



# נתיבות הצמח צדק

סוגיות במסכת ברכות

— תדפיס —

## תשורה

משמחת הנישואין של

החתן התמים הרב עוזיאל פשה שיהי'  
והכלה המהוללה שטערנא שרה שתחי'

פרידלנד

ה' טבת, "דיהן נצח", ה'תשפ"ג

שנת הקהל

# פתח דבר

ברגשי גיל ושמחה לרגל נישואי בנינו החתן הרב עוזיאל משה שיחי' פרידלנד עם הכלה המהוללה שטערנא שרה שתחי' לבית גורארי אנו שמחים להגיש בפניכם 'תשורה' הכוללת:

א. ביאורים וחידושים מאת כ"ק אדמו"ר הצמח צדק על סוגיות במסכת ברכות. חלק זה הוא אך חלק קטן מתוך ביאורי הצמח צדק על מסכת ברכות שיצא בעזרת ה' בקרוב, על ידי הוצאת קה"ת.

כידוע שהרבי דרש וביקש פעמים רבות לעסוק בתורתו של כ"ק אדמו"ר הצמח צדק שהם כמים שאין להם סוף וכנהר שוטף, אלא שמרוב שפע המראי המקומות והשקו"ט בעומק גדול, לאו כל מוחא סביל דא. וכדי להנגיש את תורתו לאנשים הפשוטים - הביאורים לא הועתקו בלשונו הקדוש, אלא נערכו באופן מסודר ומבואר על ידי אבי החתן באופן שיהיו קרובים ללשונו הרב, ובעזרת ה' בהחיבור עצמו יובא גם לשונו הקדוש לצד הביאורים והעינים.

בנוגע לאחד מהסוגיות שהובאו כאן והאריך רבינו בזה - דין קדימה בברכות, יש לציין את המסופר בשיחות כ"ק אדמו"ר הרי"צ (ספר השיחות קיץ ה' ת"ש עמוד 106):

נסיעתו הראשונה של הצמח צדק בתור רבי ונשיא עדת חסידי חב"ד היתה למינסק, ומשם נסע לילנא.

במינסק התאספו רבים מגדולי ישראל, גדולים מעדת המתנגדים שבסביבה וכן משלחת מוילנה.

גדולי הגאונים הכינו במסיפת קבלת הפנים להצמח צדק, שולחן ערוך בכמה מיני פירות ומאכלי עידון, כדי לבחון את הצמח צדק בהלכה ולראות כיצד ינהג לברך בראשונה. בראותו את השולחן הערוך . . הצמח צדק חידש באותה שיחה בהלכות דין קדימה של ברכות, שאף שעל השולחן מוכנים הרבה מיני אוכל וכיניהם כאלה שיש להם דין קדימה לגבי דברי מאכל אחרים המונחים גם כן על השולחן, ברם אם אין האדם רוצה לאכול אותם באותה שעה מתבטל מהם דין הקדימה.

גאוני המתנגדים התפלאו מאוד מגאונותו העמקנית ומפשטות הנהגתו של הצמח צדק. השיחה נסובה בהלכות ברכות, וגאוני וילנא התפלאו מהגאונות העמוקה והבקיאות העצומה.

ב. כ"ק הצמח צדק הביא בתורתו הנדפסים בסדרת הספרים 'אור התורה' וב'דרך מצוותיך' ובעוד חיבורים רבים אלפי ביאורים בעניני הש"ס על פי תורת הקבלה והחסידות, אלא שכידוע למי שרגיל בתורתו - רוב הביאורים הם מבחינת רזין דרזין ושזור בהם מכל ספרי הקבלה ועניני הספירות וסדר ההשתלשלות בעומק עצום ובקיאות מבהילה שכל המביט עומד משתומם על המראה. אך הכנתם דורשת הבנה עמוקה וידיעה רחבה מאוד בכל עניני סודות התורה, על כן חיפשנו וליקטנו על כל פנים מיעוט ביאורים שיכולים להיות מובנים גם למי



שאינן לו השגה גמורה בתורת הקבלה, ולפי ערך נכתבו באופן המובן לכל, שהוא מיעוט קטן מאוד מהביאורים שנכתבו על ידו, ובוהו עצמו הבאנו כאן מפאת קוצר המקום והזמן מיעוט מתוך ליקוט זה, כך שענינים אלו הם בחינת מיעוט דמיעוט והרבה ענינים חשובים (כגון תפילות כנגד קרבנות תיקנום, ושולחנו של אדם מכפר כמזבח, וכל הקורא לאברהם אברם, בכל לבבך בשני יצריך, וייצר את האדם, ועוד ענינים רבים) לא הספקנו להביאם, ובעזרת ה' ענינים אלו יופיעו בהחיבור עצמו.

אנו מברכים את המחותנים החשובים שלוחי הרבי הר"ר מנחם מענדל וזוגתו שיחיו גורארי ממשפחות היחס החשובות בחסידות חב"ד, שיזכו לרוות נחת יהודי חסידי רב מהחתן והכלה ומכל יוצאי חלציהם, ויצליחו בהצלחה מופלגה בעבודת השליחות לתקן עולם במלכות שד"י וללמד את דרך ה' המבוארים בתורת החסידות, ויתברכו בכל מילי דמיטב מתוך בריאות אריכות ימים ושנים טובות והרחבה גדולה.

ומברכים אנו את בני הזוג שיחיו שיבנו בנין עדי עד על יסודי התורה והמצוה כפי שהם מוארים במאור שכתורה היא תורת החסידות, ויזכו לבנים ובני בנים עוסקים בתורה ובמצוות, מתוך בריאות והרחבה בגשמיות וברוחניות. וכל הברכות והכוחות שהעניקו רבותינו נשיאנו להורי וזקני החתן והכלה יומשכו להם.

ומתוך רגשי שמחה והערכה על שהשתפתם בשמחתנו אנו מברכים אתכם שהקב"ה יעניק לכם ברכות בבני חיי ומזוני רוויחי ובכל מילי דמיטב. ונזכה לקיום היעוד 'ושמחת עולם על ראשם' בגאולה האמיתית והשלמה בביאת משיח צדקיננו, ונזכה 'זעהן זיך מיטן רבי'ן דא למטה מעשרה טפחים'.

**ברגשי כבוד והוקרה**

שלום דובער ומנוחה הינדא שיחיו פרידלנד

ה' טבת - "דידן נצח",

ה'תשפ"ג - שנת הקהל

הערות והארות: [s.fridland@gmail.com](mailto:s.fridland@gmail.com)

עיצוב ועימוד: אליהו הנדל 972-58-518-1282+



# נתיבות הצמח צדק

מסכת ברכות





## פטור גדולים ע"י קטנים במצוות דרבנן<sup>א</sup>

קטן מוציא את הגדול בברכת המזון ידי חובתו כשנתחייב מדרבנן. אבל בקריאת המגילה חולקים חכמים ור' יהודה אי קטן מוציא את הגדול. התוספות מבארים ד'תרי דרבנן' אינו מוציא ידי חובה 'חד דרבנן', ובברכת המזון מיירי שהקטן אכל כדי שבעיה והגדול לא אכל כדי שביעה. הר"ן חולק ומבאר דחינוך אינו חיוב על הקטן, אלא האב מחויב לחנכו, ומגילה שאני שאף הן היו בהנס. הרשב"א מחלק בין תקנה חדשה, למה שגזרו מדין סיג. מקשה דלר' יהודה מאי שנא מגילה מדין פורס על שמע שקטן אינו מוציא אחרים. לרש"י לא יקשה דסובר שקטן פטור מק"ש, אבל להתוספות שסוברים שקטן חייב, יקשה (וגם על רש"י יקשה מתפילה). והתוספות מבארים דמגילה שאני שהקטנים היו באותו הנס. אך זהו סברא חיצונית לא משמע כן מפשטות הסוגיא. ויש לחלק בין היכא שהמצוה לכתחילה נתקנה באופן שאחד מוציא את כולם, כמו מגילה, לבין היכא שיש חיוב על כל אחד, כמו תפילה וברכות ק"ש דרחמים נינהו, שבזה אין להקל בקטן.

והנה לפי דברי הגמרא נמצא שקטן מוציא גדול ידי חובת חיוב דרבנן, וקשה מהדין שנאמר במשנה<sup>ב</sup>: "הכל כשרים לקרות את המגילה, חוץ מחרש שוטה וקטן. ורבי יהודה מכשיר בקטן". והלא מגילה היא חיוב מדרבנן, ואמאי אמרינן (לשיטת ת"ק) דאין הקטן מוציא את הגדול במגילה - הרי אתי דרבנן ומפיק דרבנן.

### ב. חילוק בין תרי דרבנן לחד דרבנן

והתוספות<sup>ג</sup> תירצו דבברכת המזון מיירי שהבן אכל שיעור שביעה והאב לא אכל שיעור שביעה, ונמצא דעל שניהם

### א. מקשה מהו טעם החילוק בין ברכת המזון ומגילה לגבי קטן.

גמרא: "באמת אמרו, בן (קטן. רש"י) מברך (ברכת המזון. רש"י) לאביו ועבד מברך לרבו ואשה מברכת לבעלה, אבל אמרו חכמים תבא מארה לאדם שאשתו ובניו מברכין לו, כו' - קטן בר חיובא הוא? אלא הכא במאי עסקינן כגון שאכל (הגדול) שיעורא דרבנן (כגון כזית לר"מ וכביצה לר"י, דמדאורייתא ואכלת ושבעת וברכת כתיב. רש"י), דאתי (חיוב הקטן) דרבנן ומפיק דרבנן (דהאב, שאכל שיעור דרבנן)".

ג. טו, א ד"ה ורבי יהודה בתירוצם הב'. וכן כתבו התוספות במגילה שם ד"ה ורבי יהודה מכשיר.

א. קטע זה על פי חידושים על הש"ס על מסכת מגילה עז, א-ב.  
ב. מסכת מגילה יט, ב. והובאה בגמרא לעיל טו, א.



דברי הגמרא, הוא שבכל אופן מוציא את אביו כשחייב האב מדרבנן אף אם הבן לא אכל שיעור שביעה. וכפי שכתב המגן אברהם<sup>1</sup> "ואפילו אם גם הבן לא אכל כדי שביעה דהוי תרי דרבנן אפילו הכי מוציא לאביו". והביא ראיה מדברי הגמרא בפסחים<sup>2</sup> שאין חילוק בין חד דרבנן לתרי דרבנן.

והר"ן במגילה<sup>3</sup> הביא בשם הרמב"ן לתרץ [ולבאר מפני מה אין קטן פוטר אחרים במגילה משום] שבאמת אין לקטן שום חיוב מצד עצמו, אלא אביו מחוייב לחנכו, ולכן אינו מוציא גדול ידי חובתו<sup>4</sup>, ולר' יהודה קטן מוציא גדול רק בקריאת המגילה, משום שכולם היו באותו הגם.

אבל הר"ן דחה את דבריו; דאי אין

יש חיוב אחד מדרבנן, ולכן אתי חד דרבנן ומפיק חד דרבנן. משא"כ במגילה דגבי הקטן איכא תרתי דרבנן, דהמגילה הוא מדרבנן והקטן הוא מדרבנן אינו יכול להוציא היכא דליכא אלא חד דרבנן. [אבל אם גם הבן לא אכל שיעור שביעה, שאז חיובו הוא כגדר תרי דרבנן, דאכל רק שיעור דרבנן, ועצם חיוב קטן הוא דרבנן, אכן לא אתי תרי דרבנן ומפיק חד דרבנן].<sup>5</sup>

ובחידושי הרשב"א במגילה כתב על דברי התוספות<sup>6</sup> שהם דחוקים. ונראה לומר דטעם הדוחק הוא דלהתוספות צריך לומר שהדין המובא שקטן מוציא את אביו הוא רק אם אכל שיעור שביעה, משא"כ כשלא אכל שיעור שביעה אינו מוציא את אביו, אבל פשט

מדרבנן, אז ביכלתו להוציא אחר בהגדה, כיון דהגדה היא דרבנן. הרי שאף שסומא הוא תרי דרבנן, מ"מ מוציא אחרים אפילו היכא דליכא אלא חד דרבנן. ואף שהתוספות עצמם במגילה שם ביארו שסומא שאני כיון שכבר היה חייב במצוות, מכל מקום מפשטות דברי הגמרא נראה שזהו מצד שחיוב דרבנן אפשר לפטור בכל אופן, אף במחוייב מצד תרי דרבנן.

ח. יט, ב ד"ה ר"י מכשיר בקטן.  
ט. אבל הגדול חייב מדרבנן בעצמו. ומה שבאכילה קטן מוציא את אביו, עיין ברמב"ן שאין מדובר בקטן, אלא בגדול. וראה בהגהות רע"א שצ"י שמסוגיין לא משמע הכי, וכתב דלהרמב"ן במלחמות היה גירסא

ד. ואף שהתוספות תירצו קודם לכן - דכיון שחיוב ברכת המזון על כזית הוא חומרא יתירה אפשר להיפטר בקל, גם על ידי קטן, מ"מ נראה דעיקר תירוץ התוספות הוא התירוץ השני דלא אתי תרי דרבנן ומוציא חד דרבנן, דבמגילה דף יט, ב, הביאו רק תירוץ זה, וכן בדף כד, א, בד"ה אבל, ובד"ה מי, הביאו בפשטות שזהו הטעם שאין קטן מוציא את הגדול. וא"כ התירוץ הראשון רק מוסיף שאפשר שברכת המזון קיל טפי, אבל בעצם הענין סוכרים התוספות לחלק בין חד דרבנן לתרי דרבנן.

ה. היינו על התירוץ הב'.

ו. סימן קפו סק"ג.

ז. דבדף קטז, ב איתא דאי סומא חייב רק

בפחות משיעורו אטו שיעורו - אף קמן שהגיע לחינוך שהוא לחומרא, להרגילו קודם זמנו כדי שיהא רגיל במצוות כשיגיע זמנו, וכענין שכתוב חנוך לנער על פי דרכו, הלכך דינא דמפיק ליה, דחד גוונא נינהו"א.

דהיינו שיש ב' סוגי חיוב דרבנן, א. חיוב דרבנן שעיקר המצוה היא מדרבנן. ב. חיוב דרבנן שנמשך מחיוב דאורייתא, כגון ברכת המזון על פחות משיעור שביעה, כיון שיכול לבוא לשביעה, או חיוב על הקטנים כיון שהם יכולו לחיוב לאחר מכן. ולכן מי שחיובו מדרבנן אינו אלא מצד 'חומרא בעלמא' כגון קטן,

שייך לחיוב קטנים אפילו מדרבנן, וחיוב חינוך מוטל רק על האב, מה החילוק אם היו באותו הנס, והרי אינם שייכים לחיוב, ורק במאן דהוי בר חיובא בשאר מצות כמו נשים מהני הך סברא.

### ג. מדרבנן יש חיוב בגדר תקנה, וחיוב שהוא כעין סייג

אמנם הרשב"א כתב לבאר שיטת רבנן באופן אחר, וז"ל: "ונ"ל דכל שעיקר המצוה מדרבנן כמגילה והלל, חמירא, ומצות חינוך קילא מפי, והלכך לא מפיק (במגילה). אבל ברכת המזון דעיקרה דאורייתא, אלא שהחמירו לכזית ולכביצה (דהיינו) החמירו

אחרת בסוגיין.

י. שם.

יא. ובסימן קפו סעיף ד הביא אדה"ז סברא זו בפרטיות.

והנה הגם שדברי הרשב"א קצת דומים לתירוץ הא' שבתוספות, שכתבו שכיון שברכת המזון היא חומרא, קטן יכול להוציא את הגדול, מכל מקום אין זו אותה סברא. דלדברי התוספות, הא שיכול הקטן להוציא את הגדול הוא לפי שהחיוב לברך על אכילה בכזית וכביצה הוא חיוב של חומרא, ואינה נחשבת כתקנה גמורה, ולכן בקל אפשר ליפטר ממנה. אמנם להרשב"א אין זה תלוי בקל או בחמור, אלא אי זה מאותו סוג או לא. דחיוב הקטנים אינו כתקנה מצד עצמו, אלא הרי זה חיוב שמוגדר כהכנה וכסיג לדבר אחר, (והרי הוא מוגדר כחיוב מצד חומרא שהחמירו עליו, ולא שחייב בעצם),

וממילא אין חיוב מסוג של סיג יכול לפטור חיוב גמור דרבנן, כגון מקרא מגילה, שאין זה סיג אלא תקנה גמורה. אמנם אכילה בפחות מכדי שביעה, שגם היא בגדר סיג ונמשך מחיוב ברכה על אכילה כדי שביעה, גם קטן - שחיובו הוא בגדר סיג - פוטר את מי שאכל פחות מכדי שביעה, כי הם מאותו הסוג.

ונמצא דלהרשב"א אין לחלק בין חד דרבנן לתרי דרבנן, אלא בין סוגי החיוב. וכן מבואר בשו"ע שם, שאף אי הקטן לא אכל כדי שביעה מוציא את אביו, עיי"ש.

ולפי זה צריך לבאר דסומא אף אם הוא חייב מדרבנן, אין זה גדר חומרא וסייג, כיון שאין חיובו כדי לחנכו, אלא מפני שתקנו שדינו יהיה כפקח, והרי חיובו הוא מצד עצמו, ולכן יכול להוציא י"ח אחרים במצוות דרבנן.



תמיד כשמגיע זמן ק"ש".

והתוספות<sup>ד</sup> חולקים על דבריו, וסוברים שבמשנה מיירי בקטן שלא הגיע לחינוך. אבל קטן שהגיע לחינוך חייב בק"ש.

