצא המלך או שרואה את הארמון, יברך בלא שו"מ.

כתב **בפתח הדביר** (סק"י) שאין לברך על ראית המלך דרך הראי, ובחזון **עובדיה** (עמ' תטו) כתב שאין לברך על ראייה מהטלוויזיה אפילו בשידור חי. אך אם ראה את המלך דרך חלון ביתו מזכוכית יכול לברך. ועל כל ברכות הראייה, אם רואה דרך משקפת כיון שהיא ראייה ודאית ובהירה, יכול לברך.

סעיף ט':

מצוה להשתדל לראות מלכים

עוד שנינו שם:

"אמר רבי יוחנן: לעולם ישתדל אדם לרוץ לקראת מלכי ישראל, ולא לקראת מלכי ישראל בלבד אלא אפילו לקראת מלכי אומות העולם, שאם יזכה - יבחין בין מלכי ישראל למלכי אומות העולם"

ופרש"י שאם יזכה - לעולם הבא ויראה בכבוד מלך המשיח. יבחין - כמה יתר כבוד נוטלי שכר מצות יותר ממה שהיה כבוד האומות בעולם הזה. והמהרש"א ביאר שהגמ' הוסיפה את ההבחנה שיזכה לה, כיון שאין חיוב ללכת לראות המלכים כדי לברך, אבל יש להשתדל לראותם כדי לזכות לעתיד לבוא לראות את ההבדל בין המלכים.

כתב השו"ע: מצוה להשתדל לראות מלכים, אפילו מלכי אומות העולם.

והוסיף המגן אברהם (סק"ז) שמשמע בגמרא דמותר לעבור על מצות דרבנן לראות מלכים אפילו מלכי א"ה, אך מ"מ מדסיים משום כבוד מלכות לא גזרו רבנן, משמע דוקא במלכי ישראל אמרו ומשום כבודן. אך בשת"ז (ס"ק יא) העיר ע"ד המג"א שאין כן דעת מרן, אלא בכל מלך מותר. וכה"ח (אות לד) כתב שרק על איסור טומאה לכהנים התירו לעבור כיון שהוא איסור שאינו שווה בכל, אך אין לעבור על שאר איסורי דרבנן כדי לראות פני המלך.

עוד כתב המג"א בשם ספר חסידים שלא יבטל לימודו יותר מפעם אחת כדי לראות את המלך, אא"כ בא בחיל יותר ובכבוד יותר גדול, וכ"כ המ"ב (ס"ק יג).

כתב כה"ח (אות לב) שלאחר שמברך על ראיית מלך ממלכי אומות העולם יאמר: "יהיה רצון מלפניך ה' אלוהינו ואלוהי אבותינו, שתזכני לראות פני מלך ישראל משיח צדקנו, ולברך את שמך מלכנו אשר חלק מכבודו ליראיו, ובימיו ובימינו תושע יהודה".

סעיף י':

הרואה בתי ישראל בשוב ובחורבן

שנינו בברכות (גח:)

"תנו רבנן: הרואה בתי ישראל, בשוב אומר - ברוך מציב גבול אלמנה, בחורבן אומר - ברוך דיין האמת"

הרי"ף גורס 'בתי כנסיות של ישראל', וכן ג' המאירי. והקשה הב"י, דא"כ בתי אומות העולם דקתני היינו בתי עבודה זרה, וא"כ היאך אמר ש"ל 'בית גאים יסח יי', הרי אמרינן שמברך ברוך שנתן ארך אפים! ומיהו אפשר שהרי"ף מפרש דבתי אומות העולם, לא בתי ע"ז קאמר, דאנהו מברך שנתן ארך אפים,

אלא בתי אומות העולם היינו בתים שמתכנסים בהם לדון בערכאות או להתייעץ, ואהנהו אומר בית גאים יסח יי'. ובתי ישראל היינו בתי כנסיות ממש. ויותר נראה לומר דבתי ישראל בישובן היינו כשישראל מיושבים בלא שטן ולא פגע רע. ומשמע מהגמ' דבתי ישראל בחורבן דקתני היינו בתי עשירי ישראל ובעלי צדקות. ומ"מ נראה שאינו מברך אלא בא"י ובזמן הבית. גם הב"ח הביא את דברי המהרש"ל שהקשה את קושיית הב"י, ותיירץ ע"פ שיטתו לעיל שכשרואה את הע"ז עצמה מברך 'שנתן ארך אפים', אבל כשרואה רק את בית התיפלות שלהם אומר 'בית גאים וכו'.

רש"י פירש שמברך על בתי ישראל בישובן: כגון בישוב בית שני. וביאר המהרש"א שדקדק רש"י לפרש כן, משום דבחורבן בית ראשון נמשלו ישראל לאלמנה, כמ"ש היתה כאלמנה וכשנגאלו בבנין בית שני מקרי מציב גבול אלמנה דהיינו בנין בהמ"ק, ולאפוקי בגלות השתא אין זה מקרי בתי ישראל בישובן כיון דבהמ"ק חרב לא שייך ביה מציב גבול אלמנה, אבל בית גאים ודאי דשייך השתא. והנה מדבריו משמע שברכה זו שייכת רק בזמן שביהמ"ק היה קיים. כראיה לדבריו יש להביא את המשך דברי הגמ' 'דיו לעבד שיהא כרבו'. גם הב"י למד בדברי רש"י שמדובר על בית המקדש, ומשמע בהבנת הב"י שהוא בית המקדש עצמו. ויתכן שיש לפרש גם שלרש"י מדובר על בתי גדולי ישראל.

כתב השו"ע: הרואה בתי ישראל בישובן, כגון בית שני, אומר: בא"י אלהינו מלך העולם מציב גבול אלמנה; בחורבן, אומר: ברוך דיין האמת.

פירש **המגן אברהם** (סק"ח) בדעת השו"ע, ש'בתי ישראל' הכוונה, בתי עשירי ישראל שמיושבים בתוקף ובגבורה כגון בישוב בית שני. ואפשר שהוא דווקא בא"י ולא בחו"ל. אך לא הזכיר אם הוא בזמן הבית או לאו דווקא. וכן העיר הפמ"ג, שהב"י כתב דווקא בזמן שביהמ"ק קיים. לעומתם, **השת"ז** (סק"י) ביאר ע"פ דברי מרן בב"י דהיינו דווקא בא"י ובזמן הבית. ומהר"י (ע"ח קעה). הביא פירוש האבודרהם החולק על השו"ע, ולא הכריע, ע"ש.

כתב המ"ב (ס"ק יד) שמנהג העולם שאין מברכין על שארי בתים כ"א על בהכ"נ כשרואה אותה ביפיה ובתיקונה. וכתב האליה רבה דאין חילוק בין א"י לחו"ל ואפילו בזה"ז. ובפמ"ג מצדד דבזה"ז טוב לברך ברוך מציב גבול אלמנה בלא שם ומלכות. וכ"כ כה"ח (אות לב).

בהלכה ברורה (אות כא) פסק שהרואה בתים נאים בא"י של עשירי ישראל ובעלי צדקות בזמן הזה, אומר בלי שו"מ 'ברוך מציב גבול אלמנה'. ונהרואה בתי כנסת נאים בין בא"י ובין בחו"ל מברך בלא שם ומלכות. וכ"כ בערוך השולחן (סעיף ז) שלא נהגו בברכה זו מחמת שינוי הפירושים וסב"ל. וכ"פ בכה"ח (אות לה). וכ"נ דעת הגרע"י (חזו"ע עמ' שצז בקצרה). וכ"ד הרה"ג אביגדור נבנצל (הובא בספר דברי עני עמ' תמו), ערי"ש (רכד, יג).

אלא שמצינו לכמה מגדולי ישראל שפסקו לברך ברכה זו בשו"מ בימינו. הגר"ש גורן בספרו משיב מלחמה (ח"ב עמ' של והלאה) פסק שיש לברך. וכ"ד הרצי"ה קוק (הערות לעולת ראה ח"ב הע' ק) ש'בית שני' הכוונה לחזרה מהגולה, ולכן גם בימינו ששבים אנו לארצנו שייך לברך ברכה זו. וכ"כ בשיחות הרצי"ה (ויקרא, עמ' רפח). וכ"פ בפניני הלכה (ברכות טו, כב), וכ"ד הרה"ג דב ליאור. וכ"ד הרה"ג דוד חי הכהן (הובא בספר דברי עני עמ' תמו). והגר"ח כסאר (י, י) ביאר בדעת הרמב"ם שאף כשאין בית המקדש יש לברך, משום

שברכה זו היא שבח לה' על שהרימנו והציבנו משפלותינו בגלותנו. גם הגר"י קאפח (ברכת משה י, לו) פסק שיש לברך גם כיום ברכה זו, משום שברכנו אין שום חילוק, וכל שרואה יישוב יהודי ברחבי הארץ צריך לברך. ובגדר היישוב שעליו יש לברך, ראה פנה"ל (שם, כג) שמצד הסברא היה צורך לברך על כל יישוב שרואים, אך כיון שבערים ויישובים המיושבים כבר עשרות שנים אין מן החידוש, לכן כיום יש לברך רק על אזורים שעדיין לא מיושבים כראוי, כגון יהודה ושומרון, גולן, נגב, וחלקים בגליל. וכן בבניין שכונה חדשה בירושלים. וע"ע בהרחבותיו (שם).

וכן פסק הגר"י קאפח (הובא בברכת משה שם) לברך דיין האמת על כפר סילואן שהיה בו יישוב יהודי, מדין בתי ישראל שחרבו, ועפ"ז פסק בברכת משה (שם) שיש לברך אף על יישובי חבל עזה וצפון השומרון שחרבו.

סעיף יא':

הרואה בתי גויים בחורבנן וישובן

עוד שנינו שם: "הרואה בתי אומות העולם, בישובן אומר - בית גאים יסח ה', בחורבנן אומר - אל נקמות ה' אל נקמות הופיע". ונראה דפשוט הוא שמדובר על בתי גויים הנמצאים בארץ ישראל דווקא. והמאירי גורס שמברכים דווקא על בתי עובדי האלילים ושאר בעלי האמונות הקדומות שלא היו גדורות בדרכי הדתות, כל שראה אותם ביישוב ובשלוח אומר בית גאים יסח ה' בחורבנן אומר אל נקמות ה'.

הכס"מ (י, יט) כתב בדברי הרמב"ם שבתי גויים הכוונה בתי גדולי גוים ועשיריהם, שאם מדובר על בתי ע"ז, הרי צריך לברך עליהם ברכה ממש! ואפשר שהכוונה בתי תפלתם בלא ע"ז. והגר"י קאפח (רמב"ם שם, אות יט:לה) דחה הבנתו ופסק את דעת רבנו בלא חילוק.

כתב השו"ע: הרואה בתי עכו"ם בישובן, אומר: בית גאים יסח ה', בחורבנן אומר: אל נקמות ה'. ופירש המגן אברהם (סק"ט) שהם בתי אומות העולם שיושבים בשלוח והשקט ועושר. אולם יתכן שבדעת השו"ע יש לפרש שדווקא על בתי ע"ז מברך.

סעיף יב':

הרואה קברי ישראל

עוד שנינו שם:

"תנו רבנן: הרואה קברי ישראל אומר: ברוך אשר יצר אתכם בדין וזן אתכם בדין, וכלכל אתכם בדין, ואסף אתכם בדין, ועתיד להקימכם בדין. מר בריה דרבנא מסיים בה משמיה דרב נחמן: ויודע מספר כולכם, והוא עתיד להחיותכם ולקיים אתכם, ברוך מחיה המתים. קברי נכרים אומר בושא אמכם וגו'"

כתב השו"ע: הרואה קברי ישראל, אומר: בא"י אמ"ה אשר יצר אתכם בדין, ועל קברי עכו"ם אומר: בושא אמכם וגו'.

הנוסח המלא של הברכה הוא, נוסח ספרד: "ברוך אתה... אשר יצר אתכם בדין, וזן אתכם בדין, וכלכל אתכם בדין, והחיה אתכם בדין, ואסף אתכם בדין, ויודע מספר כולכם, ועתיד להחיותכם בדין לחיי

העולם הבא, ברוך אתה ה' מחיה המתים". ונוסח אשכנז שונה מעט: "ברוך אתה... אשר יצר אתכם בדין, וזן וכלכל אתכם בדין, והמית אתכם בדין, ויודע מספר כלכם בדין, והוא עתיד להחיותכם ולקיים אתכם בדין, ברוך...".

נחלקו האחרונים האם מברכים ברכה זו גם על קבר אחד: לדעת הרדב"ז (ג, תקסט) מברך אפילו על קבר אחד. ובעקבות כך פסק שאם נתחדש קבר אחד בבית הקברות צריך לברך עליו. וכ"פ בהלכה ברורה (אות ל) שאפילו לא נתווסף אלא קבר אחד חדש מברך שוב אפילו תוך ל' ימים, אך על קבר אחד [דהיינו שכך מצאו, שראה רק קבר אחד ולא תוספת בבית הקברות], יברך בלא שו"מ (אות כד). וכ"פ בברכת ה' (ח"ד פ"ד אות מב) ואפילו אינו רואה את הקבר החדש, מפני שהברכה אינה על עצם ראיית הקבר, אלא על זכירת חסדי ה' עם המתים והחיים, וכיון שיש כאן קבר שלא הצדיק עליו את הדין רשאי לברך. ולכן בכל פעם שנכנס לבית קברות פעיל צריך לברך, שעל הרוב בכל יום קוברים שם מת חדש. אך דעת ההלכות קטנות (א, ריב) שעל קבר אחד אינו מברך. והמאירי כתב שאם נתחדשו בבית הקברות 'מתים אחרים' מברך, ומשמע שעל תוספת קבר אחד אינו מברך. ודעת הגרש"ז אורבך (הליכות שלמה פכ"ג אות לד) שרק אם עומד ליד הקבר החדש מברך. לעומתם, בברכת משה (י, לו) הביא דברי הגר"י קאפח שאף אם התחדש קבר לא היו מברכים.

כתב הברכי יוסף (אות ד) בשם פרי הארץ (א, ז) שאפילו אם רואה מחלון ביתו את הקברים, אם לא הלך לבית הקברות ל' יום יכול לברך. וכ"פ הציץ אליעזר (ח"ז סימן מט, פ"ט אות ו) שהרואה את בית הקברות מרחוק, ובא לאחר פחות משלושים יום לבית העלמין יכול לברך. אולם בצרור הכסף למהר"א גוטייני חלק עליו. וכ"ד הברכי יוסף. וכ"פ בהלכה ברורה (אות כה).

כתב הערוך השולחן (סעיף ח) שאף הרואה את בית הקברות מרחוק, וכגון שנוסע במכוניתו ובתוך כדי נסיעתו עובר ליד בית הקברות יכול לברך. אבל בשו"ת באר משה (ב, יג) חלק על הערוך"ש, אלא על המברך להתקרב לבית הקברות כל מה שאפשר, וכפי שעולה מהתוספתא (ו, ט) שההולך בבית הקברות כל מה שאפשר. ובשו"ת אגרות משה (ח"ה סימן לו אות י) כתב "ומסתבר שאינו במה שרואין מרחוק את המצבות, שזה הוא רק הבנה בליבו מתוך מה שרואה, ששם איכא קבר. ואף שהוא ידיעה ברורה, לא נתקן אלא על הראייה, אלא צריך לברך כשרואה הקרקע שמכסה הקבר". וכ"פ בחזו"ע (עמוד תכ) ובהלכה ברורה (אות כה) שדווקא על ראייה מקרוב (ד' אמות) של הקברים מברך.

הרואה קברי ישראל בשבת, כתב כה"ח (אות מח) שיברך 'אשר יצר', שאמירת הברכה אינה נחשבת לצידוק הדין, אלא שבח של הקב"ה שיצא את הבריות, מכלכלם, ממיתם ועתיד להחיותם. וכ"כ בחזון עובדיה (עמוד תכא).

הפתחי תשובה כתב בשם ספר עמודי אור (סימן ד) שאם ראה בית קברות אחר בתוך שלושים יום לא יברך שוב 'אשר יצר', וכ"כ כה"ח (אות לח), וביאר שאינו דומה לרואה מלך אחר בתוך שלושים יום שצריך לברך עליו, משום שלכל מלך יש את הכבוד שלו, משא"כ בקברים שכולם דבר אחד. עוד כתב, שאם נקבר בבית הקברות מת חדש שלא היה שם בעת שברך בפעם הקודמת, יחזור ויברך אשר יצר אפילו בתוך ל' יום, שכן ברכתו הראשונה לא כללה מת זה. וכ"כ בשו"ת יביע אומר (ח"ה יו"ד סימן ל אות ג, ובתוכן

העניינים). ובברכת ה' (ח"ד פ"ד אות מב-מו) כתב שמברך בכל פעם שרואה את בית הקברות אם נוסף שם קבר, ולכן בכל פעם שנכנס לבית הקברות מברך, מפני שעל הרוב קוברים שם מת חדש בכל יום. עוד כתב, שאם הולך לבית קברות אחר אפילו לא עברו שלושים יום מאז שהיה בבית הקברות, מברך שוב. ולדעתו ברכה זו מברכים אותה בכל פעם שנכנס לבית הקברות ואף אם לא עברו שלושים יום, שלא נתקנה על התפעלות האדם או השמחה וההנאה, אלא הצדקת הדין.

סעיף יג':

פסקה בין ברכה לברכה

התוספות (ד"ה הרואה) כתבו שעתה אין אנו רגילים לברך על ראיית ע"ז, לפי שאנו רואים אותה בכל יום וכל הנך הרואים אמרו לעיל דהוי משלשים יום לשלשים יום.

כתב השו"ע: כל ברכות הראייה, אם חזר וראה אותו דבר בתוך ל' יום, אינו חוזר ומברך.

ומהי ההגדרה של שלושים יום בדיוק? **בברכת ה'** (ח"ד פ"א אות י) כתב שישנם בזה ג' שיטות: א. כבר ביום השלושים לראיה הקודמת רשאי לברך. ב. יום הראיה החדש אינו בכלל השלושים יום, אלא אחר תום שלושים יום. ג. גם יום הראיה הקודמת אינו בכלל השלושים יום, ופסק הלכה כדעת האמצעית, ולכן ביום השלושים ואחד עם יום הראיה הקודמת רשאי לברך פעם נוספת. ובהלכה ברורה (אות כח) פסק שמברך רק אם עברו שלושים יום מלאים, היינו חוץ מהיום שראה בו וחוץ מהיום שעומד בו כעת.

עוד כתב **בברכת ה'** (ח"ד פ"ג אות ג) שצריך שיעברו שלושים יום מהראיה האחרונה כדי שיוכל לברך שוב, וטעם הדבר שכיון שעברו שלושים יום מראיתו האחרונה, כבר שכח מהם ומגדולתו של ה' שניכרת בהם, וצריך איפוא לחזור ולשבח את ה' כשרואה אותם ונזכר בגדולתו.

סימן רכ"ה - ברכת שהחיינו, וברכה על בריות מיוחדות

ובו י' סעיפים

סעיף א':

הרואה את חברו לאחר זמן ממושך

שנינו בברכות (נח):

"אמר רבי יהושע בן לוי: הרואה את חברו לאחר שלשים יום אומר: ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה, לאחר שנים עשר חדש - אומר ברוך מחיה המתים. אמר רב: אין המת משתכח מן הלב אלא לאחר שנים עשר חדש, שנאמר נשכחתי כמת מלב הייתי ככלי אובד"

תוספות (ד"ה הרואה) כתבו בשם ר"י שמברך דוקא על חברו החביב עליו, אבל בעניין אחר לא. וכ"כ ה"ר **יונה** (מג: ד"ה הרואה את חברו) והרא"ש (סימן ט). לעומתם, ביאר הגר"י קאפח (י, אות ג) בדעת הרמב"ם שדווקא אם חבר זה הוא "חבר לדבר נעלה", כפי שהגדיר הרמב"ם בפירושו לאבות (על משנת וקנה לך חבר, פ"א ה"ו): "וחבר לדבר נעלה, הוא שתהיה כמיהה שניהם ומטרתם לעניין אחד, והוא עשיית הטוב, וירצה כל אחד מהם להיעזר בחברו כדי להשיג אותו הטוב לשניהם יחד... והוא כגון חברות הרב לתלמיד והתלמיד לרב". וזהו סתם חבר שמוזכר בש"ס⁷⁸, ועליו ראוי לברך. וכ"פ בברכת משה (י, ח).

וכתב הרשב"א (ח"ד סימן עז) שאע"פ שאחרים נהנים בראייתו אין מברך אלא שהחיינו ולא הטוב והמטיב. והסביר הלבוש (סעיף א) דכיון שראיית חבר אינה טובה אלא שמחה, דהיינו שכולם מפיקים תועלת מאותו דבר, ולא רק שמחים, דעל שמחה בלבד תיקנו רק שהחיינו.

הרמב"ם (י, ב) הביא גמ' זו להלכה. וכתב רבנו מנוח שדווקא אם חברו בריא ושלם מברך.

ברכת מחיה המתים נתקנה על הרואה את חברו לאחר י"ב חודש, כיון שבפרק זמן זה חברו משתכח ממנו, וחשוב כאילו הוא מת וקם לתחייה, ועל שמחה זו מברך. והמהרש"א כתב שבכל שנה האדם נידון בראש השנה ויום הכפורים אם למוות אם לחיים, ואם רואהו אחר ר"ה ויה"כ זה ואחר כך אין רואה אותו עד אחר ר"ה ויה"כ הבא הרי עבר עליו דין אם למות אם לאו, ולכן אומר מחיה מתים, ע"כ. אך לפי טעמו היה צריך לברך על חברו גם אם ראהו לפני ימי הדין, ולאחר ימי הדין ראהו שוב, שהרי עברו עליו ימי

⁷⁸ העירני הר"י רוזין יצ"ו, שאחר המחילה נראה שלא ייתכן לומר דבר זה. וכי בכל מקום שהזכירו חז"ל והרמב"ם 'חברו' הוא דווקא חבר לדבר נעלה? הלא למשל בדין זמן תחילת ק"ש שחרית, לאחת הדעות הגדר הוא משיכיר את חברו (ברכות ט:), ואמרו על כך בירושלמי (הובא בתוס' שם) דהיינו בחברו שמכירו מעט, שאם בחבר קרוב מדובר הרי אמור לזהותו כבר מרחוק, ואם להפך אף בד' אמות לא יכירו. הנה מוכח שיש לשון חבר בש"ס שאינו אותו חבר לדבר נעלה. עכ"ד. ובחיפוש שעשיתי בפרוייקט השו"ת, מצאתי שבכל מקום שהרמב"ם כתב 'חבר' - הכוונה לאדם תורני, כדוגמת חבר לעניין קדשים, תלמיד חבר וכדו'. אולם בכל מקום שכתב 'חברו'/'חבירו' - מדובר בסתם אדם. ובנדוד כתב לשון 'חבירו', ומוכח שאין הכוונה דווקא לחבר לדבר נעלה.

הדין וניצול! ועוד קשה, שייטכן ונגזר דינו למות בעוד זמן מסויים, ולא נגזר לחיים! ואולי יש ליישב שעיקרון הברכה נתקן על טעם זה, וכיון שהוא מינימום שנה, תיקנו ברכה זו על תקופה של שנה. וכן נראה מרבנו מנוח שתקופת שנה זהו זמן של שינוי תקופה, ועל פרק זמן חשוב כזה אפשר לברך.

כתב השו"ע: הרוואה את חבירו לאחר שלשים יום, אומר: שהחיינו, ואחר י"ב חדש מברך: מחיה מתים, והוא שחביב עליו הרבה ושמח בראייתו.

כתב הב"ח שלאחר שנים עשר חודש מברך מחיה המתים בלבד, ללא שהחיינו. דלא כמע"ק (סוף הל' ברכות) הסובר שיש לברך שניהם. והאריך לדחותו מהרי"ץ (פע"צ ח"ב סי' רמו. ע"ח קעג:). וכ"פ המ"ב (סק"ד) הלכה ברורה (אות ב), שע"ה (מה, כג).

דעת הפנים מאירות (א, טו) שאין מברכים ברכת מחיה המתים בשם ומלכות, כיון שנוסח הברכה נמצא בתפילת שמונה עשרה, ושם לא נזכר מלכות. וכ"כ רעק"א. אולם ברמב"ם (י, ב) ברכה זו כתובה בשם ומלכות. וכ"כ בחזון עובדיה (עמ' תכה, ובהע' שם), הגר"י קאפח (שם אות ג), שע"ה (שם).

כתב החסד לאלפים (אות טו) שבזמן הזה שגברה חנופה בעולם, ויש מי שנראה כאוהב ובקרבו ישים ארבו, אין לברך שהחיינו בשם ומלכות, אא"כ על מי שהיה בדרך וחזר. וכ"פ הבא"ח (עקב, יד) וכה"ח (אות יד). וכ"ד הגרש"ז אירבך (הליכות שלמה פכ"ג אות יב), ערי"ש (רכה, ה), הגר"ע בסיס (הובא בסב"ל ד"ה והוא שחביב). אך בחזון עובדיה (עמ' תכה) כתב שמברך בשם ומלכות, דכל ברכה שאין בה שו"מ אינה ברכה. וכ"פ בברכת ה' (ח"ד פ"ב אות לה), אך הוסיף שיש להזהר שלא לברך אלא על חברו שחביב עליו באמת, וכ"כ ברכת משה (י, ז). ובשו"ת ישכיל עבדי (ח"ח סימן כה אות ג) כתב שאפילו לדברי החס"ל על קרוביו החביבים עליו יברך בשם ומלכות.

קיבל מכתבים מחברו תוך כדי זמן זה

כתב בשו"ת הלכות קטנות (א, רכ) שגם אם קיבל מחברו מכתבים תוך כדי השלושים יום, מברך שהחיינו משום שברכה זו נתקנה על שמחת הלב בראיית פני חברו. אבל ברכת מחיה המתים אינו מברך אם קיבל מכתב תוך י"ב חודש, כיון שאין כאן 'נשכחתי כמת מלב'. וכ"כ בערוך השולחן (סעיף ב), וכ"פ בחזון עובדיה (עמ' תכו) שרק לעניין ברכת מחיה המתים אינו מברך אם קיבל תוך כדי זמן זה מכתבים, אבל ברכת שהחיינו מברך בכל אופן, וכ"כ שע"ה (מה, כג. אך בהע' מז נסתפק בדין טלפון). וכ"פ בהלכה ברורה (אות ד), ואפילו אם שוחח עמו בטלפון, כשרואהו צריך לברך שהחיינו משום שברכה זו נתקנה על ראיית פני חברו. וכ"פ בברכת ה' (ח"ד פ"ב אות כז) ואפילו אם ראה אותו בשידור חי תוך שלושים יום. אמנם המ"ב (סק"ב) דכיון שזוהי מחלוקת, לא יברך משום סב"ל. וכ"פ בשו"ת שבט הלוי (ה, כד) ועוד. ולדעתם כיום כמעט ואין לברך ברכה זו כיון שמדברים בטלפון וכד'. אך בברכת ה' (שם) כתב שלא ידע מי הם הדעות הסוברות שלא לברך שהחיינו אם קיבל מכתב מחברו תוך זמן זה? וכתב שקרוב לודאי שנפלה טעות בדברי המ"ב, ומקומם לאחר מכן בדין ברכת מחיה המתים (אך העיר נכונה נריה נהרי, שבמחיה המתים לא שייך כ"כ לומר שישנה מחלוקת האם לברך, שלרוב ככל הפוסקים אין מברכים מחיה המתים אם קיבל מכתב מחברו). וכ"כ בשו"ת יחזוה דעת (ד, יז) בשם הר"ש דבליצקי בספרו 'זה השולחן' שיש לתקן את דברי המ"ב כאן. דעה שלישית היא דעת הגר"י קאפח שאף ברכת מחיה המתים אינה מתבטלת מחמת מכתב או שיחת

טלפון, וכ"פ בברכת משה (י, ז), והביא שכ"ד מהר"ש גרמיזאן (משפטי צדק סי' כט), והביא ראייה מהרשב"א (לקמן ס"ב) שדווקא בראיית פני האדם השמחה שלמה.

סעיף ב':

לא ראה את חברו אך שלח לו כתבים

כתב הרשב"א (שו"ת ד, עו) שמי שלא ראה את חברו מעולם ושלח לו כתבים אף על פי שהוא נהנה בראייתו אינו מברך על ראייתו. עוד כתב, שאין חילוק בברכת שהחיינו/מחיי"ה זו בין זכרים לנקבות. כתב השו"ע: מי שלא ראה את חברו מעולם, ושלח לו כתבים, אף על פי שהוא נהנה בראייתו אינו מברך על ראייתו.

והסביר המגן אברהם (סק"ג) דכיון שלא ראהו מעולם אינו אוהבו כ"כ. ובשערי תשובה כתב שאין מעולה האהבה כ"כ עד שיהיה נהנה ושמח בראייתו, דבר שלא קורה כשלא ראהו מעולם. וכ"פ בשע"ה (מה, כד. והע' מח) והוסיף שה"ה בטלפון.

ברכת ברוך שפטרני

כתוב במהרי"ל (הל' קרה"ת סג א) בשם המרדכי דאדם שנעשה בנו בר מצוה, חייב לברך ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר פטרני מענשו של זה וכן נהג מהרי"ל. ובבראשית רבה (ריש תולדות, פרשה סג אות יד) הוזכר דין זה בשם ר' אליעזר. וכתב הדרכי משה שטוב לברכה בלא שם ומלכות, מפני שלא נזכרה בתלמוד (לחם חמודות ברכות פ"ט אות ל).