והנה לשיטת רש"י דקטן פטור מק"ש לא יקשה לר"י מפני מה קטן אינו פורס על שמע, דהרי הוא עצמו פטור אף מדרבנן. אבל להתוספות שקטן חייב מדרבנן אף בק"ש ואעפ"כ אינו פורס על שמע קשה, מאי שנא מגילה וברכת המזון שהקטן מוציא אחרים לפי ר' יהודה. ובאמת, גם לשיטת רש"י עדיין יקשה מדוע אין קטן פוטר את הציבור מתפילה, והלא בהמשך המשנה אמרינן דקטן חייב בתפילה<sup>ה</sup>.

והתוספות<sup>ו</sup> ביארו שהטעם שאין קטן פורס על שמע הוא משום שתרי דרבנן אינו מוציא חד דרבנן. אמנם זהו לרבנן, אבל לר' יהודה הסובר שקטן מוציא י"ח בקריאת מגילה אף דהוי תרי דרבנן, אי אפשר לתרץ זה.

אינו יכול להוציא מי שחויבו חמור טפי כגון קריאת מגילה בגדול.

**ד. לפי תוספות יקשה לר' יהודה, מפני מה אין קטן פורס על שמע**

והנה כ"ז הוא לשיטת רבנן דסברי שקטן אינו יכול להוציא גדול בקריאת המגילה. אמנם לשיטת ר' יהודה שמתיר לקטן לקרות את המגילה, אתי שפיר לענין ברכת המזון שמוציא י"ח את אביו. אך יקשה על המבואר במשנה במגילה<sup>ז</sup> שהקטן אינו פורס על שמע, ומבואר ברש"י דמכיון שאינו מחוייב אינו יכול להוציא אחרים. וזה אתי שפיר לרבנן, אך לר' יהודה יקשה מאי שנא ממגילה וברכת המזון.

והנה לעיל על משנתנו חולקים רש"י ותוספות אי קטנים עצמם חייבים בק"ש או לא. דבמשנה איתא "נשים ועבדים וקטנים פטורין מק"ש". ומבאר רש"י: "אפילו קטן שהגיע לחינוך לא הטילו על אביו לחנכו בק"ש לפי שאינו מצוי

יב. כד, א.

יג. ד"ה קטנים.

יד. ד"ה וקטנים.

טו. ומציין רבינו לדברי הבית יוסף בסימן נג ד"ה ומדברי רבינו, שמביא את דברי הרשב"א בשם הראב"ד שקטן אינו פורס על שמע מפני כבוד הציבור, דגנאי הוא לציבור שהקטן מוציאם. אלא שמקשה רבינו שבטעם זה לא סגי לבאר את שיטת ר'

יהודה, דהלא קטן מוציא את הציבור בקריאת המגילה הגם שאינו כבוד הציבור. ומשמע שהטעם שאין הקטן מוציא את הציבור אינו משום גנאי, אלא כדפירש רש"י: "וכיון שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתן". אך קשה דהלא לתוספות הקטן מחוייב בק"ש, וכן קשה לרש"י לענין תפילה, כנ"ל.  
טז. מגילה שם ד"ה מי שלא ראה.

## ה. להתוספות מגילה שאני משום שהיו באותו הנס

והנה התוספות עצמם<sup>יז</sup> כתבו לכאר הטעם שקטן מוציא י"ח בקריאת מגילה לשיטת ר' יהודה, וז"ל: "ואפילו לר' יהודה מכשיר ליה במגילה לעיל, הכא מודה שלא יוציא אחרים ידי חובתן בדבר שבקדושה, משום דבקטן איכא ב' דרבנן כדפרישית לעיל לרבנן דרבי יהודה. אבל במגילה יש להקל לפי שטף ונשים היו בספק דלהרוג ולהשמיד,

לפיכך עשאו ר' יהודה כגדול". אך דחוק קצת לומר סברא מבחזין [דבמגילה יש לקטן דין שונה מכל המצוות מצד טעם צדדי - שהיו באותו הנס, כשמפשט הסוגיא נראה דשיטת ר"י היא שקטן יכול להוציא גדול]<sup>יח</sup>.

## ו. חילוק בין מקום שאחד קורא לכולם, למקום שהקהל עצמו מחוייב

ויש לבאר<sup>יט</sup> על פי המבואר בסוף מסכת ראש השנה<sup>כ</sup> דחכמים סבירא להו

יז. שם ד"ה אבל.

יח. היינו סברא שאין לה רמז בדברי ר' יהודה, וכן אין רמז בדברי הגמרא שיש לקטנים דינים מיוחדים לגבי מגילה דוקא. ולכאורה יש לחזק את קושיית רבינו על פי קושיית הר"ן על דברי הרמב"ן שהובא לעיל (אות ב). דשיטת הרמב"ן הוא כעין דברי התוספות שבכל גונוי קטן אינו מוציא את הגדול, כיון שאין החיוב מוטל עליהם אלא על האב, מלבד מגילה שהם עצמם מחוייבים. והקשה הר"ן, דכיון שבכל המצוות אין קטן בגדר מחוייב, כיצד נעשה מחוייב במגילה. ואף שהיו באותו הנס, מכל מקום הוא עצמו אינו שייך לחיוב. ונלכאורה הוא ע"ד שאין שייך לחייב שוטה או חרש במגילה משום שהיו באותו הנס, כיון שהחסרון הוא בדעתן, ולא שאין להם סיבה להתחייב, אלא אין מי שיקבל עליו את החיוב. וכך הוא גם לגבי קטנים].

דעת לחייבם כגדולים, ואם כן מה אכפת לן דבפורים אף הם היו באותו הנס שלכן חיובם הוא ע"ד חיוב גדולים (ולכאורה זהו הטעם שתוספות דייקו דר' יהודה עשאו כגדול, היינו לא שחייבו את הקטנים, אלא החשיבו את הקטנים כגדולים, דמשו"ה הוי כחד דרבנן).

יט. ומוסיף רבינו שהיה גם מקום לתרץ דבאמת ר' יהודה מחשיב קטן כגדול בדינים דאורייתא, מלבד ברכות ק"ש ותפילה דנחשבים לדבר שבקדושה וחמור טפי משאר דברים. אלא שאם כן מפני מה אין הקטן מוציא את הגדול בהלל, כדתנן (סוכה לח, א), "מי שהיה עבד או אשה או קטן מקרין אותו, עונה אחריהן מה שהן אומרים". ומבאר רש"י "הואיל והקטן אינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן, הלכך עונה אחריו כל מה שהוא אומר". ומסתמא ר' יהודה מודה לזה (הגם שאין זה נחשב בגדר דבר שבקדושה ככרכות ק"ש ותפילה).

כ. לג, ב.

ולכאורה אף להתוספות יש להקשות כן, דכיון שלגבי כל המצוות נחשב חיוב קטנים כתרי דרבנן, מוכן שרבנן לא ראו בהם ברי



לכתחילה באופן שאחד מוציא את כל השומעין בבת אחת, כגון בקריאת המגילה, קטן כשר לזה לפי ר' יהודה, (לפי שהכל מחוייבין רק מדרבנן).

אבל בק"ש ובתפילה שדוקא כל אחד צריך לקרות את ברכות ק"ש ולהתפלל בפני עצמו, בזה אין הקטן מוציא את הרבים, (דאינו יכול להיות במקום הציבור).<sup>כ.</sup>

דהש"ץ אינו מוציא את הבקיא ידי חובתו בתפילה, רק את מי שאינו בקיא, וכמו שאמרו: "כשם שש"ץ חייב כך כל יחיד ויחיד חייב".

וטעם הדבר מבאר הר"ן<sup>כא</sup> בשם הירושלמי<sup>כב</sup>, משום דבתפילה מסתבר שיהא כל אחד מבקש רחמים על עצמו.

ולפי זה אפשר ליישב את שיטת ר' יהודה, דבמקום שתקנו קריאה



מפיו, וסגי ששמעו ממחוייב מדרבנן (אף שהוא תרי דרבנן, דסוף סוף שמעו את הכתוב במגילה ממחוייב שאחשביה לשמיעה כשמיעת תוכן סיפור המגילה). אמנם בתפילה שתקנו דיבור ממש, לא רק על עניה מדין שומע כעונה, שלכן אין הש"ץ מוציא את מי שבקיא וכמבואר בירושלמי, לפי שהיא בקשת רחמים, אם כן נמצא שמי שאינו בקיא יוצא מהש"ץ כיון שנעשה פיו כפיו, ונחשב כאילו פעולת הש"ץ היא פעולת השומע, ובזה אין קטן יכול להוציא את השומעים, דכיון דאין להם אותו גדר חיוב אין שייך שהגדול יצא י"ח באופן שכאילו אמר מפיו של הקטן. ועיין לקמן בעיונים שתלינו זאת גם במחלוקת הראשונים אם עיקר חיוב המגילה הוא בקריאה או בשמיעה.

כא. מסכת ר"ה יא, ב, מדפי הרי"ף ד"ה יחיד.  
כב. פרק ג דברכות, הלכה ג. והובא בתוספות יו"ט בסוף מסכת ר"ה, ובבית יוסף ריש סימן קכד.  
כג. ונראה לבאר כוונת רבינו שבגדר קריאה גופא יש ב' דרגות. אופן אחד הוא שאכן המצוה היא בקריאה אך תיקנו לכתחילה שיקיימו אותה באופן ששומע כעונה. דזהו בקריאת המגילה דמלכתחילה עדיף שאחד יקרא ויברך לכולם (וכמבואר בשו"ע אדה"ז סימן ריג). ובזה קטן מוציא את הרבים, כיון שהתקנה לא היתה על פעולת הקריאה, שהרי לא חייבו כל אחד לקרות בפועל, אלא על ענין הקריאה, שישמעו ואז יחשב כקריאה. ולכן קטן מוציא, כיון שע"י שמיעתם נחשב כאילו ענו, לא שהם מדברים

כא, א.

**ברכה על ספק מצוה\***

מביא את שיטת רבינו יונה שכאשר צריך לחזור מספק על על אמת ויציב, חוזר עם הברכה, דעל ספק דאורייתא מברכים. וכן הביא הרא"ש בשמו לענין ספק חיוב כסוי הדם. שיטת הרמב"ם דכל מצוה שנעשית מספק, כגון מילה או מצות סוכה באנדרוגינוס, פטור, דאין מברכין על הספק. ומוכיח זאת הרמב"ם מהא שאין מברכין על הסוכה בשמיני עצרת, הגם שמצד ספיקא דיומא יש לישב בסוכה. מבאר שמחלוקת זו תלויה אי נשים מברכות על מ"ע שהזמן גרמא, ושיסוד מחלוקת הנ"ל תלויה במחלוקת בחומרת ברכה שאינה צריכה. דממשמעות דברי הרמב"ם נראה שהוא איסור דאורייתא, ומדברי התוספות מבואר דהוא איסור דרבנן. מביא את שיטת הכנה"ג והפר"ח שאף הרמב"ם מחמיר דוקא כשספק אם ה'גברא' הוא בר חיובא, אבל כשהוא בודאי בר חיובא, והספק הוא אם יצא ידי חובה, חוזר ומקיים בברכה.

בענין הברכה, אם חותם בא"י גאל ישראל, אם לא. יש אומרים דכיון שכבר יצא מספק של תורה בקריאת יציאת מצרים אינו חותם בברכה על ספק, דברכות מדרבנן נינהו, ומספיקא אינו מוציא שם שמים לבטלה כו'.

"ויש אומרים שצריך לחתום בברכה, ולזה נוטה דעת מורי הרב נר"ו, מפני שכיון שהוא מסופק בדבר של תורה אם אמר אם לא אמר, מחוייב הוא עכשיו לומר הדבר כתקנו, ואומר אותו בברכה כאילו לא קרא כלל. דכל דבר שהוא ספק של תורה מברכין עליו. ומביא ראיה מדאמרינן בשבת בפרק במה מדליקין: דאין מברכין על הדמאי בשעה שמפרישין ממנו המעשר.

**א. שיטת רבינו יונה שמברכין על ספק מצוה**

גמרא: "אמר רב יהודה, ספק קרא קריאת שמע ספק לא קרא - אינו חוזר וקורא. ספק אמר אמת ויציב ספק לא אמר - חוזר ואומר אמת ויציב. מאי טעמא - קריאת שמע דרבנן (ד'ובשכבך ובקומך' - בדברי תורה כתיב), אמת ויציב דאורייתא (שמזכיר בה יציאת מצרים דחיובא דאורייתא היא. רש"י) כו'. ור' אלעזר אמר ספק קרא קריאת שמע ספק לא קרא - חוזר וקורא קריאת שמע (קסבר ק"ש דאורייתא. רש"י) כו'".

וכתב רבינו יונה<sup>ב</sup>: "והיכא שצריך לחזור ולומר אמת ויציב נחלקו המפרשים

א. על פי שו"ת אר"ח סימן ג, אותיות ב ג ד ה.  
 ב. יב, ב ד"ה ספק אמר.  
 ג. כג, א.



## נתיבות הצמח צדק

בשם הרב רבינו יונה ז"ל שצריך לברך על הכיסוי (של דם הכוי שהוא ספק חייב בכיסוי) וראייתו מהא דפרק במה מדליקין דאין מברכין על הדמאי מפני שהוא ספק דדבריהם, משמע הא ספק דאורייתא מברכין עליו, וכוי ספיקא דאורייתא הוא, דשמא הוא חיה כו"י!

### ב. שיטת הרמב"ם דאין מברכים על ספק מצוה

אמנם לשיטת הרמב"ם אין לברך על עשיית מצוה מספק. כמבואר בדבריו<sup>ט</sup>

ואמרינן התם טעמא מפני שהוא ספק של דבריהם, דמשמע דדוקא מפני [שהוא] ספק של דבריהם אין מברכין עליו. הא אם היה ספק של תורה צריך לברך עליו".

הרי שלשיטת רבינו יונה מברכים על קיום מצוה שספק אם חייב בה, דמשו"ה גם כשאומר אמת ויציב מספק ואומרה עם חתימת הברכה.

וכן מצינו שכתב הרא"ש<sup>ה</sup> בשמו לענין כיסוי דם הכוי, וז"ל: "מצאתי כתוב

ספק דרבנן, הביא רבינו ב' אופנים. דלרש"י הכוונה שעל חיוב מצוה דרבנן אין לברך מספק. (ומציין רבינו לשו"ת הריב"ש סימן רכא שמבאר מפני מה דמאי נחשב לספק דרבנן). [ומדבריו דיין רבינו יונה והרשב"א שעל מצוה דאורייתא מברכין מספק. אך להרא"ש אין לדייק כן מדברי רש"י מאותו טעם שנתבאר לעיל].

אמנם להרמב"ן הכוונה שאין מברכים אף בספק על מצוה דאורייתא, כיון שהברכה (שעל המצוה) היא מדרבנן, והספק על חיוב הברכה נחשב כספק דרבנן. אמנם אף להרמב"ן אין זו מסקנת הגמרא, אלא שיטת אביי. ורואה הסובר שאין מברכין על הדמאי משום שרוב עמי הארץ מעשרין סובר שמברכין על ספק מצוה דאורייתא, אף שהברכה היא מדרבנן. אבל על ספק מצוה דרבנן לכו"ע אין מברכין, כדמשמע בגמרא כאן שאי ק"ש דרבנן אין חוזר וקורא.

ח. וכן פסק המחבר בשו"ע יו"ד סימן רסה, סעיף ג. ואף הרמ"א סבירא ליה כן.

ט. פ"ג מהלכות מילה, הלכה ו.

ד. וכן היא שיטת הראב"ד (פ"ג מהלכות מילה ה"ו. ובפ"ו דהלכות סוכה הי"ג ועוד).

ה. מסכת חולין פרק ו, סימן א. ו. שם.

ז. ומאריך רבינו בהמשך הדברים לדון בראיה זו. דהרא"ש עצמו דוחה פירוש רבינו יונה וסובר שאין לדייק שבספק דאורייתא מברכין, כי כוונת הגמרא היא לחלק בין ודאי דרבנן שבזה תיקנו לברך, למצוות שתיקנו מטעם ספק (כגון לעשר את הדמאי) שבזה אין לברך, כדי שלא לעבור על 'לא תשא'. [ואפשר שהרא"ש סובר שברכה שאינה צריכה אסור מדאורייתא, ולכן מחמיר בספק]. ולעולם אימא לך דגם על ספק דאורייתא אין לברך. ומביא את דברי הרמב"ן (שבת כג, א ד"ה ספק), הרשב"א (שם ד"ה רבא) והר"ן (שם י, א (מדפי הרי"ף) ד"ה ומכאן) שמחד ביארו לדייק שעל ספק מצוה מברכים (כשיטת רבינו יונה), אך למסקנא חשו לשיטת הרי"ף והרמב"ם שלא לברך על מצוה דאורייתא מספק.

ובעצם כוונת דברי הגמרא שאין מברכין על

משום ספיקא דיומא, ועל ספק אין מברכים<sup>ד</sup>. ומסכם הרמב"ם: "ומינה אתה למד לכל המצוות שיסתפק לך אם אתה מצווה או אין אתה מצווה, עושין אותה בלא ברכה, וכמו שביארנו בסוף הלכות ברכות".

### ג. מחלוקת הראשונים אי נשים מברכות על מצוות שהזמ"ג

ונראה דמחלוקת זו אם מברכין על ספק מצוה, תלויה במחלוקת הראשונים אי נשים מברכות על מצוות עשה שהזמ"ג או לא.

דהנה שיטת התוספות בכמה מקומות<sup>טו</sup> היא דנשים מברכות על מצוות עשה

דאין מברכין במילת ספק דאורייתא [כמו בקטן שנולד מהול דמטיפין ממנו דם ברית מחמת ספק ערלה כבושה. וכן באנדרוגינוס, שהוא ספק זכר ספק נקבה]. וכן פסק הרמב"ם<sup>י</sup> לגבי מצוות סוכה: "וכן טומטום ואנדרוגינוס לעולם אין מברכין לישב בסוכה, מפני שהן חייבים מספק, ואין מברכין מספק". וכפי שמסיק הרמב"ם בהלכות ברכות<sup>יא</sup>: "וכן כל דבר שיסתפק לך אם טעון ברכה, עושין אותו בלא ברכה". ובתשובתו לחכמי לונליב הביא הרמב"ם ראייה לשיטתו מהא דאיתא בגמרא<sup>יב</sup> דבשמיני עצרת יושבים בסוכה בלא ברכה. ומבאר הרמב"ם דהיינו

י. פ"ו מהלכות שופר וסוכה, הלכה יג.

יא. סוף פרק יא.

יב. סימן כו. והובא בכסף משנה פ"ג מהלכות מילה הלכה ו.

יג. סוכה מז, א.

יד. ומאריך רבינו (באות ד) ליישב את שיטת החולקים עליו וסוברים שמברכים על ספק מצוה, ועכ"ז אין מברכין על הסוכה בשמיני עצרת, על פי דברי רש"י (שם ד"ה ברוכי) ודברי הרי"ף והרא"ש ועוד ראשונים שם שביארו שאי יברך על הסוכה הרי זה יסתור לקדושת וברכת היום דשמיני עצרת (שהוא מדאורייתא), שהרי הברכה על סוכה הוא מצד ספק שביעי (שהוא חול), ולכן אין מברכין. ועוד, כיון דמברכים בקידוש היום ובתפילה א"ת יום שמיני עצרת - כלום אפשר לברך שתי ברכות שסותרות זו את זו. וממילא אין מקום להביא ראייה מזה לספק מצוה.

ומה שהרמב"ם הביא ראייה מסוכה, ביאר רבינו על פי מה שכתב הריטב"א דבעצם היו צריכים לברך על הסוכה בשמיני עצרת מדין ספיקא דיומא, כשם שתקנו ביו"ט שני לברך עליו את כל ברכות היום (אף שיסודו מדין ספק) כדי שלא יבואו לזלזל בקדושתו. אלא שכדי שלא יזלזלו בקדושת היום דשמע"צ לא חל על זה התקנה המיוחדת שיברכו, אלא מעמידים אותו על הדין, והוי כמו כל ספק. וכיון שעל ספק לא מברכין גם על סוכה אין מברכין, שהרי נעשה ככל הספיקות. ומכאן ראייה שעל כל הספיקות (אפילו ספק מצוה דאורייתא) אין מברכין. וממילא מובנים דברי הרמב"ם שהביא מכך ראייה שעל ספק אין מברכין.

טו. עירובין צו, א ד"ה דילמא. ר"ה לג, א ד"ה הא. חגיגה טז, ב ד"ה לעשות. ועד"ו בברכות יד, א ד"ה ימים.



שהזמן גרמא, אף שהן פטורות מקיומן. וכך נקט גם הר"ן<sup>טז</sup>. והוסיף לבאר<sup>יז</sup>: "רכיון שהאנשים נצטוו, ואף הן מקבלות שכר, שפיר יאמרו וציונו".

ראשונים<sup>ט</sup>. וכן פסק הרמ"א בכמה מקומות<sup>כ</sup>. אמנם שיטת הרמב"ם<sup>כא</sup> דאין נשים מברכים על מצוות עשה שהזמן גרמא, וכן הביאו<sup>כב</sup> בשם רש"י. והטעם, דאיך יאמרו וציונו. וכן פסק הב"י בשו"ע<sup>כג</sup>.

ואף שעל ברכה שאינה צריכה איתא בגמרא<sup>יד</sup> דעובר משום איסור 'לא תשא וגו', מבאר הר"ן: "דברכה שאינה צריכה מדרבנן הוא, ובכהאי גוונא לא אמור. והיינו דהזכרת השם בברכה אע"פ דאינה צריכה כלל לא מיתסר אלא מדרבנן, ודוקא בברכה שאינה צריכה כלל, אבל בברכת המצוות למי שהוא פטור מהן, לא. הלכך אם רצו הנשים לברך על מצוות עשה שהזמן גרמא הרשות בידן". וכן פסקו הרבה

#### ד. איסור ברכה שאינה צריכה דאורייתא או דרבנן

ונראה שמחלוקת זו תלויה אי איסור ברכה שאינה צריכה הוי איסור דאורייתא או דרבנן.

דהנה המג"א<sup>כד</sup> כתב דהרמב"ם סבירא ליה שאיסור ברכה שאינה צריכה הוא דאורייתא<sup>כה</sup>. וכן משמע מדברי הרמב"ם<sup>כו</sup> שכתב: "כל המברך ברכה

דין ספק, פסק הרא"ש בחולין ריש פרק ו שלא לברך כדי שלא לעבור על איסור 'לא תשא' - משמע שסובר שהוא איסור דאורייתא. וכן משמע שיטת תלמידו רבינו ירוחם (נתיב טו, אות ה, תחילת חלק ד) דאיסור ברכה שאינה צריכה היא דאורייתא<sup>כז</sup>.

כ. סימן יז סעיף ב - לענין ברכת ציצית. ובסימן תקפט סעיף ו - לענין ברכת השופר. כא. פרק ג מהלכות ציצית הלכה ט.

כב. הגהות מימוניות פרק ג מהלכות ציצית אות מ.

כג. סימן יז שם, וסימן תקפט שם.

כד. סימן רטו סק"ו.

כה. וראה לקמן שיש חולקים על זה.

כו. פרק א מהלכות ברכות הלכה טו.

טז. ר"ה ט, ב מדפי הרי"ף ד"ה ולענין ברכה. יז. שם ד"ה ומ"מ.

יח. ברכות לג, א.

יט. כן היא שיטת רבינו יונה (ז, ב ד"ה ורבינו יעקב), ומביא ראיה ממה שמברכים על יו"ט שני של גלויות, אף שהשתא דידיענין בקביעותא דירחא אינו אלא מנהג. וכן פסק הרא"ש בר"ה (פרק ד סימן ז) ובקידושין. וכן משמע שיטת הרשב"א (ר"ה לג, א ד"ה דילמא). ועוד ראשונים.

[אמנם בשיטת הרא"ש דלעיל מסתפק רבינו (באות ג) אי הוא גופיה סבירא ליה הכי או שרק הביא שיטת ר"ת. (הגם שהמג"א בסימן רטו סק"ו הביא את שיטת הרא"ש כנ"ל). ויסוד הספק הוא ממה שהרא"ש מסיים בתמיהה על שיטה זו, ולאידך לגבי

ורוצה להתחייב, כגון נשים, יכול לברך. ולפי זה, כ"ש וק"ו דמי שמחוייב לעשות המצוה מחמת ספק דאורייתא, יכול לברך. ובהאי גוונא אתי שפיר טפי מה שכתב הר"ן דכיון שאיסור ברכה שאינה צריכה הוא מדרבנן לא החמירו כאן. וכן, כיון שבפועל מוטל עליו לקיים את המצוה - שייד לומר 'וצונו' בפשיטות יותר. וכן דעת המג"א<sup>ה</sup>, שלהתוספות אם מברך מספק אינו עובר על 'לא תשא'.

ואף להחולקים על המג"א וסוברים שגם הרמב"ם סבירא ליה שאיסור ברכה שאינה צריכה היא דרבנן<sup>ה</sup>, ורק שהסמיכו חכמים דבריהם על הפסוק, כדמשמע מדברי הרמב"ם בתשובתו לחכמי לונלי<sup>ל</sup>: "וחכמים הם שתיקנו את הברכה, והם אמרו כל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא כו'. לפיכך כל דבר שנסתפק לנו אם

שאינה צריכה הרי זה נושא שם שמים לשוא, והרי הוא כנשבע לשוא, ואסור לענות אחריו אמן", וכן מהא שפסק הרמב"ם<sup>ה</sup> שהמברך ברכה שאינה צריכה חייב נידוי, מסתבר שכיון שהוא איסור דאורייתא מחמירין בו כל כך, שיהא העובר עליו בנידוי.

אבל שיטת התוספות והר"ן היא שאיסור ברכה שאינה צריכה היא דרבנן (כנ"ל).

ולפי זה מובן מה שהרמב"ם מחמיר בברכה (שאינה צריכה) לגבי נשים, כיון שלשיטתו יש בה איסור דאורייתא. וכן מובן מה שמחמיר לגבי ברכה על ספק מצוה, כי כנגד הספק דהמצוה יש ספק איסור ברכה שאינה צריכה.

ולאידך, התוספות ושאר ראשונים הסוברים שהוא מדרבנן מקילין בזה, וסבירא להו דאפילו הפטור מן המצוה

כו. פרק ב מהלכות שבועות הלכה ט. כת. שם.

כט. וצייין רבינו "והאליהו רבה שם סק"ה חלק על המג"א בזה, לומר דגם הרמב"ם אינו רק מדרבנן, וכן פסק שם (סעיף ג) גם כן אאזמור"ר הגאון ז"ל". נכך יוצא ממשעות דברי אדה"ז, שהביא את לשון הרמב"ם: "כל המברך ברכה שאינה צריכה הרי זה נושא שם שמים לשוא והרי הוא כאלו נשבע לשוא ואסור לענות אמן אחריו", (וצייין שמקור הדברים הוא

מהרמב"ם), ועם כל זה ממשיך: "ואע"פ שמן התורה אין איסור בהזכרת שם שמים לבטלה אלא כשמזכירו בדברי הבאי שאין בהם צורך, ולא בדרך ברכה אע"פ שאינה צריכה, מ"מ מדברי סופרים אסור אפילו בדרך ברכה שאינה צריכה". משמע שסובר שאף הרמב"ם סבירא ליה שהאיסור הוא מדרבנן. ונראה שאף הפר"ח בסימן סז ד"ה ועדיין נשאר הבין כן בשיטת הרמב"ם].  
ל. הובא בכסף משנה פרק ג מהלכות מילה הלכה ו.



שפסק<sup>ל</sup>; דנשים אין סומכות כלל, ואסור להן לסמוך הגם שהוא רק איסור דרבנן, כמו"כ מחמיר גם לענין ברכה על מ"ע שהומ"ג אף דאיסור ברכה שאינה צריכה אינה אלא מדרבנן. וכיון שמחמיר בברכה שאינה צריכה, מחמיר גם בברכה על ספק מצוה<sup>ל</sup>.

עשיית דבר מצוה מצטוינן כו' עושין אותה דבר בלא ברכה כו', לא תקנו לה חכמים ברכה<sup>א</sup>,

- מכל מקום הרי מצינו שמחמיר באיסור ברכה שאינה צריכה לגבי נשים (ועשאוהו כעין איסור של תורה).

וטעם הדבר יובן שפיר על פי מה

לג. לפי משמעות דברי רבינו באות ב וג, משמע דמי שיש עליו ספק חיוב יותר מסתבר לחייבו מאשר לחייב נשים, ועל פי זה דברי הרמב"ם מובנים שמחמיר בספק חיוב וממילא גם בנשים, מצד שברכה שאינה צריכה היא דאורייתא, או אף אם היא מדרבנן, עכ"ז החמירו באיסור זה כיון שנסמך על איסור תורה כשם שהחמירו בסמיכת נשים.

אמנם אי נסבור שספק חיוב במצוה אינו מברך הגם שיש לו צד חיוב גמור, לכאורה מסתבר בוודאי שנשים שאין עליהם שום חיוב גמור, לא יברכו. ורבינו מקשה באות ה', על שיטת הרשב"א (שבת כג, א ד"ה רבא. שבת לה, א ד"ה ולענין ברכה - בנוגע ברכה על ספק מצוה. ר"ה לג, א ד"ה וכן הסכימו - לענין נשים) והרמ"א (סימן סז) שמחד סבירא להו שנשים מברכות על מצות עשה שהזמן גרמא, משום דברכה שאינה צריכה הוא איסור דרבנן, ולכן מקילין במקום צורך קצת כגון נשים. ולאידך במקום ספק (אף בספק על עצם החיוב) שיש צורך גדול הרי הם מחמירים.

ומבאר רבינו את שיטתם בב' אופנים: א. דרבנן הקילו רק בדברים ההווים תמיד, דאם לא נניח לנשים לברך על מצוות עשה שהזמן ג, ואפשר גם לא על ברכות ק"ש

לא. ורבינו מחזק את שיטת המבארים אף בשיטת הרמב"ם דהוי דרבנן, מדברי הגמרא (לג, א) לגבי ברכת הבדלה, דמתחילה כשסברה הגמרא שאחר שכבר יצא בתפילה א"צ להבדיל שוב על הכוס, הקשה על מה שמצינו שחכמים תיקנו לברך גם על הכוס: "וכיון דנפיק ליה בחדא - אפטר, והויא ברכה שאינה צריכה כו', כל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא". ואעפ"כ קיימא לן למסקנא שהמבדיל בתפילה צריך להבדיל אף על הכוס. ולכאורה מוכח מזה דאיסור ברכה שאינה צריכה היא דרבנן, דמשו"ה אמרו חכמים שהמבדיל בתפילה צריך שיבדיל על הכוס. אבל אי היה איסור דאורייתא בזה, מדוע באמת תיקנו שיבדיל ב' פעמים בו בזמן שיכול לצאת ידי חובה בפעם אחת, והרי חזינן שסברת הש"ס שזה דומה לברכה שאינה צריכה.

ובעיקר הסתירה בדברי הרמב"ם, הנה כמה כתבו ליישב דבריו, עיין בשו"ת תורת חסד סימן ז, ובברכי יוסף סימן מו סק"ו, ובשדי חמד (מערכת הב' אות קטו). וראה לקמן בעיונים שהבאנו דבריהם והבאנו את הנראה לענ"ד ליישב בזה.

לב. בהלכות מעשה הקרבנות פרק ג הלכה ח, כשיטת ר' יהודה (עירובין צו, ב).

בתשובותיו<sup>א</sup>: "אולי יש לומר לדעת הרמב"ם, דמעיקרא כך היתה התקנה, דכל שהוא חייב לקרות, קורא לכתחילה עם ברכתיה". והביא זאת המג"א<sup>ב</sup> לבאר פסק זה בשו"ע, כי כך היתה התקנה דכל זמן שקורין יש לקרות כעיקר התקנה, בברכות. (ואף כשקורא מצד הספק, מאחר שסוף סוף יש לו לחזור ולקרות יקרא כעיקר התקנה).

אמנם מהרשב"א עצמו נראה דלא סבירא ליה טעם זה, אלא סובר שדין ברכות ק"ש הרי הם כשאר ברכת המצוות. וכן הפר"ח<sup>ג</sup> הקשה טובא על הטעם שהביא הרשב"א<sup>ד</sup>.

ה. יישוב סוגייתנו לשיטת הרמב"ם והנה על שיטת הרמב"ם הסובר שעל ספק אין מברכין, לכאורה יקשה מסוגיין דבספק אמר אמת ויציב חוזר וקורא, ומשמע שחוזר עם הברכה אף שיש כאן רק ספק חיוב. אלא דלזה יש לתרץ שאכן חוזר ואומר בלי חתימת ברכה<sup>ה</sup>. אבל עדיין יקשה טובא ממה שפסק הרמב"ם עצמו<sup>ו</sup> - וכן פסק בשו"ע<sup>ז</sup> - במי שמסתפק אם קרא קריאת שמע, שחוזר וקורא ומברך לפניו ולאחריו. והרי זה סותר למה שהוא עצמו פסק שלא לברך בספק.

והכסף משנה הביא לבאר את שיטת הרמב"ם על פי דברי הרשב"א

לד. ומביא רבינו שמדברי הרשב"א בתשובתו נראה שהבין דלשיטת המחמירים בספק ברכה יש לומר שלא יברכו ברכות ק"ש בספק ויקראו בלא ברכה. נולכן קשה לו מפני מה כתב הרמב"ם שמברכים ברכות ק"ש מספק, כדלקמן].  
 לה. פרק ב מהלכות קריאת שמע הלכה יג.  
 לו. סימן סז. וממילא יקשה גם עליו כיון שהמחבר הרי פסק כהרמב"ם כפי שהובא לעיל (אות ג).  
 לז. ח"א סימן שכ.  
 לח. סימן סז סק"א. וציין רבינו לעיין בשאגת אריה סימן כה, שם הביא ג"כ תשובת הרשב"א הנ"ל.  
 לט. שם ד"ה ועדיין נשאר לנו.  
 מ. הפר"ח<sup>ח</sup> הקשה על תירוץ הרשב"א; א. מה נשתנית מצוה זו משאר מצוות, ולמה לא

ופסוקי דזמרה, יצטערו טובא ויהיה להן עגמת נפש, לכן לא החמירו בזה כלל, וכסברת הש"ס בחגיגה (טז, ב) "לעשות נח"ר לנשים". נורבינו מדמה זאת למה שהקילו (תוספות ד"ה הא, ר"ה שם) גבי סומא כדי שלא יראה כנכרין. לביין ספק שאירע דרך מקרה ואינו הווה תמיד, כגון כיסוי דם כוי ומילת ספק, שבזה לא הקילו.  
 ב. אע"ג דספיקא דאורייתא חמיר טובא מצד הספק חיוב גמור, (משא"כ נשים דאינן אלא רשות ואין בהם חיוב גמור), הרי לאידך יש בהם צד של פטור גמור, משא"כ בנשים, אותו קצת מצוה שיש להן כשמקיימים מ"ע שהזמ"ג (כמי שאינו מצווה ועושה) היא ודאית בלא שום ספק. ולגבי ברכה נראה דלכו"ע מברכין על דבר שהוא ודאי אף שהוא מצוה קלה, יותר מספק מצוה חמורה.