כתב הרמ"א: י"א מי שנעשה בנו בר מצוה, יברך: בא"י אמ"ה שפטרני מעונשו של זה. וסייג הרמ"א: וטוב לברך בלא שם ומלכות. וכ"כ בחזון עובדיה (עמ' תכט). אמנם הגר"א סובר שיברך ברכה זו בשם ומלכות, וגם החיי אדם (סה, ג) כתב שהמברך לא הפסיד. וכ"כ בערוך השולחן (סעיף ד) שרבים נוהגים כך. ומנהג תימן שלא לברך ברכה זו, כפי שהובא בשע"ה (מז, יא) וז"ר (סק"ו).

וכתב המגן אברהם (סק"ד) שעכשיו נהגו לברך בשעה שהנער מתפלל או קורא בשבת ראשונה שאז נודע לרבים שהוא בר מצוה. וכ"כ המ"ב (סק"ו), כה"ח (אות י) וחזו"ע (עמוד תכט). עוד כתב בשם ילקוט חדש שמצוה על האדם לעשות סעודה ביום שנעשו בנו בר מצוה כיום שנכנס לחופה, ומשמע דהיינו ביום שנכנס לשנת י"ד. וטעם סעודה זו כתב המ"ב (סק"ו) משום שעכשיו נעשה איש ישראל, שנצטוה במצות התורה. או משום דגדול המצווה ועושה. וביש"ש (ב"ק פ"ז סימן לז) כתב דאם הנער דורש הוי סעודת מצוה אפי' אינו באותו יום. ומנהג תימן לא היה לעשות סעודה זו, שע"ה (שם הע' כד), ז"ר (שם).

ובביאור ברכה זו כתב המגן אברהם (סק"ד) שעד עכשיו נענש האב כשחטא הבן בשביל שלא חינוכו, ומכאן ולהבא אינו נענש. אך הלבוש פירש ההיפך, שעד עתה נענש הבן בעוון אביו. ובחזון עובדיה (עמ' תלב) כתב שלכאורה יש נ"מ בין פירוש המג"א לפירוש הלבוש, לעניין בת שהגיעה לגיל 12 שנה ויום אחד, שלפירוש הלבוש יש לברך על בת, שהרי גם היא נענשה בעוון אביה. ואילו לדעת המג"א שהוא מצד מצוות חינוך, א"צ לברך על בת. ופסק להלכה (עמ' תלה) שמצוה לעשות סעודה בחגיגת בר מצוה, וכן בת שהגיעה לגיל מצוות, ואביה יאמר בלי שו"מ 'ברוך שפטרני מענשה של זו' (וכ"כ ביבי"א ח"ו סימן

כט אות ד). אולם דעת האג"מ (או"ח ח"א סי' קד) שסעודת בת מצווה מקורה ברפורמים, ולכן עדיף לא לעשותה.

סעיף ג':

הרואה פרי חדש

שנינו בעירובין מ: "אנא אקרא חדתא נמי אמינא זמן, אמר ליה: רשות לא קא מיבעיא לי, כי קא מיבעיא לי - חובה מאי?". ומשמע שברכה זו רשות. ובירושלמי (פסחים י, ה) "מי שראה תאנה בכורה שמא אינו צריך להזכיר זמן?". ומשמע שברכה זו חובה. ועיין גם ברכות (מ:) במחלוקת ר"מ ור' יוסי.

נחלקו הראשונים מתי מברך על פרי חדש:

א. **רש"י**: "כשאני רואה דלעת חדשה משנה לשנה אמינא זמן". וכן הביא הרא"ש (סימן י) שהעיקר היא הראיה. וכ"כ הרמב"ם (י, ב) "הרואה פרי המתחדש משנה לשנה בתחלת ראייתו, מברך שהחיינו".

ב. **הרא"ש** כתב שנהגו לברך רק בשעת אכילה, כמו שתיקנו ברכת שהחיינו של סוכה ולולב לאומרה בשעת הקידוש.

ג. דעת הסמ"ק, שהרואה פרי חדש ונהנה בראייתו מברך שהחיינו, ואם נהנה רק באכילתו, מברך רק באכילתו.

ד. **מהר"ם**: אינו מברך לעולם שהחיינו על שום דבר בראייתם, כי אם כשאוכלם וכן פשט המנהג.

א"כ מצאנו 4 שיטות בראשונים: א. מברכים רק על הראיה. ב. מברכים מדין מנהג בשעת אכילה. ג. מברכים על ההנאה בראיה, ואם לא, מברך שהחיינו בשעת הנאת האכילה. ד. מברך רק בשעת אכילה.

יש לעיין האם הסוברים שמברכים רק על הראיה, הוא מפני שברכה זו היא על חידוש העולם בפירות חדשים, ואין לה כל קשר להנאה הבאה לאחר מכן בשעת האכילה, כמו שמברכים על ראיית חבר (וכן משמע מהרמב"ם שהביא את דין ברכת שהחיינו על ראיית חברו, יחד עם שהחיינו על ראיית פירות חדשים), נ"מ לכך, האם סומא מברך על הנאתו בשעת האכילה. ונסייג שייתכן שמ"מ מברך כיון דלדידיה זו שעת ההנאה הראשונה. וכן יש לעיין האם לסוברים שמברכים בשעת האכילה הוא מפני שהיא יותר מביאה הנאה לאדם, או שזוהי ההלכה, נ"מ לאדם שאינו אוהב פרי מסויים ולא עתיד לאוכלו, האם מברך על ראיית פרי זה? יש להעיר שהנוקטים שהברכה היא בשעת אכילה כתבו שכך היה המנהג.

הנה המ"ב (סק"י) כתב שעיקר הברכה נתקנה על שמחת הלב ששמח על צמיחת פרי חדש. ומשמע כפי שכתבנו, שהברכה אינה על הנאת האכילה אלא על הנאת חידוש העולם בפירות. וכ"כ מהרי"ץ (פעו"צ ח"ב סי' קיח) והוסיף שוודאי עיקר השמחה היא לנשמה, אלא שגם הגוף נהנה, ע"ש.

כתב רבנו מנוח שמברך דוקא בתחילת ראיית הפרי אפילו רואהו על האילן או ביד אחרים. ואם שכח ולא בירך בפעם הראשונה כתב דמסתברא שלא יברך שוב (והאגור הביא את מהר"י מולן שחלק על סברא זו). והיוצא מדבריו ש'תחילת ראייתו' היא הפעם הראשונה שרואה אותו. וייתכן ויש להסביר שהכל תלוי בעונה. מהמדרש תנחומא (כט, ב) יש להביא ראייה לדברי רבנו מנוח שאפשר לברך שהחיינו אף על פרי

הגדל בעץ כעת, שם מובא מעשה בחסיד אחד שיצא לכרמו בשבת וראה עוללה אחת וברך עליה. וכן העיר הגר"י קאפח (י, אות ד).

הרמב"ם לא הזכיר שברכה זו רשות, אפילו שבגמ' מובא שברכה זו רשות היא. היד פשוטה הסביר שממהלך הגמ' עולה שהמושג 'חובה' פירושו, שהחיוב נמשך על האדם ולא נפקע ממנו לאחר שלא עשאו בהזדמנות הראשונה שהייתה לו. ומכך שכתב הרמב"ם שחיוב הברכה על פרי חדש הוא רק בפעם הראשונה שראהו, משמע שברכה זו אינה חובה עליו לאחר שלא ברך בפעם הראשונה, אך בפעם הראשונה שרואה את הפרי חובה עליו לברך, ואעפ"כ חשוב כ'רשות' כיון שחובה זו נפקעת. וכן ביארו **כנה"ג** (הובא במג"א סק"ו), **הנצי"ב** (העמק שאלה סי' קעא אות י), **הגר"י קאפח** (שם) דברי הרמב"ם, שאין ברכה זו רשות.

הטור כתב 'הרואה פרי חדש המתחדש... ונוהגין עתה שלא לברך עד שעת אכילה, והמברך בשעת ראייה לא הפסיד'.

כתב **השו"ע**: הרואה פרי חדש מתחדש משנה לשנה, מברך: שהחיינו, ואפילו רואהו ביד חבירו או על האילן, ונהגו שלא לברך עד שעת אכילה.

והעיר **הרמ"א**: ומי שבירך בשעת ראייה, לא הפסיד; ואין לברך עד שנגמר תשלום גידול הפרי (כל בו); ואם לא בירך בראייה ראשונה, יכול לברך בראייה שנייה (מהר"י מולן, דלא כרבנו מנחם. והביא הגר"א ראייה שיכול לברך בראייה השנייה, כיון שאנו אין מברכים אלא בשעת אכילה).

■ אדם שאינו רוצה לאכול את הפרי:

אדם שאינו רוצה לאכול את הפרי, ולא ברך בפעם הראשונה שראה את הפרי, האם יכול לברך בראייה השנייה? האם אנו מדמים את הראייה לאכילה לגמרי? לדעת מרן אפשר לומר סב"ל ואינו מברך. ולדעת הרמ"א אפשר לומר כגר"א שמברכים. אך גם אפשר לומר הפוך, שרק בגלל שאנו פוסקים כמנהג לברך בשעת אכילה, אם לא ברך בראייה ראשונה יברך בשנייה, כיון שלא עבר על ההנאה הממשית של הפרי, וממילא במקרה דנן אף הרמ"א יודה דסב"ל. ובכל אופן, השמיט **הש"ת** דברי הרמ"א כיון שהרדב"ז (ח"א סי' שיט) פסק כרבנו מנחם הנ"ל, והביאו **המג"א** (סק"ט). ומכך שהמג"א הביא דברי הרדב"ז שעל אכילה שנייה אין לברך על דברי הרמ"א, אפשר לדייק שהבין שהרמ"א סובר שבכל גוונא ניתן לברך בפעם השנייה [וכך למד מהרי"ץ (פעו"צ א, קט)], אף באכילה שנייה, וממילא פסק לגמרי כמהר"י מולן, ונפשט ספק דידן. אולם עיין **שעה"צ** (ס"ק טו). ובמשנ"ב (ס"ק יג) פסק באופן ממוצע ע"פ סברת הגר"א, שעל ראייה שנייה ניתן לברך, אך לא על אכילה שנייה.

בספר **אדני פז** (סימן רכה) כתב שאם יודע שלא יוכל לאוכלו לאחר מכן, מברך לכתחילה בשעת הראייה, שהרי כך נתקנה מעיקרא. וכ"פ **ברכת משה** (י, י), וכן משמע ממהרי"ץ (פעו"צ ב, קיח. כן דקדק בז"ר סק"ח), **שעה"מ** (מה, טז). **אולם בברכת ה'** (ח"ד פ"ב אות לו) פסק שאם יודע שאינו רוצה לאכול ממנו, אין לו לברך על ראיית הפרי. דחיישינן שמא אינו שמח כ"כ בראייה, ולמד כן מכך שמרן השמיט דברי הטור שהמברך בשעת ראייה לא הפסיד, ומשמע מדברי השו"ע שלאחר שנהגו לברך בשעת אכילה, שוב אינו רשאי לברך בשעת הראייה.

כתב בבאור הלכה (ד"ה או על) שאף אם רואה את הפרי על העץ בשבת, יכול לברך שהחיינו כיון שלפי עיקר הדין מברכים על הראייה, ואע"פ שאינו יכול לתולשו ולאוכלו, חשוב כאריא דרביע עליה.

הבאור הלכה (ד"ה פרי) כתב בשם האחרונים שלברכה זו אין צריך שיעור, שהיא על שמחת הלב שרואה שנגמר הפרי. וכ"כ כה"ח (אות לב) שגם על חתיכת פרי מברכים שהחיינו. ומקורו בשו"ת יוסף אומץ (ס"ס כד).

כתב בשו"ת שבט הלוי (ד, כה) שאם אינו שמח באכילתו אינו מברך, כיון שברכה זו אינה חובה אלא רשות. משא"כ לדעות שהיא חובה צריך לברך אף אם אינו שמח. מאידך, דעת הגרי"ש אלישיב (וזאת הברכה עמ' 158) שמברך תמיד, ואף אם אינו מרגיש כעת את השמחה, דכיון שכך קבעו חז"ל מן הסתם יש לו שמחה בלב אע"פ שאינו מרגיש אותה כעת.

■ לא ברך באכילה הראשונה:

כתב המגן אברהם (סק"ט. הביאו המ"ב יג, בא"ח ראה, טו. כה"ח אות לא) דלדין אם לא בירך בשעת אכילה, אינו מברך שוב בשעת אכילה שניה. עוד כתב בשם הרדב"ז (א, שיט) שאפילו לא נתעכל המזון אצלו אינו מברך עליו שוב, ואע"פ שלעניין ברכת הנהנין מברך ברכה אחרונה כל עוד המאכל לא התעכל, אינו דומה, שברכת שהחיינו נתקנה על ראיית הפרי החדש, והסמיכו אותה בשעת האכילה, אך ודאי שאם אינו רואה את הפרי לא יכול לברך, והביאו שת"ז (סק"ח) מהרי"ץ (פעו"צ א, קט)⁷⁹. ובחזון עובדיה (עמ' תלח) כתב שאין לברך בשעת אכילה שניה אם שכח לברך בשעת אכילה ראשונה, אך אם אוכל אשכול ענבים ושכח לברך בשעת אכילת הגרגרים הראשונים, רשאי לברך שהחיינו על מה שנשאר שהכל אכילה אחת. ובאמת שכ"כ מהר"ם שיק שאם עודנו עוסק באכילה ראשונה מברך, ורק אחר אכילה ראשונה אינו מברך, וכ"כ עוד אחרונים. ובברכת ה' (ח"ד פ"ב אות לה) פסק שאפילו אם אכל פחות משיעור כזית ונזכר שלא ברך, אינו רשאי לברך שהחיינו, מפני שאין מברכים אלא בתחילת הראיה הראשונה. אמנם אם עדיין לא ראהו כלל קודם לכן, ועכשיו בשעת אכילה רואהו פעם ראשונה, רשאי לברך עליו כל זמן שמתפעל ושמח בראייתו אע"פ שטעם ונהנה ממנו.

■ איזו ברכה קודמת, ברכת הפרי או שהחיינו:

כתב בשו"ת הלכות קטנות (א, רלו) שיקדים ברכת הפרי לברכת שהחיינו. וכ"פ בכה"ח (אות כד) וחזון עובדיה (עמ' תלט) ושכן המנהג, וכן הביא בהלכה ברורה (אות כד). גם בברכת ה' (ח"ד פ"ב אות מז) פסק שיברך תחילה את ברכת הנהנין על אותו פרי ולאחר מכן קודם שיטען ממנו יברך עליו ברכת שהחיינו, וכן מנהג הספרדים. ובדיעבד יצא גם אם בירך תחילה שהחיינו ולאחר מכן בירך ברכת הנהנין על הפרי. וכן מנהג תימן כמובא בגר"י קאפח (שם), ברכת משה (י, י), ערי"ש (רכה, ח), שע"ה (מה, טז), סב"ל (ד"ה ונהגו). אמנם

⁷⁹ ובז"ר (סקס"ח) הביא דברי מהרי"ץ אלו, וגם את הגהת מהרי"ץ (על השו"ע כאן) שהביא מח' הרדב"ז ורמ"א, ולאחר מכן ציטט שעל מלבוש חדש אפשר לברך כל עוד לא כיבסו שניכר חידושו. ותמה עליו בז"ר מדוע סתם כך ולא העיר שלפי המח' הנ"ל יש לומר בכה"ג סב"ל. ולענ"ד נ"ל פשוט שיש לחלק בין מלבוש לפרי, ויש סברא שהרדב"ז יודה במלבוש שכל עוד ניכר חידושו אפשר לברך, משא"כ בפרי. ועוד, שהרי אינה דומה ברכת שהחיינו על מלבוש לברכת שהחיינו על פרי, שעל מלבוש מברך מחמת שמחתו ותועלתו בבגד שקנה, ואף אם יקנה 10 חולצות יברך על כו"א שהחיינו, מה שאין כן בפרי שהברכה היא על השמחה בחידוש כפי שהבאנו את המשנ"ב ומהרי"ץ לעיל, ולכן מברך פעם בשנה על כל מין. כנלע"ד.

הפרי מגדים (אות ז) כתב שמברך תחילה שהחיינו, שהרי בראיה צריך לברך, וא"כ ברכה זו קדמה לאכילה. וכתב **המ"ב** (ס"ק יא) דה"ה אם טועם מעט ואח"כ מברך שהחיינו, אפשר דגם זה טוב, ובדיעבד אם ברך שהחיינו אחר הברכה שברך על האכילה קודם שהתחיל לטעום, גם זה אינו הפסק. ועיין בשער הציון (אות יב) שטוב לנהוג כפמ"ג משום חשש הפסק בין הברכה לאכילה, ומ"מ בדיעבד אם ברך שהחיינו אח"כ, בודאי יש לסמוך על המקלים שלא לחזור ולברך.

■ סומא:

מתי סומא יברך, האם בשעת ראייה אצל אחרים או בשעת אכילה שהיא ההנאה הראשונה אצלו: **בשבות יעקב** (ב, לח) כתב שיברך בשעת ראייה אצל אחרים. אמנם ביד אהרון פסק שיברך בשעת אכילה. וכ"כ הסמ"ק (לעיל). וכ"כ **כה"ח** (אות כה), **חזון עובדיה** (עמ' תמה) **והלכה ברורה** (אות לג). מנגד, **בברכת ה'** (ח"ד פ"ב אות טל) פסק שאין לסומא לברך שהחיינו כיון שברכה זו נתקנה על השמחה בראיית הפרי סמוך לאכילה. וכתב שמשום כך השמיטו הבא"ח והמ"ב את הדין שסומא רשאי לברך. וכ"ד **הגר"ח כסאר** (י, ב), אך הסיק שישמע מאחרים.

❧ ברכה על פירות אילן המורכבים

כתב בשו"ת **הלכות קטנות** (א, ס) שאין לברך שהחיינו על פרי המורכב מין בשאינו מינו, שאע"פ שהוא מותר באכילה, כיון שנעשה שלא ע"פ רצון הבורא אין לברך עליו שהחיינו. וכ"כ **כה"ח** (ס"ק כו) שבזמנינו לא ראינו ולא שמענו מי שיברך כן, ולכן שב ואל תעשה עדיף. וכ"פ בשו"ת **ישכיל עבדי** (ח"ד דק"ו ע"ד), **אגרות משה** (ב, נח), **מנחת יצחק** (ג, כה), **שע"ה** (שם), **ברכת משה** (י, יא) ועוד. גם **הבא"ח** (ראה, יא) כתב שמעיקר הדין היה ראוי לברך עליהם שהחיינו, אלא שהמנהג לא לברך עליהם, ושמע שגם בא"י המנהג כן.

מנגד, בשו"ת **שאלת יעב"ץ** (א, סג) הקשה על הלק"ט, כי למה ישתנה דין ברכת שהחיינו מברכת הנהנין? עוד כתב, שלענין בריות נאות מברך גם על הממזר, ואין לך הרכבה פסולה יותר ממנו. וכ"כ **החסד לאלפים** (סימן רל מחודש ט) שכך היה המנהג בירושלים, וכ"כ **היפה ללב** (ס"ק יב), **חזון עובדיה** (עמ' תמג) **וברכת ה'** (ח"ד פ"ב אות מד) משום שכך היה המנהג לפני מאה שנה ויותר (ולכן לא חשש לחולקים, אע"פ שלענין ברכת האילנות חשש להם). ועיין בשו"ת יביע אומר (ה, יט) שכתב תחילה לדחות דברי השאלת יעב"ץ, שיש לדחות את השוואתו לברכת הנהנין שהיא חובה, משא"כ ברכת שהחיינו שרשות. וכן אם אוכל ללא שברך שהחיינו אינו מעל, משא"כ בברכת הנהנין. אולם מסקנתו שמברך עליהם שהחיינו. ובהלכה **ברורה** (אות כט. בירור הלכה אות ל) הוסיף סברא להקל, שהרי אותו פרי מורכב שהובא לשוק, מסתמא ההרכבה לא נעשתה בו ממש, אלא בא מגרעינים שנלקחו מאילנות שנעשתה בהם ההרכבה קודם לכן, וכן חילקו בספר **הליכות שלמה** (ח"א פכ"ג אות יח) ובשו"ת **אור לציון** (ח"ב פ"ד אות מה), שעל העץ שנעשתה בו ההרכבה ממש, כיון שיש חיוב לעוקרו אין לברך עליו, אבל אם לקחו ממנו גרעין ונטעו פרי עץ אחר, כיון שמותר לעשות כן יש לברך עליו.

ובשו"ת **אגרות משה** (ב, נח) פסק שמי שבירך שהחיינו על שני מיני פירות ואוכל פרי חדש שמורכב משני המינים, וכן מי שבירך על פרי המורכב משני מינים ואוכל כעת פרי חדש מאחד משני מינים אלו, יברך

עליו שהחיינו כיון שהעולם מחשיבים אותו כשמחה חדשה, אלא שטוב לאכול את הפרי המורכב עם עוד פרי חדש אחר, ולצאת בברכתו י"ח (ולמסקנה כתב שבלאו הכי לא יברך על פרי מורכב שנעשה כנגד רצון הבורא). ובשו"ת **אור לציון** (ח"ב פ"ד אות מה) הסכים למ"ש באג"מ שצריך לברך עליהם שוב שהחיינו. אולם בהלכה ברורה (שם) כתב שבכה"ג לא יברך שוב שהחיינו, משום סב"ל.

סעיף ד':

א. האוכל שני זנים שונים של אותו פרי

כתב **בתרומת הדשן** (סימן לג) שהאוכל שני זנים שונים של אותו פרי, כגון תאנים שחורת ותאנים לבנות, מברך על כל אחד מהם שהחיינו בפנ"ע. וכ"פ **השו"ע**: אם בירך שהחיינו על שירזא"ש, כשיאכל גינדא"ש חוזר ומברך: שהחיינו. והוסיף **הרמ"א**: והם כשני מיני גודגדניות, כגון ווינקשי"ל וקירש"ן וכל כיוצא בזה.

ועיין **במגן אברהם** (סק"י) בשם הלבוש שאפילו חלוקין בטעמן חשוב כשני מינים. ובשם ספר חסידים הביא שאפילו אם חלוקים בצבען מברך על כל אחד שהחיינו. וכ"פ **שת"ז** (סק"י), ועיין **מהרי"ץ** (פעו"צ א, קנב). אך **הפרי מגדים** כתב שיש למעט בספק ברכה ולא יברך. גם **הגר"א** כתב דכיון שבעצם הם מין אחד, די במה שברך בפעם הראשונה. והוסיף **במ"ב** (ס"ק יד) שרק כשבאים לפניו שלא בבת אחת ייתכן לברך על כל או"א, אבל אם באים בבת אחת, ודאי שדי בברכה אחת ואפילו חלוקים לגמרי.

בחזון עובדיה (עמ' תמז) כתב שכל שיש שינוי ביניהם בשם ומראה וטעם, יש לברך שהחיינו על כל אחד ואחד, וכ"כ **שע"ה** (מה, טז). וכיוצ"ב כתב **הבא"ח** (ראה, יג) שבבגדאד יש מין תותים מתוקים שנגמרים בחודש אייר, ואחר חודש יוצאים תותים אחרים שיש בהם חמיצות, והמנהג לברך שהחיינו על זה ועל זה. אבל **כה"ח** (אות לד), **חזו"ע** (עמוד תמו), **והלכה ברורה** (אות לו) פסקו שמשום סב"ל אין לחזור ולברך שהחיינו על מין אחר הדומה למין שכבר בירך עליו, אפילו אם טעמם שונה זמ"ז אלא שנקראים בשם אחד (בחזו"ע הביא דוג' לתאנים שחורות ולבנות שלא יברך על המין האחר, אבל מיני הדר הדומים זל"ז כל שיש שינוי ביניהם בשם ומראה וטעם יש לברך שהחיינו). ודעת הרב **ברכת ה'** (ח"ד פ"ב אות מג) שמברכים על מין אחד ברכה אחת אע"פ שיש לו כמה זנים, ולדעתו אם הפרי מצוי כל השנה, אע"פ שכל זן מצוי בעונה מסוימת, כיון ש'פרי' זה נמצא כל השנה, אין מברכים עליו לעולם שהחיינו, כיון שאין זמן בשנה ש'פרי' זה אינו מצוי, אלא אחד מזניו לא נמצא וזה לא אכפת לנו. ולכן אין לברך על תפוחים ואגסים. והגר"ח **כסאר** (רמב"ם שם) ביאר בדעת הרמב"ם שעל כל מין יש לברך, אך הסיק שיפטור את כל המינים בברכה אחת כדי לצאת ממחלוקת הפוסקים.

ב. הובאו לפניו כמה מיני פירות

אם יש לפניו שני מינים חדשים, כתב **הא"א אופנהיים** (סק"א) שמברך על כל אחד ואחד כיון שלכל פרי ופרי יש את טעמו המיוחד ויש שמחה אחרת באכילתו, וכך למד מדברי המהרי"ל לגבי ברכה על ענבים ויין, אע"פ שיש לדחות דבריו, שהרי כאן שני המינים מונחים לפניו. אך לפי דברי מרן שלא פסק כך, נפלה ראיית הא"א. מנגד, המשפטים ישרים (ב, מה) העלה דליתא להאי סברא, כיון שאין מברכים על

עשיית הסוכה וסומכים על ברכת שהחיינו בשעת הקידוש, ולא מברכים שתי ברכות. גם **בשער הצינן** (אות טז) כתב שכשבאים בבת אחת אפילו שני מינים חלוקים לגמרי בודאי די בברכה אחת.

בחזון עובדיה (עמ' תמה) פסק שברכת שהחיינו פוטרת כמה מינים. אולם טוב יותר לומר לאנשי ביתו שלא יביאו את כל הפירות החדשים ביחד, אלא יביאום בריוח זמן של היסח הדעת ביניהם, כדי שיוכל לברך על כל אחד מהם ברכת שהחיינו. ובברכת ה' (ח"ד פ"ב אות מ) פסק שאם אינו מתכוון לאכול את כל הפירות החדשים הנמצאים לפניו, לכתחילה יכוון שלא לפטור אותם בברכתו, ולאחר מכן שיאכל אותם יברך שוב שהחיינו. וכ"פ בהלכה ברורה. ובכה"ח (אות יח) ובשו"ת אגרות משה (א, פז) כתבו שבברכה אחת נפטרו כל הפירות הנמצאים לפניו, אף אם אינו מתכוון לאכול מהם כעת. גם בסב"ל (ד"ה אם בירך) הביא שהמנהג לפטור הכל בברכה אחת.

סעיף ה':

בירך על ענבים ושותה יין

כתב בתרומת הדשן (סימן לג) שמי שאכל ענבים חדשים ובירך עליהם שהחיינו, כשישתה אח"כ תירוש צריך לברך שנית. מהר"י מולן נסתפק. וכתב האגור שאין לברך מספיקא.

מהר"ל (סימן קפג) כתב שיש לברך שהחיינו על יין חדש, כיון שהוא טעם אחר וברכה אחרת הוי תרי שמחות. אך כתב שמונע עצמו מלאכול ענבים קודם ליל ר"ה, עכת"ד. שאם יאכל ייתכן ולא יוכל לברך שהחיינו על היין בליל ר"ה השני, שנראה שכך היה מנהגם.

מרן השו"ע פסק כאגור: אם בירך שהחיינו על ענבים, כשישתה יין חדש אינו חוזר ומברך.

המגן אברהם (ס"ק יא) הסביר, דכיון דחד טעמא היא ששמח כשראה או כשאכל ענבים וידע שהיין יצא מהם והכל שמחה אחד הוא, אפילו שתי ליה אחר מ' יום. אך הרדב"ז (ח"ד סימן אלף קכה) סובר שיברך, וכ"ד הפרי חדש. והוסיף המג"א שכל האמור אינו אלא כשהוא תירוש, היינו סחיטת ענבים, אבל כשנעשה יין לא ניכר חידושו ואין לברך עליו. וכ"כ המ"ב (ס"ק טו). והביא כל זה השת"ז (ס"ק יא), ועיין ז"ר שהציע שני הסברים בדבריו למסקנה. ובשע"ה (מה, יז) פסק שלכתחילה אם בירך כבר על ענבים ועתה שותה תירוש, יחפש דבר אחר לברך עליו, ובדיעבד לא יברך.

יש להסתפק האם ספק הגמ' הוא דווקא על ענבים ויין, שליון ישנה חשיבות בפנ"ע ואינו נטפל לענבים, או שאותו ספק קיים גם לגבי כל המינים של הפירות, האם מברכים על המיץ שהחיינו, וא"כ האם ברכה זו פוטרת מהברכה שעל הפרי עצמו. וראיתי בספר **אות היא לעולם** (ח"א מערכת ב אות לה) שנסתפק מה הדין במי ששתה מיץ ענבים ולא ברך עליו שהחיינו, ולאחר מכן הובא לפניו הפרי האם יכול לברך עליו שהחיינו? וכתב שאינו דומה ליין, כיון שמיץ פירות נידון כזיעה בעלמא, ולכן יכול לברך שהחיינו אע"פ שקודם לכן שתה את המיץ של הפרי. ובהלכה ברורה (אות לט) פסק שאין מברכים שהחיינו על מיץ פירות טבעי שנסחט. וכ"פ בברכת ה' (ח"ד פ"ב אות טל), חוץ ממיץ ענבים שנסחט בבית שלדעתו מברכים עליו שהחיינו.

■ ברכה על פרי שנתרסק לגמרי:

בהלכה ברורה (אות מ) פסק שהאוכל פרי חדש שנתרסק לגמרי עד שאבדה צורתו, שמברכים עליו בורא פרי העץ, מברך עליו ג"כ שהחיינו. וטעם הדבר כיון דשפיר חשיב 'פרי'. ועצם הדבר שמברכים עליו העץ מוכיח שלא איבד חשיבותו ושפיר חשיב פרי. מנגד, **בברכת ה'** (ח"ד פ"ב אות טל) פסק שאין לברך על פרי זה שהחיינו, שצריך לראות את הפרי ממש כדי לברך עליו. וכ"כ בהליכות ברכות (אות יז) מחמת המחלוקת האם הריסוק מבטל ממנו את ברכתו.