ש"ברכות ק"ש אינן כברכות שאר מצוות שאין מברכין אותן אלא עובר לעשייתן, שהרי אינו מברך אשר קדשנו במצותיו וכו' ואעפ"כ טוב לחזור ולקרות ק"ש עם הברכות" (לשון אדה"ז בשולחנו שם).

נמצא שחכמים קבעו את קריאת שמע כחלק וכהמשך אחד לברכות קריאת שמע, לא כברכת המצוות, אלא תקנו את ברכות קריאת שמע כחלק מענין התפילה וכשמחייב מן התורה לקרות ק"ש הרי תקנו לו מקומו בין ברכות קריאת שמע שיהיה כחלק מהן, אבל אם כבר קרא ויצא י"ח מה"ת יכול לקרות הברכות אח"כ כי הרי זה כמי ששינה את סדר הברכות שאינו מעכב, ולכן כבר יצא גם מדרבנן. נמצא שבברכות ק"ש כשמחסיר את הברכה חסר גם בק"ש עצמה, כפי שתקנוהו רבנן שיאמר כחלק מהברכות, וכיון שלא אמר את הברכות חסר בק"ש עצמה את הדין (מדרבנן) שהיא צריכה להיות כחלק מהברכות, (ולא כברכות ק"ש), ולכן כשמסתפק אם קרא ק"ש ומספק נתחייב בק"ש - הרי הטילו עליו כבר לקרותה כתקנת חכמים שהיא חלק אחד מתפילת הברכות ק"ש.

והשתא מבואר, שכשנסתפק על ברכות ק"ש אם אמרם, אינו חוזר ואומרם, כיון שהוא ספק ברכות ולהקל, ומכל מקום כשמסתפק אם קרא ק"ש וחייב לחזור ולאמרו מדין ספק דאורייתא, הרי חוזר ואומר כפי שחכמים קבעו לאמרו כחלק מתפילת וברכות ק"ש. ולפי הנ"ל א"ש כי רק בזה שייך לומר שבספק חוזר ואומר ק"ש עם ברכותיה לפי שכך היתה התקנה, כיון שהתקנה אינה בהקדמה למצוה, אלא במצוה עצמה.

(והרשב"א לשיטתו אזיל, דכיון שלשיטתו אין לברכות ק"ש דין ברכת המצוות, אין שייך לברך אותם כשמסתפק על קריאת שמע

תקנו בכל המצוות שגם בספק יעשה אותם בברכותיהם. ב. על הראיה שהביא הרשב"א ממה שקורין מספק את כל הג' פרשיות אף שרק פסוק ראשון הוא דאורייתא, הקשה דאין זה דומה כיון שעל הג' פרשיות יש לו שטר כקורא בתורה עכ"פ, משא"כ בברכה שאינה צריכה.

והנה בענין הקושיא הב' שאין להשוות דין אמירת הפסוקים לדין אמירת ברכה, עיין בדברי רבינו שמאריך להוכיח שאף באמירת פסוקים כדי לצאת י"ח כשאינו מחוייב, שייך איסור, דמחזי כשיקרא, כדמוכח בגמרא (בבא בתרא פב, א) לענין הבאת ביכורים, שכשאינו חיוב ודאי, אינו רשאי לקרות את הפסוקים.

יישוב קושיות הפר"ח על שיטת הרשב"א ובענין הקושיא הא'; מאי שנא ק"ש משאר המצוות - הנה אולי אפשר לבאר דברי הרשב"א, שבשאר מצוות אין המצוה והברכה מאותו מהות, אלא המצוה היא עיקר הענין, ואת הברכה תקנו חכמים כהקדמה למצוה. נמצא שהברכה היא לצורך המצוה, אך בקיום המצוה אין חלק שהיא חסרה בלא ברכה, כי אין המצוה לצורך הברכה. ולכן היכא שעושה מצוה מספק הרי את המצוה עצמה מחוייב לחזור ולעשות כיון דספק דאורייתא לחומרא, ונמצא שקיים את המצוה בשלמותה, אבל הברכה, כיון שהיא ספק ברכה שאינה צריכה, ואינה חלק מהמצוה, לדעת הרמב"ם, אינו צריך לחזור ולברך.

משא"כ ברכות קריאת שמע, ידועה שיטת הרשב"א (שו"ת ח"א סימן מז וסימן שיט, ובחידושו ברכות יב, א ד"ה ושמע מינא) ונפסק כן להלכה (שו"ע סימן ס סעיף ב), שכשכבר קרא קריאת שמע ללא ברכותיה, קורא את הברכות בלא קריאת שמע, כיון

חיובא הוא, כגון אנדרוגינוס או נולד מהול, אינו מברך. וכן גבי כיסוי דם כוי, דיש כאן ספק בעיקר החיוב, שמא אין כאן שום התחלת מצוה. משא"כ גבי קריאת שמע דגברא ודאי בר חיובא הוא למצוה זו דק"ש, אלא שנסתפק אם קרא, חוזר ומברך **בב**. ובפרמ"ג כתב

### ו. חילוק בין ספק על עצם החיוב לספק אם נפטר מן החיוב

וצריך לומר דעיקר הטעם לחלק בין ברכה על ספק מילה (כגון נולד מהול) וכיו"ב, לבין ספק קרא קריאת שמע, הוא כפי שכתב הכנה"ג **מא** והסכים לזה הפר"ח, דדוקא בספק אי גברא בר

הרמב"ם (שהרי כתב שיטתו בסתם, בלי לחלק בין הראשונים). וממילא מתאים לומר שכשמתחייב מספק בקיום המצוה (שזה כחיוב ודאי, כי בספק דאורייתא אזלינן לחומרא ונחשב כחיוב ודאי, ולכן) צריך לברך. (משא"כ כשיש ספק על עצם החיוב אז אין שייך לחייבו מתורת ודאי, כי אף שיש להחמיר, הרי אין הפירוש שחשבינן האנדרוגינוס כזכר דוקא או הכוי כחיה, וממילא הוי בר חיובא). משא"כ אילו היה האיסור מדאורייתא, הרי כשם שאזלינן לחומרא לחייבו מספק לקיים המצוה, כן יש למנוע ממנו לברך מצד ספק איסור דאורייתא (ד'לא תשא').

אמנם מדברי הרע"א (וכן מדברי הפרמ"ג) משמע שאף אי נימא שהאיסור דאורייתא, מכל מקום כיון שמחוייב לחזור ולקיים את המצוה (מספק), צריך לברך. ונראה לבאר לשיטתם, דכיון שחכמים עקרו את איסור הזכרת השם בכל מקום שצריך להזכירו, כמו בברכה בכל קיום מצוה וכיו"ב, נמצא שאין דנים על הברכה אם היא גדר ספק, כיון שהברכה באה כהקדמה למצוה, וחכמים תקנו לברך על מצוה, ולכן יש לדון על המצוה עצמה, דאם חייב לקיימה, אף שהסיבה היא מחמת שמחמירים בספק, הרי סוף סוף חייב לקיימה, וממילא הברכה

עצמו מדין ברכת המצוות, אף שבשאר מצוות אולי שייך לומר (לדעת הרבה ראשונים) שכיון שנתחייב מספק יקיימה בשלימות עם הברכה. אך כאן אין הברכה כברכת המצוות, אלא כחלק מסדר התפילה. ולכן הוצרך לבאר שכך תיקנו חכמים. (ודו"ק).

מא. הגהות ב"י אות ג.

מב. ולפי זה בכל ספק חיוב כגון אם נסתפק אם קיים מצות לולב או שופר, מאחר שמחמת הספק נתחייב בוודאות (מצד ספק דאורייתא לחומרא), איו עליו דין ספק ויכול לקיים זאת בברכה, כמו בקיום כל מצוה. וכן נראה שיטת הרע"א בתשובותיו סימן כ"ה. וכן מבאר הפרמ"ג בדעת הט"ז שמספק אזלינן בתר חזקת החיוב שחל עליו קודם לכן, וכיון דלא נפק מחזקת חיוב, נמצא שיש לו חיוב גמור לקיים את המצוה, וממילא חייב בברכה.

ונראה מהמשך דברי רבינו (בתחילת אות ו) לפסוק כדעה זו לגמרי בכל חיוב מספק אם כבר קיים המצוה. ודלא כפי שפסק אדה"ז בסימן תקפה סעיף ו. אך ראה המובא לקמן בסוף הדברים בהערה.

והיה מקום לבאר שעיקר סברת הפר"ח מתאימה לשיטתו שאיסור ברכה שאינה צריכה היא דרבנן. ומשמע שכן למד בשיטת



שזוהו ג"כ דעת ה"מ"ז.<sup>מג</sup>

דסבירא ליה שאיסור ברכה שאינה צריכה הוא דאורייתא. וכיון שנתבאר<sup>מה</sup> שרוב הפוסקים סבירא להו בזה כהתוספות, וגם מדברי הרמב"ם בתשובותיו יש לומר שסובר כן, אם כן בפלוגתא הנ"ל דה"ז וסייעתו עם המג"א, יש לומר שראוי לפסוק כה"ז והפ"ח, כיון שכל מקור החשיש בזה הוא רק מדרבנן.<sup>מו</sup>

ולענין הלכה היה ראוי להכריע כדעת ה"ז והכנסת הגדולה והפ"ח, ודלא כהמג"א. שהרי המגן אברהם עצמו כתב<sup>מד</sup> שלדברי התוספות דאיסור ברכה שאינה צריכה הוא דרבנן, אם מברך מספק אינו עובר על לא תשא. אלא שהוא חושש לשיטת הרמב"ם



תורה שחוזר ומברך מספק. אך להמחבר והרמב"ם שסוברים שאין מברכין מספק אין שייך לתרץ כן. ולכן לשיטתו העיקר כהמג"א שביאר דק"ש שאני כי כך היתה תקנת חכמים. אבל לפי המתבאר בפרמ"ג ובדברי רבינו, אין מקום השגה על דברי ה"ז, ואכן סובר ה"ז שאף להרמב"ם שאין מברכין על ספק, היינו רק כשהספק הוא על חיוב המצוה מעיקרא, אבל אי כבר נתחייב, וצריך לחזור ולקיים את המצוה מספק, מברך עליו. כשם שבהפרשת דמאי אילו לא היו רוב עמי הארץ מעשרים (אלא היה ספק השקול) היו מברכים, כיון שהתבואה כבר נתחייבה בהפרשת תרומות ומעשרות.

מד. בסימן רטו סק"ו.

מה. בתשובה אות ב.

מו. אמנם בהמשך התשובה (אות ט) כתב רבינו: "ואיך שיהי", עכ"פ י"ל שיש לסמוך על הפ"ח וסייעתו כשהספק נוטה יותר להצד שלא בירך - שיוכל להחמיר ולברך."

נכללת בתקנה הכללית לברך בכל קיום מצוה, וממילא היא נעשית ברכה הצריכה. ועיין עוד בשו"ת תורת חסד סימן ז שמבאר באופן נפלא, דהרמב"ם אזיל לשיטתו דבכל ספק איסור דאורייתא אזלינן לחומרא מדרבנן, ונמצא ש'לא תשא' הוא ספק איסור דרבנן, ולאידך יש לו חזקת חיוב דאורייתא לקיים את המצוה שממילא מחייבת אותו ברכה, ואם כן בא החיוב הנובע מדאורייתא, ודוחה את האיסור ברכה מספק היוצא מאיסור דרבנן.

מג. דה"ז בסימן סז סק"א, ביאר את הטעם שבספק חוזר וקורא ק"ש בברכותיה: "לפי שכל דבר שהוא ספק של תורה מברכין עליו כמו בהפרשת דמאי". והפרמ"ג מבאר דבריו שאין ספק (קיום המצוה) מוציא מידי ודאי (חיוב המצוה). ולפי זה כוונת ה"ז הוא רק כשספק אי קיים את המצוה, אבל לא בספק אם הוא בר חיובא.

ובביאורי הגר"א (סק"א) כתב שה"ז טעה בזה, דדוקא לרבינו יונה אמרינן בספק של

כו, ב.

## יסוד דין התפילה\*

ביא את שיטת הרמב"ם דתפילה עיקרא דאורייתא, אך הרמב"ן חולק וסובר שהיא דרבנן, מלבד תפילה בעת צרה. מביא את ראיית הרמב"ן מהגמרא. מיישב שלא יקשה על הרמב"ם. מביא ראיה להרמב"ם מב' מקומות בגמרא. תולה את מה שר' אליעזר שחרר עבדו להשלים לעשרה משום שתפילה דאורייתא. מביא את שיטת הרא"ש דאף אי תפילה דרבנן - תפילה דרבים שאני. תולה מחלוקת זו במחלוקת בטעם הפטור של ההולכים אחר המיטה מתפילה; או כיון דתפילה דרבנן, או דאי אפשר לכוון.

הם תקנת חכמים, כמבואר בהלכות שלאחרי זה, דתקנו חכמים את מנין התפילות כמנין הקרבנות, כנגד ב' תמידים ביום, ואברי התמיד שהיו מתאכלין כלילה, וכענין שנאמר<sup>ה</sup> "ערב ובוקר וצהריים אשיחה ואהמה וישמע קולי".

והרמב"ן בספר המצוות<sup>ו</sup> השיג על הרמב"ם, וסובר שתפילה היא מצוה דרבנן, ולא דאורייתא. והביא ראיה מדברי הגמרא<sup>ז</sup> בברכות בביאור הטעם שבעל קרי פטור מן התפילה וחייב בק"ש ובבהמ"ז: "אלא קריאת שמע וברכת המזון דאורייתא, תפילה

## א. מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן אי תפילה דאורייתא

כתב הרמב"ם בריש הלכות תפילה: "מצוות עשה להתפלל כל יום, שנאמר<sup>ב</sup>; 'ועבדתם את ה' אלוהיכם', מפי השמועה למדו שעבודה זו היא תפילה<sup>ג</sup>, שנאמר 'ולעבדו בכל לבבכם', אמרו חכמים אי זו היא עבודה שבלב, זו תפילה. ואין מנין התפילות מן התורה; ואין משנה התפילה הזאת מן התורה; ואין לתפילה זמן קבוע מן התורה". ועל דרך זה כתב הרמב"ם בספר המצוות<sup>ד</sup> דמצות התפילה נכללת בכלל המצוות דאורייתא. (אמנם נוסח התפילה, ומנין התפילות,

ז. לעיל כא, א.  
ו. שם.  
ה. תהילים נה, יח.  
ד. מצות עשה, מצוה ה.  
ח. פרשת עקב) על הפסוק 'ולעבדו' - זו תפילה. וכן הוא בריש מסכת תענית.

א. על פי פסקי דינים עמוד שמ, ג, ואילך, (חידושים על הרמב"ם) ובכמה דברים שינינו הסדר כדי שיוכל הלומד לרוץ בו.  
ב. שמות כג, כה.  
ג. ומציין רבינו לדברי הגמרא בבבא קמא (צב, ב). ובבבא מציעא (קז, ב) ובבילקוט



קושיא; ק"ש דרבנן היא? (ומפני מה בעל קרי קורא אותה. ומשיבים:), קריאת שמע דאית בה מלכות שמים, וברכת המזון דאורייתא. לאפוקי תפילה דרבנן ואין בה מלכות שמים. למאן דגרס הכי מפרשינן לקמן בשבכך ובקומך בדברי תורה".

הרי שלגירסא זו ק"ש היא דרבנן, ונמצא שאין פוסקים כאוקימתא זו, דהרי להלכה ק"ש היא דאורייתא (כמו שמתבאר בהמשך הגמרא שם). אם כן אפשר שכן הוא גם לגבי תפילה, דליכא להוכיח מגמרא זו לענין הלכה<sup>3</sup>.

דרבנן<sup>ה</sup>. וכן במסכת סוכה<sup>ט</sup> סוברים רבא ור' זירא דתפלה דרבנן.

ומכל מקום גם הרמב"ן בסיום דבריו כותב: "ואם אולי יהיה מדרשם בתפילה עיקר מן התורה, נמנה אותו במנינו של הרב, ונאמר שהיא מצוה לעת הצרות שנאמין שהוא יתברך ויתעלה שומע תפילה, והוא המציל מן הצרות בתפילה וזעקה, והבן זה".

ויש ליישב את ראיית הרמב"ן מדין בעל קרי, נגד שיטת הרמב"ם, דהנה בגמרא שם מצינו<sup>ו</sup> כמה גירסאות, ואחד מן הגירסאות שמביא רש"י היא: "בלשון

דהנה בכסף משנה שם (וראה עד"ז במגילת אסתר על ספר המצוות שם) ביאר בב' אופנים הטעם שבעל קרי פטור מתפילה, כדי לתרץ את שיטת הרמב"ם שסובר דתפילה היא מה"ת; א. אף שתפילה היא מדאורייתא, מכל מקום נוסח התפילה וזמניה ג' פעמים ביום הם מדרבנן, ולכן בעל קרי פטור מנוסח התפילה וזמניה, אבל אין הכי נמי שחייב לומר איזה תפילה קצרה פעם אחת ביום, כדי לצאת י"ח דאורייתא. ב. יש בכח חכמים לעקור דבר מן התורה.

והנה התירוץ הא' מתאים עם דברי הגמרא שתפילה היא מדרבנן, שבוז מבאר דהכוונה לנוסח וזמן התפילה. אמנם תירוץ הב' שחכמים עקרו דין תורה, אינו מתיישב כלל בדברי הגמרא שתפילה היא דרבנן. דהרי לביאור זה עקרו חכמים דין מן התורה. ונראה דעל זה בא רבינו ליישב, דאין הכרח שדברי הגמרא נאמרו למסקנא, דכשם שלענין ק"ש (שהוא מדרבנן ורק מצד קבלת

ה. וכן מבואר בדברי רש"י ותוספות בכמה מקומות (יז, ב ד"ה אלו ואלו. כ, ב. ד"ה וחיביבין. וכן הוא בתוספות שם. כא, א. ד"ה דלית. וכן הוא בתוספות שם).

ומציין רבינו דבפר"ח סימן פ"ט הראה פנים מכמה סוגיות לדעת הרמב"ם, והביא ראיות טובא לדעת הרמב"ן. וסיים "שהעיקר כמו שכתב הרמב"ן. וכן דעת השאגת אריה סימן יד. וכן דעת אאזמור"ר ז"ל (אדה"ז) בסימן ק"ו".

ט. לח, א.

י. וציין רבינו לדברי המגן אברהם בסימן ק"ו סק"ב שהביא בשם הסמ"ק דמצוה להתפלל בעת צרה.

יא. ברש"י (ד"ה דלית בה מלכות שמים), ותוספות (ד"ה הכי גרסינן).

יב. וצריך לומר שרבינו מבאר זה לרווחא דמילתא, כדלקמן.

ב' ביאורי הכסף משנה ליישב דברי הגמרא דתפילה מדרבנן

עיקרם הוא מדרבנן. ולפי זה א"ש, דקא בברהמ"ז וק"ש חייבוהו בתקנת חכמים, כיון שבזה מקיים מצוה מה"ת, משא"כ בתפילה, כיון שאי יחייבו את הבעל קרי להתפלל, הרי בוודאי יתפלל ב' תפילות מתוך ג' בלא שורש חיוב דאורייתא, ורבנן לא חפצו שבעל קרי ילמד ויתפלל דברים שאינם חיוב גמור עליו, על כן ביטלו ממנו חיוב תפילה, לגמרי.

ועל זה באים ב' התירושים של הכסף משנה, שבתירוץ הראשון אומר שאף שביטלו ממנו את חיוב התפילה דרבנן, מכל מקום חייב בתפילה קצרה פעם אחת ביום מדאורייתא. ובתירוץ השני בא לומר דכיון דלא מבואר שיתפלל תפילה קצרה, אף שמצד הסברא נראה דצריך לומר כן לשיטת הרמב"ם, אעפ"כ יש לתרץ שזהו משום שעקרו את החיוב תורה. והטעם, דמכיון שאינו יכול להתפלל באופן שתיקנו חכמים, כנ"ל, דמשו"ה ביטלו ממנו את כל התפילות, הרי נמצא שביטלו ממנו את האופן להתפלל, כיון שלא תיקנו חכמים תפלה מיוחדת נוספת עבור פעם אחת ביום, הלכך עקרו ממנו את כל דין התפילה. ובה מיושבים לכאורה כל קושיות השאג"א בענין זה. ראית המגילת אסתר וקושיית השאגת אריה עליו

והנה במגילת אסתר הביא את הראיה שהביא רבינו, מדברי הגמרא (כ, ב) בטעם שנשים חייבות בתפילה: "דרחמי נינהו, מהו דתימא הואיל וכתוב בה - 'ערב ובוקר וצהרים', כמצות עשה שהזמן גרמא דמי, קמ"ל". דמשמע שתפילה היא מצוה מדאורייתא שאין הזמן גרמא.

והנה השאגת אריה תמה על דבריו וכתב דאין דבריו נכונים דהרי הגמרא מפרשת שהטעם שנשים חייבות הוא משום שרחמי

על מ"ש מחייבים אותו) אין הביאור נשאר, כמו כן לענין תפילה אין הביאור נשאר, ולכן מבאר הכסף משנה באופן אחר. והנה השאגת אריה בסימן י"ד הקשה על ב' התירושים שביאר הכס"מ;

על התירוץ הא' הקשה, דאי סלקא דעתך שיש לתפילה עיקר מה"ת, אלא שנוסח זה מדרבנן, א"כ ה' ראוי שיתפלל כל נוסח התפילה כתקנת חכמים כמו שמצינו גבי הזכרת יציאת מצרים שבק"ש (אפי' במקום בעל קרי), דמהגמ' משמע שאף שיוצא בהזכרה בעלמא, מכל מקום כל זמן שלא יצא י"ח, חל עליו החיוב לקרות כל הג' פרשיות של ק"ש, כדי לצאת ידי חובת התורה באופן שתקנו חכמים. ועוד, מדוע סתם הגמ' ולא פירש שיתפלל תפילה קצרה. ועל התירוץ הב' מקשה דאי נימא שחכמים עקרו דבר מן התורה אצל תפילה, למה לא אמרו הכי גם גבי ברכת המזון וק"ש, ואדרבה - בגמרא ביארו דשאני ברהמ"ז וק"ש שהן דאורייתא.

הנראה לתרץ את קושיות השאגת אריה והנלענ"ד לתרץ דתקנת חכמים גבי ברהמ"ז וק"ש, וגבי תפילה, שונים בעצם מהותם; דברהמ"ז וק"ש התקינו חכמים כיצד יש לצאת ידי חובתו דאורייתא, דהיינו שלא הוסיפו חיוב חדש, אלא ע"י תקנתם מקיים מצות התורה. אבל בתפילה, הגם שתיקנו אופן ונוסח להתפלל ולצאת י"ח, הלא תיקנו ג' תפילות ביום, ועל כרחך דמדאורייתא יוצא י"ח בפעם אחת, ובשאר הפעמים הוא דרבנן (כמבואר בדברי הכס"מ עצמו, ובדברי המגילת אסתר, וכפי שהדגיש זאת השאגת אריה בהמשך דבריו, דברור דלהרמב"ם המצוה היא פעם א' ביום). נמצא שתיקנו (לפחות) ב' תפילות במיוחד באופן דרבנן, כנגד תמידין, או כנגד אבות, ואף



הרי לפנינו שהבין בכוונת הרי"ף שכל מה שהביא בדבריו לענין חיוב נשים הוא חיוב מדאורייתא (וכפי שמאריך להוכיח בהמשך דבריו). וא"כ על כרחך דגם תפילה שהביא באותו הקטע, היא מדאורייתא (כדברי רבינו שהבין כן מדברי גמרא זו). דאי לא הכי מאי מקשה על בעל המאור, הלא כשם שבנוגע לתפילה אפשר לבאר שהוא מדרבנן, כך גם ברכת המזון, וקושיית בעה"מ במקומה עומדת, שלא נתבאר מה דין אשה לגבי לפטור אנשים. ונמצא שלפי הרמב"ן שם הולך הרמב"ם בדרך (רב רבו) הרי"ף. ולפלא שהרמב"ן עצמו כשחולק על הרמב"ם לא ציין לזה).

יישוב קושייתו דעיקר התפילה היא רחמים ועל כרחך צריך לומר (עכ"פ לשיטת הרי"ף) דאין הכוונה בדברי הגמרא 'דרחמי ניהו' לומר שתפילה היא מצוה שהזמן גרמא (כפי שמשמע מדברי השאג"א) ורק משום שגם נשים צריכות רחמים, חייבו אותם. (וע"ד דברי הגמרא בקידושין (לד, א) לגבי מזוזה). אלא הכוונה דכיון דרחמי ניהו, הרי גם הזמנים שקבעו להם אינם בעיקר המצוה. דכיון שמצות תפילה היא לעורר ולבקש רחמים, ותמיד הוי זמן רחמים, לכן הזמן שקבעו לתפילה אינו מגבילה להיות מצוות עשה שהזמן גרמא.

דלכאורה קשה, הרי אף שמצוה להתפלל בכל יום, מכל מקום בכל יום הוי מצוה מחודשת, ואין זו המצוה שהיתה ביום הקודם, ומפני מה נחשבת תפילה כמצוה שאין הזמן גרמא.

[וכעין סברא זו ממש כתב השאג"א עצמו בסימן יב, דמה"ט נחשבת הזכרת יציאת מצרים כמ"ע שהז"ג, אע"פ ששייכת בכל עת, כיון שבכל יום ולילה מתחלפת למצוה חדשה נ"כ הגם שיש החולקים על סברא

ניהו (ובאמת נראה שגירסא זו אינה מוסכמת, עיין בתוספות ד"ה 'בתפלה', ובמעדני יו"ט אות ז), ולדבריו דבאמת הוי מצוה שאין הזמן גרמא, הול"ל דנשים חייבות כיון שהוא מצוה דאין הז"ג. [ואין לומר דאחר שתקנו חכמים זמן תפילה נעשה למצוה שהז"ג, דהרי חכמים לא באו לגרוע מחיוב התורה אלא להוסיף]. ואף שאפשר לומר דכוונת הגמרא לבאר הטעם שהן חייבות בכל הג' תפילות, ולא רק בתפילה אחת שהיא מן התורה לשיטת הרמב"ם, מ"מ לא נמצא בדברי הגמרא שהם חייבות מדין מ"ע שאין הז"ג, אלא משום שרחמי ניהו. וקושיא זו היא גם על דברי רבינו.

ויש ליישב דברי רבינו ודברי המגילת אסתר, דהנה מצינו בפירוש בדברי הרי"ף כדבריהם: "תפילה ומזוזה וברכת המזון דהוה ליה מצות עשה שלא הזמן גרמא, וכל מצות עשה שלא הזמן גרמא נשים חייבות". הרי מפורש שסובר שנשים חייבות בתפילה מן התורה ולומד כדברי רבינו שהטעם העיקרי שנשים חייבות הוא משום שהוא מצוה דאורייתא שאין הזמן גרמא.

ופשטות דבריו משמע דלא כדברי התוספות שהכוונה למצוה דרבנן שאין הזמן גרמא, שהרי כרך מצוה זו עם מצות מזוזה וברכת המזון שהם בוודאי מצוות דאורייתא.

ופלא גדול הוא דהרמב"ן עצמו במלחמת ה' שם מביא את דברי בעל המאור שהעיר על הרי"ף, מדוע לא ביאר בפירוש את דין נשים בברכת המזון דמשמע מדברי הגמרא שאינם חייבות מדין וודאי וממילא אפשר שאין מוציאות אנשים י"ח. וכתב הרמב"ן: "והלא פירש (הרי"ף) ואמר תפילה ומזוזה וברכת המזון דהוה ליה מצות עשה שלא הזמן גרמא וכל מ"ע שלא הזמן גרמא נשים חייבות. הא משמע שהן חייבות דבר תורה".

**ב. ראייה מהגמרא לשיטת הרמב"ם**

וקצת יש להביא סמך לשיטת הרמב"ם, מדברי הגמרא: בטעם שנשים חייבות בתפילה: "דרחמי נינהו, מהו דתימא הואיל וכתוב בה - 'ערב ובוקר וצהרים', כמצות עשה שהזמן גרמא דמי, קמ"ל". משמע שבתפילה יש מצוה דאורייתא. ורש"י כתב: ולא גרס פשיטא, דהא לאו דאורייתא" וכן משמע בדברי התוספות

(ד"ה בתפלה) דרש"י לא גרס את כל הענין. אמנם מהגירסא כפי שהיא לפנינו, קצת ד יש סמך דתפילה היא מצוה דאורייתא.

ועוד יש להביא ראייה לדברי הרמב"ם מדברי הגמרא<sup>טו</sup>: "מעשה ברבי אליעזר שנכנס לבית הכנסת ולא מצא עשרה, ושחרר עבדו והשלימו לעשרה. (ומקשים) והיכי עביד הכי והאמר רב

זו כהמגן אברהם סימן נח סק"ז, עיי"ש]. ואף שבסוף דבריו שם חילק בענין התפילה, הא גופא טעמא בעי, אם לא נימא דרחמי נינהו].

ועל זה ביארו בגמרא ד'רחמי נינהו' דהיינו שהחיוב נמשך מהצורך לבקש רחמים, ובקשת רחמים הרי קיימת ונמשכת בכל זמן, א"כ הכל המשך אחד, וממילא גם המצוה שבכל יום הוא כביכול להמשיך ולבקש בכל יום, וכעין מצוה תמידית.

ודברים אלו מדויקים באופן נפלא בלשון הרמב"ם, שכתב (פ"א מהלכות תפילה הלכה ב'): "ולפיכך נשים ועבדים חייבין בתפילה, לפי שהיא מצוה עשה שלא הזמן גרמא, אלא חיוב מצוה זו כך היא - שיהא אדם מתחנן ומתפלל בכל יום, ומגיד שבחו של הקב"ה וכו'". נמצא מדויק בלשונו הטהור שגדר תפילה להתחנן בכל יום, הוא ביאור למה שנחשבת התפילה כמצוה שאין הזמן גרמא. אכן סברא זו עצמה מובאת במגילת אסתר בהמשך הדברים לתרץ כיצד יבאר הרמב"ן הא דרחמי נינהו, דמה בכך, הלא הוא ממש מצוה שהז"ג מדרבנן שתקנו ג' זמנים להתפלל. ועל זה מבאר דכיון שנקודת

התפילה היא רחמים, ממילא תקנת הזמן אינה מגבילה להיות בגדר מצוה הקשורה לזמן, כיון שתוכן המצוה - שהיא בקשת רחמים הנצרכים תמיד, אינה בגדר זמן. ועד"ז ניתן ליישב גם את דברי רבינו שמדייק מגמ' זו דהוי מצוה דאורייתא, ועכ"ז אינה מצוה שהז"ג, מצד שרחמי נינהו, (ולא כפי שביאר השאג"א, שהוא ענין אחר לגמרי). ואחר כתבי כל זאת שוב ראיתי שבקונטרס אחרון על השאגת אריה סימן יד, תמה על הרמב"ן מדבריו על הרי"ף, וכתב שלכאורה הרמב"ם נמשך אחר שיטת הרי"ף. וכן בהמשך דבריו ביאר באופן דומה את דברי הגמרא ד'רחמי נינהו'.

יג. כ, ב.

יד. ומה שכתב רבינו שהוא קצת סמך לדברי הרמב"ם, דהלא התוספות ביארו דגם בדינים דרבנן כגון הלל, שייך דין דהזמן גרמא ואין הזמן גרמא. ולפי"ז הכוונה היא למצות עשה דרבנן שאין הזמן גרמא. ועוד לרש"י אין גורסים זאת. ובוודאי אין קושיא על שיטת הרמב"ם הראשונים שתפילה היא מדרבנן, דהם לא יגרסו זאת.

טו. ברכות מז, ב. גיטין לח, ב.



דאורייתא דתפילה (ומה שמבארת הגמרא דטעם הדיחוי הוא מצד מצוה דרבים זהו שלא יהא נחשב כמצוה הבאה בעבירה, דמפני מה דוחים מצוה בידים, כיון שמצוות תפילה היא מצוה דרבים).

מיהו הרא"ש<sup>טז</sup> ביאר דאף אי תפילה דרבנן, מכל מקום כיון שהוא זיכוי הרבים, הלכך אליים האי עשה לדחות איסור עשה דשחרור עבד, וז"ל: "דאליים עשה דרבים, דכתיב ונקדשתי בתוך בני ישראל, דהיינו עשה שמקדשין את ה' בעשרה ברכים, ואפילו הוי מילתא דרבנן כגון לשמוע קדושה וברכו, שלא מצינו לו עיקר מן התורה, אפילו הכי דחי עשה דיחיד. דלא מסתבר לי דמיירי בעשרה דאורייתא, כגון לקרות פרשת זכור<sup>טז</sup> שהוא מן התורה".

יהודה כל המשחרר עבדו עובר בעשה, שנאמר 'לעולם בהם תעבודו'? (ומתריצים): מצוה דרבים שאני".

ואי התפלה היא מדרבנן, איך דחה ר' אליעזר עשה דאורייתא, ד'לעולם בהם תעבודו' מפני מצוה דרבנן.

אמנם התוספות<sup>טז</sup> הביאו מגמרא זו ראייה דמצוה דרבנן דוחה מצוה דאורייתא, והקשו מזה על שיטת הבה"ג<sup>יז</sup> הסובר שאין לדחות אננות דאורייתא ביו"ט שני של גלויות שהוא דרבנן. והביאו התוספות ראייה מכאן דאתיא תפילה דרבנן, ודחיא קרא ד'לעולם בהם תעבודו' דאורייתא.

ועל כרחק צ"ל ליישב את שיטת הבה"ג<sup>יז</sup> דסובר דמצוות תפילה היא מדאורייתא, כשיטת הרמב"ם, ולכך ביטל ר' אליעזר מצוה דאורייתא ד'לעולם בהם תעבודו' מפני מצוה

דיחיד, כעונג יו"ט - אינה דוחה איסור דאורייתא, אבל מצוה דרבים שאני, וגם מצוה דרבנן דרבים דוחה מצוה דאורייתא. ולדברי רבינו, שהבה"ג סובר דתפילה היא מדאורייתא, מרווחא מילתא.

ועוד ביאר שם על פי דברי הר"ן והרמב"ן בגיטין (לח, ב), שאיסור שחרור נמשך מאיסור לא תחנם שלא ליתן מתנת חינם, אך כשעושה אדעתיה דנפשיה, כיון שיש תועלת מן השחרור, אף שהוא עבור מצוה דרבנן, ממילא אין איסור. ולכן לא יקשה כלל קושיית התוספות על הבה"ג. [אלא שהקשו

טז. שם, ד"ה מצוה.

יז. הובאו דבריו גם בשו"ע יו"ד סימן שצט סי"ג.

יח. פ"ג דמועד קטן סימן נ. ועייין גם בתוספות שבת ד, א. ד"ה 'זכי'. שמבאר בכמה אופנים.

יט. על פי דברי הרא"ש הללו יישב בשו"ת תורת חסד (סימן לז אות ב) את שיטת הבה"ג, הסובר שאין מצוה דרבנן דוחה איסור דאורייתא, ממה שר"א הוא שחרר עבדו לקריאת פרשת זכור שהיא דאורייתא. דלהבה"ג אפשר לומר שרק מצוה דרבנן

נראה שאין זה לשון פטור. (היינו, דממה שכתוב פטורין, משמע לגמרי, אף אם אין שהות אח"כ)."