סעיף ו':

פרי שאינו מתחדש משנה לשנה

כתב הסמ"ג בשם **רב שרירא גאון** שאין מברכין שהחיינו אלא על הדבר המתחדש מזמן לזמן, וכ"כ הסמ"ק שדבר שאינו מתחדש, אפילו יש ימים שלא אכל אינו מברך. וכ"כ **המרדכי**.

כתב **הב"י** שפרי המתחדש פעמיים בשנה אפשר דבא מזמן לזמן מיקרי ומברכין עליו בכל פעם שהחיינו. אבל **הרמב"ם** כתב פרי המתחדש 'משנה לשנה', ומשמע שאם מתחדש פעמיים בשנה אינו מברך עליו שהחיינו כלל! אך כתב **הב"י** דאפשר דמשנה לשנה לאו דוקא אלא אורחא דמילתא נקט, ואין הכי נמי דפרי המתחדש פעמיים בשנה מברך עליו בכל פעם שהחיינו. דעת **הב"ח** שכל שבא מתקופה לתקופה ואפילו אינו אלא חצי שנה, לאפוקי ירק חדש דאין מברכים עליו שהחיינו כיון דעומד בקרקע כל השנה. ואכן **הגר"י קאפח** ביאר ברמב"ם כאפשרות הראשונה של **הב"י** דדוקא פעם בשנה, הובא **בברכת משה** (י, י), ע"ש. וכ"ד **הגר"פ קורח** ברמב"ם (הובא בז"ר ס"ק יג). אך מהגר"ח **כסאר** משמע שהבין כמסקנת **הב"י** והב"ח.

הפרישה (אות ה) כתב בשם **רש"ל** דמכיון שאין מברכים על הירק, כך אין מברכים על צנון ומיני לפתן, כיון שעומדים בקרקע כל השנה. אך לדעתו דין זה הוא דווקא בירק, כיון שדרכו לחזור ולגדל בתחילת ימי הקיץ, ובזמן שמגיע החדש הישן עדיין עומד על הקרקע, ואין ניכר בין ישן לחדש. משא"כ במיני לפתן שעל אף שעומדים כל החורף בקרקע, אחר ימי הפסח לוקחים אותם מהקרקע והחדשים צומחים רק לאחר חג השבועות, ונמצא שאין ביניהם חפיפה. ועל אף שלאחר התלישה יש חפיפה, העיקר הוא מצבם בקרקע שבו נראה עיקר חידושו.

וכתב **רבנו מנוח** דמסתברא דעל עשב המתחדש כגון אלחבק"א וכיוצא בו אינו מברך שהרי פעמים שיכול להתקיים כל השנה מה שאין כן בקרא ובשאר פירות הארץ והעץ.

כתב מרן **השו"ע**: פרי שאינו מתחדש משנה לשנה, אפילו אם יש ימים רבים שלא אכל ממנו אינו מברך שהחיינו. ו**הרמ"א** הוסיף: פרי שמתחדש ב"פ בשנה, מברכין עליו שהחיינו (ב"י); אבל שאין לו זמן קבוע לגידולו, אין מברכין עליו (ה"ר מנוח), לכן אין מברכין שהחיינו על ירק חדש דעומד כל השנה בקרקע (מהרי"ל).

העיר **המגן אברהם** (ס"ק יד) שייטכן ושינה הרמ"א לשונו וכתב 'בקרקע' כלומר שמטמינים אותו בקרקע ועומד כך כל השנה. ועיין **במחצה"ש** דמשמע מכך שעל צנון אינו מברך, דלא כמ"ש בפרישה לדעת מהר"י וייל שהבאנו לעיל. מכח דברי הפוסקים הנ"ל כתב **המ"ב** (ס"ק יח) שפשוט שאין מברכים שהחיינו על תפוח אדמה שהרי דרך העולם להטמינם בבורות בחורף ומתקיים זמן רב. ולגבי גזר ומלפפונים כתב שמברך שהחיינו. עוד כתב **המ"ב**, שעל קטניות שניכר בהם חידושם, כגון שהם ירוקים, מברך שהחיינו.

וכיום שאצל רוב האנשים אין לירקות אלו חשיבות, הורה **הגרש"ז אוירבך** (הליכות שלמה תפילה פכ"ד אות ל) שאין נוהגים לברך עליהם, אבל מי שהם חשובים אצלו יברך עליהם. ועל פירות אדמה כגון אבטיח ומלון מברכים שהחיינו, וכ"ד **הגר"ש אלישיב** (וזאת הברכה עמ' 160). ו**החזו"א** (אורחות רבנו ח"א הוספות עמ' יג) נהג לברך שהחיינו על מלפפון. וכן נהגו בתימן, ראה **מהרי"ץ** (פעו"צ א, קנב).

הבא"ח (ראה, י), **כה"ח** (אות מז), ו**חזון עובדיה** (עמ' תלז) פסקו שאין לברך שהחיינו על פרי שאינו ניכר בין חדש לישן כגון שקדים אגוזים ובטנים, והוסיף בחזו"ע שה"ה שאין לברך על פירות שנמצאים בשוק במשך כל ימות השנה, ואפילו הם עונתיים ויש זמן מוגבל לגידולם אבל שומרים אותם בבתי קירור, ואין היכר בין הפירות והירקות הטריים לבין אלו הבאים מבתי הקירור. ולכן אין לברך שהחיינו על פירות שבקופסאות שימורים. וכ"פ **שע"ה** (מה, כ), **ערי"ש** (רכה, יח). והסכים לכל זה **בברכת ה'** (ח"ד פ"ב אות מא), והוסיף שעל שקדים ירוקים מברך כיון שניכר שהם משנה חדשה. ונלענ"ד שגם על שום חדש יכול לברך שהחיינו כיון שניכר חידושו בתקופת ניסן, שנמצא בשווקים לתקופה קצרה. גם **הגר"ש אלישיב** (וזאת הברכה עמ' 160) הסכים שאין לברך שהחיינו על מין שנמצא בבתי קירור או שמייבאים אותו, ועי"כ נמצא בכל עונות השנה ואין שמחה בחידושם. וכן הסכים למעשה בשו"ת **אגרות משה** (ג, לד) מפני שיש למעט בברכות, אע"פ שדעתו נוטה לברך עליהם.

על אתרוג, כתבו **שת"ז** (ס"ק יד), **שע"ה** (מה, יט), **ערי"ש** (רכה, יז) שלא מברכים שהחיינו. אך בספר **פרי האדמה** (הל' ברכות פ"ח ה"א ד"ה חזרנו) כתב שנוהגים לברך שהחיינו על אתרוג, וביאר שאף שמבואר בשו"ע שאין מברכים שהחיינו על פירות המתקיימים כל השנה, היינו בפירות שאין זמן קבוע לגידולם, אך אתרוג יש זמן קבוע לגידולו, ולאחר זמן זה רק אתרוגים מועטים מתקיימים באילן, ולכן אינו חשוב כפרי המתקיים כל השנה. וכ"כ **הבא"ח** (ראה, יא), **חזון עובדיה** (עמוד קלב). גם **כה"ח** (אות מג) פסק שרק בסוכות לא מברכים, משום שנפטר בברכה על האתרוג בחג הסוכות. וכן ראיתי בשיעורי **הגר"מ אליהו** זצ"ל (גליון 412) שרק לפני החג מברכים שהחיינו על האתרוג, אבל לאחר החג לא מברך.

כתב בשו"ת **אגרות משה** (ח"ה סימן מג אות ב) שפרי המתחדש יותר מב' פעמים בשנה יברך עליו בכל פעם. **מנגד, בחזון עובדיה** (עמ' תמח) פסק שפרי המתחדש פעמיים בשנה, יברכו עליו שהחיינו בפעם הראשונה בלבד (ומיהו אם שכח לברך עליו בפעם הראשונה, יברך בפעם השניה). וכ"כ **המהריק"ש**. וכ"פ בשו"ת **זבחי צדק** (ג, ס). אך **בברכת ה'** (ח"ד פ"ב אות לו) כתב שכל עוד ישנה הפסקה של חודש בין עונה לעונה שבא הפרי אינו נמצא, ולאחר שלושים יום הפרי שב אל השווקים, ישנה שמחה שיכול לברך עליו שוב שהחיינו. ומ"ש הראשונים 'משנה לשנה' אינו בהכרח, אלא כיון שרוב הפירות שיש זמן קבוע לגידולם מתחדשים משנה לשנה, לכן נקטו משנה לשנה. ומה שהעתיק השו"ע 'משנה לשנה' י"ל שלא רצה לשנות מלשון הראשונים. ושכן עולה מדברי **הגנית ורדים** (גן המלך סימן כד). והקשה על שיטת רוב האחרונים שמברכים פעם אחת על פרי המתחדש פעמיים בשנה, שממ"נ אין דבריהם נכונים, שאם אין שמחה כ"כ בראייתו כיון שמתחדש יותר מפעם בשנה, א"כ לא יברך עליו כלל. ואם יש שמחה כיון שהרבה זמן לא היה בנמצא, א"כ יברך אחר כל שלושים יום שלא היה, ומדוע רק פעמיים בשנה?! ולכן פסק שמילון שמתחדש כמה פעמים בשנה בא", אבל יש תקופה של שני חדשים שאינו מצוי כלל, יש לברך עליו כשמתחדש לאחר מכן. גם **מהרי"ץ** (הג' על השו"ע, הביאו סב"ל ד"ה פרי) הביא דברי גן המלך הנ"ל.

המגן אברהם (ס"ק יב) הביא בשם **התשב"ץ** שמברכים על גדיים וטלאים. וכ"פ **שת"ז** (סס"ק יא) ו**ערי"ש** (רכה, טו). וכתב **המ"ב** (ס"ק טז) שהעולם לא נהגו לברך על זה.

סעיף ז':

ברכת שהחיינו על הבוסר

כתב **הרשב"א** (א, רנ) שברכת שהחיינו נתקנה על שבח הפרי וגמרו, ולכן מי שבירך על הבוסר חוזר ומברך על הענבים, שהברכה על הבוסר הייתה לבטלה. אך מצד שני אם בירך על הענבים חוזר ומברך על היין, שלכל אחד ישנה את החשיבות שלו בפנ"ע.

וכ"פ **השו"ע**: אינו מברך שהחיינו על הבוסר, אלא כשהבשילו האשכולות ענבים; וכן בכל פרי אחר גמרו. **אך הרדב"ז** (ח"ד סימן אלף קטז. הובא במג"א סק"ח) כתב דכשהגיע לפול הלבן מברך עליו, ונראה שחולק בזה על הרשב"א שסובר שרק בגמר הפרי מברך, וכן הבין המחצ"ש. אך בבאה"ט (אות ח) נראה שהבין שהרדב"ז לא חולק בזה על הרשב"א. ועיין בפרי מגדים (א"א ז) שהרמ"א בסעיף ג' סובר שחוזר ומברך אם ברך בהיות הפרי בוסר. גם **השת"ז** (סק"ט) ו**מהרי"ץ** (פעו"צ ג, קמה), **שע"ה** (מה, יח) פסקו כשו"ע, ולכן השמיט השת"ז דברי רמ"א בס"ג כי הם מיותרים. וכ"ד **ערי"ש** (רכה, ט), אך ראה שם כיצד הבין בדעת השת"ז.

כתב **המ"ב** (ס"ק יב) שאפילו בדיעבד אם ברך קודם שנגמר ברכתו היא לבטלה. אמנם בדיעבד יש לסמוך על הרדב"ז ולא לחזור ולברך. שהרי בלאו הכי ברכת שהחיינו רשות. וכ"פ **בברכת ה'** (ח"ד פ"ב אות מה) שאינו רשאי לחזור ולברך שהחיינו כשיגמר בישולו.

איתא ב**ירושלמי** קידושין "עתיד אדם ליתן דין וחשבון על שראתה עינו מיני מגדים ולא אכל, ר"א חש לה והיה אוכל מכל מין חדש בשנה". וכתב **המ"ב** (ס"ק יט) שהטעם הוא כדי להראות שחביב עליו בריאתו של הקב"ה. והביא **המשך חכמה** (בראשית, ב, טז) שהמצוה היא רק כשאוכל לשם כך.

סעיף ח':

'משנה הבריות' על בני אדם משונים

שנינו בברכות (נח):

"אמר רבי יהושע בן לוי: הרואה את הבהקנים אומר ברוך משנה הבריות. מיתבי: ראה את הכושי ואת הגיחור ואת הלוקן ואת הקפח ואת הננס ואת הדרניקוס אומר ברוך משנה את הבריות. את הקטע ואת הסומא ואת פתוי הראש ואת החגר ואת המוכה שחין ואת הבהקנים אומר ברוך דיין אמת! - לא קשיא, הא - ממעי אמו, הא - בתר דאיתיליד. דיקא נמי, דקתני דומיא דקטע, שמע מינה. תנו רבנן: הרואה פיל קוף וקפוף אומר ברוך משנה את הבריות. ראה בריות טובות ואילנות טובות אומר ברוך שזכה לו בעולמו"

ופרש"י: בהקנים - דומים לעדשים. כושי - שחור הרבה. גיחור - אדום הרבה. לוקן - לבן יותר מדאי. קפח - בטן גדול, מתוך עוביו נראית קומתו מקופחת, לשון אחר: קפח - ארוך הרבה, ופרצופו שמוט ובולט דמכוער הוי. הדרניקוס - מלא יבלות, או פיו עקום. פתוי ראש - ששערו כנמטא, כל שערו דבוק

זה בזה, דומה ללבד. על כל אלו מברך משנה את הבריות - דממעי אמן הוו. ובראשונים ישנם עוד פירושים שונים למומים אלו.

ברכה זו נתקנה על בריות משונות, אך לא משום שאנשים אלו מסכנים וכד', שהרי הכושי הוא אדם רגיל לחלוטין, אך משום שהוא משונה משאר הבריות יש לברך עליו. וה"ה לשאר הבריות הללו. יש להעיר, שהרמב"ם (י, יב) הזכיר רק כושי, ואת השאר כלל במלים "המשונים בצורת פניהן או אבריהן". וכתב ביד פשוטה שנקט כושי לדוג' בלבד.

עוד דבר שמברכים עליו הוא הפיל הקוף והקיפוף, רש"י הזכיר את הדימוי של הקיפוף לאדם. וביתר בהירות כתב המאירי: הרואה פיל קוף קיפוף, הואיל ודומים לאדם במקצת דברים מברך עליהם ברוך משנה הבריות. ובמלאכת שלמה (כלאים ח, ו) ביאר זאת משום שע"פ הגמ' (סנהדרין קט:): הקב"ה נפרע מדור הפלגה בכך שהפכם לקופים ופילים [אך לא נזכר שם קיפוף]. ועיין מהרש"א שם. וראה עוד בשו"ת תשב"ץ (ח"ג סי' שכו) שביאר שהיחודיות של החיות האלה היא בכך שיש בהם הבחנה לעשות מצות משלחם [וגם הוא לא הזכיר קיפוף].

כתב השו"ע: הרואה כושי; וגיחור, דהיינו שהוא אדום הרבה; והלוקן, דהיינו שהוא לבן הרבה; והקפח, דהיינו שבטנו גדול ומתוך עוביו נראית קומתו מקופחת; והננס והדרקונה, דהיינו מי שהוא מלא יבלת; ופתויי הראש, שכל שערתיו דבוקות זה בזה; ואת הפיל; ואת הקוף, מברך: בא"י אמ"ה משנה הבריות. יש להעיר, שמרן בשו"ע לא הביא שגם על קיפוף יש לברך, זאת כנראה בעקבות הטור שלא הזכירו, ולא ברור מדוע. וכן בשע"ה (מו, יא) לא הביא זאת בעקבות השו"ע. אך מהרי"ץ (ע"ח קעו.) הביא את לשון הרמב"ם שנכלל בה אף הקיפוף, ואף פירש שהוא הינשוף (ויקרא יא, יז. דברים יד, טז) ע"פ תרגום אונקלוס שתרגם "קיפופא". וכ"פ ברכת משה (י, מה), חזו"ע (עמ' תנג), והוסיף שמותר ללכת לראותם בגן חיות ואין בכך ביטול תורה אם הולך מדי פעם, בייחוד אם עיף מלימודו.

כתב המ"ב (ס"ק כד) שאם האנשים החריגים הללו שכיחים באותו מקום שבראייתם אין התפעלות כ"כ, אין לברך עליהם ברכת משנה הבריות. וכ"ד ברכת ה' (ח"ד פ"ג הע' 79), הגר"י קאפח (ברכת משה י, מג), הגר"פ קורח והגר"ע בסיס (הובאו בז"ר ס"ק כג). גם בערי"ש (רכה, כא) כתב שאין מנהג לברך על בריות משונות כלל [ובטעם שביאר שם אין כדי להשיב מדוע לא לברך על חיות]. ועיין חזו"ע (עמ' תנו, ד"ה כתב מרן).

דעת רוב הפוסקים שאין לברך אלא על הפיל והקוף מהטעם שהבאנו לעיל. אכן דעת הגר"נ קרליץ (שער העין עמ' תסה) שחיות אלו הם רק דוגמא, ומברכים על כל חיה משונה. וכ"ד הגרש"ז אורבך (הליכות שלמה תפלה פכ"ג סל"ה) והגר"מ שטרנבוך (שער העין עמ' תסד), חזו"ע (עמ' תנו, הע' יח).

סעיף ט':

משנה הבריות' ו'דיין האמת' על בעלי מומים

עוד שנינו שם:

"את הקטע ואת הסומא ואת פתויי הראש ואת החגר ואת המוכה שחין ואת הבהקנים אומר ברוך

דיין אמת! - לא קשיא, הא - ממעי אמו, הא - בתר דאיתליד"

ופרש"י: קטע - שנקטעו ידיו, הכא הוא דקטע משמע ידיים הוא משום דקתני תרתי קטע וחגר, אבל היכא דקתני קטע לחוד - משמע דרגלים, כדתנן הקטע יוצא בקב שלו. היכא דאיתרע ליה בתר דאתיליד - לאחר שנולד נולדו בו. אומר ברוך דיין האמת - דומיא דקטע, וקטע בתר דאתיליד הוא.

כתב **הראב"ד** (שו"ת סי' רב, הובא בראשונים) שאינו מברך אלא בפעם הראשונה שרואהו, כיון שהרושם הגדול הוא בפעם הראשונה, ולאחר מכן האדם מתרגל לדבר הריג. מנגד, דעת **הרא"ש**, **טור** ו**מאירי** שמברכים ברכה זו משלושים לשלושים יום, כמו כל ברכות הראיה.

עוד כתב **הראב"ד** שדווקא אם מצטער מראיית האנשים הללו מברך. אך **המאירי** סובר שבכמה זו נתקנה אף בלא צער. **הלבוש** מחלק בדעת הראב"ד בין דברים לא שגריים ובין ארועים מזעזעים.

כתב **השו"ע**: הרואה את החיגר; ואת הקטע; ואת הסומא; ומוכה שחין; והבהקנין, והוא מי שמנומר בנקודות דקות, אם הם ממעי אמם, מברך: משנה הבריות, ואם נשתנה אחר כך, מברך: דיין האמת; ויש מי שאומר דדוקא על מי שמצטער עליו, אבל על גוי אינו מברך; ואינו מברך אלא פעם ראשונה, שהשינוי עליו גדול מאד. והרמ"א העיר: ויש אומרים משלשים יום לשלשים יום.

השו"ע הביא בשם יש מי שאומר שדווקא על מי שמצטער מברך, ואם איננו מצטער לדעתו אין לברך עליו שום ברכה. אך דעת **הב"ח** שאינו מברך 'דיין האמת' כלל, אך אם מומן ממעי אמן מברך 'משנה הבריות' כדין פיל וקוף, וכ"כ **המג"א** (ס"ק יח) ו**הט"ז** (ס"ק א).

והוסיף **הט"ז** שלגבי דעת הראב"ד שמברך רק בפעם הראשונה, זה ודאי קאי גם על משנה הבריות, והביאו **ש"ת** (ס"ק כב), **מהרי"ץ** (ע"ח קעו). וכ"פ **בהלכה ברורה** (אות נו) שרק בפעם הראשונה שרואה בני אדם משונים מברך עליהם, שרק בפעם הראשונה מעורר הדבר פליאה בעיני הרואה, וה"ה לברכת משנה הבריות על פיל וקוף, וכ"כ **שע"ה** (מו, יא). אמנם בספר **נהר שלום** (הובא במ"ב ס"ק כט) כתב שברכת דיין האמת ששייכת דווקא באוהבו או קרובו שליבו מצטער עליהם, יכול לברך שוב על קרובו אחר, דודאי נתגדל עליו הצער.

כתב **האליה רבה** שמברכים רק על סומא בשתי עיניו. והסביר **בשעה"צ** (אות כו) שאם אינו עיור בשתי עיניו לא שייך לומר 'משנה הבריות' שאינו שינוי גדול כ"כ. והוסיף שאם הוא קרובו או אוהבו שמצטער עליו אפילו כשסומא בעין אחת, יכול לברך עליו ברכת דיין האמת.

כתב **המ"ב** (ס"ק ל) שלמעשה יש לפסוק שלאחר שלושים יום יברך ללא שו"מ. וכ"ד **כה"ח** (אות נא, סה). ו**בהלכה ברורה** (אות נו) כתב שגם על פיל וקוף מברך רק בפעם הראשונה שרואה אותם, ולכן אם ראה פעם אחת בילדותו שוב לא יברך בשו"מ, וכ"כ **בהליכות מועד** (בין המצרים יא, ה). אמנם **החזו"א** (אורחות רבנו ח"ג ע"ג רכד) הורה שאם לא ראה קוף שלושים יום מברך שוב. וכ"ד **הגרע"י** (שו"ת מעין אומר ח"א פ"א סי' ס) וברכת **משה** (י, מה). ועיין **סב"ל** (ד"ה ו"א) שהתלבט בדעת השת"ז שהעלה הגהת רמ"א.

סעיף י'

ברכה על בריות טובות

שינוי בברכות נח: "ראה בריות טובות ואילנות טובות אומר ברוך ששכח לו בעולמו".

כתב **השו"ע**: הרואה אילנות טובות ובריות נאות, אפילו גוי או בהמה, אומר: בא"י אמ"ה שככה לו בעולמו; ואינו מברך עליהם אלא פעם ראשונה ולא יותר, לא עליהם ולא על אחרים, אא"כ היו נאים מהם.

וכתב **המגן אברהם** (ס"ב) שאפילו היו גויים מברך עליהם, ואע"ג שאסור להסתכל בפני אדם רשע, יש לחלק בין ראייה להסתכלות, והביאו **שת"ז** (ס"ב ק"ד), **מהרי"ץ** (ע"ח קעו). אולם ראה בגר"י **קאפח** (י, אות כו) שדייק מלשון הרמב"ם "בריות טובות ומתוקנות ביותר" שלא מספיק ראייה חטופה, אלא צריך הסתכלות מדוקדקת כדי להתפעל ממעשה ה', ע"ש שביאר מקור רבנו מהגמ'. והעיר נכונה **האליה רבה** (ס"ב ק"ג) שמהגמ' משמע שאפילו על אישה נאה מברך, וכ"פ **בחזו"ע** (עמ' תנז), כיון שזה רק בראייה בעלמא כמג"א הנ"ל. אולם דעת הגר"י קאפח שמצריך הסתכלות, שאין בכך איסור כיון שאינו מסתכל כדי ליהנות ביופיה כאישה, אלא כדי להודות לה' על ברואיו מבלי לשים לב אם זה איש או אשה. וראה ב**ברכת משה** (י, מו) שהעיר שכל אחד צריך לדעת את טבעו, והלב יודע אם לעקל אם לעקלקלות.

כתב **החיי אדם** שעכשיו לא נהגו כלל בברכה זו. וכתב **המ"ב** (ס"ב לב) שנכון לברך ללא שם ומלכות. והסביר בשער הציון (אות לג) שטעם מנהג זה, משום שמהגמ' משמע שרק אם הבריות נאות ביותר מברך עליהם, ומי יוכל לדקדק בזה?! וכ"כ **ערי"ש** (רכה, כב), ע"ש.

בחזון עובדיה (עמ' תנז) הביא דברי השו"ע להלכה. ובהלכה **ברורה** (אות ס) כתב שרק בפעם הראשונה שרואה את הבריה הנאה ביותר יכול לברך עליה, ולכן אם ראה אותה פעם אחת ולא בירך, שוב אינו יכול לברך עליה. ונראה שמחמת כן לא נהגו לברך ברכה זו כלל.

סימן רכ"ו - ברכת האילנות

ובו סעיף אחד

ס הוצא בימי ניסן

שנינו בברכות (מג): ובראש השנה (יא).

"אמר רב יהודה: האי מאן דנפיק ביומי ניסן וחזי אילני דקא מלבלבי, אומר: ברוך שלא חיסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובות להתנאות בהן בני אדם"

כתב הריטב"א: "קבעו ברכה זו לפי שהוא ענין שבא מזמן לזמן, והוא ענין מחודש שאדם מברך על עצים יבשים שהפריחן הקדוש ברוך הוא". והערוך השולחן (סעיף א) כתב שתיקנו ברכה זו דווקא על אילנות ולא על זרעים וירקות, כיון שהיא ברכת שבח והודאה להשי"ת שברא בשביל האדם אפילו דברים שאינם הכרחיים, כפירות האילן, אבל זרעים וירקות שהם הכרחיים לאדם אינם בכלל הברכה. וכ"פ בהלכה ברורה (אות יב) שאין לברך על ירקות וזרעים, אע"פ שמוציאים פרחים קודם שמוציאים פירות. כתב הפרי מגדים דמשמע שדווקא פרח, אבל על יציאת עלים לחוד אינו מברך. אמנם הגר"י קאפח (י, אות כז) ביאר שפריחה היינו יציאת העלים הרכים בראשי הענפים.

בהגדרת 'מלבלבי' כתב המאירי "שהוציאו פרח". וכ"כ הרמב"ם (י, יג) "היוצא לשדות או לגנות ביומי ניסן וראה אילנות פורחות וניצנים עולים מברך ברוך אתה יי' אלהינו מלך העולם שלא חיסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות ונאות כדי ליהנות בהן בני אדם".

כתבו המרדכי והגה"מ שאינו צריך לברך אלא בפעם הראשונה בכל שנה. עוד כתב, שאם לא ראה את האילן עד שגדלו הפירות צריך ג"כ לברך. אמנם הטור כתב שאם איחר לברך עד אחר שגדלו הפירות אינו מברך (מהרלב"ח: סברת עצמו, וטעמו כי כבר עבר ענין ברכה זו. ועיין בהסבר הב"ח, דמשמע לא כן). וסברתו נראית פשוטה שהברכה נתקנה על לבלוב העץ, אבל כשיש פירות הברכה לא תקפה כבר. הב"ח ניסה ליישב את דברי הטור עם המרדכי דלא פליגי, אלא הטור פסק לגבי אדם שכבר ראה הפירות קודם גידולם ואיחר מלברך עד אחר גידולם שלא יברך שוב, אבל המרדכי מדבר על אדם שלא ראה את הפירות כלל עד אחר גידולם ולכן צריך לברך. דבריו מדוקדקים בלשון הראשונים, שהטור כתב שאם איחר לברך, ואפשר שראה כבר לפני כן האילנות אלא שלא ברך. ובהג"מ כתב שלא ראה עד שגדלו, אך אם ראה כבר יתכן שלא יכול לברך שוב.

כתב מרן השו"ע: היוצא בימי ניסן וראה אילנות שמוציאין פרח, אומר: בא"י אמ"ה שלא חיסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובות ליהנות בהם בני אדם; ואינו מברך אלא פעם אחת בכל שנה ושנה, ואם איחר לברך עד אחר שגדלו הפירות, לא יברך עוד.

האליה רבה הכריע שאם לא ראה קודם לכן את העץ יכול לברך אף לאחר שגדלו הפירות, ומ"מ אם כבר גדל הפרי לגמרי שראוי לברך עליו שהחיינו, משמע מהפמ"ג והח"א (כלל סג אות ב) שאין לברך עוד ברכת האילנות. אך כה"ח (אות ט) פסק שאין לברך אלא על פרח כעין שושנה, ולאחר מכן שוב לא יברך

משום סב"ל. אך אם ראה את האילן ולא ברך, כל עוד יש באילן פרח יכול לברך עליו. והלבוש כתב שאם איחר מלברך עד שגדלו הפירות שוב אינו יכול לברך, שכבר הוקבע לכל פרי ופרי ברכתו בפני עצמו, כגון שהחיינו על הראיה ובורא פרי העץ על האכילה, והביאוהו **שת"ז** (סק"א) ו**מהרי"ץ** (ע"ח קעו.), וכ"פ **שע"ה** (מו, א). ובהלכה ברורה (אות ז) פסק שאין לברך אלא בזמן שהפרחים עודם על האילן, אבל אם כבר נשרו אין לברך אפילו אם לא גדלו עדיין הפירות. וכ"פ **בחזון עובדיה** (פסח עמ' כז). אבל בברכת ה' (ח"ד פ"ד אות לב) כתב שכל עוד לא גדלו הפירות עד שניכרים יכול לברך, ואע"פ שנשרו הפרחים. וטעם הדבר שבזמן שגדלו הפירות האילן אינו קרוי מלבלב. וכבר שהפרי קטן מאוד, כיון שניכר בצורתו ושם פרי עליו יצא מתורת ניצנים.

כתב בשו"ת **מטה לוי** (ח"ב סימן י) שהזמן הקובע להחשיב פעם בשנה הוא ט"ו בשבט, שהוא ר"ה לאילנות.