אמנם בפירוש תלמידי רבינו יונה פירשו: "והטעם היותר נכון, מפני שהתפילה צריך להתפלל מעומד, ואין יכולין לשהות כל כך, אבל ק"ש שיכולין לאומרה בעוד שמהלכין, ודי לעמוד בפסוק ראשון בלבד שלא יתעכבו בו אלא מעט".

וממילא הרמב"ם הסובר שחוב התפילה הוא מדאורייתא, יבאר את טעם המשנה כפירוש רבינו יונה שפטורין מן התפילה לפי שאין יכולים לשהות ולכוון כל כך<sup>כב</sup>. נמצא דלשיטת רבינו יונה אין זה חומרא בדין ק"ש.

#### ד. עוד ראיות מדברי הגמרא לגבי חיוב תפילה

וכן יש להוכיח דתפילה חמורה מק"ש מדרשת רז"ל<sup>כד</sup>: 'ודברת בם, ולא

#### ג. מחלוקת הראשונים בטעם הפטור של ההולכים אחר המיטה

והיה מקום ליישב מה שדחה ר' אליעזר מצות עשה דאורייתא מפני תפלה דרבנן, משום שמצינו בכמה הלכות דפלה אע"פ דהיא דרבנן, היא חמורה יותר מקריאת שמע דאורייתא, כגון לגבי מי ששהה בה כדי לגמור את כולה שחזור לראש<sup>כז</sup>, וכן לענין איסור תפילה בראש האילן אף עבור האומנין שקורין ק"ש בראש האילן<sup>כא</sup>.

ואף שהיה מקום לדחות שלאידך מצינו שקריאת שמע חמורה לענין נושאי המת, שמצינו בזה במשנה<sup>כח</sup>: "את שלאחר המיטה צורך בהם חייבין (בקריאת שמע). ואלו ואלו פטורים מן התפילה". אלא שבטעם הדבר חולקים הראשונים, והולכים הראשונים לשיטתן, דרש"י מפרש את הטעם שאלו שלאחר המיטה פטורין מן התפילה: "דלאו דאורייתא היא (תפילה). ורבתי פירשו לפי שיש להם עוד שהות. ולי

כב. לעיל יז, ב.  
כג. ולכאורה זהו כפירוש דברי הרמב"ם בפירוש המשניות על משנה זו: "והכל פטורין מן התפילה, והטעם, מפני טרדת הלב", דהיינו שלפי שתפילה היא ארוכה יותר, וצריך לעמוד בה, הרי הם טרודים ולא יכולים להתפלל בכוונה, ולכן הרי הם נפטרים.  
כד. יט, ב.

ש, דלשיטתם, מדוע הקשו בגמרא דהוה מצוה הבאה בעבירה, ותירצו על זה דהוי מצוה דרבים. והלא אף אי הוי מצוה סתם מותר לשחרר, כיון דאין זה מתנת חנם. ועיי"ש שהאריכו לבאר דלמסקנא אף למצוה סתם מותר לשחרר.  
כ. דביאר הרשב"א (בדף כג), שזהו מפני שתפילה חמורה.  
כא. כמבואר במשנה ובגמרא טז, א.



ולאידיך מדברי הגמרא<sup>ל</sup>: "אמר ר' יוסי בר חנינא משום ר' אליעזר בן יעקב מאי דכתיב<sup>לא</sup> 'לא תאכלו על הדם' - לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם". ואם התפלה אינה מדאורייתא כלל, איך שייך ללמוד איסור אכילה קודם התפלה מפסוק שבתורה? אכן לזה כתב הרא"ש<sup>לב</sup>: "שאני הכא דאסמכוה אקרא ואיכא לאו דלא תאכלו על הדם". היינו דתפלה מדרבנן ואסמכוה אקרא.

אמנם גם להסוברים דתפלה מדרבנן, מכל מקום (זהו תקנה קדומה ביותר) הם תקנת האבות למ"ד אבות תקנום. ומרומו בתהילים<sup>לג</sup>: "ערב ובוקר וצהריים אשיחה".

ועיין עוד בזה בפר"ח<sup>לד</sup>, שהראה פנים מכמה סוגיות לשיטת הרמב"ם ואחר כך הביא ראיות טובא לדעת הרמב"ן. וכן דעת השאגת אריה וכן כתב אאזמו"ר<sup>לה</sup> דתפלה מדברי סופרים.

בתפילה', (דרש"י מבאר שם, שק"ש נאמרת בקול, ולא תפילה, שנאמרת בלחש) והתוספות ביארו שם, וכן פירש כאן רבינו יונה<sup>כה</sup>: "כלומר בק"ש יש לך רשות להפסיק לשאלת שלום, וכו' אבל לא בתפילה, כדתנן<sup>כו</sup> ואפילו המלך שואל בשלומו לא ישיבנו". מוכח היטב איך תפילה חמורה במאוד. ולכן יש לומר שלזה דחה ר' אליעזר אף מצוה דאורייתא<sup>כז</sup>.

וכן יש להוכיח דתפלה מדרבנן מדברי הגמרא במסכת שבת<sup>כח</sup>: "חברים שהיו עוסקים בתורה, מפסיקין לק"ש ואין מפסיקין לתפלה". ומבאר רש"י: "חברים העוסקים בתורה מפסיקין - תורתן לקריאת שמע דימנה דאורייתא, ובשכבך ובקומך, ואין מפסיקין לתפלה". אלא שבאליהו רבה<sup>כט</sup> כבר כתב דלשיטת הרמב"ם אף דהתפלה דאורייתא מכל מקום אין זמנה דאורייתא.

עשה של תורה. כיון שאף בשאר דברים החמירו בה יותר משך תורה.

כח. יא א.

כט. סימן קו, סק"ב.

ל. לעיל י, ב.

לא. ויקרא יט, כו.

לב. פרק א, סימן י.

לג. תהילים נה, יט.

לד. סימן פט.

לה. סימן קו, סעיף א.

כה. פרק ב, על המשנה 'האומנין קורין'. כו. ל, ב.

כו. לכאורה כוונת רבינו לבאר על דרך מה שנאמר לעיל שמצוה דרבים, אף שהיא דרבנן, כיון שיש לה חשיבות מיוחדת שהיא עבור הרבים, דוחים בשבילה את מצות עשה של תורה. ועל דרך זה כוונת רבינו, שאף אי נימא דתפילה היא דרבנן, כיון שמצינו בה חומרות שאין במצות דאורייתא, חשיבות מיוחדת זו גורמת לחכמים לדחות אף מצות

כו, ב.

## גדר תפילת ערבית למ"ד רשות

מביא את שיטת התוספות שאף שתפילת ערבית רשות, הרי היא מצוה, ורק שאינה חובה. ובה מיישבים התוספות איך שייך השלמה בערבית. מדייק מדברי התוספות הכא ובימא דחלוקים אם היא נדחית רק מפני מצוה עוברת, או אף מצוה שאינה עוברת. מביא ראיה שאף דבר מצוה נקרא רשות. מביא את שיטת הרי"ף שמבאר את דברי הבה"ג דכשמתפלל ערבית פעם אחת היא נעשית עליו כחובה לעולם. ולפי"ז מתורץ קושיית התוספות. מביא קושיית התוספות ע"ז ממה שאין צריך טעם במסכת יומא כדי להפטר מערבית במוצאי יו"כ למ"ד רשות, וקשה דצריך טעם לאלו שעשאוהו כחובה. מביא את שיטת התוספות בדברי בה"ג דרק לאותו הלילה הוי חובה. אמנם מביא את הרשב"א שמיישב את דברי הרי"ף והבה"ג ממסכת יומא, וכן סובר הרי"ף דאף בלא חובה יש מצוה ולכן לא יקשה ממסכת שבת שמשמע שרק כשזה טירחה אין מפסיק לערבית. מביא את דברי הרי"ף והרמב"ם דהשתא שוויהו לערבית כחובה. אבל להתוספות אף השתא אינה חובה. מבאר שזה תלוי אי יום אחד יכול לגרום לימים אחרים להיעשות חובה. מיישב הסתירה בדברי הרא"ש ומבאר שלשיטתו מנהג ישראל להתפלל ערבית הרי זה כמי שכבר התפלל בלילה זה, שלאותו הלילה זה נעשה חובה. מביא דאף להרמב"ם אינה חובה גמורה, אלא כחובה, ומקשר לשיטות הראשונים בגדר חובה בתענית שקיבלו ישראל עליהם.

א. מקדשין את החודש בלילה. ולמה לי' האי טעמא, תיפוק לי' דתפילת ערבית רשות.

"וי"ל הא דאמרינן דתפילת ערבית רשות, היינו לגבי מצוה אחרת והיא עוברת, דאז אמרינן תדחה תפילת ערבית מפניה. אבל לחינם אין לו לבטלה".

ועד"ז כתבו התוספות על דברי הגמרא במסכת שבת ד'למ"ד תפילת ערבית

א. שיטת התוספות דאינה חובה אך היא מצוה

גמרא: "תפילת ערבית, רשות".

והנה לעיל"א אמר ר' יוחנן: "טעה ולא התפלל ערבית מתפלל שחרית שתים", והקשו התוספות: "וא"ת הא אמר רב לקמן תפילת ערבית רשות, וקי"ל כוותיה באיסורי. ועוד קשה דאמר לקמן: טעה ולא התפלל יעלה ויבא בלילה, אין מחזירין אותו משום דאין

ג. ל, ב.  
ד. ט, ב.

א. כו, א.  
ב. שם ד"ה טעה.



כדברי האומר תפילת ערבית רשות", דהיינו שאפילו אם לא התפלל נעילה פטור מתפילת ערבית. ומסיק שם דלמ"ד חובה קאמר.

והקשו התוספות דלפי מה שביארו, הרי אין לבטל תפילת ערבית בחנם. ותירצו: א. שאני הכא שהוא עייף ויגע מן התפילה ומן התענית, אין להטריחו, מידי דהוה אשרא המיינא. ב. ועוד שיש גם כן מצוה להכין צרכי סעודה אע"פ שאינה מצוה עוברת.

ונראה דחלוקים ב' התירוצים, אי מצוה שאינה עוברת דוחה תפילת ערבית או לא, למ"ד שהיא רשות. דלתירוץ הא', כיון שהכנת צרכי הסעודה היא מצוה שאינה עוברת, דהרי יכול להכין אחר כך, אין זה מעם מספיק. ולכן מתרצים שהוא עייף ויגע שזהו כמצוה עוברת, (היינו שאת החלישות דהשתא לא יתקן כשיאכל אח"כ).

ועיין בפירוש רבינו יונה, שהביא רק את המעם הראשון - שהוא עייף ויגע אחר התענית. ויש לבאר שהוא סובר שרק מפני מצוה עוברת נדחית תפילת ערבית, ולהכין צרכי סעודה אינו מעם מספיק, דאינה כמצוה עוברת.

רשות, משעה דשרא המיינא (שהתיר את חגורתו, כדי לסעוד) אין מטריחין אותו לשוב ולחגור כדי להתפלל ערבית. וביארו התוספות<sup>ה</sup>: "ונראה לר"י דאפילו למ"ד תפילת ערבית רשות אין לו לבטלה בחינם אלא בשביל שום צורך כמו שרא המיינא דהכא, או אם יש שום מצוה אע"פ שאינה עוברת, יעשה המצוה ולא יתפלל, אע"פ שהמצוה אינה עוברת. אבל בחינם אין לבטלה. תדע שהרי יעקב תקנה, ולמה יש לבטלה בחינם כו".

אמנם יש הפרש בין דבריהם, דכאן כתבו התוספות דאין לבטל תפילת ערבית אלא בשביל מצוה עוברת, ובשבת כתבו אע"פ שהמצוה אינה עוברת מ"מ יבטל בשבילה תפילת ערבית.

### ב. הטעם שנעילה פוטרת את

#### ערבית למ"ד תפילת ערבית רשות

והנה ביומא איתא בנוגע לתפילת נעילה: "אמר רב, תפילת נעילה פוטרת את של ערבית" וביארו בגמרא דרב לטעמיה דנעילה "צלוחא יתירא היא וכיון דצלי ליה תו לא צריך", והקשו ע"ז "ומי אמר רב הכי, והאמר רב הלכה

ז. וכן הוא ביומא פז, ב, דרק מפני מצוה שעוברת יש לבטלה.

ה. שם, ד"ה למ"ד תפילת ערבית.  
ו. דבגמרא שם מבואר דיש טריחוחא לחגור את חגורתו.

**ד. שיטת הרי"ף כדעת הבה"ג -  
דשוויא עליה כחובה**

והנה הרי"ף<sup>י</sup> כתב: "ורבא אמר הלכה כדברי האומר רשות. וקיי"ל דהלכה כרבא. מיהו הני מילי היכא דלא צלי ליה כלל. אבל היכא דצלי ליה לתפילת ערבית כבר שווייא עליה חובה, ואי טעי הדר לרישא".

ופירש רבינו יונה<sup>יא</sup> ששיטה זו מיוסדת על תירוצו של בעל הלכות גדולות<sup>יב</sup> שהוקשה לו קושיות התוספות דלעיל: "דכיון דקיי"ל דתפילת ערבית רשות למה צריך להשלים אותה ולהתפלל שחרית שתים, וכן יש לשאול במאי דאמרינן בפירקין לקמן טעה ולא הזכיר של ראש חודש בערבית אין מחזירין אותו, לפי שאין מקדשין את החודש אלא ביום - אמאי איצטריך למימר האי טעמא, תיפוק ליה משום דתפילת ערבית רשות.

"ותירין בהלכות גדולות ז"ל דאע"ג דתפילת ערבית רשות, כיון שמתפלל אותה קבעה עליו חובה. ולפיכך צריך לחזור ולהתפלל בשחרית שתים כמו שצריך תשלומים מתפילת יוצר

**ג. שם רשות הוא אף על מצוה שאינה חובה**

ויש להביא ראיה מדברי דשם רשות<sup>ה</sup> נאמר גם על ענינים שהם בגדר מצוה (רק שאינם חובה גמורה), דמצינו במשנה פרק בתרא דביצה<sup>ו</sup> בנוגע לדברים שאסרו חכמים ביו"ט: "ואלו הן משום רשות (כלומר שהיה לנו להתירן משום שהן קרובין למצוה, ואסרום חכמים. רש"י): לא דנין, ולא מקדשין (אשה), ולא חולצין".

ומבואר בגמרא דקידושין אלו אינם מצוה גמורה, דמדובר במי שהיה לו אשה ובנים, וכיו"ב. ומבואר ברש"י דמשו"ה קרי להו 'רשות', כי לגבי להנך דמיתני בסיפא דהוה מצוה גמורה, אלו הם רק 'רשות', דאף שיש בהם קצת מצוה, מ"מ אינם מצוה גדולה.

הרי מבואר דאף דבר מצוה (שאינה מוטלת עליו לגמרי) נקראת רשות. [אמנם אפשר דלהתוספות (וכן להרי"ף דלקמן אות ז) דסברי שתפילת ערבית היא מצוה, אפשר דסבירא להו דהוא מצוה ממש, דלא כרש"י (והא דנקרא רשות, לאפוקי דאינה חובה גמורה)].

יא. ד"ה טעה ולא התפלל.  
יב. הובא בתוספות יומא שם.

ה. ריש פרק תפילת השחר.  
ט. לו, ב.  
י. ריש פרק תפילת השחר.



מדוע סברה הגמרא ביומא, שלרב תפילת ערבית רשות אין צריך את הטעם שהובא שם לפטור תפילת ערבית של מוצאי יום הכיפורים - מצד שתפילת נעילה פוטרתה, שהרי תפילת ערבית רשות. וכפי שהובא לעיל. אמנם לפי שיטת הבה"ג, גם למ"ד תפילת ערבית רשות צריך לפטור אותה כששוויא עליה כחובה על ידי שהתפלל בימים שלפני כן. ומדוע אמרה הגמרא דרק אי תפילת ערבית חובה מובן מפני מה צריך לפטור אותה ע"י תפילת נעילה<sup>ד</sup>.

**ו. ביאור התוספות בדברי הבה"ג**

והתוספות עצמם ביארו את דברי הבה"ג באופן אחר, דרק אי התפלל לילה זה תפילת ערבית, שוויא עליה כחובה. אבל מה שהתפלל בלילות הקודמים אין זה קובע עליו את התפילה עליו כחובה בלילה זה. ואם לא התפלל תפילת ערבית לילה זה אין שום מצוה להתפלל לפי הבה"ג (דלא כהתוספות, דסברי דמצוה איכא, כדלעיל באורך).

נמצא דלפי התוספות, בעל הלכות גדולות בא לתרץ רק את הקושיא על דברי הגמרא שנתנה טעם מדוע אין

(שחרית) ומתפילת מנחה, ולפיכך כשטענה ולא הזכיר של ר"ח בערבית הוצרך ג"כ לטעם אין מקדשין את החודש אלא ביום, שאם לא כן היה לו לחזור ולהתפלל, כיון שקבעה עליו לחובה<sup>ה</sup>.

**ה. להבה"ג תפילת ערבית חובה כשהתפלל בשאר לילות**

נמצא דשיטת הבה"ג לפי הבנת הרי"ף ורבינו יונה הוא, דכיון שהתפלל תפילת ערבית בשאר לילות, קבעה עליה חובה, אף שבליילה זו עדיין לא התפלל, דמה שהתפלל בשאר לילות קובע את תפילת ערבית כחובה אצלו בכל עת. ולכן יתפלל שחרית ב' פעמים כשלא התפלל ערבית.

וכן פירש הרשב"א<sup>י</sup>: "וכתב גאון ז"ל דאי צלי לה חדא זימנא שוויא עליה כחובה ונוהג בה כל מילי תפילת חובה". היינו שבפעם אחת שמתפלל כבר מקבל עליו את תפילת ערבית כחובה.