❧ 'יומי ניסן' דווקא? ומקום הברכה

הגמ' הזכירה שמברכים ברכה זו ביומי ניסן, אך השאלה היא האם זה בדווקא או פשוט בדר"כ זהו זמן הפריחה: ה**ריטב"א** (ראש השנה יא.) כתב "יומי ניסן לאו דוקא אלא כל מקום ומקום לפי מה שהוא דמלבלב". וכ"כ **מחצה"ש ומ"ב** (סק"א). והחתם סופר כתב ש'יומי ניסן' אין הכוונה חודש ניסן אלא תקופת ניסן, כמו שלגבי מקוואות 'יומי תשרי' (נדרים מ:). הכוונה לתקופה. **בחזון עובדיה** (פסח, עמ' כה) ובהלכה ברורה (אות ו) כתבו שלכתחילה מברכים בחודש ניסן, ואם שכח לברך יכול לברך כל עוד האילנות מלבלבים, וכן אם נמצא בחודש אדר ורואה אילנות מלבלבים, וחושש שמא לא יישארו פרחים עד ניסן יכול לברך לכתחילה. ובברכת ה' (ח"ד פ"ד אות לא) כתב שמצד ההלכה אין לברכה זו זמן מסויים, אולם כיון שע"פ הקבלה צריך לברך אותה דווקא בימי ניסן, נכון להודרז לברכה בר"ח ניסן. ואם שכח לברך בחודש ניסן יכול לברך בחודש אייר. וראה בברכת משה (י, מז) שהביא עדות הגר"י קאפח שבת"מ לא היו "רודפים" אחרי ברכה זו, אלא אם נזדמן להם ברכו, וכפשט דברי הרמב"ם. וכ"כ בסב"ל (ד"ה בימי).

מנגד, החיד"א (ברכ"י אות ב. ומורה אצבע סימן קצח) כתב שהמדקדקים מקפידים שיהיה בניסן דוקא, ועל דרך האמת ברכה זו שייכת דווקא לניסן. וכ"פ **כה"ח** (אות א) כיון שאיכא פלוגתא בזה, וכ"מ לשון הגמ'. אולם מי שאיחר ולא ברך ביומי ניסן יכול לברך אח"כ בלא שו"מ. וכ"כ **הבא"ח** (הגדה של פסח, ברכת האילנות ס"י) והאור לציון (ח"ג פ"ו ס"ב).

■ המקום בו אפשר לברך:

פרי האדמה כתב שיכול לברך אף על אילנות הנמצאות בגינתו וא"צ לצאת מהעיר, וכן מדויק לשון הרמב"ם. **בחזון עובדיה** (פסח, עמ' יב) ובהלכה ברורה (אות ג) כתבו שטוב לברך מחוץ לעיר, אך אם הדבר כרוך בביטול תורה או שקשה לו, יכול לברך בתוך העיר. אך בספר **לב חיים** (ב, מה) כתב שצריך לצאת מהעיר כדי לברך ברכת האילנות, אלא שסיים שלזקן מופלג או חלוש המזג דקשה לו היציאה מהעיר, יכול לברך בחצר ביתו. וכ"כ **כה"ח** (אות ג). והאור לציון (ח"ג פ"ו ס"א) כתב שאע"פ שטוב לברך ברכת

האילנות מיד בר"ח ניסן, עדיף להמתין מעט ולברך על אילנות מחוץ לעיר אע"פ שדוחה את הברכה מעט.

ברכה על אילן סרק, ערלה ומורכב

כתב ההלכות קטנות (ב, כח) שאין מברכים אלא על אילני מאכל. וכ"פ שת"ז (סק"א), שע"ה (מו, א), ערי"ש (רכו, ב), מ"ב (סק"ב). הא"א בוטשאטש כתב שמכך שהראשונים כתבו גדר של הוצאת הפרי משמע שהברכה היא רק על אילני מאכל. וכ"פ בחזון עובדיה (ברכות עמ' תנח. ופסח עמ' יג), והוסיף שאילנות המוציאים פירות מרים שאפשר למתקם, נראה שחשובים כאילנות מאכל. ובדיעבד אם ברך על אילן סרק, אינו חוזר ומברך. וכ"פ בהלכה ברורה (אות ט). אולם בברכת משה (י, מח) פסק ע"פ הוראת הגר"י קאפח שאין חילוק בין מאכל לסרק, והביא שכ"ד המשפטי עוזיאל (או"ח סי' ו).

רעק"א הסתפק האם יכול לברך ברכת האילנות על אילנות ערלה, ונראה שדעתו לא לברך כמו שאין מברכים שהחיינו על פרות ערלה (אזיל לשיטתו). וכ"פ כה"ח (אות יא) והאור לציון (ח"ג פ"ו ס"ד) מכיון שהפירות שיצאו מהפרחים של אילנות אלו לא יהיו ראויים להנאה, אין לברך עליהם. מנגד, החוות יאיר (מקור חיים בקיצור ההלכות) כתב סברא להקל, שלא נאסרו אלא הפירות, והוא אינו נהנה אלא מהראיה. וכ"פ להקל בשו"ת רב פעלים (ג, ט), ישכיל עבדי (ז, יב), חזון עובדיה (פסח, עמ' יט) והלכה ברורה (אות יד). כתב כה"ח (אות יא) שאין מברכים על אילנות המורכבים. וכ"כ בשו"ת רב פעלים (ב, לו) ובברכת ה' (ח"ד פ"ד אות לב). בחזון עובדיה (פסח עמ' טו) כתב שמורים שלא לברך משום סב"ל, אך הרוצה לסמוך על המתירים ולברך אין מוחים בידו. ובשו"ת אור לציון (ח"ג פ"ו ס"ג) כתב שאם לא נעשתה ההרכבה בעץ עצמו, אפשר לברך עליו.

המהרש"ם בדעת תורה כתב שמברכים גם על אילנות תלושים אם עדיין יש עליהם לבלוב ולא נכמשו. אולם בחזון עובדיה (פסח, עמ' י) פסק שאין לברך עליהם, שהרי על אילנות סרק אינו מברך, ובודאי ענף תלוש אינו עתיד להוציא פירות, וגם עתיד לכמוש לאחר זמן. ויש שדקדקו מכך שכתוב 'יוצא לשדות' משמע דבעינן מחובר. וכ"פ הציץ אליעזר (חי"ב סימן כ אות ב) ועוד.

מספר האילנות ואופיין

כתב בשו"ת הלכות קטנות (ב, כח) שאין מברכים אלא על ריבוי אילנות, והביאו שת"ז (סק"א). כתב הפתח הדביר (סק"א) דמדלא כתב 'שני מיני אילנות' מוכח שאפילו שנים ממין אחד שפיר דמי. ודלא כהמדקדקים (מורה באצבע סימן קצח) להצריך שני מינים. וכ"פ כה"ח (אות ב) אך לא הצריך שני מינים שונים. ומיהו כתב שלכתחילה יש לחזור על מקום שיש בו ריבוי אילנות ועשבים, ולברך שם כדי להעלות ע"י ברכתו ניצוצי קדושה מכל מה שיש שם. וכ"ד הבא"ח (שם ס"ט) והאור לציון (ח"ג פ"ו ס"א). גם בברכת ה' (ח"ד פ"ד אות לב) פסק שיראה לפחות שני אילנות ואפילו ממין אחד. אך נראה מדבריו בהע' שם שהוא חומרא ולא לעיכובא. גם בערי"ש (רכו, ב) פסק לברך ע"פ השת"ז הנ"ל, וראה שם מה שדקדק מדברי הרמב"ם ומרן.

אולם בבדי השולחן (ח"ב דף צח) כתב שאפילו על אילן אחד יכול לברך. וכ"פ בשו"ת תשובות והנהגות (א, קצא), והעיר שכך היא הג' בדפוס ויניציה 'אילנא'. ובשו"ת רבבות אפרים (ח, עז) כתב שראה את

הגר"מ פיינשטיין שבירך ברכת האילנות על אילן אחד. **ובחזון עובדיה** (ברכות עמ' תנז. ופסח עמ' יד) כתב שלכאורה י"ל שאפילו באילן אחד די מן הדין, שהברכה על כללות הבריאה. ואין להביא ראיה מלשון 'אילני' כיון שלשון רבים הוא לאו דווקא, כפי שמוכח מברכת רעמים, מלך, שחלק מכבודו ועוד, שהברכה היא אפילו על אחד אע"פ שכתוב לשון רבים. ולהלכה כתב שאם אינו מוצא אלא אילן אחד שמוציא פרח ויצץ ציץ, מברך עליו בשם ומלכות. ובספר פרח מטה אהרן (עמ' ע) הביא בשם **הגר"מ מאזוז** שאפשר לברך על אילן אחד, וכן הובא בשם **הגרש"ז אירבך**. **בהלכה ברורה** (אות ח) פסק שלכתחילה יהי שני אילנות ואפילו הם ממין אחד, ומצוה מן המובחר לברך כשלפניו כמה אילנות, ומ"מ בשעה"ד יכול לברך על אילן אחד. וכ"כ **ברכת משה** (י, מט).

ברכת האילנות בשבת

כתב **במועד לכל חי** שאין לברך ברכת האילנות בשבת מחשש שיטלטל האילנות או יקח בידו הפרחים להריח בהם או שמא יתלוש. והוסיף **בכה"ח** (אות ד) דכיון שע"י ברכה זו מברר ניצוצי קדושה מהצומח, ישנו איסור של בורר. וכ"כ **הבא"ח** (בספרו ידי חיים עמ' ז. ובהגדה של פסח עמ' ז). וברור הוא שאין כוונתם לאיסור בורר ממשי, אלא כתבו כן כדי לשבר את האוזן. וכוונתם שאין מקום לבירור ועליית ניצוצי הקדושה והנשמות המגולגלות בשבת שזה עיקר כוונת ברכה זו עפ"י המקובלים. וכ"ד **האור לציון** (ח"ג פ"ו ס"ה).

מנגד, בשו"ת **לב חיים** (ב, מד) כתב להקל לברך ברכת האילנות בשבת, ובשו"ת **ישכיל עבדי** (ח"ח בהשמטות לחאו"ח סימן יז) כתב לדחות דברי כה"ח, שהרי אין איסור בורר בדברים רוחניים. וכ"פ **הגרע"י** (יחזה דעת א, ב. חזו"ע פסח עמ' כ) אלא שכתב שמהיות טוב יש לברך בימות החול כשאין חשש שיפסיד את הברכה. **אך בברכת משה** (י, נא) פסק להדיא לברך בשבת לא כל חשש, והביא ראיה מהמעשה שהביא **הגר"י קאפח** (י, אות ד) על חסיד אחד שבירך על עוללה בשבת (בראשית רבה פכ"ט אות ב). וכן נהג **הגרש"ז אירבך** (הליכות שלמה פכ"ג הע' קכא) וע"ש שעשה כך מדין מאה ברכות.

דינים נוספים בברכת האילנות

כתב **החיד"א** (מורה באצבע אות קצט) שמאוד יתעצם בכוונתו בברכה זו שהיא לתיקון הנשמות שהם מגולגלות בעצי השדה והעשבים ויבקש עליהם רחמים.

■ עשרה:

כתב **כה"ח** (אות ז) שטוב שיצטרפו עשרה לברכת האילנות, ויפרישו לאחר מכן צדקה, ויאמרו קדיש והוא מועיל לנשמות שנתגלגלו שם. **ובברכת ה'** (ח"ד פ"ד אות לא) פסק שנכון לברכה ברוב עם, אולם עדיך להזדרז לברך מאשר לחכות לברכה ברוב עם. וכ"כ **בחזו"ע** (פסח עמוד כד) ו**הגר"מ אליהו** (חגים ב, ב).

■ האם נשים חייבות בברכת האילנות?

בחזון עובדיה (ברכות עמ' תס) פסק שאף הן מברכות ברכת האילנות, כי אין היא בכלל מצוות עשה שהזמן גרמן. כיון שאין המניעה לברך מצד הזמן אלא מצד המציאות, ודומה לפרי חדש שנשים מברכות שהחיינו אע"פ שמתחדש משנה לשנה. וכ"ד **האור לציון** (ח"ג פ"ו ס"א), וטעמו משום שברכה זו היא בכלל ברכות השבח וההודאה שאותן יכולות הנשים לברך אפילו על עניינים שהזמן גרמם. **אך הגר"מ אליהו**

(חגים ב, יז) כתב שיש מחלוקת האם ברכת האילנות נחשבת למצוה שהזמן גרמא, לכן אישה לא תברך בעצמה אלא תשמע הברכה מבעלה ותצא כך לדברי הכל.

סימן רכ"ז - ברכת הזיקין, רעידת אדמה, ברכים, רעמים ורוחות

ובו ג' סעיפים

סעיף א':

ברכה על כוכב דשביט

שנינו בברכות (נד. נח):

"על הזיקין, אומר: ברוך שחכו וגבורתו מלא עולם... מאי זיקין? אמר שמואל: כוכב דשביט. ואמר שמואל: נהירין לי שבילי דשמיא כשבילי דנהרדעא, לבר מכוכבא דשביט דלא ידענא מאי ניהו. וגמירי דלא עבר כסלא, ואי עבר כסלא - חרב עלמא. והא קא חזינן דעבר! - זיויה הוא דעבר, ומתחזי כדעבר איהו. רב הונא בריה דרב יהושע אמר: וילון הוא דמקרע, דמגלגל ומחזי נהורא דרקיעא. רב אשי אמר: כוכבא הוא דעקר מהאי גיסא דכסלא, וחזי ליה חברה מהך גיסא ומיבעית, ומחזי כמאן דעבר"

ופרש"י (נד. ד"ה מלא) שמברכים על כל אלו, לפי שאלו נראין או נשמעין למרחוק. ורבנו מנוח כתב שדברים אלו מפחידים ומרעידים, להורות לבני אדם שה' הוא המסבב לעליונים ולתחתונים ולכל המתרחש בהם.

ולגבי כוכבא דשביט כתב רש"י שהוא כוכב היורה כחץ ברקיע ממקום למקום, וארוך כשבט שהוא יורה, ונראה כמו שפותח רקיע. ובדעת רב הונא פירש שוילון הוא דמקרע ומתחזי רקיע דרך הקריעה כרומח. אך לדעת תוספות (ד"ה וילון) רב הונא לא בא לפרש מאי זיקין, אלא בא לתרץ דלא עבר כסלא. הרי"ף והרא"ש הביאו את דברי שמואל (ולא ברור מדבריהם האם הבינו כרש"י ופסקו כשמואל שנהירין לו שבילי דרקיעא, או שהבינו כתוס').

הרמב"ם (י, יד) כתב: "ועל האור שבאור שייראו כאלו הם כוכבים נופלים ורצים ממקום למקום, או כמו כוכבים שיש להם זנב", ויש לעיין האם האופן הראשון שהביא הרמב"ם בהלכה הוא ג"כ ביאור לשביט או לדבר אחר? שהרי בפיה"מ כתב ש'זיקין' אלו צורות המצטיירות באור כדמות כוכבים בעלי זנב, וזהו הפירוש השני שהביא הרמב"ם בהלכה. מדברי הכס"מ ברור ששני פירושי הרמב"ם מכוונים לזיקין. ועיין במעדני יו"ט (סי' יג אות ע) שלדעת הרמב"ם זיקים אינם כוכבי השמיים וכסיליהם, אלא נבראים לשעתם ולעיתים רחוקות, מפני האדים העולים.

רבנו חננאל פירש ש'זיקין' זהו שם של כוכב, וכשהגמ' שואלת מהו, היא עונה שהוא כוכב ד'שביט' היינו נופל (ואין הכוונה ל'כוכב שביט', אלא 'שביט' הכוונה לפועל). המאירי כתב לגבי דעת רב הונא שהוא ראית אור גדול שנראה כאלו שטח הרקיע נקרע והאור נראה, והוא התלהבות האור.

כתב השו"ע: על הזיקים, והוא כמין כוכב היורה כחץ באורך השמים ממקום למקום ונמשך אורו כשבט.

כתב **השערי תשובה** (הובא במ"ב סק"א) שאם רואה את אותו כוכב עצמו שראה כבר בלילה אחר, אינו מברך שוב כל שהוא עדיין בתוך שלושים לראיה הראשונה.

עוד הביא השערי תשובה את דברי הברכי יוסף (אות ד) בשם **מהר"ם בן חביב** שכתב שלא ראינו מברכים על כוכב הרץ ממקום למקום, אבל כיון שמבואר בפוסקים, 'לא ראינו' אינו ראייה, וצריך לברך. ולא יברך בלילה אחד רק פעם אחד, ואף שראה כוכב אחר רץ באותו לילה א"צ לברך. ודייק **בשער הציון** (אות ב) דמשמע שאם בלילה אחרת ראה צריך לחזור ולברך, ולכאורה מאי שנא מכוכב שיש לו זנב? ותיירץ דאפשר משום שבזה אינו מצוי להכיר שהוא אותו הכוכב שרץ מאתמול ומסתמא כוכב אחר הוא, ומה שכתב, אפילו אם ראה כוכב אחר וכו', היינו, אפילו בצד אחר של הרקיע. **בכה"ח** (סק"ג), **מ"ב** (סק"א), **חזון עובדיה** (עמ' תס), **שע"ה** (מו, ב) **והלכה ברורה** (אות ד) הביאו להלכה דברי המהר"ם בן חביב. והוסיף בהל"ב שהמעין בדברי המהר"ם בן חביב יראה שבכוכב הרץ ממקום למקום, יכול לחזור ולברך למחרת בכל עניין, ואפילו אם רואהו באותו מקום שראהו בלילה הקודם. אבל על כוכב שיש לו זנב, אם הוא אחר יכול לחזור ולברך אפילו באותו לילה, ואם הוא אותו כוכב אין לברך אלא לאחר שלושים יום. גם **בברכת ה'** (ח"ד פ"ג הלכה יד) הביא דברי המהר"ם בן חביב להלכה, והוסיף שבליילה הבא רשאי לברך שנית, שהרי הסיח דעתו ממנו במשך היום, ואע"פ ששאר ברכות כגון רעידת אדמה מברך שוב ואפילו מיד, י"ל שכל זמן שעדיין לילה שמצויים בו כוכבים, לא חשיב היסח הדעת גמור, ודומה לרואה ברקים ושומע רעמים ביום גשום שלא התפזרו בו העננים כלל.

בהלכה ברורה (אות ג) הביא דברי מרן להלכה, וכתב שהוא כוכב נופל הנקרא בזמנינו 'מטאור'. וזמן ברכתו הוא בתוך כדי דיבור לראיית הכוכב הרץ ממקום למקום, ואם הוא כוכב שיש לו זנב יכול לברך כל זמן שרואה את הכוכב.

ברכה על הזוועות

עוד שנינו שם:

"ועל הזוועות, מאי זוועות? אמר רבי קטינא: גוהא. רב קטינא הוה קאזיל באורחא, כי מטא אפתחא דבי אובא טמיא גנח גוהא. אמר: מי ידע אובא טמיא האי גוהא מהו? רמא ליה קלא: קטינא קטינא, אמאי לא ידענא? בשעה שהקדוש ברוך הוא זוכר את בניו ששרויים בצער בין אומות העולם מוריד שתי דמעות לים הגדול, וקולו נשמע מסוף העולם ועד סופו, והיינו גוהא. אמר רבי קטינא: אובא טמיא כדיב הוא, ומיליה כדיבין. אי הכי - גוהא גוהא מיבעי ליה! - ולא היא, גוהא גוהא עביד, והאי דלא אודי ליה - כי היכי דלא ליטעי כולי עלמא אבתריה. ורב קטינא ידידיה אמר: סופק כפיו, שנאמר וגם אני אכה כפי אל כפי והניחותי חמתי. רבי נתן אומר: אנחה מתאנח, שנאמר והניחותי חמתי במ והנחמתי. ורבנן אמרי: בועט ברקיע, שנאמר הידד כדרכים יענה אל כל ישיבי הארץ. רב אחא בר יעקב אמר: דוחק את רגליו תחת כסא הכבוד, שנאמר: כה אמר ה' השמים כסאי והארץ הדם רגלי"

רש"י פירש שגוהא היא רעידת אדמה. **והרמב"ם** כתב על הזוועות "קול ההברה שתשמע בארץ כמו ריחיים גדולים". **והמאירי** כתב "ועניינו האור הפתאומי היוצא מן הענן ונקרא לנציאר, וי"מ קול בקיעת

הארץ". במאירי מובא פירוש חדש לזוועות, וכן מביא פירוש המשלב את דברי רש"י והרמב"ם. עוד מצאנו בדברי רבנו יונה ש'זוועות' אלו רוחות חזקים הבאים בשעת הגשמים, בשונה מ'רוחות' המוזכר במשנה שהם שלא בשעת הגשמים.

השו"ע כתב שהוא רעידת אדמה. וכתב **בחזון עובדיה** (עמ' תסא) שרק תוך כדי דיבור מרעידת האדמה יכול לברך. עוד משמע מדבריו שעל כל רעידת אדמה יש לברך, וטעם הדבר דכיון שחכמים לא נתנו שיעור לזה, נראה שאפילו אין הרעידה גדולה כ"כ שמסכנת בני אדם, צריך לברך על הרגשת הרעידה. וכ"כ **בהלכה ברורה** (אות ה), והוסיף שאם היו כמה רעידות ולא הסיח דעתו אינו חוזר ומברך, אבל אם הסיח דעתו חוזר ומברך אפילו לא עברו שלוש יום מהרעידה הקודמת. וכ"כ **בברכת ה'** (ח"ד פ"ג אות טו). אך ראה **בערי"ש** (רכז, ה) שדקדק מלשון הרמב"ם הנ"ל שרק ברעידת אדמה שיש בה קול רעש גדול יש לברך, אך אם אין שום רעש, אפילו הייתה רעידה בעוצמה גדולה מאוד [והביא שם בתור דוג' את רעידת האדמה בטורקיה בשנת תשנ"ט], אין לברך.

ברכה על רעמים וברקים

עוד שנינו שם:

"ועל הרעמים מאי רעמים? אמר שמואל: ענני בגלגל, שנאמר קול רעמך בגלגל האירו ברקים תבל רגזה ותרעש הארץ. ורבנן אמרי: ענני דשפכי מיא להדדי, שנאמר לקול תתו המון מים בשמים. רב אחא בר יעקב אמר: ברקא תקיפא דבריק בעננא, ומתבר גזיזי דברזא. רב אשי אמר: ענני חלחולי מחלחלי, ואתי זיקא ומנשב אפומייהו, ודמי כזיקא על פום דני. ומסתברא כרב אחא בר יעקב - דבריק ברקא ומנהמי ענני, ואתי מטרא... ועל הברקים אומר ברוך שכחו וגבורתו מלא עולם. מאי ברקים? אמר רבא: ברקא"

כתב המאירי לגבי רעמים: על כל אלו אומר ברוך שכחו מלא עולם מפני שעניינם של אלו להתפשט רחוק מאד. וכ"כ הרא"ה.

מרב **השו"ע** הביא גמ' זו להלכה. וכ"כ בשו"ת **יחיה דעת** (ב, כז) ותמה על דעת האומרים לברך ברכה זו ללא שו"מ, וכ"כ בשו"ת **אור לציון** (ח"ב סוף פ"ד. וע"ש שהביא שיש הנוהגים לברכם ללא שו"מ, אך מעיקר הדין יש לברך בשו"מ, ומי שנהג לברך ללא שו"מ רשאי לשנות מנהגו) ו**בברכת ה'** (ח"ד פ"ג אות כד). **אולם בפתח הדביר** (סק"ג) מובא שמנהג העולם לברך הברכה על הרעמים והברקים ללא שו"מ, וכ"כ **הבא"ח** (עקב, טז). אך לדעתו יש לברך בשו"מ, ורק הזכיר שמנהג מקומו לברך ללא שו"מ) ובשו"ת **ישכיל עבדי** (ח"ז בהשטות סימן ח אות ג). וכן מנהג מרוקו.

כתב המגן **אברהם** (סק"א) שאם שמע רעם וראה ברק כאחד, מברך על שניהם ברכה אחת 'ברוך עושה מעשה בראשית', וע"פ דברי **הט"ז** (סק"א) שנהגו העולם לברך על הרעמים שכוחו וגבורתו, ועל הברקים מעשה בראשית, וייתכן שטעם הדבר משום שהרעמים מראים כח, משא"כ בברקים. הסביר **במחצית השקל** שכששומע את שניהם עדיף לברך 'מעשה בראשית' שהיא מכוונת לשניהם, מאשר 'שכוחו וגבורתו' המתייחסת בעיקר לרעמים. וכ"פ **בברכת ה'** (ח"ד פ"ג אות כה) שכששומע את שניהם יברך ברכה אחת, משום שאסור להרבות בברכות כשאפשר לברך ברכה אחת ולפטור כמה עניינים. וכ"כ **שת"ז** (סק"א).

מהרי"ץ (ע"ח קעו; פער"צ ח"ב סי' ריט), **שע"ה** (מו, ב), **ערי"ש** (רכז, ב), **המ"ב** (סק"ה) הביא את דברי הט"ז, וכתב שבאמת שייך כל אחת מהברכות על שניהם, ולכן אם שמע רעם וראה ברק כאחד, ממברך ברכה אחת, דהינו עושה מעשה בראשית על שניהם. ואם ברך שכוחו וגבורתו ג"כ יצא.

האליה רבה (סק"ד) כתב לבאר טעם המנהג, דכיון שיש בידם ברירה לברך על כל אחד או מעשה בראשית או שכוחו וגבורתו, רוצים לזכות לברך את שניהם. עוד כתב שגם בכה"ג יכול לברך את שתי הברכות. ובז"ר (סק"א) כתב משם הגר"ע **בסיס והגר"פ קורח** שהמנהג לעשות כדברי הט"ז הנ"ל ולברך על כל דבר בנפרד [וכ"כ **שע"ה** (שם)], אך הביא שם עוד מנהג לברך 'שכוחו מלא עולם' בלבד, וכ"כ ב**ברכת משה** (י, נד) שנוהגים להמתין עד הישמע הרעם ולברך על שניהם 'שכוחו מלא עולם'.

וב**ערוך השולחן** (סעיף ב) כתב שכששומע את שניהם ומברך שתי ברכות, הברכה השניה היא לבטלה. כתב החיי אדם (כלל סג אות ז) שאותן ברקים שהן באים בלא רעם כלל, רק מחמת חום אין זה ברקים הנזכר בגמרא ואין ממברכין עליהם. והביאו **המ"ב** (סק"ג), **שע"ה** (מו, ג), וכ"פ **בהלכה ברורה** (אות י) משום סב"ל. **מנגד**, **הערוך השולחן** (סעיף א) כתב שגם על ברקים כאלו ממברך.

כתב הברכי יוסף שאם בירך על הברק ונתכוון לפטור הרעם הבא אחריו יצא. וכ"כ ב**ברכת ה'** (ח"ד פ"ג אות יז, כב) ו**בהלכה ברורה** (אות ט) אך הוסיפו שיותר נכון לכתחילה שיברך על הברק בפני עצמו ולא יכוון לפטור את הרעם הבא מיד אחריו, וכשישמע את קול הרעם לאחר מכן יחזור ויברך עליו. **אולם** בספר **ברית כהונה** (מערכת ז אות ה) כתב שמנהג ג'רבא לברך על הברק ולכוון לפטור בברכה זו גם את הרעם. וכן דקדק בז"ר (סק"א) מדברי **מהרי"ץ** (פער"צ ח"ב סי' ריט) שיכול לעשות כך.

כתבו **בחזון עובדיה** (עמ' תסד), **בברכת ה'** (ח"ד פ"ג אות טז) ו**הלכה ברורה** (אות יא) שאם ראה ברק ושמע רעם ולא ברך עליהם, ולאחר מכן חזר וראה ברק ושמע רעם, יכול לברך עליהם. ואע"פ שבשאר ברכות הראיה (כגון ברכת שעשה לי נס ועוד) אם לא ברך בראיה הראשונה הפסיד הברכה. לעניין ברקים ורעמים קי"ל שחוזר ומברך אפילו באותו יום אם נתפזרו העבים. ונראה לומר מסברא שבברק ורעם גבורת הקב"ה מתבטאת בכל פעם משום שהם מגיעים, בשונה מראיית הרים וגבעות שאין בהם חידוש אלא הם נשארו כמות שהיו, ולכן צריך שיהא הפסק בין ראיה לראיה כדי לברך שוב עליהם. עוד נראה לומר, שהכלל הוא האם הדבר מתחדש מאליה ללא תזמון כרעמים וברקים, ובין דבר המגיע בזמן קבוע אפילו שלא נשאר לכשהיה, כגון ברכת שהחיינו על פירות חדשים, שאנו יודעים מראש מתי הפרי החדש גודל, ולכן הברכה היא רק פעם בעונה.

כתב בשו"ת **מנחת שלמה** (ח"ב סימן ד אות לד) שמנהג העולם לברך גם כשרואה את אורו של הברק אפילו אינו רואה את הברק עצמו, וכתב ליישב מנהג העולם שגם ע"י ראיית האור בלבד האדם מתרגש ורואה בזה מעין מעשה בראשית. וכ"פ **בחזון עובדיה** (עמ' תסו) ו**הלכה ברורה** (אות יב). ובשו"ת **ציץ אליעזר** (יב, כא) הביא ראיה, שלא כתוב לשון 'הרואה ברקים והשומע רעמים' אלא רק אמרו 'על הברקים והרעמים', שהרי גם הרואה את הברק עצמו אין זה הברק ממש אלא רק קרני אורו. **מנגד**, **בברכת ה'** (ח"ד פ"ג אות טז בהע') פסק שצריך לראות את הברק עצמו. כיון שיתכן ורואה אור אחר הנראה לאדם כברק. ועוד, דוקא בראיית הברק עצמו שייך להתפעל ממעשה בראשית ולא מהבזק אור בעלמא.

ברכה על רוחות סערה

עוד שנינו שם:

"ועל הרוחות. מאי רוחות? אמר אביי: זעפא. ואמר אביי: גמירי, דזעפא בליליא לא הוי. והא קא חזינן דהוי! - ההוא דאתחולי ביממא. ואמר אביי: גמירי, דזעפא תרתי שעי לא קאי, לקיים מה שנאמר לא תקום פעמים צרה. - והא קא חזינן דקאי! - דמפסיק ביני ביני"

כתב הרמב"ם (י, יד): "על הרוחות שנשבו בזעף". ולעיל הבאנו את דעת רבנו יונה שהרוחות הללו הם הנושבות שלא בשעת הגשמים.

כתבו התוספות (ד"ה על) שלדעת הירושלמי מתני' כשבאים בזעם, אבל כשבאין בנחת אומר ברוך עושה בראשית. המג"א (סק"א) השת"ז (סק"א) והמ"ב (סק"ד) הביאו דבריו. והוסיף המ"ב שטוב לברך תמיד על רוח סערה שאין מצויה רק ברכת עושה מעשה בראשית שבזה בודאי יוצא ממ"נ, כי אין אנו בקיין כ"כ מהו 'בזעף'. וכן משמע מסתימת ערי"ש (רכז, ה).

כתב השו"ע "על רוחות שנשבו בזעף". המגן אברהם (שם) תמה על השו"ע מדוע לא הביא הירושלמי הנ"ל שאם נשבו בנחת מברך 'מעשה בראשית'. ונחלקו האחרונים להלכה האם מברכים על רוח הנושבת בנחת ממש, ועיקר הספק הוא האם הראשונים שלא הביאו הירושלמי ס"ל כוותיה או לא. ובהלכה ברורה (אות 1) פסק שעל רוח חזקה מאוד יש לברך 'עושה מעשה בראשית', ורק אם היא חזקה באופן חריג כדוגמת סופות 'הוריקן' ו'טורנדו' אם רצה רשאי לברך 'שכחו וגבורתו מלא עולם'. גם בברכת משה (י, נב) פסק שעל הוריקן ודומיהם יכול לברך מה שירצה. וצל"ע האם אפשר לומר את חילוק התוס' ע"פ הירושלמי גם בדעת הרמב"ם.

ברכת 'עושה מעשה בראשית' על כל אלו

עוד שנינו שם:

"אטו כל הני דאמרן עד השתא, לאו מעשה בראשית נינהו? והכתיב ברקים למטר עשה! - אמר אביי: כרוך ותני. רבא אמר: התם מברך תרתי, ברוך שכחו מלא עולם ועושה מעשה בראשית, הכא - עושה מעשה בראשית איכא, שכחו מלא עולם - ליכא"

וכתב רש"י דאפשר לברך על כולם את שתי הברכות הללו. והרמב"ם (א, יד) כתב: "על כל אחד מאלו מברך ברוך שכחו וגבורתו מלא עולם, ואם רצה מברך עושה בראשית". בדבריו יש לעיין האם יכול לברך איזו ברכה שירצה, או שיתכן שלדעתו צריך לברך שכחו וגבורתו, ואם רצה יכול להוסיף עוד ברכה, אך את ברכת שכחו וגבורתו חייב תמיד לברך, שהרי הרמב"ם כתב בתחילה שמברך שכחו וגבורתו, ולאחר מכן הוסיף שיכול לברך ברכה נוספת. אולם בפיה"מ הדבר מפורש שסובר כדעת הרי"ף. הרי"ף והרא"ש כתבו שמברך איזו ברכה שירצה, וכ"כ הכס"מ בדעת הרמב"ם. וכ"ד רוב הראשונים. אך הראב"ד השיג על הרמב"ם ולדעתו צריך לברך את שניהם. וכ"ד הרשב"א, ר"ח (ומשמע דווקא על הרעמים והברקים אבל לא על השאר) ועוד.

האחרונים (שלטי גיבורים ברכות מג; פרי השדה ח"א סימן נא. מאמר מרדכי סק"ד ועוד) פירשו בדעת הרמב"ם דמשמע שיותר טוב לברך שכוחו וגבורתו מלא עולם מאשר עושה מעשה בראשית. וקשיא לי, אם ברכת כוחו וגבורתו יותר מבוררת, מדוע שלא יברך אותה דווקא. ועוד, אם יכול לברך את שניהם, מדוע צריך לבחור ברכה אחת? שיודה לקב"ה בשתי ברכות! וכן היכן מצינו שיכול האדם לבחור איזו ברכה שירצה מבין שתי אפשרויות?! וצ"ב.

מִרְנַן הַשּׁו"ע כתב: "על כל א' מאלו, אומר: בא"י אמ"ה עושה מעשה בראשית; ואם ירצה יאמר: בא"י אמ"ה שכחו וגבורתו מלא עולם". יש להבחין בין גי' הרמב"ם המעדיף לברך 'שכוחו מלא עולם' ובין גי' השו"ע המעדיף את ברכת 'מעשה בראשית', וכן העירו הפמ"ג (משב"ז א) ומאמר מרדכי (סק"ב), וסיים שהכל הולך למקום אחד.

סעיף ב':

מה מהווה הפסק בין הרעמים/ברקים

איתא בירושלמי (ט, ב):

"רבי ירמיה ורבי זעירא בשם רב חסדאי דיו פעם אחת בכל היום. אמר רבי יוסי מה אנן קיימין אם בטורדין דיו פעם אחת ביום. אם במפסיקין מברך על כל אחת ואחת. חייליה דרבי יוסי מן הדא. היה יושב בחנותו של בשם כל היום אינו מברך אלא אחת. אבל אם היה נכנס ויוצא נכנס ויוצא מברך על כל פעם ופעם"

כפי שכתבנו לעיל ברכת רעמים וברקים היא מיוחדת בכך שהברק והרעם מתחדשים ללא תזמון, ולכן ישנה התחדשות בכל פעם ופעם ששומע או רואה אותם. אלא שיש לשאול על הירושלמי מדוע אמר רב חסדאי שפעם ביום מברכים, הרי לפי הסבר ר' יוסי בדעת רב חסדאי מדובר על מציאות שהם טורדין, וא"כ מדוע יברך פעם בכל יום, האם גם במציאות שהסופה נמשכת כמה ימים יברך בכל יום? הרי לא היה הפסק ביניהם. אלא שיתכן לומר שהגמ' דיברה ע"פ דרך העולם, שאין הרגילות שסופה כזאת נמשכת על פני זמן כה רב. והסברו של ר' יוסי מובן, דכיון שהרעמים והברקים הם דברים שאין בהם תזמון, בכל פעם ופעם ישנה התחדשות ולכן מברך שוב.

אלא שעלינו לברר מהו אותו הפסק עליו דיבר ר' יוסי? **הרא"ש** (שם) פירש 'טורדין' שלא נתפזרו העבים בינתיים, 'מפסיקין' שנתפזרו העבים בנתיים. וכן פירש ה"ר יונה (מג: ד"ה אם בטורדין) בשם **רבינו חננאל**. **הב"ח** הסביר שבעיקרון יש לברך על כל ברק וברק כיון שכל ברק הוא דבר בפנ"ע, אך כל עוד לא התפזרו העננים הכל נחשב כיחידה אחת, והתפזרות העננים מגדירה את היסח הדעת. יש לציין שהרמב"ם לא הביא הירושלמי הנ"ל, אמנם הכס"מ כתב שהרמב"ם סובר כירושלמי. אך דעת הגר"ר **ערוסי** (הובא בברכת משה י, נה) לבאר בדעת הרמב"ם שאין הדבר תלוי בפיזור העננים אלא בהפסק בין קיבוץ ברקים/רעמים לקיבוץ אחר, כפשט לשון הירושלמי, והביא ראיה מהאשכול שגם הוא פירש כך

את הירושלמי. וכן מצאתי בספר המכתם שמשמע שפירש כך. וע"ע שם שהאריך לבאר יסודות שיטתו מהסוגיות.

עוד יש להקשות על הראיה שהביא ר' יוסי לדבריו מחנותו של בשם, הרי הברכה על ריח היא ברכת הנאה ולכן מובן שבכל פעם שייחנה מחדש לאחר שנוצר הפסק צריך לברך עליו, אבל ברכת הרעם והברק היא דין בהתפעלות גבורת הקב"ה, והיה מקום לומר שנצריך הפסק יותר גדול כדי שיתפעל האדם קודם שיברך. ואולי יש להסביר שברכת הריח דומה לברכת הרעמים והברקים כיון שהיא איננה דבר ממשי ומסויים, ולכן ההפסק שאנו מצריכים בריח (חנותו של בשם) דומה להפסק ברעם וברק, כי בשניהם אין תחילה וסוף. אלא שעדיין יש לחלק שעל הנאה שייך יותר לברך בכל פעם כיון שהוא נהנה שוב, בשונה מברכה על רעם וברק שייכתן לדרוש הפסקה יותר גדולה כדי שההתפעלות תתחדש. ועיין בריטב"א שבריש י"ש התחדשות בהנאת האדם בדומה לברק שמתחדש בכל פעם.

כתב השו"ע: כל זמן שלא נתפזרו העבים נפטר בברכה אחת; נתפזרו בין ברק לברק ובין רעם לרעם, צריך לחזור ולברך.

מה ההגדרה של 'נתפזרו העבים'? ר"ח כתב 'ושמים זכו בעיניו', והסביר הדברי חמודות (אות מא) שכוונתו היא לאפוקי אם נתפזרו ע"י הרוח אחד הנה ואחד הנה אבל עדיין מעונן כל הרקיע. וכ"כ השת"ז (סק"ב-ג), המ"ב (סק"ח), ברכת משה (י, נה) והלכה ברורה (אות יג), אלא שיש להעיר שהמ"ב כתב דדוקא אם נטהרו השמים לגמרי יכול לברך שוב (דלא כדברי חמודות שרק אם על הרקיע מעונן לא יברך, אבל אם חלקו מעונן משמע שיכול לברך), שרק בכה"ג ישנו היסח הדעת. אולם המאמר מרדכי (סק"ג) כתב שאף אם התפזרו העננים ונראים השמש או הירח והכוכבים, אע"פ שהשמים מעוננים הרבה שפיר דמי לחזור ולברך כיון דבכה"ג הוי היסח הדעת. וכ"נ מכה"ח (אות יג). וכ"פ מהרי"ץ (פעו"צ ג, רטו. וע' ע"ח קעו:). ובערי"ש (רכז, ו) לא הבדיל בין השת"ז למהרי"ץ, וביאר את שניהם כמהרי"ץ. ובשעה (מו, ג) לא הגדיר מה נחשב פיזור עננים. ובז"ר (סק"ג) לא הכריע, ופסק דסב"ל.

מה הדין כשלא נתפזרו העבים במשך יומיים או יותר, האם מברכים בכל יום ויום כדברי רב חסדאי, או שמא צריך להמתין שיתפזרו העבים ורק לאחר מכן יוכל לברך שוב? המ"ב (סק"ח) פסק שביום אחר בכל גוונא צריך לחזור ולברך. וכ"פ בהלכה ברורה (אות יג). ולעניין זה כתב ש'יום אחר' נקרא כל שישן על מיטתו שינת קבע, אבל אם לא ישן בלילה, אינו חוזר ומברך למחרת אף אם ביום הקודם ראה אותם בבוקר. וכ"פ בברכת ה' (ח"ד פ"ג אות טז) וציץ אליעזר (חי"ח סימן עח אות ו). אך בחזון עובדיה (עמ' תסז) כתב שאם לא ישן בלילה יכול לברך שוב לאחר עלות השחר, דומיא דברכות התורה. וכ"פ הגרש"ז אורבך (הליכות שלמה עמ' רפז). ובהלכה ברורה דחה דבריהם, שבברכות התורה תיקנו לברך בכל יום, אבל ברכת ברקים ורעמים בהיסח הדעת תליא מילתא!

סעיף ג':

היה בבית הכסא ושמע רעם או ראה ברק

עוד איתא בירושלמי (שם):

"היה יושב בבית הכסא או בבית ספיקריא אם יכול לצאת ולברך בתוך כדי דיבור יצא. ואם לא לא יצא. רבי ירמיה בעי היה יושב בתוך ביתו ערום מהו שיעשה ביתו כמו מלבוש ויוציא ראשו חוץ לחלון ויברך. היה יושב במגדל ערום מהו שיעשה לו כמין מלבוש ויוציא ראשו חוץ לחלון ויברך"

כתב השו"ע: היה יושב בבית הכסא ושמע קול רעם או ראה ברק, אם יכול לצאת ולברך כדי דבור, יצא; ואם לאו, לא יצא.

לכאורה מה הייתה ההו"א של הגמ', מדוע שלא יברך אם הוא בתוך כדי דיבור? ויתכן לומר דכיון שכששמע את הרעם היה במקום שאינו יכול לברך, הרי לא התחייב בברכה, קמ"ל ש'תוך כדי דיבור' הוא 'זמן חיוב' המתייחס לברכה, ולא רק אפשרות של יחידת זמן בה אפשר לברך על העבר. וכן משמע מהט"ז (סק"א) שהציאה מבית הכסא היא לא כדי שיוכל לברך את הברכה תוך כדי דיבור, אלא כדי שיתחייב בברכה, ש'תוך כדי דיבור' הוא הזמן בו יש אפשרות לברכה לחול. אבל לאחר שהתחייב יוכל לברך גם כעבור זמן מה. וכ"כ השת"ז (סק"ו). ובמחצית השקל כתב שלדעת הט"ז ייתכן והגדר הוא שיכול לברך עד שיתפזרו העבים. אלא שהאליה רבה הביא שלאחר כדי דיבור לא יברך, וכ"כ המחצה"ש להלכה. וכ"פ מהרי"ץ⁸⁰ (פעו"צ ב, ריט) המ"ב (ס"ק יב), חזון עובדיה (עמ' תסד), שע"ה (מו, ב) והלכה ברורה (אות טו). ובערי"ש (רכז, ג) הביא את ב' הדעות ולא הכריע. ועיין ברכת משה (י, נד) שצידד לומר כדעת הט"ז ברמב"ם. ואח"כ מצאתי שכן הוא מפורש בריטב"א (פסחים ז:) שפירש את הירושלמי כדעת האליה רבה.

המגן אברהם (סק"ב) כתב כגון שלא נגע עדיין במקום הטינופת ולא עשה צרכיו עדיין או שיכול ליטול ידיו. וכ"כ השת"ז (סק"ה) והמ"ב (ס"ק יא). גם בהלכה ברורה (אות יד) פסק את דברי המג"א, והוסיף שאם עשה צרכיו ולא נגע במקומות המכוסים ינקה ידיו במידי דמנקה ויברך. ואם היה באמצע שינת הלילה ולא נגע במקומות המכוסים (כגון שישן עם פיג'מה), רשאי לברך מיד. ועיין ברעק"א שהקשה, שרק לתפילה צריך נטילה, אבל בברכות משמע שרשאי לברך. וכ"כ הפמ"ג שיברך קודם הנטילה.

כתב בהלכה ברורה (אות טז) שמי שהיה באמצע פסוקי דזמרה או באמצע ק"ש וברכותיה, יפסיק אפילו באמצע הפרק ויברך עליהם, וה"ה אם היה באמצע לימודו.

⁸⁰ ונראה שחזר בו ממש"כ בע"ח (קעו:) שם כתב כדעת הט"ז. וכנראה כך הבין שע"ה. אך בז"ר (סק"ו) נשאר בצ"ע בהבנת מהרי"ץ.

סימן רכ"ח - ברכה על הרים וגבעות

ובו ג' סעיפים

סעיף א':

ברכת ימים, נהרות, הרים, גבעות ומדברות

שנינו בברכות (נד).

"על ההרים ועל הגבעות, ועל הימים, ועל הנהרות, ועל המדברות אומר: ברוך עושה בראשית"

כתב השו"ע: על ימים ונהרות, הרים וגבעות ומדברות, אומר: בא"י אמ"ה עושה מעשה בראשית. והסביר המ"ב (סק"א) ע"פ הרד"א שהוא שבח לקב"ה כשאנו מכירין היום דבר שאנו יודעין שהמקום בראו מששת ימי בראשית ועדיין הוא קיים.

כתב כה"ח (סי' רכז אות א) שעל כל הברכות המוזכרות בסימן זה נהגו לברך בלא שם ומלכות, ומנהג זה נתפשט מדברי הרמ"א (רכג, א) שכתב לגבי ברכת שהחיינו דמכיון שהיא ברכת הרשות, נתפשט שמקלים גם בשאר הברכות. אך בחזון עובדיה (עמ' תסד, תסז) פסק שזהו מנהג טעות, וודאי שיש לברך ברכות אלו בשו"מ.

כתב בהלכה ברורה (אות ו) שברכת 'עושה מעשה בראשית' על המדברות אינה אלא על המדברות שהם גדולים ביותר, והיינו שאנשים חוששים ללכת לשם בלא הכרח, כגון מדבר יהודה, או מדבר סיני או מדבר סהרה. וכן נראה ע"פ הסברא לדמות דין מדבר לדין הרים וגבעות. ובפניני הלכה (פט"ו אות ב) כתב שמברכים על המדבר כשהוא מראה מרשים, כגון שהולך לטייל בו או שעומד בעמדת תצפית, אבל אם סתם נוסע בכביש ליד המדבר. אינו מברך. ועיין שם בהלכה ה' שכיום אדם יכול לעבור נופים רבים ללא התפעלות, לכן יש לשים לב שרק אם הוא בטיול, או שבנסיעה שם ליבו לנוף המרשים יכול לברך.

לגבי ברכה על ראיית מערת נטיפים, כתב בשו"ת אור לציון (ח"ב פמ"ו אות סג) שמברך 'עושה מעשה בראשית' מפני דדמי להרים וגבעות המשונים שניכר בהם גבורת הבורא. אולם בהלכה ברורה (אות ז) תמה על דבריו, שלא מצאנו שתקנו ברכה על כל דבר המעורר התפעלות, ואין לנו לתקן ברכות חדשות. וכן משום שע"פ המומחים מערות הנטיפים נוצרו במשך שנים רבות אחר בריאת העולם, ויש לנו לחוש לדבריהם לפחות משום סב"ל (ועיין בשו"ת ברכת יהודה ח"א סימן טו שיישב על הקושיא השניה, שרק אם נשתנה ע"י אדם אין לנו לברך כאשר נעשה לאחר בריאת העולם, אבל אם נשתנה ע"י שמים יכול לברך). ובשם הגרע"י (שו"ת מעין אומר ח"א פ"א סי' ל) כתבו שיברך בלא שו"מ.

הרואה את הים הגדול

עוד שנינו שם:

"רבי יהודה אומר: הרואה את הים הגדול אומר: ברוך שעשה את הים הגדול, בזמן שרואהו לפרקים... לפרקים עד כמה? אמר רמי בר אבא אמר רב יצחק: עד שלשים יום"

ופרש"י ולפי שהוא חשוב וגדול מכולן קבע ליה רבי יהודה ברכה לעצמו. וכ"כ הרא"ה. ומשמע מדבריהם שמדובר על האוקיינוס שהוא הגדול משאר ימים. אמנם עיין ז"ר (סק"ב) שהציע ביאור אחר ברש"י. הרמב"ם (י, טו) פסק כר' יהודה, ותמה עליו הטור מדוע פסק כיחיד, הרי לדעת ת"ק מברכים על הימים 'עושה בראשית'? ותיירץ הב"י שר' יהודה לא בא לחלוק אלא לפרש שת"ק מדבר על שאר ימים, אבל על הים הגדול תיקנו ברכה מיוחדת. ובכס"מ כתב דכיון שהגמ' דנה אליביה דר' יהודה משמע שהלכה כמותו.

וכתב הב"י שלאחר מכן מצא בתשובת הרא"ש (כלל ד סימן ד) ש'הים הגדול' הוא דווקא האוקיינוס ולא הים התיכון.

כתב השו"ע: ועל הים הגדול, והוא הים שעוברים בו לארץ ישראל ולמצרים, אומרים: ברוך אתה ה' אמ"ה עושה הים הגדול. וכ"כ רבנו אברהם בן הרמב"ם בספר המספיק (פרק ל עמ' 249) "ועל הים המלוח הגדול והוא ים המערב, וים סוף המקשר עם תימן והודו, מברך עליו העושה את הים הגדול". וכ"פ בהלכה ברורה (אות ב) שיש לברך על ים התיכון, האוקיינוס האטלנטי, ההודי והשקט 'העושה את הים הגדול'. אלא שטוב שלאחר שמברך על הים התיכון יוסיף תוך כדי דיבור 'עושה מעשה בראשית'. עוד כתב, שבדיעבד אם ברך על אחד מהם 'עושה מעשה בראשית' יצא י"ח. וכן אם ראה את אחד מהם וברך עליו, ולאחר מכן ראה ים נוסף אינו חוזר ומברך. ובחזון עובדיה (עמ' תסז) פסק שאם ברך על הים התיכון, ולאחר מכן ראה את הכנרת מברך עליה. גם בברכת משה (י, נח) פסק ע"פ פשטי המקראות שגם הים התיכון קרוי 'הים הגדול', ולכן מברכים עליו 'שעשה את הים הגדול'. ומהרי"ץ (ע"ח קעו:) הביא את מח' הפוסקים ולא הכריע, אך מסופ דברין שהביא דעת מהר"ם בן חביב שדעת מרן לפסוק כתר"י וממילא פסקו בשו"ע נכון, נראה דכך ס"ל. ובשו"ת דבר חברון (או"ח סי' ריט) פסק שעל הים התיכון מברך 'שעשה את הים הגדול'.

אולם המגן אברהם (סק"א) הביא את הדברי חמודות (פ"ט אות לו) שמברכים רק על האוקיינוס המקיף את העולם. והקשה על הבנת הב"י, שהרי גם בתשובת הרא"ש מובא שמברכים רק על האוקיינוס! גם המ"ב (סק"ב) כתב שהרבה אחרונים חלקו על השו"ע, וסוברים שרק על האוקיינוס מברכים. ובשו"ת מנחת יצחק (א, קי) פסק שעל האוקיינוס יברך עושה הים הגדול, ועל ים התיכון יברך מעשה בראשית, אלא שמיד יאמר 'עושה הים הגדול', וכ"כ הגרש"ז אורבך (בירור הלכה תנינא). ובברכת ה' (ח"ד פ"ג אות ב, ה) פסק שעל הים התיכון מברך 'עושה מעשה בראשית' וה"ה על הים השחור. וטעמו משום שמתשובת הרא"ש עצמו שהביא מרן מוכח שרק על האוקיינוס מברך 'עושה הים הגדול'. ובודאי שאין לסמוך עמ"ש בב"י ע"פ הגי' המוטעית שהיה לו בתשובת הרא"ש. גם השת"ז (סק"ב) הביא את המג"א, וכ"פ בשע"ה (מו, ה) מספק.

ומי שגר סמוך לים ולא ראהו שלושים יום, כתב הגרש"ז אורבך (הליכות שלמה פכ"ג הכ"ח) שלא יברך כשרואהו לאחר מכן. אך דעת הגרי"ש אלישיב (שער העין עמ' תכא) שמברך.

כתב **הבאור הלכה** (ד"ה ועל) שאם ברך על הים 'מעשה בראשית' יצא בדיעבד, שבכך זה הוא כמו ברכת שהכל. ועוד, שאפילו בין אם ברך עליו העץ לדעת כמה ראשונים יצא, שעל אף שמפני חשיבותו תיקנו לו ברכה בפנ"ע, מ"מ לענין דיעבד אינו יוצא מכלל שאר פרי עץ. **בחזון עובדיה** (עמ' תע) הביא דבריו.

ברכה על ים המלח והכנרת

לגבי ברכה על ים המלח, כתב בשו"ת **שבט הלוי** (ט, מז) שספק אם הוא קיים מתחילת מעשה בראשית, ולכן אין לברך עליו (כדברי רש"י בבראשית יד, ג: הוא ים המלח - לאחר זמן נמשך הים לתוכו ונעשה ים המלח. ומדרש אגדה אומר שנתבקעו הצורים סביבותיו ונמשכו יאורים לתוכו). ועוד טעם, שהרי נעשה בהפיכת סדום, והוא מין קללה. וכ"פ **בחזון עובדיה** (עמ' תסט) ו**בהלכה ברורה** (אות ג) כיון שנברא אחר ששת ימי בראשית, אלא שטוב שיהרהר הברכה בליבו. וכ"פ **בברכת ה'** (ח"ד פ"ג אות ז) ו**הליכות שלמה** (פכ"ג אות מג). **מנגד**, בשו"ת **אור לציון** (ב, יד, מ. בהע') פסק שיש לברך על ים המלח. ובאמת שכן מבואר **במור וקציעה**, וכן משמע **בתפארת ישראל** (פרה פ"ח, בעז אות ד).

כתב **בחזון עובדיה** (עמוד תסז) ו**בהלכה ברורה** (שם) שהרואה את הכנרת מברך עליו בשם ומלכות 'עושה מעשה בראשית'. וכ"פ בשו"ת **אור לציון** (שם), **הליכות שלמה** (שם), **הגרי"ש אלישיב** (שער העין עמ' פד) ו**ברכת ה'** (שם).

סעיף ב':

על איזה נהרות מברך

שנינו בברכות (נט:)

"ואמר רמי בר אבא אמר רב יצחק: הרואה פרת אגשרא דבבל אומר ברוך עושה בראשית. והאידנא דשנייה פרסאי - מבי שבור ולעיל, רב יוסף אמר: מאייה דקירא ולעיל. ואמר רמי בר אבא: הרואה דגלת אגשרא דשביסנתא אומר ברוך עושה בראשית"

ו**פרש"י** (ד"ה אגשרא) "קים להו שלא נשתנה פרת מהלכו על ידי אדם משם ולמעלה, אבל משם ולמטה הסיבוהו בני אדם דרך אחרת". ותקנת ברכה זו היא על 'מעשה בראשית', היינו דברים שהיו בעולם מששת ימי בראשית, אבל שאר נהרות יתכן ונבראו לאחר מכן ע"י תופעות טבע, או שהיו קודם לכן אבל בני אדם שינו את מיקומם, כפי שעשו לחלר מנהר פרת.

כתבו **התוספות** (נד. ד"ה על) ע"פ הגמ' הנ"ל "לאו על כל נהרות איירי אלא ארבע נהרות דכתיבי בקרא כמו חדקל ופרת", ו**האבודרהם** כתב שמברכים דווקא על הנהרות המשונים כגון פרת וחדקל. **אמנם** **רס"ג** (סידור רס"ג עמ' צא) כתב שגם על הנילוס מברכים.

כתב **השו"ע**: לא על כל הנהרות מברך, אלא על ארבע נהרות דכתיבי בקרא, כמו חדקל ופרת, והוא שראה אותם במקום שלא נשתנה מהלכם על ידי אדם. **המג"א** (סק"ג) תמה מה הכוונה 'כמו', דהא ליכא אלא הני? ועוד, למה לא יברכו על שאר הנהרות הגדולים שנבראו מששת ימי בראשית? ולכן פירש שכוונת השו"ע כדברי האבודרהם שמברכים על כל הנהרות שהן גדולות כמו פרת וחדקל. וכ"פ **המ"ב** (סק"ד) ו**כה"ח** (סק"ח). גם **הערוך השולחן** (סעיף ב) כתב שוודאי שיש לברך על נהרות הוולגה ודונאיי

והריין. אמנם בהלכה ברורה (אות ד) פסק שאין לברך אלא על ארבעת הנהרות הללו, מפני שכ"ד כמה ראשונים, וכן משום שהרבה מהנהרות מתהווים מחמת ירידת גשמים בהרים הסמוכים אליהם, ויתכן שרק לאחר כמה זמן נתהוו, ואינם ברואים מששת ימי בראשית. גם בברכת ה' (ח"ד פ"ג אות ו) כתב שגם אם רואה נהרות ומפלי מים המרהיבים ביופיים אינו מברך שום ברכה שמסתמא השתנו מבריותם בששת ימי הבריאה ע"י זרימת המים שבתוכם ולא שייך להזכירם בלשון 'מעשה בראשית'. וכ"ד השת"ז (סב"ל ד"ה אלא) ומהרי"ץ (ע"ח קעו:).

כתב האליה רבה (סק"ו. הביאו המ"ב סק"ה) שאם מסופק אם נשתנו או לא אין מברכים. וכ"פ כה"ח (אות ט), ברכת ה' (שם) והלכה ברורה (אות ד). אך הפרי מגדים תמה, הרי מסתמא לא נשתנה וראוי לברך! כתב הערוך השולחן (סעיף א) כתב שהנהרות צריכים להיות גדולות שיש להם שם בעולם.

סעיף ג':

על איזה הרים וגבעות מברך

כתב האבודרהם בשם ה"ר שמשון דדוקא בהרים וגבעות המשונים וניכרת גבורת הבורא בהן וכן נהרות המשונים כגון פרת וחדקל מברך ברכה זו. וכ"פ השו"ע: ולא על כל הרים וגבעות מברך, אלא דווקא על הרים וגבעות המשונים וניכרת גבורת הבורא בהם.

כתב בהלכה ברורה (אות ה) שמברכים על הר חרמון (וכ"פ בשו"ת אור לציון ח"ב פמ"ו אות סב), הרי האלפים והרי הפיראנים באירופה, והרי ההימלאיה, והרי האנדים שבדרום אמריקה וכן כל כיוצ"ב. ובחזון עובדיה (עמוד תסט) ביאר ש'גבעות המשונים' היינו שאינם רחב, אלא זקוף מאוד ותלול וראשו מחודד מאוד.

בפניני הלכה (פט"ו אות ב) כתב שצריך שיהא לגבעות צוקים תלולים ומחודדים, כדוגמת הצוקים המרשימים שבמדבר יהודה. אבל על ההרים הרגילים שבהרי יהודה, שומרון והגליל אין לברך. ועל ראיית גמלא, ארבל, מצדה וסרטבה, מברכים, מפני שמראם מיוחד. וכן מברכים על התבור מפני שגובהו מרשים.