אך התוספות הקשו על פירוש זה בדברי הבה"ג, דאי כשהתפלל כבר בימים קודמים, שוויא עליה כחובה,

חיוב כלל, ולכן ליכא למימר דגם למ"ד רשות יש אפשרות דצריך להיפטר מחיובו.

יג. כז, ב ד"ה תפילת ערבית. יד. אבל לפירוש התוספות בדברי הבה"ג אחי שפיר, כי אכן כשלא התפלל היום ליכא שום

לתפילת ערבית חובה<sup>טו</sup>, ולכן לשיטתו יש לו להשלימה. ואכן למ"ד רשות אין הוכחה דשייך ענין דהשלמה בתפילת ערבית (לשיטת הבה"ג).

אך התוספות הקשו על שיטת הבה"ג (לפי הבנתם בדבריו) מדברי הגמרא בשבת<sup>טז</sup> דלמ"ד תפילת ערבית רשות, כאשר כבר הסיר את חגורתו לסעודה אין מטריחין אותו לחגור ולהתפלל. משמע דאילו לא היה כאן טירחה היה צריך להתפלל ערבית, ולשיטת הבה"ג שאם לא התפלל בלילה זה אין שום מצוה להתפלל, מפני מה צריך להתפלל כשלא הסיר חגורתו<sup>יז</sup>.

לחזור תפילת ערבית כששכח לומר יעלה ויבוא בר"ח מצד שאין מקדשים בלילה, ולא אמרו שזהו משום שתפילת ערבית רשות. וע"ז מתרין, דכיון דשוויא עליו היום כחובה, היה צריך לחזור ולהתפלל. אבל את דברי ר' יוחנן הסובר שכשלא התפלל ערבית כלל יתפלל שתי פעמים שחרית, דע"ז הקשו דלמ"ד תפילת ערבית רשות, מפני מה צריך להשלימה - לא תירין הבה"ג כלל לשיטת התוספות.

וצריך לומר דדמר' יוחנן לא קשה כל כך, דאפשר שסובר הבה"ג כשיטת רב עמרם גאון (דלעיל) שר' יוחנן סובר

רשות רק לגבי מצוה אחרת, וממילא שייך לתקן אימתי זמנה של מצוה זו. ב. אי אחר שקיבלה עליו היא נהפכת לחובה, אזי שייך לומר דאף אם היא רשות, מ"מ אחר שנהפכה לחובה יש לסמכה לגאולה.

אבל להבנת התוספות בדברי הבה"ג שתפילת ערבית רשות גמורה, ואינו יכול לעשותו עליו כחובה (אלא רק לאותו הלילה כשכבר התפלל), א"כ על כרחך יסבור כר' יוחנן דסמיכות גאולה לתפילה היא כיון שלשיטתו ת"ע חובה. וא"כ ממילא לא יקשה מדין שכח להתפלל ערבית, דר' יוחנן לשיטתו שהיא חובה.

טז. שם.

יז. וכנ"ל שלפי הבנת רבינו יונה בדברי הבה"ג שכשהתפלל בלילות הקודמים כבר קיבל עליו כחובה, לא קשה מידי.

טו. ולכאורה יש לבאר דברי רבינו, דהטעם שהתוספות יסברו שהבה"ג הולך בדרך רב עמרם, אינו רק כדי ליישב את הקושיא מהדין דשכח להתפלל ערבית יתפלל שחרית שתיים. אלא מעצם שיטתו.

דהנה יסוד סברת רב עמרם גאון דלר' יוחנן צריך לסמוך גאולה לתפילה משום שתפילת ערבית חובה, היא בפשטות דאין שייך לתקן ענין דסמיכות דבר לדבר כשכל ענינו תלוי בדעת האדם ואין לו שום ציווי בעשייתו. דכיון שעצם הדבר בידו לעשות ובידו שלא לעשות, כיצד אנו יכולים לומר לו אימתי לעשותו, כשאינו צריך לעשותו כלל.

והתוספות שחולקים עליו וסוברים שגם אם היא רשות שייך לתקן על זה זמן, אפשר לבאר בב' אופנים. א. דאזלי לשיטתם שאין התפילה בגדר רשות, אלא בגדר מצוה, והיא



## ז. תירוץ קושיות התוספות על שיטת הבה"ג על פי הרי"ף והרשב"א

והנה אחר שהביא הרי"ף את דברי הבה"ג, הוסיף: "ואפילו למאן דאמר תפילת ערבית רשות - חובה הוא דליכא, הא מצוה איתא". היינו דסובר הרי"ף<sup>ה</sup> כשתי החומרות, א. דתפילת ערבית יש בה מצוה להתפלל, כשיטת התוספות. ב. כשקיבלה עליו, נעשה עליו חובה כשיטת הבה"ג.

ואי נימא דהרי"ף סובר בדברי הבה"ג שכשהתפלל תפילה זו עצמה כבר חלה עליו כחובה, אך לא תפילות של ימים אחרים (כהבנת התוספות בדברי הבה"ג), אבל מכל מקום היא מצוה - נמצא שכל קושיות התוספות יתורצו; דהקושיא מהגמרא בשבת שאין לבטל

סתם תפילת ערבית, יתורץ, משום שהוא מצוה (גם אם אינה חובה). והגמרא ביומא דבמוצאי יוכ"פ אין חיוב להתפלל ערבית, ואין צריך להחליפה בתפילת הנעילה, יוכן דכיון שהיום אינה חובה עליו אין צריך להחליפה, אבל מכל מקום היא מצוה, ורק משום טורח הצום לא הטריחוהו.

ודברי ר' יוחנן דמי ששכח ערבית ישלים בשחרית יובנו ג"כ, דכיון שהיא מצוה חלה עליה מצות תשלומין. ודברי רב דהשוכח יעלה ויבא יש מקום להחזירו להתפלל (אי לאו משום דאין מקדשין את החודש בלילה) יתורצו, דכיון שכבר קיבל עליו תפילה זו כחובה, שהרי התפלל אותה ורק שכח יעלה ויבא, ממילא שייך להחזירו ככל תפילת חובה.<sup>ו</sup>

במעדני יו"ט (סימן ז אות ר) דאכן אין צורך בסברא זו כדי לתרץ הקושיא. דאי הוי תפילת ערבית בגדר מצוה ממילא מתורץ הכל. ורק שלפי האמת כשהתפלל תפילה זו, נחשב שקיבל עליו כחובה, ולכן ממילא מוטב לתרץ הקושיא משכח לומר יעלה ויבא על פי האמת, שהוא משום שקיבלה עליו כחובה, אף שאפשר לומר שזהו מצד שיש בו מצוה. [ואף שלפי"ז אין שום נפק"מ אם קיבלה עליו כחובה או לא, דלגבי שאר תפילות אין מועיל לעשות אותם כחובה, ולגבי תפילה זו בין כך היה צריך לחזור, דהוי כמצוה. מכל מקום נראה שיש נפק"מ

יח. וכנראה כוונת רבינו ששיטת הרי"ף יכולה להתפרש אף לשיטת הבה"ג, וממילא לא יקשה קושיית התוספות על הבה"ג. יט. ולכאורה יקשה על שיטת הרי"ף והבה"ג, מפני מה צריך ליישב את הקושיא מדין חזרה כששכח לומר יעלה ויבא, שהוא מצד שקיבלה עליו כחובה, והלא כיון דהשתא מבואר שסוברים שתפילת ערבית אף כשלא קיבלה עליו כחובה חל עליו גדר מצוה, מוכן שיש להחזירו (כשיטת התוספות), ומדוע צריך להוסיף שקבלה עליו היום חובה. ובפשטות היה נראה לומר כפי שמבאר

היא חובה עליו גם בשאר לילות, ולא רק באותו לילה שהתפלל. ואם כן אין

אבל לפי הנראה מדברי הרי"ף<sup>כ</sup> ורבינו יונה, כשקיבל עליו תפילת ערבית הרי

עליו חובה לשאר לילות, לכאורה אין זה מבואר בדברי הרי"ף. דהרי"ף הביא את דברי הבה"ג רק לתרץ את הקושיא משכח ולומר יעלה ויבא, ולזה סגי אם נאמר ששויא עליו חובה את תפילת אותו היום שכבר התפלל, אך שאר הקושיות אפשר לתרץ בזה שסובר שמכל מקום הוא מצוה, כפי שביאר רבינו לעיל, וכבר דייק כן בלחם חמודות שמדברי הרי"ף אין הכרח שלילה אחת תחייב לילות אחרים. וממילא לא יקשה עליו מהגמרא ביומא, כנ"ל בפנים.

ונראה לבאר כוונת דברי רבינו בשתים, א. שאכן אין הכרח בדברי הרי"ף אך מדברי רבינו יונה והרשב"א ודאי מוכח שהבינו כן בדבריו, שהרי בסברא זו כתבו ליישב מדוע צריך להשלים בשחרית כששכח להתפלל ערבית, ושם מדובר שלא התפלל בלילה הזה, הרי שסוברים שתפילה בלילה אחד מחייבת אותו בשאר הלילות. וממילא כתב רבינו שכן מתבאר ברי"ף לפי מה שהבינו בדבריו הראשונים, אך באמת אין הכרח גמור מדברי הרי"ף עצמם.

ב. נראה שרבינו דייק כן ממה שכתב הרי"ף שעכשיו קיבלו עליהם הכל כחובה כיון שנהגו כן. וממילא על כרחך שכשהתפלל פעם אחת מחייבו בשאר לילות, וזהו יסוד הדין דהמנהג מחייבו גם בתפילת ערבית, דכיון שנהגו להתפלל ערבית, הרי זה כאילו הוא קיבלה על עצמו, וזהו רק אי נימא שיכול לקבלה על עצמו בתורת חובה.

ג. (אך לפי מה שביאר רבינו לקמן שאף אי נימא שהוא גופא אינו יכול לקבלה על עצמו בתורת חובה, מכל מקום כשכבר התפלל

גדולה, על פי דברי רבינו לקמן, דאי שייך לקבל אותה תפילה עצמה כחובה, יועיל המנהג גם כן לעשותו חובה, אך לתוספות גם המנהג לא יועיל, כדלקמן].

ונלע"ד שמדברי רבינו דצריך את ב' הענינים (דמצוה, ודחובה באותו הלילה), נראה לבאר באופן אחר, דהרי"ף סובר (וכן יסבור הבה"ג לפי אופן זה) דאי תפילת ערבית הוה מצוה הרי זה מועיל ליתן לו אפשרות להשלמה בשחרית, ולפטור אותו רק כשיש טירחה, אך לא לחייבו לחזור שוב על התפילה אם שכח לומר יעלה ויבא.

דהנה כששכח לומר יעלה ויבא נראה דסובר שאין זה נחשב שלא התפלל כלל, אלא אף שהתפלל - כיון שלא התפלל כתקנת חז"ל עם יעלה ויבא, ישוב ויתפלל, והוה דווקא בתפילות שתקנו חכמים כחובה, שבהם הקפידו שיהא אמירת יעלה ויבא כחלק מהתפילה לעכב. אבל תפילת ערבית שהיא רק בגדר מצוה ואינה חובה כלל, אין מסתבר שיתקנו את הוספת יעלה ויבא לעיכובא. דכיון דהתפלל אף אם אינו בשלימות אין מסתבר שיחייבוהו ויטריחוהו להתפלל שוב, כשכל עיקרה אינה חובה. ולכן ביאר דקושיא זו מתורצת רק אם נאמר שכשהתפלל אותה תפילה כבר קיבלה כחובה, וממילא מחויב לחזור ככל תפילות חובה, אי לאו הטעם שאין מקדשין את החודש בלילה. אך לשאר הקושיות מועיל הא תפילת ערבית מצוה.

כ. מה שכתב רבינו שהרי"ף סובר ששוויא עליה חובה הוא כשהתפלל בשאר לילות (או אף לילה אחד, כדברי הרשב"א), דשוויא



ישראל בכל מקומות מושבותיהם להתפלל ערבית וקבלוה עליהם כתפילת חובה".

ולכאורה משמע דלהתוספות גם עכשיו אין חובה בתפילת ערבית ככתפילת שחרית ומנחה, רק מצוה, דהרי התוספות לא סבירא להו דעל ידי שמתפללים אותה נעשית חובה, וממילא גם כשהציבור קיבלו עליהם אין בזה כח לעשותה חובה.

וכשיטת התוספות מצינו בדברי הר"ן<sup>כ</sup> לגבי ד' הצומות, דכשאין גזירות ליכא חיוב להתענות, אלא רצו מתענין, לא רצו אין מתענין. ואפילו הורגלו להתענות בהם, סובר הר"ן דלא אמרינן דשוויניהו עלייהו חובה. והביא על זה ראיה מדברי המשנה<sup>כז</sup> ששלוחי בי"ד יוצאין על ו' חודשים, ומקשים בגמרא שיצאו גם על תמוז וטבת מפני התענית - משמע שהורגלו להתענות בהם. ואפילו הכי מסקינן דאם רצו אין מתענין.

קושיית התוספות מדברי הגמרא כיומא במקומה עומדת, דמאחר שגם למ"ד תפילת ערבית רשות שייך שיקבל עליו כחובה, א"כ מדוע אמרה הגמרא שאין צריך להחליפה בתפילת נעילה למאן דאמר תפילת ערבית רשות.

ובחידושי הרשב"א<sup>כח</sup> כתב לתרץ קושיא זו, דאכן גם לרב תפילת ערבית רשות, תפילת נעילה פוטרת את תפילת ערבית כשקיבלה עליו כחובה על ידי שהתפלל ערבית פעם אחת, אך התרצן מתרץ לפי הבנת המקשן, שגם לדעת המקשן שהקשה על מ"ד תפילת ערבית רשות שלשיטתו אין צריך את תפילת נעילה לפוטרו, השיב לו התרצן דאתי למ"ד חובה, דבוודאי צריך את תפילת נעילה שתפטור אותו מתפילת ערבית.

#### ח. ביאור שיטת הר"ף והרמב"ם שבזמנינו קיבלו עליהם כחובה

וכתב הר"ף בסוף דבריו: "והאידנא נהוג עלמא לשווייה כחובה". ועד"ו כתב הרמב"ם<sup>כט</sup>: "ואעפ"כ נהגו כל

לתרוצי דנעילה פוטרת מהך מצוה. ובתירוצו מתרץ בעיקר השניה, אבל יסוד תירוצו שייך גם להראשונה, ומובן שבא לתרצו ג"כ, וכן משמע מלשון רבינו.

כב. פרק א מהלכות תפילה הלכה ו.

כג. סוף פרק קמא דראש השנה.

כד. ראש השנה יח, א.

נעשה אותה התפילה עצמה כחובה, ומצד המנהג נעשה כמי שכבר התפלל, א"כ אין הכרח גמור. ואפשר שכתב רבינו רק עכשיו קודם שביאר ששייך לומר שמקור חיוב המנהג הוא כאותה תפילה עצמה).

כא. הרשב"א (שם) גופא סובר דהוי ג"כ קצת מצוה, ומקשה (מלבד הקושיא שבפנים) דכיון שמצוה איכא הוה ליה

לשוויה חובה". ולכאורה לשיטת התוספות על ידי שמתפללין ערבית פעם אחת, אינה נעשית חובה, וממילא גם כשהציבור קיבלו על עצמם לא נעשה חובה. נמצא שהרא"ש סותר את עצמו.

ונראה דהרא"ש שכתב דברי שניהם, סבירא ליה דכיון שנהגו כל ישראל להתפלל תפילת ערבית בכל הלילות, אם כן לא גרע ממי שהתפלל תפילת ערבית כבר בלילה זו, דקבע את אותה התפילה חובה (כגון לגבי השוכח לומר יעלה ויבא), הגם שעל ידי שהתפלל בשאר לילות לא קבעה כחובה ללילות שלאחרי כן, כיון שלא נהגו כן תמיד. אבל עכשיו שנהגו כל ישראל להתפלל ערבית אדעתא לנהוג כן תמיד, ודאי עדיף מהתפלל בלילה זה שגם כן קבעה עליו חובה<sup>ט</sup>. ועל סברא זו, כשנצטרף

משא"כ הרי"ף לשיטתו שכאשר האדם עצמו מתפלל ערבית, נעשית חובה עליו גם בשאר ימים, ולכן גם כשהציבור קיבלו עליהם תפילה זו, בכוחה של בקבלה זו לעשותה חובה, ואין לבטלה אפילו משום מצוה עוברת.

### ט. יישוב הסתירה בדברי הרא"ש

ובשלמי גיבורים<sup>כה</sup> הקשה על שיטת הרא"ש שסותר את עצמו, דבסימן ב כתב הרא"ש לבאר כדעת התוספות, דאף שאין חיוב בתפילת ערבית מכל מקום מצוה איכא, ואין לדחות אותה אלא במקום מצוה עוברת או במקום מירחה. ודחה שם את שיטת הבה"ג הסובר דאי התפלל שוויא עליה כחובה. ובסימן ז כתב כדעת הרי"ף, וז"ל: "אבל היכי דצלי ליה תפילת ערבית כבר שויא עילויה חובה וכו'. והאידנא נהוג עלמא

בביאור דברי הבה"ג. על אופן הא' דרק התפילה שכבר התפלל היום הוא בגדר חובה, הקשה דאם כן מדוע משמע במסכת שבת שכשלא התפלל עדיין, מטילין עליו להתפלל (כשלא הסיר חגורתו). נמצא שלא דחה לגמרי הבנה זו בדברי הבה"ג, כי הקושיא אינה על עצם דבריו, אלא רק שאינו מספיק לתרץ שאר הקושיות. ועל האופן הב' בביאור דברי הבה"ג דתפילה פעם אחת מחייבת אותו לנהוג כן בשאר הלילות, הקשה דבימא משמע שאף מי שכבר התפלל, אין הכרח להתפלל ערבית בשאר לילות. נמצא שדחה לגמרי הבנה זו בדברי הבה"ג.