אולם, בברכת משה (י, נז) הביא את הוראת הגר"י קאפח שיש לבן השפלה לברך אפילו על מראה הרי ירושלים, שהרי לא חילק הרמב"ם בהלכה זו דווקא בהרים משונים. וכמו שלא דרשו ים משונה, אלא מברכים על כל ים, ה"ה כאן.

סימן רכ"ט - ברכת הקשת והחמה בתקופתה

ובו ב' סעיפים

סעיף א':

הרואה את הקשת

שנינו בברכות (נט.).

"אמר רבי אלכסנדר אמר רבי יהושע בן לוי: הרואה את הקשת בענן צריך שיפול על פניו, שנאמר כמראה הקשת אשר יהיה בענן וגו' ואראה ואפל על פני, לייטי עלה במערבא, משום דמחזי כמאן דסגיד לקשתא. אבל ברוכי ודאי מברך. מאי מברך - ברוך זוכר הברית. במתניתא תנא, רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא אומר: נאמן בבריתו וקיים במאמרו. אמר רב פפא: הלכך נימרינהו לתרוייהו ברוך זוכר הברית ונאמן בבריתו וקיים במאמרו"

נראה לבאר את הברכה כך, אנו מברכים את הקב"ה על כך שזוכר את הברית שכרת עם נח שלא לשחת עוד את כל בשר, וכן על כך שהקב"ה נאמן בבריתו שלא לשחת, וקיים במאמרו של הקב"ה, שאפילו אם לא הייתה ברית, לא היה מחריב את עולמו שוב כיון שאמר 'ולא יהיה עוד'. או דכיון שהקשת נבראה עוד קודם העולם, נזכר כאן 'במאמרו' ע"פ 'בעשרה מאמרות נברא העולם' (ע"פ הרד"א, הלבוש והמהרש"א). תוספות (ד"ה הלכך) העירו בשם ר"י דאין חותמין בברוך בברכה זו, וכך מברך: ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם נאמן בבריתו וקיים בשבועתו וזוכר הברית. וכנראה תוס' באו לאפוקי מהמנהג שהיה רווח גם בתקופת מהרש"ל והב"ח (כאן) לברך "נאמן בבריתו וקיים במאמרו, בא"י זוכר הברית", וכן העירו לדחות מנהג זה הב"ח ומהרש"ל ומג"א וט"ז (סק"א).

כתב הטור שאסור להסתכל בו הרבה. וביאר הב"י שמקורו בגמ' בחגיגה טז. 'כל שאינו חס על כבוד קונו מאי היא אבא אמר זה המסתכל בקשת', ובתר הכי אמרינן דהמסתכל בקשת עיניו כהות. ומפרש הטור דלא מיתסר אלא דוקא להסתכל בו הרבה, וכן כתב ה"ר דוד אבודרהם (עמ' שדמ) 'נשאל הרא"ש איך מסתכלין בקשת כשמברכין והא אמרינן שהמסתכל בקשת עיניו כהות? והשיב דאין מסתכל כרואה כי המסתכל מוסיף ומדקדק בהבטתו יותר מהרואה ואסור'. אולם ראה ברבנו חננאל (חגיגה שם) ממנו משמע שדווקא אם מסתכל בקשת ואומר שזהו דמות ה', אך אם אינו אומר כן, מותר (וכן העיר בשע"ה מו, הע' ז), וכ"כ בערוך (ערך קשת). והמאירי (חגיגה יא:) ביאר בצורה אחרת, ש'המסתכל בקשת' הכוונה למי שמתבונן בפס' ביחזקאל (א, כח) העוסקים במראה כבוד ה' ומנסה להבינם, ואין הכוונה כפשוטו למסתכל בקשת ממש. גם הרמב"ם לא חש לכך ולכן לא הזכיר איסור זה, ראה באחרונים שנביא לקמן.

כתב השו"ע: הרואה הקשת, אומר: בא"י אלהינו מלך העולם זוכר הברית נאמן בבריתו וקיים במאמרו; ואסור להסתכל בו ביותר.

אמנם מצאנו שיש הסוברים שאין לברך ברכה זו בשו"מ: **היערות דבש** (ח"א דרוש יב דף פא) כתב דכיון שישנם שתי סוגי קשתות, אחת טבעית שיש בה גוונים הרבה, ואחת זכר לברית והיא כולה תכלת, וצריך לימוד והבחנה בין קשת טבעית לקשת הזכרת הברית, ולפ"ז יש לברך ללא שו"מ כיון שאיננו יודעים להבחין. וכתב **הבא"ח** (עקב, יז) שאין בדבריו כדי לעקור מנהג ישראל לברך על הקשת, והרוצה להתחסד יברך ללא שו"מ.

כתב **החיד"א** (מחז"ב א. הובא בשע"ת) שמברכים על הקשת גם בתוך ל' יום כברכת ברקים ורעמים, שהרי הקשת שראה חלף הלך לו. הביאו **המ"ב** (סק"ב). וכ"כ **בברכת ה'** (ח"ד פ"ד אות לו) שצריך לחזור ולברך על הקשת אפילו לא עבר זמן רב בנתיים וגם לא התפזרו העננים, ולא הסיח דעתו עדיין מהקשת הראשונה. שהרי בשעה שברך בפעם הראשונה לא ידע שתיראה קשת חדשה לאחר זמן מועט, ולא התכוון לפוטרה בברכתו. אך **בהלכה ברורה** (אות ד) כתב שאם עדיין לא נתפזרו העננים מזמן ראייתו הראשונה, אינו חוזר ומברך אא"כ רואה הקשת ביום שלאחריו, ושם בהע' הביא דברי הרב ברכת ה', ונשאר בצ"ע האם ע"פ סברתו אפשר להורות בקום עשה לברך.

בבאור הלכה (ד"ה הרואה) העיר שלא נתבאר אם בעינן דוקא שיראהו בתמונת קשת שהוא כחצי גורן עגולה או אפילו מקצת ממנו די. **אולם בברכת ה'** (ח"ד פ"ד אות לה) כתב שגם אם אינו רואה את כל הקשת רק חלק ממנה, צריך לברך, מפני שבכחה זו אינה הודאה לה' על עצם ראיית הקשת, אלא הודאה לה' על זכירת הברית שכרת עם נח ובניו לבלתי הביא עוד מבול, וגם בראיית חלק מהקשת שייך להודות על כך. ואינו דומה לברכת הלבנה שצריך לראות את גוף הלבנה ולא די בראיית האור שלה בוקע מבעד לענן, ששם הברכה היא על חידוש הלבנה ורק כשרואים את גוף הלבנה וצורתה אפשר לדעת שהיא בחידושה. וכ"פ **בחזון עובדיה** (עמ' תעג), **הלכה ברורה** (אות ב), **הגרי"ש אלישיב** (שער העין עמ' תכד).

כתב **החיי אדם** (כלל סג דין ב) שאין כדאי להגיד לחבירו שיש קשת, מטעם מוציא דיבה. וכ"כ **כה"ח** (אות א) ו**המ"ב** (סק"א). אך **בברכת ה'** (ח"ד פ"ד אות לח) כתב שראוי לומר לחברו כשרואה את הקשת, כדי שגם הוא יראה ויתעורר לשוב בתשובה, ויודה לה' על חסדיו בזכירת הברית שכרת עם כל ברואיו שלא יביא מבול לעולם. שהרי רצונו של הקב"ה שיראו אותה בני אדם וידעו שהדור אינו זכאי ויראו את הקשת ויחזרו בתשובה. וכ"פ **בחזון עובדיה** (עמ' תעב) ו**בהלכה ברורה** (אות ה). גם **ברכת משה** (י, נט) ו**ערי"ש** (רכט, ב) העירו שמהשמטת הרמב"ם איסור הסתכלות בקשת, מבואר שלא חש לכך, ולפ"ז פסק בברכת משה שאף מצווה לומר לחברו. ו**בשע"ה** (מו, הע' ז) נשאר בצ"ע. ועיין ז"ר (סק"ג).

סעיף ב':

הרואה חמה בתקופתה

שנינו בברכות (נט):

"תנו רבנן: הרואה חמה בתקופתה לבנה בגבורתה וכוכבים במסילותם ומזלות כסדרן, אומר ברוך עושה בראשית. ואימת הוי? - אמר אביי: כל עשרים ושמונה שנים, והדר מחזור ונפלה תקופת ניסן בשבתאי באורתא דתלת נגהי ארבע"

ופרש"י בתקופתה - מקום שהיא חוזרת שם לתחלת היקפה, היא שעת תליית המאורות, ומאז התחילה להקיף ולשמש. אימת הוי - אחמה בתקופתה קאי. כל עשרים ושמונה שנים - של תקופת ניסן, שבסוף עשרים ושמונה, כשחזור מחזור גדול של חמה להיות תקופה נופלת בשעת תליית המאורות, בשבתאי היא שעה תחלת ליל רביעי. באורתא דתלת נגהי ארבע - שהעריב שמשו של שלישי בשבת ויתחיל ליל רביעי. נגהי - ליל, כדאמר בפסחים בשמעתא קמייא דאיכא דוכתא דקרו לליליא נגהי.

החישוב אימתי מגיעה החמה לתקופתה הוא כך: שנת החמה יש בה 365 ימים ועוד רבע יום, היינו שש שעות. והשנה מתחלקת לארבע תקופות ואורכה של כל תקופה תשעים ואחד יום ושבע שעות וחצי, ואנו מונים את חישוב התקופות מבריאת העולם מניסן, וכיון שהמאורות נבראו ביום רביעי נמצא א"כ שיצירת החמה הייתה ביום רביעי בשבוע בשעה הראשונה, היינו בתחילת ליל רביעי. ומכיון ששנת החמה יש בה 365 ימים ועוד שש שעות, נמצא שלאחר שנה תתחיל תקופת ניסן באיחור של יום אחד ושש שעות, ולאחר ארבע שנים תתחיל התקופה באותה השעה אך באיחור של חמישה ימים, ולפ"ז לא תתחיל התקופה בתחילת הלילה שבין יום שלישי ליום רביעי אלא כעבור 28 שנה, ולכן רק בזמן זה תיקנו עליה ברכה.

אלא שיש לשאול מדוע ביארה הגמ' רק את הזמן של 'חמה' בתקופתה? אפשר ששאר הזמנים היו ידועים להם ולכן לא טרחה הגמ' לבאר לנו זמניהם. או שבשאר הדברים זמן התקופה אינו קבוע, ולכן הגמ' לא יכלה לומר שכל כמה שנים מברכים ברכה זו, והשאירה לנו לעשות את החשבון הנ"ל (וכן נראה מדברי הרא"ה).

ברמב"ם (י, יח) מובאים גם שאר המחזורים שיש לברך עליהם "הרואה את החמה ביום תקופת ניסן של תחלת המחזור של שמונה ועשרים שנה שהתקופה בתחלת ליל רביעי, כשרואה אותה ביום רביעי בבקר מברך ברוך עושה בראשית. וכן כשתחזור הלבנה לתחלת מזל טלה בתחלת החדש, ולא תהיה נוטה לא לצפון ולא לדרום, וכן כשיחזור כל כוכב וכוכב מחמשת הכוכבים הנשארים לתחלת מזל טלה ולא יהיה נוטה לא לצפון ולא לדרום, וכן בכל עת שיראה מזל טלה עולה מקצה המזרח על כל אחד מאלו מברך עושה בראשית". וכן מובא בטור ובעוד ראשונים.

דעה ייחודית מצאנו ברס"ג (בסידורו עמ' צ) שמברכים ברכת החמה בכל שנה בתקופת תמוז כיון שאז החמה בשיא כוחה והדרה, וכן מברכים על הלבנה בכל חודש כשמתמלאת ונראית בגודלה. והעיר הגר"י קאפח (פ"י אות לד) שלפני הרס"ג הייתה גי' אחרת, ומהמילים 'מאימת הוי' לא היה לו. וכך הייתה הגי' לפני כמה מהראשונים. כפירוש הרס"ג מצאנו גם ברבנו בחיי (בראשית א, יד).

פירוש שלישי, כתב הערוך כתב (הובא בהג"מ) שאם במשך שלושה ימים לא נראו המאורות, כגון בימות הגשמים, כשיחזרו מברך עליהם, ומקורו בירושלמי (ט, ב). והסביר רבנו מנחם ששלושה ימים דווקא, משום שהמאורות נבראו ביום הרביעי, ושלושה ימים לפני בריאתם לא היו מאורות בעולם.

מרן השו"ע הביא דברי הרמב"ם להלכה: "הרואה חמה בתקופתה, והוא מכ"ח לכ"ח שנה, והתקופה בתחלת ליל ד', כשרואה אותה ביום ד' בבוקר, אומר: ברוך עושה בראשית; וכן מברך ג"כ כשרואה לבנה בטהרתה, וכוכבים במשמרותם, ומזלות בעתם דהיינו כשתחזור הלבנה בתחלת מזל טלה בתחלת החדש

ולא תהיה נוטה לא לצפון ולא לדרום, וכן כשיחזרו כל כוכב מחמשה הנשארים לתחלת מזל טלה ולא יהא נוטה לא לצפון ולא לדרום, וכן בכל עת שיראה מזל טלה עולה מקצות המזרח".

בנוסח הברכה כתבו הרמב"ם והשו"ע 'עושה בראשית' ולא כפי הנוסח בשו"ע בברכת הרים וגבעות 'עושה מעשה בראשית'. יש שכתבו שיש חילוק בין הברכות, שעל הרים וגבעות מברך על דבר הנמצא בעולם שנשאר כראשיתו, אבל על החמה מברך משום שהגיעה לנקודה בו נבראה בבריאה, ולכן מברך 'עושה בראשית' כפי שהיה אז. אך **החיד"א** (מחב"ר ס"ק יב) כתב שנוסח הברכה הוא 'עושה מעשה בראשית', וכ"כ **כה"ח** (ס"ק יז), **בחזון עובדיה** (עמ' תעג) ו**בברכת ה'** (ח"ד פ"ג אות ח).

לכאורה יש לומר סב"ל, שהרי מצאנו בכמה מהראשונים שמברכים ברכה זו בכל שנה ושנה, או כדברי הערוך לאחר שלושה ימים שלא נראים המאורות. ומנגד דעת הרבה מהראשונים שמברכים בכל 28 שנה של מחזור החמה. ובאמת רעק"א הביא בשם **המהר"ל** שלא היה מברך ברכה זו בשו"מ, וכ"כ **בשירי כנה"ג** שבמקומו לא נהגו לברך ברכה זו בשו"מ. **אולם** כבר פשט המנהג בכל קהילות ישראל לברך ברכה זו מכ"ח שנה לכ"ח שנה, וכ"כ **החיד"א** (טוב עין סימן יח אות ג) ואחרונים רבים. וטעמם משום שרבים פירשו את הירושלמי [שעל פיו ביאר הערוך את גמרא דידן] שבא לבאר מה שאמרו 'ואת הרקיע בטהרתו', ולעניין הלכה אין לנו אלא דברי הבבלי, וכן משום שאין זו מחלוקת שקולה, שהרי רוב ככל הפוסקים ס"ל דמברכין ליה. ואף במקומו של הכנה"ג באיזמיר נהגו לברך בשו"מ (כ"כ הגר"ח פלאג"י בשו"ת חקקי לב דף קיט). גם **בשע"ה** (מו, ו), ערי"ש (רכט, ג) וברכת משה (י, סט) העלו בפשטות לברך ברכה זו בשו"מ. אמנם **הגר"ח כסאר** (החיים והשלום סי' צא) העיד שרוב העם לא נהגו לברך ברכת החמה, וביאר **בז"ר** (סק"ז) כיון שרובם היו מפוזרים בגלות לא היה אפשר להודיע לכאור"א מתי זמן ברכתה, ומ"מ שיבחו את מה שנהגו בארץ לברך ברכה זו.

כתבו האחרונים שהמנהג קודם הברכה לומר השמים מספרים כבוד אל (ויש שאומרים אותו לאחר הברכה), הללו את ה' מן השמים, שיר למעלות אשא עיני, ואחר ברכת עושה מעשה בראשית אמרו פיוט אל אדון על כל המעשים עד וחיות הקודש, ויש אומרים אנא בכח ולמנצח בנגינות (ומי שברך לאחר קדיש תתקבל ממשיך 'בית יעקב'). ואח"כ עלינו לשבח וקדיש. וכ"כ **הבא"ח** (עקב, יט). אך **כה"ח** (אות יח) השמיט אמירת עלינו לשבח. **בחזון עובדיה** (עמוד תפא) כתב שהטעם לאמירת מזמורים אלו בשעה זו הוא ע"פ הגמ' בסנהדרין (קא). 'כל הקורא פסוק בזמנו מביא טובה לעולם'. ו**בברכת משה** (שם) כתב בשם הגר"י קאפח שנהגו לברך בלבד, ללא כל התוספות, וכ"כ **ז"ר** (שם).

ברכה מיד בנין או לאחר התפילה

מהלשון 'בבוקר' שמובא ברמב"ם ובשו"ע, כתב **המגן אברהם** (סק"ה) דמשמע מיד בהנץ החמה, וכן ציוה **המהר"ל** להכריז בערב, שלמחר ייזהר כל אדם כשרואה הנץ החמה יברך. וכ"כ **החיד"א** (מחב"ר אות ז) ועוד רבים. ומשמע מדבריהם שאפילו קודם התפילה צריך לברך, מיד עם הנץ החמה. וכ"פ **שע"ה** (מו, ו). וכ"פ **בברכת ה'** (ח"ד פ"ג אות ט) שלכתחילה ראוי לראות את גלגל החמה ולברך את ברכת החמה מיד אחר הנץ החמה, מפני שזריזין מקדימים למצוות, ומ"מ מי שנוהג להתפלל בהנץ החמה יתפלל שחרית תחילה ומיד לאחר מכן יברך ברכת החמה. וכתב שם שאע"פ שמסביר נראה שתפילה וק"ש קודמים משום שהם תדירים, הדין כאן שונה כיון שקרוב לודאי שיראה את גלגל החמה בדרך הילוכו לבית הכנסת ואין מעבירים על המצוות. והוכיח שם שבמצוות שונות אין מעבירין על המצוות אפילו כדי

לקיים מצוה תדירה יותר. אך **במשאת בנימין** (סימן קא) כתב שבשחרית כשיוצא מבה"כ מתאספים הקהל יחד ומברכין ברכה זו כן נהג מוהר"ש. גם בשו"ת **יחזקאל דעת** (ח"ד סימן יח אות ד בהע') כתב שהדין נותן להקדים קריאת שמע ותפילה לפני ברכת החמה, מפני שהם תדירים יותר. ורק אם יש חשש לעננים וכד' יברך לפני כן. ובחזון עובדיה (עמ' תעט) כתב שהמנהג הוא להתפלל בנץ ולאחר קדיש תתקבל יוצאים החוצה ומברכים ברכת החמה. והוסיף, שהרי בלאו הכי מתחילים את התפילה קודם שיאיר היום, וכן בעת שמתחילים תפילת שמונה עשרה גלגל החמה אינו נראה כולו אלא רק תחילתו. ואם קם מאוחר לא יתפלל קודם אלא יברך ברכת החמה ורק לאחר מכן יתפלל. וכ"כ בהלכה **ברורה** (אות ד).

עד כמה שעות ביום יכול לברך

עוד כתב **המגן אברהם** (שם) דאם לא בירך עד אחר ג' שעות לא יברך שכבר עברה ממקום הזה. וכ"פ **בברכת ה'** (ח"ד פ"ג אות י) משום סב"ל, אך יברך ללא שו"מ ויהרהר את שם ה' בליבו, וכ"פ **הבא"ח** (עקב, יט) **כה"ח** (אות טז), והגר"ח **כסאר** (י, יח). אך דעת אליה רבה בשם **מלבושי יו"ט** שמברכים עד חצות. וכ"פ **המ"ב** (סק"ח) והערוך **השולחן** (אות ג). ובחזון עובדיה (עמ' תעח) והלכה **ברורה** (אות ו) כתבו שאם היה יום המעונן, רשאי לברך עד חצות היום בברכה, וכ"פ **שע"ה** (שם).

יש שכתבו להביא סימוכין לדברי המג"א ממה שכתב ר' עובדיה ברטנורא (פ"ט מהל' קידוש החודש ה"ג) שהשמש לא התחילה בתנועה ביום היבראה אלא בשלוש שעות ביום. והתפארת ישראל (תחילת סדר מועד, שבילי דרקיע אות לה) הוסיף שכל מעשה בראשית בקומתם וצביונם נבראו, ועיקר תוקף זריחת השמש ביום הרביעי בסוף שלוש שעות מהיום.

אמנם הדגול מרובה כתב שכל היום זמנו הוא, 'ובוקר' דאמר הרמב"ם הוא מדין זריזות, וכן עשה כשהיה יום מעונן ולא יכל לברך (למדנו מכך שלא מברכים כשמעונן) שבירך לאחר חצות. בתשובת **חתם סופר** (סימן נו) כתב דאם היתה מכוסה בעבים אך נראית רושמה מבין העבים מברכין אבל כשלא נראה כלל לא נראה לברך.

כתב **המשאת בנימין** (סימן קא) שנהגו לברך באסיפת עם, ובמחזיק **ברכה** (אות ז) כתב שאינו אלא משום ברוב עם, ולכן הזריז לברך כשרואה הנץ החמה שפיר דמי לברך ביחיד מלאחר עד אחר התפלה לברכה בעשרה [וכ"פ **שע"ה** (שם)]. עוד כתב שנכון לברך במקום שרואה גלגל החמה.

ברכה ביום המעונן

עוד יש לברר האם צריך לראות את השמש ממש, מדברי **הרמב"ם** 'כשרואה אותה ביום רביעי בבקר', מוכח שאם מכוסה בעבים אינו מברך. וכן דייק **החתם סופר** (או"ח סימן נו) ועוד. וכ"פ **בברכת ה'** (ח"ד פ"ג אות יא) שצריך להמתין שיתפזרו העננים ורק אז לברך, ואם יש חשש שתעבור שעה שלישית מהנץ טוב לברך קודם לכן ללא הזכרת שם ה'. וראייתו מכך שכתוב בגמ' 'הרואה חמה' ולא 'הרואה אור החמה', וכן משום שבראיית גלגל החמה ניכרת גדולתו של הקב"ה ולא בראיית אורו בלבד. וכ"פ בשו"ת **יחזקאל דעת** (ח"ד סימן יח אות ז) והוסיף **בחזון עובדיה** (עמ' תצג) שאם הענן קלוש ורואים את החמה עצמה מברכים בשו"מ, וכ"ד **הגר"י קאפח** (ברכת משה י, סט) והגר"ח **כסאר** (החיים והשלום סי' צ). עוד כתב בחזו"ע, שאם ברך ללא שו"מ כשהייתה מכוסה בעננים, ולאחר מכן הסתלקו העננים יכול לברך שוב בשו"מ. והביא

דבריו **בהלכה ברורה** (אות ח). אך מצאנו בדברי הפנים מאירות (ב, לח) שציידד לומר דאף שמכוסים עננים ואין רואים גוף השמש יש לברך בשו"מ, כיון שעיקר הברכה שזכינו לראות שהיא בנקודה הראשונה שבשעה שנתלו המאורות. ושמשא אכ"ע ניהא ואף על פי שעננים מכסים אנו יודעים שהיא בנקודה הראשונה ראוי לברך בבוקר. והוסיף השערי תשובה שיחכה עד קצת לפני חצות (לסוברים שאין לברך לאחר חצות) ואם עדיין מעונן יברך ללא שו"מ, אך יש הסוברים שבכל מקרה מברכים בשו"מ כפי שהבאנו לעיל.

✎ חיוב סומא ונשים

כתב השלמי **ציבור** (שלמי חגיגה רלא, ג) שסומא לא יברך. וכ"פ בברכת ה' (ח"ד פ"ג אות יב) משום סב"ל, ומ"מ יברך אותה ללא הזכרת שו"מ, ואת שם ה' יהרהר בליבו. ונכון יותר שיבקש מאדם פיקח שיכוון להוציאו בברכתו, ויצא לכל הדעות. וכ"פ בחזון עובדיה (עמ' תפז) והלכה ברורה (אות י). מנגד, בשו"ת זרע אמת (ג, כד) כתב שסומא מברך ברכת החמה, שנתקנה על חידוש העולם, וכ"פ המגן גיבורים (סק"ג) שברכה זו נתקנה על הידיעה שהחמה חזרה לנקודה הראשונה של שעת בריאתה, אינה תלויה בראיה דווקא.

לגבי חיוב נשים בברכה זו, כתב בשו"ת יחזקאל דעת (ח"ד סימן יח אות ו) שנכון שיעמדו בצד האנשים בנפרד מהם וישמעו הברכה מאת השליח ציבור ויצאו י"ח כל הדעות (ומעיקר הדין גם נשים חייבות לברך), וכ"פ הבא"ח (עקב, יט) וכה"ח (אות ט). ובברכת ה' (ח"ד פ"ג אות יג. וע"ע בפ"א הע' 23) כתב נשים רשאות לברך ברכה זו, ואינה נחשבת למצוות עשה שהזמן גרמא כיון שאין הזמן גורם הברכה אלא מציאות החמה במקום שנתלתה בו גורמת שא"א לברך אלא פעם אחת לעשרים ושמונה שנים, ובכה"ג לא חשיב זמן גרמא. וכ"ד הגר"י קאפח (ברכת משה שם) והגר"ח כסאר (החיים והשלום סי' צב).

סימן ר"ל - דין קצת ברכות פרטיות

ובו ה' סעיפים

סעיף א':

המתפלל על העבר

שנינו בברכות (נד.)

"[נד.] משנה: והצועק לשעבר - הרי זו תפלת שוא; היתה אשתו מעוברת, ואומר: יהי רצון שתלד אשתי זכר - הרי זו תפלת שוא; היה בא בדרך ושמע קול צוחה בעיר, ואומר: יהי רצון שלא תהא בתוך ביתי - הרי זו תפלת שוא. [ס.] גמרא: ולא מהני רחמי? מתיב רב יוסף: ואחר ילדה בת ותקרא את שמה דינה, מאי ואחר? אמר רב: לאחר שדנה לאה דין בעצמה ואמרה: שנים עשר שבטים עתידין לצאת מיעקב, ששה יצאו ממני, וארבעה מן השפחות - הרי עשרה, אם זה זכר - לא תהא אחותי רחל כאחת השפחות! מיד נהפכה לבת, שנאמר ותקרא את שמה דינה! - אין מזכירין מעשה נסים. ואיבעית אימא: מעשה דלאה - בתוך ארבעים יום הוה. היה בא בדרך. תנו רבנן, מעשה בהלל הזקן שהיה בא בדרך ושמע קול צוחה בעיר, אמר: מובטח אני שאין זה בתוך ביתי. ועליו הכתוב אומר משמועה רעה לא יירא נכון לבו בטח בה"

כתב השו"ע: המתפלל על מה שעבר, כגון שנכנס לעיר ושמע קול צוחה בעיר, ואמר: יה"ר שלא יהא קול זה בתוך ביתי; או שהיתה אשתו מעוברת אחר מ' יום לעיבורה, ואמר: יה"ר שתלד אשתי זכר, ה"ז תפלת שוא, אלא יתפלל אדם על העתיד לבא, ויתן הודאה על שעבר.

תפילה לנכנס לכרך

שנינו בברכות (נד. ס.):

"[נד.] משנה: הנכנס לכרך מתפלל שתיים, אחת בכניסתו ואחת ביציאתו; בן עזאי אומר: ארבע, שתיים בכניסתו ושתיים ביציאתו, נותן הודאה על שעבר וצועק על העתיד. [ס.] גמרא: תנו רבנן, בכניסתו מהו אומר: יהי רצון מלפניך ה' אלהי שתכניסני לכרך זה לשלום. נכנס, אומר: מודה אני לפניך ה' אלהי שהכנסתני לכרך זה לשלום. בקש לצאת, אומר: יהי רצון מלפניך ה' אלהי ואלהי אבותי שתוציאני מכרך זה לשלום. יצא, אומר: מודה אני לפניך ה' אלהי שהוצאתני מכרך זה לשלום, וכשם שהוצאתני לשלום כך תוליכני לשלום, ותסמכני לשלום, ותצעידני לשלום, ותצילני מכף כל אויב ואורב בדרך. אמר רב מתנא: לא שנו אלא בכרך שאין דנין והורגין בו, אבל בכרך שדנין והורגין בו - לית לן בה. איכא דאמר, אמר רב מתנא: אפילו בכרך שדנין והורגין בו, זימנין דלא מתרמי ליה אינש דיליף ליה זכותא"

פירש"י (נד.) הנכנס לכרך - המהלך בדרך וצריך לעבור כרך, ושם מצויים מושלים רעים ומחפשים עלילות.

הב"י תמה מדוע צריך שתי תפילות על שלום הדרך, אחת שיוצא מהכרך ואינו חותם בה, ועוד אחת על תפילת הדרך (ברכות כט:), היה ראוי לתקן חתימה בתפילה שמתפלל כשיוצא בשלום, ודי בכך! והביא בשם **הכל בו** (סימן פז) שכתב "הנכנס לדרך מתפלל שתיים, בכניסתו אומר יהי רצון מלפניך וכו', נכנס בשלום אומר מודה אני לפניך וכו', יצא בשלום אומר מודה אני לפניך ה' אלהי שהוצאתני מדרך זה לשלום וכשם שהוצאתני מזה בשלום כך תוליכני לשלום ותסעידני לשלום וכו' ברוך אתה ה' שומע תפלה". ומשמע ממנו שלא צריך אלא תפילה אחת.

ע"פ הבנתו בב"י, כתב בשו"ע: כגון הנכנס לדרך, אומר: יר"מ ה' אלהינו שתכניסני לדרך הזה לשלום; נכנס בשלום, אומר: מודה אני לפניך ה' אלהינו שהכנסתני לדרך הזה לשלום; בקש לצאת, אומר: יר"מ ה' אלהינו שתוציאני מדרך זה לשלום; יצא בשלום, אומר: מודה אני לפני ה' אלהי שהוצאתני מדרך זה לשלום וכשם שהוצאתני לשלום כן תוליכני לשלום וכו', עד בא"י שומע תפלה. וזו היא תפילת הדרך שנכתבו היא וכל דיניה בסימן ק"י.

אך **הב"ח** הביא את קושיית **הב"י**, ויישב שעניינה של תפילת הדרך הוא לסתם הולכי דרכים, כגון הולכי מדברות וכד', ואע"פ שאינו עובר בדרכו בשום כרך צריך להתפלל תפילת הדרך. אך מלבד ברכה זו אם היה עובר בדרכו בדרך, צריך תפילה נוספת. ודחה את ראיית **הב"י** מדברי הכלבו, שבא להורות שמי שדר בכרך ויוצא לדרך מביתו, ויש סכנה ביציאה מהכרך, מתפלל 'שתוציאני מדרך זה בשלום', ומכיון שכבר אוזח בדרך סומך לה את תפילת הדרך יחד עמה. אבל גם הכלבו מודה שאם גר בעיר קטנה שאינו צריך להתפלל על היציאה ממנה, רק כשיוצא מהעיר מתפלל תפילת הדרך בלבד. ולכן דחה את דבריו בשו"ע שזו תפילת הדרך, אלא אין ספק ששתי תפילות הן, אחת בחתימה ואחת בלא חתימה, על שני עניינים.

הט"ז (סק"א) ביאר את כוונת השו"ע ובכך סילק את תמיהת **הב"ח** מעליו, לדעתו כוונת השו"ע שאם יוצא מהכרך וצריך להתפלל על היציאה מהכרך וכן על הדרך, בזה אמר שיעשה משני התפילות תפילה אחת ויחתום בה, אבל אם הוא דר בעיר שאינו כרך ואין שם מורא כלל לצאת מן העיר, וצריך לומר רק תפילת הדרך, ולאחר מכן נכנס לדרך, ודאי שמתפלל רק תפילה אחת, ופשוט שזוהי כוונת מרן. וכן מבואר במ"ב (סק"ג).

המ"ב (סק"ב) כתב בשם אחרונים שדווקא בדרך שמצויים ממונים רעים המחפשים עלילות. והחיי אדם (סד, ד) הוסיף דלאו דווקא עלילות שיש בהם סכנה אלא אפילו על עלילות ממון כיוונו חז"ל לומר תפלות והודאות אלו.

הערוך השולחן (אות ד) הביא את דברי הרמב"ם בפיה"מ שאין זה לא תפלה ולא ברכה אלא בקשה בעלמא, ולכן עכשיו אין אנו מורגלים בזה, לפי שבזמננו לא שייך שמצוי עלילות. אך הוסיף שמ"מ הזהיר בדברי חז"ל נכון לאמרו ומה גם שאין בזה ברכה שנחשוש לברכה לבטלה.

סעיף ב':

הנכנס למוד גורנו

שנינו בתענית (ח:) ובבא מציעא (מב.)

"תנו רבנן: הנכנס למוד את גרנו אומר: יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתשלח ברכה במעשה ידנו. התחיל למוד אומר: ברוך השולח ברכה בכרי הזה. מדד ואחר כך בירך - הרי זו תפלת שוא. לפי שאין הברכה מצויה לא בדבר השקול ולא בדבר המדוד ולא בדבר המנוי אלא בדבר הסמוי מן העין"

ופרש"י: ברוך השולח ברכה - ושפע, ומזכיר בה מלכות ואזכרה ככל הברכות כולן. **והריטב"א** (ב"מ מב.) כתב שברכה זו היא בשם ומלכות, והביא בשם הרמב"ן שלא חייבו ברכה זו אלא בהולך להפריש תרומות ומעשרות, שהבטיח הקב"ה בברכתו עליהם, שנאמר הביאו את כל המעשר וכו', והריקותי לכם ברכה עד בלי די. ולכן תיקנו ברכה זו לומר שהבטחתו של הקב"ה קיימת ואין זו ברכה לבטלה. הביא דבריהם **הכס"מ** (ברכות י, כב). גם **המאירי** (תענית ח:) כתב בשם גדולי הרבנים שאומרים ברכה זו בשם ומלכות. כתב **השו"ע**: הנכנס למוד את גרנו, אומר: יהי רצון מלפניך ה' אלהי שתשלח ברכה בכרי הזה; התחיל למוד, אומר: ברוך השולח ברכה בכרי הזה; מדד ואח"כ בירך הרי זה תפלת שוא, שאין הברכה מצויה אלא בדבר הסמוי (פי' דנעלם ואינו נראה) מן העין.

הערוך השולחן (אות ה) ביאר מדוע אין הברכה שורה אלא על הדבר הסמוי, כדי שלא יהא נראה להדיא כנגד הטבע ממש דרוב נסים הם נסתרים.

האליה רבה (סק"ז) כתב שיאמר בלא הזכרת ה', שדוקא במודד כדי לעשר מצינו שהבטיח הקב"ה ברכה עד בלי די. גם **הלבוש** (ס"ב) כתב שיאמרה בלא הזכרת שם ומלכות, שאין כאן ברכה מבוררת. וכ"ד **הברכ"י** (סק"ד), **מ"ב** (סק"ד), **כה"ח** (אות יב). אולם הדברי חמודות (ברכות פ"ט אות נט) כתב שצריך לומר שם ומלכות!

וכן הנכנס לחשב את סחורתו, כתב **כה"ח** (אות יא) שיתפלל בנוסח הזה: "יהי רצון וכו' שתשלח ברכה בסחורה של חנות זו". וכ"כ **החיי אדם** (סה, ו).

סעיף ג'

הנכנס למרחץ

שנינו בברכות (ס).

"תנו רבנן, הנכנס לבית המרחץ אומר: יהי רצון מלפניך ה' אלהי שתצילני מזה וכיוצא בו, ואל יארע בי דבר קלקלה ועון, ואם יארע בי דבר קלקלה ועון - תהא מיתתי כפרה לכל עונותי. אמר אביי: לא לימא אינש הכי, דלא לפתח פומיה לשטן... כי נפיק מאי אומר? אמר רב אחא: מודה אני לפניך ה' שהצלתני מן האור. רבי אבהו על לבי בני, אפחית בי בני מתותיה, אתרחיש ליה ניסא קם על עמודא שזיב מאה וחד גברי בחד אבריה, אמר: היינו דרב אחא"

הנוסח בגמ' הוא "שתצילני מזה וכיוצא בו", אך **הרי"ף** (מד.) **הרמב"ם** (י, כ) ו**הרא"ש** (סי' כ) כתבו כנוסח שהביא **הטור** "הנכנס למרחץ אומר יהי"מ ה' אלהי שתכניסני לשלום ותוציאני לשלום ותצילני מן האור הזה וכיוצא בו לעתיד לבא", ואפשר שכך היתה גירסתם בגמרא.

ובירושלמי (פ"ט ה"ד) מובא:

"בכניסתו מהו אומר יהי רצון מלפניך ה' אלהי שתצילני משריפת האש ומהיזק החמין ומן המפלות. ואל יארע דבר בנפשי. ואם יארע תהא מיתתי כפרה על כל עונותי ותצילני מזו ומכיוצא בו לעתיד לבוא. כשהוא יוצא אומר מודה אני לפניך ה' אלהי שהצלתני מן האור אמר רבי אבהו הד"א במרחץ שהיא ניסוקת אבל במרחץ שאינה ניסוקת אינו אומר אלא מהיזק חמין בלבד רבי חלקיה ורבי סימון בשם רבי יהושע בן לוי תפלת המרחץ אינה טעונה עמידה"

כתב השו"ע: הנכנס למרחץ, אומר: יהי ר"מ = רצון מלפניך = ה' אלהי שתכניסני לשלום ותוציאני לשלום ותצילני מהאור הזה וכיוצא בו לעתיד לבא; יצא בשלום, אומר מודה אני לפניך ה' אלהי שהצלתני מהאור הזה.

הב"ח (ס"ב) ביאר שעכשיו לא נהגו בתפלה זו, והטעם דלא ניתקן אלא בימיהם שהיו מסיקין האש מלמטה בחפירה ורוחצים באמבטי מלמעלה ע"ג תקרה שע"ג, ויש חשש פן תפחת ויפלו לתוכה, אבל בזה"ז עומד התנור בזווית וליכא סכנה. וכ"כ המ"ב (סק"ה). **בשער הציון** (אות ז) כתב "לענ"ד בזמנינו שמצוי כמה סיבות על ידי החמין, צריך עיון".

סעיף ד':

הנכנס להקיז דם

שנינו בברכות (ס).

"דאמר רב אחא: הנכנס להקיז דם אומר: יהי רצון מלפניך ה' אלהי שיהא עסק זה לי לרפואה ותרפאני, כי אל רופא נאמן אתה ורפואתך אמת, לפי שאין דרכן של בני אדם לרפאות אלא שנהגו. אמר אביי: לא לימא אינש הכי, דתני דבי רבי ישמעאל: ורפא ירפא - מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות. כי קאי מאי אומר? - אמר רב אחא: ברוך רופא חנם"

כתוב בסמ"ג (עשין כז קיד ע"ג) ברוך אתה ה' רופא חולים, וכ"כ הרמב"ם (י, כא).

כתב השו"ע: הנכנס להקיז דם, אומר: יהי רצון מלפניך ה' אלהי שיהא עסק זה לי לרפואה כי רופא חנם אתה; ולאחר שהקיז, יאמר: ברוך רופא חולים.

הב"י למד דמשמע דהוא הדין דמזכיר מלכות. וביאר שגם הטור שלא הזכיר לא שם ולא מלכות, נראה שסמך על מה שכתב בסימן ר"ח שבכל הברכות צריך להזכיר שם ומלכות. גם הט"ז (סק"ג) כתב "פשיטא שצריך שם ומלכות כמו כל הברכות שאמרו לעיל דהכלל בהם כן". **אבל הכסף משנה** (ברכות פ"י) כתב "וכן תיקנו דברים אחרים שאין בהם לא פתיחה ולא חתימה כמו שתיקנו בכניסתו לעיר או למרחץ או להקיז דם". גם הפרי מגדים (א"ו) כתב שלא ראה שנוהגים כן. גם כה"ח (אות טז) כתב שמברכים בלא שם ומלכות, מכיון שהברכה נתקנה על הקזת דם שהיתה נהוגה בזמן התלמוד דוקא, שלא היו משאירים בגוף רק רביעית דם, והיתה בה סכנה. וכ"כ הגר"מ לוי בברכת ה' (ח"ד פ"ז אות יט).

כתב המגן אברהם (סק"ו) דה"ה בכל מידי דרפואה יאמר זה. וכ"כ המ"ב (סק"ו). וביאר **בשער הציון** (אות ח) דמסתבר כוונתם שבכל דבר שהאדם עושה צריך לבקש מה' שיהיה לו לתועלת. וכעין זה כתב החסד **לאלפים** (סעיף לג) שעל כל פרט ופרט בחיים צריך האדם לסדר תפילה והודאה לה' כפי צחות לשונו,

בלשון הקודש או בלעז, וגדול כוחה של תפילה. אולם האליה רבה (סק"ו) כתב דדוקא בהקזה מבקש כן משום שהיא סכנה שמא יחתכו ורידי הדם וימות.

כתב הערוך השולחן (אות ה) "ונכון שכל רפואה שנוטל יאמר 'יהי רצון מלפניך ד' אלקי שתהא זה לי לרפואה', וכן נוהגין המדקדקים". כתב בחזון עובדיה (ברכות עמוד תצט) שהנכנס לניתוח או לשאר הטיפולים לרפואתו יאמר 'יהי רצון מלפניך ה' אלוהי שתרפאני רפואה שלימה כי רופא רחמן ונאמן אתה, ברוך שומע תפילה', ולאחר הניתוח והטיפול יאמר ברוך רופא חולים. וכ"כ בברכת ה' (ח"ד פ"ז אות יט).

כתב היש"ש (ב"ק ח, סד) דמכיון שהמתפלל על חברו הוא נענה תחילה, מהאי טעמא יראה, מי שמתעטש, וחבירו אומר לו אסותא, שיאמר בתחילה ברוך תהיה. ואח"כ יתפלל לישועתך קויתי ה'. וכ"כ המגן אברהם (שם), מ"ב (סק"ז), חזו"ע (שם) ועוד. והטעם שאומרים 'אסותא', דאמרו בפרקי דר' אליעזר (פרק נא) דמתחלה לא היה אדם חולה כלל אלא היה הולך בשוק ומתעטש ומת עד שבא יעקב אבינו וביקש רחמים על הדבר.

אך כה"ח (אות כ) כתב שכיום לא נהגו לומר 'לישועתך קויתי ה' בהזכרת שם שמים, כי חיישינן שמא יזכיר שם שמים והוא עסוק בעיטושו. ובמנהגי החת"ס (א, מו) הביא טעם נוסף שמא יתרגל לומר כן ויאמרנו גם בביהכ"ס וכמבואות המטונפות.

סעיף ה':

❧ 'הכל לטובה!'

שנינו בברכות (ס:):

"וכן תנא משמיה דרבי עקיבא: לעולם יהא אדם רגיל לומר כל דעביד רחמנא לטב עביד. כי הא, דרבי עקיבא דהוה קאזיל באורחא, מטא לההיא מתא, בעא אושפיזא לא יהבי ליה. אמר: כל דעביד רחמנא לטב. אזל ובת בדברא, והוה בהדיה תרנגולא וחמרא ושרגא. אתא זיקא כבייה לשרגא, אתא שונרא אכליה לתרנגולא, אתא אריה אכלא לחמרא. אמר: כל דעביד רחמנא לטב. ביה בליליא אתא גייסא, שבייה למתא. אמר להו: לאו אמרי לכו כל מה שעושה הקדוש ברוך הוא הכל לטובה!"

כתב השו"ע: לעולם יהא אדם רגיל לומר: כל מה דעביד רחמנא, לטב עביד.

סימן רל"א - שכל כוונותיו יהיו לשם שמים

ובו סעיף אחד

ס שנינה ביום

שנינו בסוכה (כו:)

"אמר רב: אסור לאדם לישן ביום יותר משינת הסוס. וכמה שינת הסוס - שיתין נשמי. אמר אביי: שנתיה דמר כדרב, ודרב כדרבי, ודרבי כדדוד, ודדוד כדסוסיא, ודסוסיא שיתין נשמי. אביי הוה ניים כדמעיל מפורמבדיתא לבי כובי, קרי עליה רב יוסף: עד מתי עצל תשכב מתי תקום משנתך"

כתב השו"ע: אם אי אפשר לו ללמוד בלא שינת הצהרים, יישן. והרמ"א כתב: וכשניעור משנתו א"צ לברך אלהי נשמה (כ"י); וי"א שיקרא קודם שיישן: ויהי נועם (תהילים ז, יז) (כל בו); ובלבד שלא יאריך בה, שאסור לישן ביום יותר משינת הסוס שהוא שתין נשמי, ואף בזה המעט לא תהא כוונתו להנאת גופו, אלא להחזיק גופו לעבודת השי"ת; וכן בכל מה שיהנה בעולם הזה, לא יכוין להנאתו, אלא לעבודת הבורא יתברך, כדכתיב: בכל דרכיך דעהו (משלי ג, ו) ואמרו חכמים: כל מעשיך יהיו לשם שמים, שאפילו דברים של רשות, כגון האכילה והשתיה וההליכה והשיבה והקימה והתשמיש והשיחה וכל צרכי גופך, יהיו כולם לעבודת בוראך, או לדבר הגורם עבודתו, שאפילו היה צמא ורעב, אם אכל ושתה להנאתו אינו משובח, אלא יתכוין שיאכל וישתה כפי חיותו, לעבוד את בוראו; וכן אפילו לישיב בסוד ישרים, ולעמוד במקום צדיקים, ולילך בעצת תמימים, אם עשה להנאת עצמו והשלים חפצו ותאותו, אינו משובח אלא א"כ עשה לשם שמים; וכן בשכיבה, א"צ לומר שבזמן שיכול לעסוק בתורה ובמצות לא יתגרה בשינה לענג עצמו, אלא אפילו בזמן שהוא יגע וצריך לישן כדי לנוח מיגיעתו, אם עשה להנאת גופו אינו משובח, אלא יתכוין לתת שינה לעיניו ולגופו מנוחה לצורך הבריאות שלא תטרף דעתו בתורה מחמת מניעת השינה; וכן בתשמיש אפילו בעונה האמורה בתורה, אם עשה להשלים תאותו או להנאת גופו ה"ז מגונה, ואפי' אם נתכוין כדי שיהיו לו בנים שישמשו אותו וימלאו מקומו אינו משובח, אלא יתכוין שיהיו לו בנים לעבודת בוראו או שיתכוין לקיים מצות עונה כאדם הפורע חובו; וכן בשיחה, אפי' לספר בדברי חכמה צריך שתהיה כוונתו לעבודת הבורא או לדבר המביא לעבודתו. כללו של דבר, חייב אדם לשום עיניו ולבו על דרכיו ולשקול כל מעשיו במאזני שכלו, וכשרואה דבר שיביא לידי עבודת הבורא יתברך יעשהו, ואם לאו לא יעשהו; ומי שנוהג כן, עובד את בוראו תמיד.

כתב כה"ח (אות ו, ז) שענין השינה ביום תלוי לפי מה שהוא אדם, וכפי הצורך לעבודתו יתברך. ובעת הצורך לפני שישן ביום יאמר "הריני מוכן לישן כדי שתהא דעתי צלולה ומיושבת עלי לעבודת ה' יתברך, ויהי רצון מלפניך שתזכני שארויח בשנתי ולא אפסיד בה, וברחמיך הרבים תחפוץ בנו ותרצנו, ויהי נועם וכו'".

כתב הערוך השולחן (אות א) "וכן ראינו לגדולי עולם שהיו ישינים ביום כשעה או שתיים דכך הוצרכו לפי חלישותם ולפי הנהגתם".

שאלות ותשובות ממבחני הרה"ר

להלן נביא את השאלות שנשאלו במבחני הרבנות הראשית, בסוף כל שאלה נציין את הסימן והסעיף בסיכום בו נמצאת התשובה ובחלק מהתשובות גם את הכותרת משנה בסעיף, כך שהלומד יוכל ללמוד את התשובה ממקורה. וכן הוספה של תשובה תמצית שתועיל לחזרה בראשי פרקים. כפי שראיתי, פעמים רבות שואלים באותם הסעיפים שנשאלו עליהם כבר במבחנים בשנים עברו, אך על נקודה אחרת בסעיף. כך שבדרך לימוד זו מקיפים לפחות את הסעיפים הנ"ל בצורה טובה יותר.

נקודה נוספת שיש להעיר: ישנם שאלות החוזרות על עצמם בחלק ניכר מהמבחנים, אך בכל שנה ישנם שאלות שלא נישאלו בשנים עברו. לכן אין די בלמוד את השו"ת הנ"ל בלבד.

הלכות תפילה

(סימנים פט - קכז)

סימן פ"ט:

- שאלה:** התייחס למקרים הבאים מתי אסור ומתי מותר לעשות צרכיו לפני תפילת שחרית: א. להקדים שלום לחברו. ב. אכילה ושתיה. ג. אם התחיל לאכול קודם עלות השחר, האם צריך להפסיק עם עלות השחר או יכול להמשיך לאכול. ד. האם מותר ללמוד קודם התפילה? ה. האם דין עשיית צרכיו לפני התפילה נאמר גם לגבי תפילת מנחה ומעריב? בסס דברך על מקורות.
- תשובה:** א. סעיף ב. ברכות יד. נחלקו הראשונים בגדר האיסור. שו"ע - אסור להקדים שלום. ומותר לומר צפרא טבא. ואם הולך להקביל פניו אסור בכל מקרה. מותר להחזיר שלום.
- ב. סעיפים ג-ד. ברכות י: אסור לאכול קודם התפילה. מים מותר. ומותר לאכול ולשתות לרפואה. הצמא והרעב הם בכלל חולים, ואם אינו יכול לכוון דעתו יכול לאכול ולשתות.
- ג. סעיף ה. רשב"א - א"צ להפסיק. תלמידי רבנו יונה - מפסיק. וכ"כ השו"ע.
- ד. סעיף ו. ברכות ה. שו"ע - אסור ללמוד משיגיע זמן תפילה. ומי שרגיל לילך לביה"כ מותר. מלמד לאחרים מותר. מ"ב - אם התחיל ללמוד קודם עלוה"ש א"צ להפסיק.

סימן צ':

- שאלה:** האם מותר להתפלל אחורי בית הכנסת? באיזה אופן מדובר? ומדוע?
- תשובה:** סעיף ז. ברכות ו: המתפלל אחורי בית הכנסת נקרא רשע. שו"ע - דוקא כשאינו מחזיר פניו לביה"כ אסור. האיסור הוא משום שמראה עצמו שאינו מתפלל עם כל הציבור, או שמפנה גבו.
- שאלה:** כתוב את באור הראשונים לגמרא "לעולם יכנס שיעור שני פתחים ואח"כ יתפלל", ומאי נפק"מ ביניהם?

תשובה: סעיף כ. ברכות ח. רש"י - שלא ישב סמוך לפתח, משום שנראה שמזומן לצאת והתפילה עליו כמשוי. רא"ש - ישהה זמן כניסת שני פתחים ואס יתחיל להתפלל. ב"ח - יכנס שני פתחים ממש, שצריך ב' פתחים דומיא דאולם והיכל במקדש. נ"מ אם יש מקום מיוחד לכל אחד בבית כנסת.

סימן צ"ד:

4. **שאלה:** כיצד ינהג אדם אשר נאנס להתפלל בישיבה, וכעת באפשרותו להתפלל שוב.
תשובה: סעיף ט. ברכות ל. רב אשי היה מתפלל עם הציבור מיושב, ואח"כ היה מתפלל בביתו מעומד. מהתוספות עולה שזוהי חובה מדינא לחזור. שו"ע - כשיוכל יחזור להתפלל מעומד, וא"צ להוסיף דבר.

סימן ק"א:

5. **שאלה:** באיזו שפה/לשון אפשר להתפלל ובאיזה א"א להתפלל, באר החילוקים בין ציבור ליחיד, ובין שואל צרכיו לנוסח קבוע.

תשובה: סעיף ד. סוטה לב. תפילה נאמרת בכל לשון. א. רי"ף - דוקא בציבור יכול להתפלל בכל לשון, ולא ביחיד. ב. רבני צרפת - תפילה הקבועה לציבור אפילו יחיד יכול לאומרה בכל לשון. ג. רא"ש - דוקא ארמית מגונה למלאכים, משא"כ בשאר לשונות. ד. מאירי - יחיד אינו רשאי דוקא לכתחילה ולהידור מצוה בעלמא. שו"ע - יכול להתפלל בכל לשון דוקא בציבור, אבל יחיד רק בלשון הקודש (רי"ף). וי"א שדין זה הוא רק בשואל צרכיו, אבל המתפלל תפילה קבועה גם יחיד יכול לומר בכל לשון. (רבני צרפת). וי"א שתמיד יכול גם היחיד בכל לשון חוץ מלשון ארמי (רא"ש)

סימן ק"ד:

6. **שאלה:** א. קיבל שיחה בטלפון הנייד באמצע תפילת שמונה עשרה ושתק, כיצד ינהג לגבי המשך תפילתו? ומה הדין כשדיבר מספר מילים?
תשובה: סעיפים ה-ו. אם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש, ואם לאו חוזר לתחילת הברכה שפסק בה. אם שח בתפילה דינו כהפסיק. ואם שח במזיד נחלקו האחרונים האם חוזר לראש.

סימן ק"ו:

7. **שאלה:** א. העוסק בתורה, האם צריך להפסיק מתלמודו לק"ש, והאם צריך להפסיק מתלמודו לתפילה-באם יש הבדל, מה הטעם לכך? ב. האם מותר להתחיל בלימוד קודם ק"ש או קודם התפילה (לעצמו, לאחרים). ג. במקום שצריך לפסוק לק"ש, האם גם הברכות בכלל?
תשובה: סעיף ג. שבת ט: העוסקים בתורה מפסיקים לק"ש ואין מפסיקים לתפילה. ר' יוחנן - זהו דוקא לרשב"י, אבל אנו מפסיקים גם לתפילה. וכ"כ השו"ע. מג"א - יקרא עם ברכות. ואם התחיל ללמוד באיסור א"צ להפסיק.

סימן ק"ז:

8. **שאלה:** המסופק אם התפלל, האם יכול לחזור ולהתפלל?

תשובה: סעיף א. ברכות כא. מח' מה הדין כשמסופק אם התפלל. ישנה מח' גדולה בראשונים בהבנת המח' בגמ'. שו"ע - אם מסופק חוזר ומתפלל, וא"צ לחדש דבר.

סימן ק"ח:

9. **שאלה:** טעה בתפילת מנחה של שבת והתפלל של חול, מה עליו לעשות? מי שהזכיר יעלה ויבוא בתפילת שמונה עשרה שלא בזמנו, כיצד ינהג? מה הדין בטעה: ולא התפלל מנחה של ער"ש, מנחה של שבת? ערבית של מוצ"ש?

תשובה: סעיפים ט-יב. ברכות כו: לא התפלל מנחה בע"ש, מתפלל בליל שבת שתיים. וכ"כ השו"ע. אם לא התפלל מנחה בשבת מתפלל במוצ"ש שתיים. אם טעה במנחה של שבת והתפלל תפילת חול, מתפלל במוצ"ש שתיים, ויתפלל אותה בתורת נדבה. הטועה ומזכיר מאורע שאר ימים בתפלה, שלא בזמנה, לא הוי הפסקה.

סימן ק"ט:

10. **שאלה:** מה הדין במי שנכנס לבית הכנסת ומצא ציבור שמתפללין? פרט.

תשובה: סעיף א. ברכות כא: שו"ע - אם יכול להתחיל ולגמור קודם שיגיע ש"צ לקדושה או לקדיש, יתפלל. וה"ה אמן דהאל הקדוש ושומע תפלה, דינן כקדיש וקדושה (תוס' והרא"ש ומרדכי פרק מי שמתו ותרומת הדשן סי' י"א). ואם לאו, אל יתפלל אם אין השעה עוברת; ואם נכנס אחר קדושה, אם יכול להתחיל ולגמור קודם שיגיע ש"צ למודים, יתפלל, ואם לאו אל יתפלל; וה"ה אם יכול להגיע למודים, או לאחת מהברכות ששוחים בהם, כשיגיע שליח צבור למודים, יתפלל; ואם צריך להתחיל כדי לסמוך גאולה לתפלה, ונזדמן לו שמגיע ש"צ למודים כשהוא באחת הברכות (באמצע), ישחה עמו; אבל אם הוא בתחלתה או בסופה, לא ישחה, שאין שוחין בתחלת ברכה או בסופה, אלא באבות ובהודאה.

11. **שאלה:** יחיד שהגיע לקדושה, ושומע הציבור שהגיעו לקדושה דסדרא, האם יענה עמהם? וכיצד הדין כשהיחיד אוחד בקדושה דשחרית והציבור בקדושה דמוסף? נמק!
תשובה: סעיף ג. שו"ע ע"פ הרשב"א - אינו עונה קדוש על קדושה דסידרא. וה"ה אם אומרים כתר שלא יענה אלא ישתוק. רמ"א - י"א שהמתפלל שחרית, יכול לענות על קדושת כתר של מוסף.

סימן ק"י:

12. **שאלה:** א. היה הולך מעיר לעיר ויש מהלך פרסה ביניהם, כמה פעמים עליו לומר תפילת הדרך? ב. כיצד היה נוהג מהר"ם מרוטנבורג בברכה זו, ומדוע? ג. ממתי יכול להתפלל את תפילת הדרך, ועד מתי?

תשובה: א. סעיף ה. פעם אחת ביום, גם אם נח באמצע בעיר. אבל אם היתה דעתו ללון ונמלך ויצא שוב לדרך, צריך לברך שוב. ב. סעיף ו. הסמיך את תפילת הדרך אחר יהי רצון כדי להסמיכה לברכת גומל חסדים ותהיה ברכה הסמוכה לחברתה. ג. ברכות ל. רש"י - עד פרסה מהעיר יכול לברך. בה"ג - רק בשיעור פרסה מתחייב. שו"ע - משיחזיק בדרך יכול לברך, ואין לאומרה אא"כ הולך פרסה. ועד פרסה סמוך לעיר יכול לברך.

סימן קי"א:

13. **שאלה:** כתוב דיני סמיכות גאולה לתפילה בחול או בשבת. כתוב דיני סמיכת שמו"ע בלחש לשמו"ע בקול רם, לגבי הש"ץ או היחיד.

תשובה: סימן קיא. רמ"א - י"א שדוקא בחול או ביו"ט צריך לסמוך אבל לא בשבת. מג"א ע"פ השו"ע - הש"צ יכול להפסיק בין לחש לחזרה. פמ"ג - רק לדבר מצוה.

סימן קי"ג:

14. **שאלה:** איתא בברכות (לד.) 'תנו רבנן, אם בא לשוח בסוף כל ברכה וברכה ובתחילת כל ברכה וברכה

- מלמד דין אותו שלא ישחה'. 1. ציין ב' טעמים לאיסור. 2. כיצד הדין באמצע הברכה? ומדוע?

תשובה: סעיף א. ברכות לד. תוספות - שנראה שכל אחד מחמיר כרצונו. הריטב"א - שהכנעת הדיוט במקום שאינה ראויה לו יוהרא היא לו, שמחזיק עצמו כאדם כשר. באמצע הברכות מותר לשחות.

הלכות בית הכנסת

(סימנים קנ - קנד)

סימן ק"נ:

1. **שאלה:** האם יכולים לכפות אחד על השני לבנות בית המדרש ובית כנסת? פרט! והאם מותר לבנותו ע"י גוי?

תשובה: סעיף א. תוספתא ושו"ע - כופים את בני העיר לבנות בית כנסת. ביה"ל - אם אין מקום ללמוד כופים על בניית בית מדרש, דאין תועלת בכפיית קניית ספרים אם אין מקום ללמוד בו. בשו"ת בית דוד כתב שאין לבנות בית כנסת ע"י גויים, ובפרט הכיפה לפני ההיכל. שדי חמד - כשא"א ע"י יהודים אפשר להקל.

2. **שאלה:** איך יחלקו - יחשבו הוצאות לבנין בית הכנסת או בית המדרש, או לשכירות בין הקהל.

תשובה: המ"ב (סק"ב) כתב בשם הפוסקים (מהר"ם פאדווה סימן מב ועוד) דבבנין ביהכ"נ גובין לפי ממון לחודא. ובשכירות ביהכ"נ גובין חציו חציו לפי ממון וחציו לפי נפשות. אך הכנסת הגדולה, כה"ח (סק"ב) ועוד, סוברים שבשכירות גובים לפי נפשות.

3. **שאלה:** האם חייב להגביה את בית הכנסת משאר בתי העיר?

תשובה: סעיף ב. שבת יא. כל עיר שגגותיה גבוהים מביה"כ לסוף חרבה. ר"ת - אין איסור בגגות שלנו מכיון שאין משתמשים בהם בתדירות. שו"ע - יש לבנות את ביה"כ שיהא גבוה מכל בתי העיר. מג"א - כיום נוהגים היתר מפני אימת המלכות. השפת אמת סובר שהאיסור הוא רק אם רוב בתי העיר גבוהים מביה"כ. בסעיף ג' הביא השו"ע שי"א שמי שהגביה ביתו מבית הכנסת כופים אותו להשפילו.

4. **שאלה:** באיזה צד ראוי לתקן את פתח הכניסה, ומדוע?

תשובה: סעיף ה. תוספתא - פותחים במזרח, משום שנאמר 'והחונים לפני המשכן קדמה לפני אהל מועד מזרחה'. תוספות - דוקא בימיהם שהיו מתפללים למערב. כדי שיהיו משתחוים מהפתח נגד הארון שהיה ממול. ולכן המתפללים למזרח יעשו הפתח במערב. מהרמב"ם עולה שתמיד הפתח צריך להיות במזרח. שו"ע כתוס' שפותחים כנגד הצד שמתפללים בו באותה העיר.

סימן קנ"א:

5. **שאלה:** האם בית כנסת יש בו קדושה, והאם הקדושה מדאורייתא או מדרבנן? התייחס לשיטות הראשונים, השו"ע והמ"ב.

תשובה: הבאנו מחלוקת ראשונים ואחרונים בנידון האם הוא איסור דאו' או דרבנן.

6. **שאלה:** באלו אופנים התירו אכילה ושתייה בבית הכנסת ובבית המדרש? והאם תנאי מועיל לכך? פרט!

תשובה: סעיף א. הגמ' אסרה אכילה ושתייה, ולרבנן מותר משום 'ביתא דרבנן'. מהרמב"ם עולה שזהו דין בכבוד בית הכנסת, ומרש"י משמע שהוא קלות ראש. טור - לת"ח מותר. וכ"פ הרמ"א. רמב"ם - מדוחק בלבד. וכ"פ השו"ע. ועיין בסעיף יא לגבי תנאי בבית כנסת, שהשו"ע כתב שבישוב בי"כ לא מועיל תנאי.

7. **שאלה:** מתי מותר לישון בבית הכנסת ובית המדרש?

תשובה: סעיף ג. נמוקי יוסף - בבית הכנסת אסורה אפילו שינת עראי, ובבית המדרש מותרת וכ"פ השו"ע. פמ"ג - שינה בביהמ"ד הותרה רק לת"ח. מ"ב - מותר לכל אדם.

8. **שאלה:** בזמן הזה שמתפללים בבית המדרש, מה דין המקום?

תשובה: הבאור הלכה (ד"ה אבל) הסתפק מה דין בתי מדרשות שלנו שמתפללים בהם, שלכאורה מכיון שמתפללים בהם לא גריעא מבית כנסת. אך מכיון שנמצאים שם כל היום קשה ליזהר בזה ולכן מותר. ונשאר בצ"ע.

9. **שאלה:** מה דין קפנדריא או כניסה שלא לצורך מצוה, בבית כנסת או בבית מדרש?

תשובה: קפנדריא: סעיף ה. מגילה כט. אין עושין קפנדריא בבית הכנסת. שו"ע - אין לקצר הדרך מבית הכנסת. ביה"ל - אם יקרא או ישהה מעט מותר. אם הולך לדבר מצוה התיר הפמ"ג, והביה"ל מחמיר. כניסה לצורכו: סעיף א. מגילה כח: ושו"ע - יכנס מעט ויקרא או יאמר דבר שמועה וכו'.

10. **שאלה:** באיזה אופן מועיל תנאי לקדושת בית הכנסת?

תשובה: סעיף יא. מגילה כח: בתי כנסיות בבבל עשויות על תנאי. ונחלקו הראשונים מתי מועיל תנאי, האם דוקא בחורבן או אפילו בישובן. תוספות - רק בבבל מועיל. ביה"ל - לסוברים שמועיל תנאי בישובם, מועיל גם בא"י. שו"ע - אם התנו בשעת הבניה מותר בחורבנו ולא בישובו. מג"א - בישובן מועיל תנאי שלא לתשמיש מגונה.

11. **שאלה:** א. אלו סוגי תשמישים נאסרו להשתמש בעלית בית הכנסת, ומה מותר? ב. אלו דירות שעל בית הכנסת לא נאסרו? ג. האם מותר לשטוח פירות או בגדים ליבוש על גג בית הכנסת, והאם מותר לגור מעל בית הכנסת, ומה הדין לדעתך לקבוע אנטנה על גג בית הכנסת?

תשובה: סעיף יב. מהר"ם - אין להשתמש תשמיש קבוע של גנאי כגון לשכב שם. וכ"כ שו"ע. רמ"א - אם לא נבנה מתחילה לבית כנסת מותר לשכב עליו. רמב"ם - מותר לגור מעל ב"כ ורק מעל ההיכל לא יעשה תשמיש מגונה. מ"ב - דוקא תשמיש קבוע אסור. ביה"ל - ההיתר הוא רק אם משתמש בעליה, אבל בגג פתוח הנראה לכולם אסור. שו"ת יבי"א ושב"ל - רק הדירה מעל ב"כ אסורה, אבל בקומות העליונות יותר מותר. לענ"ד אנטנה מעל בית כנסת הוי תשמיש מבוזה, שמקום תפילתו נעשה לתשמיש אחר. אך הבאנו משו"ת חבל נחלתו שצידד להתיר.

סימן קנ"ב:

12. **שאלה:** סתירת בית הכנסת: 1. טעם האיסור? 2. באלו תנאים הותר לסתור בית כנסת? 3. סתירת כותל אחד, האם נזקקת לתנאים אלו?

תשובה: הגמ' ב"ב ג: מביאה ב' טעמים: שיפשעו ולא יבנו את בית הכנסת, או שבזמן העבודות לא יהיה מקום להתפלל. הרמב"ם הביא רק את הטעם הראשון. והר"ן הביא את הטעם השני. השו"ע הביא את דברי הרמב"ם שיש חשש שיפשעו. הרמ"א הוסיף שגם בסתירת כותל אחד יש לחוש לכל זה. עוד כתב השו"ע שאם חרבו יסודות הכותל מותר להרוס את בית הכנסת. הט"ז סובר שאם יש בית כנסת קבוע אחר מותר לסתור בכל מקרה, המג"א חולק.

13. **שאלה:** האם מותר לעשות חור בכותל בית הכנסת לצורך מדף ספרים וכד'. והאם העושה שמחה משפחתית בביתו יכול לקחת שולחנות וספסלים מבית הכנסת?

תשובה: מרדכי - אסור לנתוץ דבר מבי"כ, וכ"כ הרמ"א אא"כ עושה ע"מ לבנות. עפ"ז כתב הט"ז שאין לעשות חור בכותל לצורך מדף ספרים וכד'. אך המ"ב ורבים מהאחרונים סוברים שהאיסור הוא רק דרך השחתה. המהר"ם פאדווה סובר שאיסור הנתיצה הוא רק בדבר המחובר, מכאן למד הביה"ל שבהוצאת הספסלים מבית הכנסת אינו עובר איסור. ולכן אין בעיה להשאיל ציוד מבי"כ. ולקמן (קנג, ז) הבאנו את דברי הערוה"ש שמותר. והגר"נ קרליץ כתב שבספסלים מיוחדים אסור אא"כ התנו מראש.

סימן קנ"ג:

14. **שאלה:** א. 'מעלין מקדושה קלה לקדושה חמורה' האם דין זה נאמר לכתחילה? ב. האם התירו לקנות דבר שקדושתו שווה? ומה דין ספרי קודש בזמן הזה? ג. באיזה אופן מותר לשנות במותר הדמים?

תשובה: סעיפים ד' וה'. מגילה כז. שו"ע - ואם התנו מתחילה לעשות חפצם ממותר הדמים, מותר. ואם רוצה לקנות דבר שקדושתו שווה כתב השו"ע שיש אוסרים ויש מתירים. הט"ז כתב שכיום היחידים מוכרים ספרי קודש משום שחשוב שקנו אותם ע"מ למוכרם, ויש פוסקים המחמירים בכך.

15. **שאלה:** מי הם הנקראים ז' טובי העיר כיום?

תשובה: סעיף ז. הירושלמי והראשונים כתבו שאין אלו ז' האנשים הנבחרים שבעם, אלא אנשים שאותם העמידו הקהל שיהיו אחראים על הנעשה. וכתבו הפוסקים שאלו הגבאים של בתי הכנסת.

16. **שאלה:** האם יכול להיות אופן בו יהיה מותר להשתמש בבית הכנסת תשמיש של גנאי? האם ניתן להשוות זאת ללולב וערבה לאחר החג, ולטלית שבלתה? התייחס לדעות הראשונים. ומהי דעת השו"ע והביה"ל בכל שלושת האופנים הנ"ל (טעמים ונימוקים).

תשובה: סעיף ט. מגילה כז: ושו"ע - אנשי הכפר יכולים למכור ממכר עולם ויכולים לעשות בו מה שרוצים. ואם ז' טובי העיר מכרו יכולים לעשות אפילו תשמישים מגונים. והבאור הלכה התייחס ללולב וערבה.

17. **שאלה:** בית גדול שמתכנסים בו לתפילת רבים ומשמש גם את הדרים בו, האם יש בו קדושה? **תשובה:** סעיף טז. הביאור הלכה כתב שאם נתן לציבור רשות להתפלל בביתו, אין הבית נתפס בקדושה כלל.

סימן קנ"ד:

18. **שאלה:** רחבה של עיר שמתכנסים בה תדיר לתפילות רבים, האם יש בה קדושה?

תשובה: סעיף א. מגילה כו. חכמים - אין ברחוב קדושה שמתפללים רק באקראי. ר' מנחם - יש קדושה. שו"ע כחכמים. מהרי"ט מחמיר בחצרות וחדרים הסמוכים לבי"כ שמתפללים שם תדיר כשיש דוחק.

19. **שאלה:** עזרת נשים, האם יש בה קדושת בית כנסת? פרט!

תשובה: סעיף א. מהרי"ט - אין בהם קדושה, ושם כיון שמתפללים שם כשיש דוחק הרי הם קדושות. מ"ב - כשהדרך להתפלל שם פשוט שקדושות כבי"כ. החכמת אדם סובר שאין כלל קדושה בעזרה.

20. **שאלה:** השוכרים דירה לצורך בית כנסת או בית מדרש, האם יש לזה דיני בית כנסת או בית מדרש? פרט!

תשובה: סעיף ב. מהרי"ב בן חביב - כשמתפללים בשכירות מפחד השלטונות אין קדושה, שהוא עראי. וכ"כ השו"ע. ביה"ל - רק אם נחבאים מהמלכות, אבל בשכירות רגילה יש קדושה. אחרונים - אין לנהוג בו מנהג בזיון.

21. **שאלה:** האם מותר להניח בתוך ארון הקודש או מעליו יריעות ס"ת פסול, ספר הפטרה, טלית ותפילין, או ערבות ביום הושענא רבא?

תשובה: סעיף ו. מהרש"ל - אין בהנחת ספרים אחרים בארון קודש הורדה מקדושה משום שהוא עדיין בקדושתו. כמו שמניחים יריעות ספרים וספרים אחרים.

22. **שאלה:** האם מותר להנות מדבר הנעשה לס"ת כגון מטפחות או מעילים, או בימה שקורין עליה, פרט.

תשובה: סעיף ח. מגילה כו: רא"ש - כשעושים תיבה צריך להתנות שיוכל להנות ממנו. ב"י - אם לא התנו לב ב"ד מתנה עליהם. שו"ע - מועיל תנאי לתשמישי הס"ת. רמ"א - נהגו להנות ממטפחות הספרים ומעילים של ס"ת, משום דלב ב"ד מתנה עליהם מכיון שאינם יכולים ליזהר.

23. **שאלה:** האם מותר לקחת מטפחת מס"ת אחד ולהשתמש בה לס"ת אחר?

תשובה: סעיף ט. רשב"א - מותר להעביר מטפחות מספר לספר משום שעל דעת כן הוקדשו, אבל אם הניח הספר תחילה בביתו, כיון שהוקדש רק ע"ד ספר זה אין לשנותו לס"ת אחר. וכ"כ השו"ע.

24. **שאלה:** האם מותר להשתמש בנר של בית הכנסת? ואם כן, לאיזה שימוש? פרט החילוקים. לאיזה צורך מותר להשתמש בנר של בית הכנסת? באיזה נר מדובר? ומדוע זה שונה מנר חנוכה?

תשובה: סעיפים יג-יד. רב נטרונאי - מותר לקרוא לאור הנר שנדרו לבית הכנסת. וכ"כ השו"ע. נמוק"י ושו"ע - אסור להדליק מנרות בית הכנסת לצורך חול. רמ"א - לא נזהרו בכך.

25. **שאלה:** א. בני העיר שקנו ס"ת בשותפות, ועזב אחד את העיר, כמה יקבל עבור חלקו? ב. מה הדין אם הוזל מחיר ספר התורה? ג. באיזה אופן יקבל לפי ערך ההשקעה?

תשובה: סעיף טו. א. שו"ע - אם הוקרו הספרים ויצא אחד מהם נותנים לו מה שהביא בלבד. ב. לבוש - אפילו הוזלו הספרים אין לתת לו אלא כשער הזול. ג. מג"א - אם עשה עמהם הסכם שיוכל לתת דמים ולקחת את הספר, אינן נחשבים למוחזקים.

הלכות ברכות

(סימנים רב - ולא)

סימן ר"ב:

26. **שאלה:** א. האוכל גרעיני פירות מה יברך עליהם, ומה הדין כשמתקן באור? ב. מה מברכים על גרעיני אבטיח?

תשובה: סעיף ג. א. תוספות - העץ. רשב"א - אין לברך העץ ואם מיתק אותם מברך שהכל. שו"ע - אם הם מתוקים מברך העץ. ואם הם מרים אינו מברך, ואם מתקן מברך שהכל.

האחרונים נחלקו כיצד לפסוק. ב. הגרעינים שקונים בחנויות נתגדלו לכך ולכן ברכתם האדמה, אם קונה אבטיח ומוציא ממנו את הגרעינים הדרין למח' לעיל.

27. **שאלה:** מהי ברכת הצלף, ומדוע?

תשובה: סעיף ו. ברכות לו. שו"ע - על העלים, תמרות וקפריסין מברך האדמה. ועל האביונות שהם עיקר הפרי מברך העץ. הטעם לכך הוא שרק על עיקר הפרי מברך העץ, ושאר הגידולים אינן חשובים כ"כ ולכן ברכתם האדמה.

28. **שאלה:** מה הברכה על פירה תפוחי אדמה?

תשובה: סעיף ז. ברכות לח. תמרי ועבדינהו טרימא מברך העץ, משום שבמלתייהו קיימי כדמעיקרא. רש"י סובר ש'טרימא' הוא דבר כתוש קצת ואינו מרוסק. תה"ד - על תמרים מרוסקים מברך שהכל. רמב"ם - תמרים שמיעכן ביד מברך העץ. הדרישה פירש שרש"י דיבר על ריסוק גמור והרמב"ם פסק גבי פרי שעדיין תורת מאכל עליו. שו"ע הביא את הרמב"ם. והרמ"א כתב לברך שהכל, ואם ברך העץ יצא. ונחלקו האחרונים בדעת הרמ"א, האם מודה לשו"ע או חולק עליו. גם האחרונים הספרדים נחלקו האם לברך שהכל או את ברכתו. אם ניכר עדיין שהפירה הוא מתפוחי אדמה מברך עליו האדמה לכו"ע, ואם אינו ניכר, לדעת השו"ע מברך עכ"פ האדמה. ואם הפירה נעשה משביבי תפוז"א מעובדים יש הסוברים שמברך שהכל גם לשו"ע.

29. **שאלה:** מים שבישלו בהם פירות או ירקות, מהי ברכתן הראשונה?

תשובה: סעיף י. רשב"א - מברך על המים שהכל, דחשיב כזיעא בעלמא. רא"ש - יתכן ואם טעם הפירות נכנס למים מברך העץ. ובדעת הרמב"ם נחלקו האם מודה לרא"ש או חולק עליו. שו"ע - מברך שהכל, והביא אח"כ את דעת הרא"ש.

סימן ר"ג:

30. **שאלה:** מהי הגדרתו של אילן לעניין ברכת בורא פרי העץ וכן לעניין ברכת פרי האדמה. הבא דוגמאות למצבים אלו.

תשובה: ברכות מ. ובראשונים מצאנו כמה כמה הגדרות למיני עץ ואדמה: א. אם הענפים נשארים ומוציאים פירות משנה לשנה חשוב לעץ, ואם לא - כירק. ב. כשהגזע קיים משנה לשנה חשוב לעץ. ואם הגזע נובל ונשארים רק השרשים חשוב לירק. ג. אם נשארים השרשים משנה לשנה, די בכך כדי להחשיבו כמין עץ. ד. אם מוציא עליו מעיקרו חשוב לירק, ואם אין מוציא עליו מעיקרו חשוב לאילן. ה. אם גזעו קשה מוגדר כעץ, ואם רך חשוב לעשב. ו. כל שמוציא פירות בשנתו הראשונה אינו חשוב לעץ. ז. פירותיו הולכים ונהיים גרועים. ח. גזעו חלול. ט. מתקיים שלוש שנים. שו"ע - על התותים הגדלים בסנה מברך האדמה. נ"מ לגידולים אלו הם החצילים, פאפיה, פלפלים חריפים, סברס, פסיפלורה, פטל, ובננות. עיין בגוף הסיכום בהרחבה.

31. **שאלה:** א. מה יברך על פירות הגדלים ביערות? ב. על איזה פרי אילן יברך שהכל נהיה בדברו? פרט.

תשובה: ד-ה. שבלי הלקט והגאונים כתבו שעל פירות אילני סרק מברך שהכל משום שאינן חשובים. וכן על בני אסא. וכ"פ השו"ע. ט"ז - דוקא על מינים גרועים שנמצאים בעץ היער מברך שהכל, אבל על שאר פירות אילנות סרק מברך העץ. וכ"כ המג"א והמ"ב, ומשמע מדבריהם שכ"ד השו"ע. הרשב"ץ סובר שמברך על צנובר העץ, וכ"כ אחרונים רבים משום שהם פירות טובים, וזיל בתר טעמא.

סימן ר"ד:

32. **שאלה:** שמרי יין שנתן עליהם מים, האם מברכים על המשקה היוצא בורא פרי הגפן? / כמה מים יכול להוסיף על שמרי יין כדי שיהיו ראויים לברכת הגפן?

תשובה: סעיף ה. שבת עז. כל יין דלא דרי על חד תלת מיא לאו חמרא הוא. שו"ע - על שמרי יין מברך הגפן. אם נתן בו מים כשיעור שכעת יש רבע יין, מברך הגפן. ואם פחות מברך שהכל.

33. **שאלה:** אדם שאנסוהו לאכול והוה נהנה, האם חייב לברך תחילה וסוף?

תשובה: סעיף ח. רא"ה - אכילה ע"י אונס גם אם נהנה אינו מברך עליה. וכ"כ הרמ"א. מג"א - יתכן ורק אם נפשו קצה במאכל אינו מברך.

34. **שאלה:** מי שלוקח תרופה עם משקה, האם צריך לברך על המשקה? / האוכל או שותה לרפואה, האם חייב לברך תחילה וסוף?

תשובה: סעיף ח. תוספות, רא"ש ושו"ע - כל האוכלים והמשקים שאוכל אדם לרפואה, אם יש להם טעם טוב מברך עליהם. ואם שותה סתם משקה ללא כל הנאה רק כדי לבלוע כדור וכד', בפשטות א"צ לברך.

35. **שאלה:** מאכל או משקה שאסור לאוכלו, ואכלו מפני הסכנה, האם חייב לברך תחילה וסוף?

תשובה: סעיף ט. רבנו ירוחם - אינו מברך. רא"ש - מברך. רמב"ם - אינו מברך לא בתחילה ולא בסוף. ב"י - אם אוכלו מפני הסכנה מודה הרמב"ם שמברך. שו"ע - אם אוכלו מפני הסכנה מברך תחילה וסוף. חזו"ע - אין מברכים על מאכל איסור, ואם הוא מקום סכנה יש מחלוקת וסב"ל.

סימן ר"ו:

36. **שאלה:** מה הדין במי שנטל בידו פרי לאוכלו וברך עליו, ונפל מידו ונאבד? פרט.

תשובה: סעיף ו. ירושלמי - צריך לברך פעם נוספת. נחלקו הראשונים בהבנת הירושלמי, האם ה"ה אם הייתה דעתו לאכול עוד פירות, ומה הדין כשהיו לפניו פירות נוספים. שו"ע - אע"פ שהיה לפניו מהמין הראשון צריך לברך שוב. נחלקו האחרונים מה הדין בסתמא שלא הייתה דעת האדם על אכילה נוספת.

37. **שאלה:** מה דין מי שבירך על פירות שלפניו, ואח"כ הביאו לו יותר מאותו המין או ממין אחר? פרט.

תשובה: סעיף ה. ברכך על מאכל שלא היה לפניו צריך לברך שוב. וכ"כ הרמב"ם. טור - ברכך על מאכל והביאו לו עוד מאותו המין א"צ לברך שוב גם אם לא היה לפניו. ב"י - אפילו לא מאותו המין אלא מאותה ברכה. וכ"כ השו"ע. מג"א - דוקא על מיני פירות אחרים א"צ לברך שוב כאשר הם אותה ברכה, אבל על שכר ודגים צריך לברך.

סימן ר"ח:

38. **שאלה:** א. מהי הברכה הראשונה על האורז?

תשובה: סעיף ז. ברכות לו: הכוסס את האורז מברך האדמה. טחנו אפאו ובשלו אע"פ שהפרוסות קיימות מברך מזונות. רא"ש ורמ"א - רק אם נעשה כעין דייסא ברכתו מזונות, כדין חיטה. רי"ף, רמב"ם ושו"ע - די בבישול רגיל, שדרך אכילת האורז כשהוא שלם, בשונה מחיטה.

39. **שאלה:** המערב קמחים של קטנית בקמח 5 מיני דגן ובישלו, מתי יברך המוציא, מתי יברך מזונות, ומתי יברך ברכת המזון, על המחיה, בורא נפשות. והטעם בכל מקרה.

תשובה: סעיף ט. אבודרהם - אם עירב באותו קמח מחמשת מיני דגן ועשה ממנו פת מברך המוציא וג' ברכות, ואם בשלה מברך מזונות ומעין שלוש. והסביר ר' יונה שדוקא אם יש באותו קמח שיעור של כזית בכדי אכילת פרס. רא"ש ורי"ף - הדגן הוא העיקר. הרא"ש והרי"ף אינם מחלקים. שו"ע - ערב קמח דוחן ושאר מיני קטניות עם קמח של חמשת המינים ובשלו, מברך מזונות ועל המחיה. ואם עשה פת מברך המוציא וברכת המזון. ודוקא שיש בו שיעור של כזית בכדי אכילת פרס.

40. **שאלה:** מה הברכה למי שאכל פירות מז' מינים, או מה' מינים, או שתה יין יחד עם שאר פירות או בשר?

תשובה: סעיפים יב-יג. ראשונים ושו"ע - אכל פירות מז' מינים ואכל מיני מזונות ושתה יין, יכלול הכל בברכה אחת, ויקדים על המחיה, אח"כ העץ ואח"כ הגפן. לגבי האוכל פירות ז' המינים יחד עם פירות רגילים, נחלקו הראשונים כיצד ינהג. ופסק השו"ע שא"צ לברך על הפירות האחרים. אבל אם אכל בשר ויין צריך לברך על הגפן ונפשות.

סימן ר"י:

41. **שאלה:** מהו השיעור להתחייב בברכה ראשונה ע"י מאכל או משקה, ומהו השיעור להתחייב בברכה אחרונה במאכל או משקה? פרט.

תשובה: ברכות לה. משמע שעל כל אכילה מברכים. רבנו יונה - על פרי פחות מכשיעור מברך שהכל. רב אחא גאון - על פחות מכזית אינו מברך כלום. שו"ע - האוכל פחות מכזית והשוותה פחות מרביעית מברך בתחילה ולא בסוף.

לגבי ברכה אחרונה: ברכות לט. כשיעור זית בנוני. ר"י - על פחות מכזית מברך נפשות. שאר הראשונים - אינו מברך כלל. וכ"פ השו"ע.

42. **שאלה:** באר דין 'בריה' לעניין ברכות.

תשובה: סעיף א. ירושלמי - ר' יוחנן בירך על זית אע"פ שלא היה בו כשיעור, משום שהוא בריה. תוספות - הבבלי חולק ע"ז, ואין הלכה כירושלמי. ה"ר יוסי - הלכה כירושלמי, ואינו חולק על הבבלי. רבנו יונה - אולי רק זית דינו כך משום שלא אוכלים אותו עם הגרעין. שו"ע - נכון ליזהר שלא לאכול בריה פחות מכזית. רמ"א הביא את דברי ר' יונה. נחלקו האחרונים מה הדין אם נפל מעט ממנו בזמן הבישול. וכן נחלקו מה הדין אם הסירו רק את קליפתו.

43. **שאלה:** הטועם מהתבשיל, האם חייב לברך?

תשובה: סעיף ב. ברכות יד. מותר לטעום בתענית, ומטעמת אינה טעונה ברכה עד רביעית. א. מטרת הטעימה: לדעת רש"י טועם לצורך התבשיל. אך מהילקו"ש מוכח שטעימה זו היא לצורך עצמו. ב. מהי 'טעימה': לפירוש רש"י ניתן לפרש גם שטועם ופולט וגם שטועם ובולע. אך לשיטת הילקו"ש חייבים להסביר שאינו בולע, אחרת זוהי אכילה רגילה שתכליתה להנאה המחייבת בברכה. וכ"ד הר"ח. לרא"ה והרמב"ם אפילו כשבולע אינו טעון ברכה. ג. שיעור הטעימה: לרמב"ם והרא"ה כשטועם רביעית חייב בברכה בכל אופן אפילו שהוא לצורך התבשיל ואינו בולע. לרא"ש - בתענית אסור לטעום רביעית אע"פ שפולט, ולעניין ברכה הטועם רביעית ופולט אינו טעון ברכה. ד. על מה נתקנה הברכה: מהרא"ש עולה שהברכה היא על הנאת המעיין, וכ"כ הב"י. ומרש"י משמע שגם על הנאת החיך יש לברך, וכ"כ האוהל מועד. שו"ע - הטועם את התבשיל אינו מברך עד רביעית ואפילו בולעו. וי"א שאם בולע צריך לברך. רמ"א - סב"ל.

סימן רי"א:

44. **שאלה:** א. היו לפניו מיני פירות ויש ביניהם או אין ביניהם משבעת המינים, כשברכותיהם שוות

או כשאין ברכותיהם שוות, על איזה מין צריך לברך תחילה? מהו סדר הקדימויות? ב. מה נקרא חביב, ומה דעת השו"ע והמ"ב? התייחס לכלל הדעות בראשונים ובפוסקים.

תשובה: בעניין זה רבו המחלוקות, וננסה לתמצת את התשובה: ברכות מ: לדעת ר' יהודה אם יש לפניו כמה מינים, מברך על מין שבעה, ולרבנן מברך על החביב. נחלקו הראשונים כמי לפסוק, הרא"ש והגאונים פסקו כר' יהודה, והרמב"ם כחכמים. עוד נחלקו האמוראים האם מחלוקת התנאים היא דוקא כשברכותיהם שוות או לא, דעת עולא שרק כשברכת כל המינים שווה נחלקו, אבל כשברכתן שונה אין מחלוקת בין התנאים. ואמורא אחר סובר שהתנאים נחלקו גם כשברכת המינים שונה. ונחלקו הראשונים בדעת עולא על איזה מין מברך קודם כשברכותיהן שוות. שו"ע - הביא את כלל הדעות, ונראה שפסק כרא"ש, ונחלקו בזה האחרונים. מהו חביב? רא"ש - מה שבדר"כ האדם אוהב יותר, רמב"ם - איזה שירצה יקדים. שו"ע - כרא"ש, ובסעיף לאחר מכן הביא את דעת הרמב"ם. ט"ז - מכיון שאין הכרע יכול לסמוך על שתי הדעות ולהקדים איזה חביב שהוא רוצה. מ"ב - המקדים לברך על החביב בעיניו עתה יש לו ע"מ לסמוך.