כה. פרק ד, יט, א מדפי הרי"ף אות א, שכתב שם: "התוספות פליגי על פירוש תפילת ערבית רשות, וסברי דרשות ר"ל מצוה, דמצוה על כל אדם להתפלל ערבית כו'. וצ"ע באשר"י כי בפרק תפילת השחר בראשונה נראה דס"ל כתוספות. ואח"כ באותו הפרק עצמו וכן בפ"ק דשבת נראה מסכים לדברי רבינו (הרי"ף)".

כו. כיון שעמקו דברי רבינו מאוד, ובשטחיות אינו מובן כל כך כיצד זה מיישב את הסתירה בדברי הרא"ש, יש לבאר זאת בפרטיות יותר:

הרא"ש (סימן ב) דחה את ב' האופנים



עלמא לשוויה כחובה, לא נעשית חובה ממש, אלא כעין חובה. דהא איתא בב"י<sup>כ</sup> דהמעם שאין שלוח ציבור חוזר התפילה של ערבית, הוא לפי שאינה חובה.

ואף שבר"ן<sup>כ</sup> משמע שאילו היה כח בקבלת התענית לעשותה חובה, הרי

דברי הרי"ף שגם כשלא התפלל כלל מצוה איכא - אין שום קושיא ממה שהקשו התוספות.

**י. קבלו עליהם כחובה, ולא חובה ממש**

אמנם אף להרי"ף והרמב"ם שנהוג

שביאר במעדני יו"ט אות ר) דלזה לא סגי בדברי הבה"ג, ועיקר התירוץ הוא כדברי הרי"ף והתוספות, שמכל מקום תפילת ערבית היא מצוה. ובסימן ז' שבא לפסוק הלכה, מביא את האופן הא' בדברי הבה"ג, שהחויב הוא על אותה התפילה שכבר התפלל, שאינם סותרים לדברי הש"ס, (וזה שלא כדברי המעי"ט שם, שמשמע שלגמרי אזיל בדרך הבה"ג), דעדיין יש מקום לומר כן ליישב הא שהיה מקום לחזור כששכח לומר יעלה ויבא. ועוד שכיון שהגאונים כתבו כן, ודבריהם דברי קבלה (עיי' במעי"ט שם), ואין לזה סתירה מהש"ס - יש לפסוק כן. וממילא יכול לפסוק דהשתא נהוג עלמא לשוויה חובה.

והשתא דאתינן להכי, הרי באותו אופן ממש אפשר לפרש את כל דברי הרי"ף, ואין הכרח לומר שהרי"ף פוסק כאופן הב' בבה"ג, שתפילה פעם אחת מחייבת את שאר הלילות. ואפשר שפוסק רק כפי הבנה הא' בבה"ג שרק אותה תפילה נהפכה לחובה. וכן מדוייק היטב בדבריו. ורק שהרשב"א ורבינו יונה סוברים כאופן הב' בבה"ג. וכפי שכבר נתבאר לעיל.

כו. סוף סימן רלו. כח. שם.

ומכל מקום כתב שכיום נהוג עלמא לעשותו חובה, משמע שמועיל קביעות חובה בערבית. ובפשטות סברא זו שתועיל קביעות לחייב תפילת ערבית נמשכת מהסברא שמנהג פעם אחת מחייב את שאר הפעמים, דכמו כן מנהג העולם מחייב להתפלל. וזה סותר לדברי עצמו שדחה סברא זו.

ובזה מחדש רבינו סברא גדולה, שהמנהג אינו נמשך מהביאור הב', אלא גם ביאור הא' [שלא נדחה, ורק שלא הספיק לתרץ הכל] שהתפילה גורמת לאותה התפילה עצמה שכבר התפלל להיות חובה, יכולה להיות שורש יסוד המנהג שעכשיו תפילת ערבית חובה. כי לא גרע המנהג מכאשר כבר התפלל.

ולכאורה הכוונה בזה, שכיון שהמנהג הוא כללי, ממילא בכל יום, כשרוב ישראל מתפללים תפילת ערבית, הרי הם הופכים את התפילה לחיוב, כפי שהוא הדין כשהאדם עצמו התפלל הרי זה נהפך לגדר חובה (לגבי יעלה ויבא וכיו"ב), וממילא הרי זה מחייב את המיעוט, משום שהתפילה נהפכה לחובה, כיון שהמעשה בפועל גורר את גדר התפילה להיות חיוב.

והגם דבסימן ב' דחה דברי בה"ג, מ"מ שם בא ליישב הקושיות מהש"ס (וע"ד

דסוף סוף יש להתענות בימים אלו. ולכן מסיק דמהא שהשלוחים לא יצאו משמע שאינו אפילו כחובה.

וכל שכן לשיטת הרמב"ן שהביא הר"ן שפירוש בדברי הגמרא 'רצו אין מתענין' - שאם רצו רוב ישראל והסכימו שלא להתענות, אינן מחוייבין בתענית, אבל כשלא הסכימו רוב ישראל לבטל את התענית, מחוייבין להתענות. ואעפ"כ כיון דאינה חובה גמורה וברצו תליא מילתא, אין ממריחין את השלוחין עליהם. אם כן כל שכן תפילת ערבית, אע"ג דשווינהו עלייהו חובה לא דמי לחובה ממש<sup>ט</sup>.

היא נעשית כחובה גמורה, דו"ל שם: "וליא למימר (שהתעניות באמת נחשבות כחיוב, ומה שאין השלוחין יוצאין עליהם) דכיון דמעיקרא ברצו תליא מילתא אע"ג דהשתא קבלינהו חובה, לא חמירי כולי האי דנפקו שלוחים עלייהו. דאם איתא דחובה נינהו אמאי לא", ולכן מסיק שאין הקבלה עושה אותה כחובה כלל. משמע שדבר שנעשית חובה חשוב חובה ממש.

י"ל דכוונתו דכשהדבר נעשה חובה, הגם שאינה חובה גמורה, אלא כחובה, מכל מקום היה ראוי שיהיו שלוחים יוצאים להודיע אודות קידוש החודש,

דזהו אחד מהטעמים לאלו שאומרים פסוקים בין גאולה לתפילה. עיין לעיל פרק קמא (ד, ב).

ג. לשיטת הרמב"ם (פרק י מהלכות תפילה הלכה ט): "מי שהיה עומד בתפילה ונזכר שכבר התפלל פוסק אפילו באמצע ברכה. ואם היתה תפילת ערבית אינו פוסק. שלא התפלל אותה מתחילה אלא על דעת שאינה חובה". והראב"ד חלק עליו וכתב: "אין כאן נחת רוח". וביאר הכסף משנה שחולקים אם תפילת ערבית שקיבלו עליהם השתא לחובה נחשבת כחובה לגבי נדבה, דאז צריך להפסיק. וזהו להראב"ד. אך להרמב"ם אף שקיבלו עליהם כחובה, אין זה חובה גמורה. ונתבאר בחידושי הגר"ח שם באריכות, על דרך מה שביאר רבינו כאן, דאף שקיבלו עליהם לחובה, החובה חלה על האדם, אך אין התפילה נהפכת לחפצא של תפילת

כט. ונראה דיש בזה כמה נפק"מ אי הוי תפילת ערבית חובה ממש או כחובה, ואפשר לבאר בזה כמה מחלוקות ראשונים.

נפק"מ אי עשו תפילת ערבית חובה או חובה

א. כתב הרמב"ם (פרק ג מהלכות תפילה הלכה ז): "ויש לו להתפלל תפלת ערבית של לילי שבת בערב שבת קודם שתשקע החמה, וכן יתפלל ערבית של מוצאי שבת בשבת, לפי שתפילת ערבית רשות, ואין מדקדקין בזמנה". והראב"ד חולק עליו: "אין ראוי לעשות כן אלא לצורך שעה, והלא צריך לסמוך גאולה לתפילה". נמצא שלשיטת הרמב"ם כיון שיסודה רשות אין צריך לדקדק בזמנה. ובפשטות זהו גם השתא שקבלו עליהם כחובה.

ב. דכיון שהיא רשות, מקילין בהפסק בין גאולה לתפילה בערבית כמבואר בפרק קמא,



לט, א.

### בדין מי שלקות\*

מביא את דברי הגמרא שעל מי שלקות ומיא דשיבתא מברכים בורא פרי האדמה. מבוא קושיית רבינו יונה דמאי שנא ממי תמרים שמברכים עליהם שהכל, ומתרץ שמי תמרים נשתנו לגריעותא, ומיא דשיבתא נשתנו למעלותא. ויש להביא מזה ראיה לדברי רב נחמן שעל קמח מברך שהכל, כיון שיש לו עילויא אחרינא. ועל שיכר של שעורים שמברכין שהכל, מבאר רבינו יונה; א. שעשוי לשתייה ולא לאכילה. ולפי זה צריך להעמיד את הדין דמי שלקות שעשויים לאכילה, ולטבול בהם את הפת, ומשקיין היוצאין מזיתים וענבים, התורה החשיבתם. ב. משום דאית להו עילוייא אחרינא, בפת. וראיה לדבר, כי קמח נחשב כנשתנה לגריעותא כיון דאית ליה עילוייא אחרינא. **שיטת הרשב"א**, דאי רוב אכילתן על ידי שליקה, מברך בורא פרי האדמה, ואי רוב אכילתן שלא על ידי שליקה כגון דבש תמרים או מי סחיטת פירות, מברך שהכל. ולפי זה מרק של ה' מיני דגן מברך שהכל. ונחלקו הפוסקים בשיטתו, אי הדבר תלוי בדרך האכילה, או משום דלכך נזרעו, ונפק"מ בפירות יבשים, שהדרך לשולקן, אבל לאידך לא נזרעו לשם כך. ונראה להלכה, בבישול פירות יבשים, אי הטעם קלוש מברך שהכל, ואי הטעם חזק מברך העץ. **שיטת הרא"ש**, דעל מי פירות מברך שהכל כיון שאין זה טעם הפרי אלא כזעה מהפרי, משא"כ כשבישול הפרי. וזוהו עצמו תלוי אי בישול בשביל הפרי שאז מברך האדמה, או אם בישול בשביל ליתן טעם במים, שמברך שהכל. וצ"ע ממיא דשיבתא. שיטת המרדכי, ע"ד **שיטת רבינו יונה** שהחילוק בין מי סחיטת פירות לפירות מבושלים, שמי הפירות עומדין לשתייה, ומי הבישול עומדים לאכילה. ולפי"ז מיא דשיבתא עומד גם לאכילה. ולפי"ז נפסק שעל טייא מברך שהכל, אף שנזרע לשם כך. וכן להרא"ש על טייא מברך שהכל כיון שהוא מתבשל בשביל ליתן טעם במים. אבל להרשב"א צריך לברך על טייא האדמה, כיון שנזרע לשם כך. ואף להמרדכי יש לחלק בין דבר שהוא אוכל ונשתנה לשתייה, שלכן לא יברך

ערבית הואיל ועיקרה רשות יש חולקין לומר שאם התפלל בינו לבין עצמו אינו עובר עליה לפני התיבה. ויש מדמין אותה לשאר התפילות הואיל ועכשיו קבעוה חובה. ולדעת זה אף הם רוצים לומר שמתפלל אותה בקול רם, שאם בלחש היאך הוא מוציא בה שום אדם וכו'.

א. על פי חידושים על הש"ס, ז, ג, ד"ה חרוץ - סוף ט, א.

חובה, ולכן אף אם נזכר שכבר התפלל יכול להמשיך בתורת נדבה, כי מתחילתה היא נדבה מצד עצמה.

ד. במי שהתפלל, אי יכול לעמוד ש"צ בערבית. כתב המאירי (כב, ב): "זה שאנו נוהגין להיות מי שכבר התפלל עובר לפני התיבה, והרי אין ציבור מתפללין נדבה, יש לפרש שזה אינו תפילת נדבה, אלא להוציא את שאינו בקי. . ומכל מקום בתפילת

עליו ברכת הפרי, לבין דבר שאי אפשר לאכול את הירק עצמו כעלי הטייא, וכל זריעתו הוא רק בשביל המים, שלא נשתנה ואף להמרדכי אפשר שיהיה דומה ליין. אך אין הכרח לזה. ולכן מברכין שהכל, אבל המברך ברכת האדמה יצא ידי חובה, בפרט כשיש סוכר שגם כן כמה פוסקים סוברים לברך עליו האדמה.

דמשקה דתמרי דיינינן כמו התמרי.

"וי"ל דהתם (במי תמרים) אשתנו לגריעותא, ולפיכך מברכין עליהו ברכה גרועה יותר. אבל הכא (במי שלקות) לעילוייא אשתנו, ומברכין עליהו בורא פרי האדמה".

ב. ראייה לרבינו יונה

ויש להביא ראייה גמורה לדבריו מהש"ס<sup>ד</sup>, דגרסינן לעיל במכילתין: "קמחא דחיטי (אוכל קמח חיטים כמו שהיא. רש"י), רב יהודה אמר בורא פרי האדמה, ורב נחמן אמר שהכל נהיה בדברו. אמר ליה רבא לרב נחמן לא תיפליג עליה דרב יהודה, דר' יוחנן ושמואל קיימי כוותיה, דאמר רב יהודה אמר שמואל וכן אמר ר' יצחק אמר ר' יוחנן שמן זית מברכין עליו בורא פרי העץ. אלמא אע"ג דאשתני, במילתיה קאי - הכי נמי אע"ג דאשתני במילתיה קאי. מי דמי התם (בשמן זית) לית ליה עילוייא אחרינא, הכא (בקמח) אית ליה עילוייא אחרינא, בפת (הלכך יצא מכלל פרי ולכלל דרך אכילתו לא בא.

א. שיטת רבינו יונה תלוי אם השינוי לשבח

גמרא: "אמר רב פפא פשיטא לי מיא דסלקא כסלקא (לענין ברכה. רש"י), ומיא דלפתא כלפתא, ומיא דכולהו שלקי ככולהו שלקי. בעי רב פפא, מיא דשיבתא (ירק שנותנין מעט בקדירה למתק בעלמא ולא לאכלו. רש"י) מאי, למתוקי טעמא עבדי (ומברכין על מימי תבשילו בורא פרי האדמה. רש"י), או לעבורי וזהמא עבדי לה. . שמע מינה למתוקי טעמא קא עבדי לה, שמע מינה".

וכתב הרב רבינו יונה<sup>ב</sup>: "ומיא דשבתא בורא פרי האדמה - פירוש עשב שנותנים בתבשיל כדי להטעימו, ועל המים שלו מברך בורא פרי האדמה כמו על העשב עצמו, דקיימא לן מיא דכולהו שלקי - ככולהו שלקי.

"וא"ת בדובשא דתמרי אמאי מברכין עליהו שהכל כשהוא בעין<sup>ג</sup>, דכי היכא דאמרינן הכא מיא דכולהו שלקי ככולהו שלקי, הכי נמי הוה לן למימר

ב. דף כז, ב מדפי הרי"ף ד"ה ומיא דשיבתא.  
ג. כמובא לעיל לח א.

ד. לו, א.



על הרי"ף שפוסק כרב נחמן, והקשה עליו רבינו יונה שאין לנו להניח סברת רבא בעבור סברת רב נחמן.

ולפי הנ"ל יש להשיב על זה, שהרי אנו רואים שסברת הגמרא הוא כרב נחמן גבי דובשא דתמרי, שהרי על כרחך צריך לחלק בין דובשא דתמרי למיא דשיבתא כמו שכתב רבינו יונה עצמו, שכאשר השינוי הוא לגריעותא, משתנה ברכתו ומברך שהכל. וממילא אף על קמח, כיון שאין זה נקרא שינוי לעילויא מברכים עליו שהכל.

וגם בעיקר דבריו שכתב לפסוק כרבא

אבל השמן מיד בא בשינויו לכלל דרך אכילתו ועיקר הפרי לכך נטעוהו, הלכך פרי הוא. רש"י). ופסקו הפוסקים כרב נחמן.

נמצאנו למדים דדוקא דוגמת שמן שאע"פ שנשתנה נשתנה לעילוייא, וגם אין לו עילוי אחר, אז מברכים עליו כמו על הפרי עצמו. משא"כ דובשא דתמרי שנשתנה, והשינוי הוא לגריעותא, הוה ליה כמו קמחא דחיטי דמברכין עליו שהכל נהיה בדברו.

ומזה יש תשובה על דברי הרב רבינו יונה עצמו גבי קמחא דחיטי, שהשיב

מברך עליהם שהכל. (כן משמע מדברי רבינו יונה על הרי"ף, וכן פסק בפירושו הריטב"א שאין לחלק בכך).

וכן נפסק להלכה למעשה בטור ושו"ע סימן ר"ח סעיף ה, שמברך שהכל בין על קמח ממש ובין על קמח קליות. וזהו כוונת רבינו שפסקו הפוסקים כרב נחמן.

ו. כה, א מדפי הרי"ף ד"ה קמחא דחיטי.  
ז. מה שמוסיף רבינו להוכיח דהלכה כרב נחמן, יש לומר, כיון שעל הקושיא הקודמת אפשר לחלק בדוחק שאין להביא ראייה לגמרי מחיטים שנעשו קמח לדבש תמרים, כי דבש תמרים נשתנו לגריעותא, משא"כ חיטים שנעשו קמח, הרי הם נחשבים כשינוי המביא לשבח, דסוף סוף על ידי כן אפשר לעשות מהם פת, וממילא אין זה נחשב לגמרי כשינוי לגריעותא, ולכן אמרו בגמרא שהטעם לברך שהכל הוא משום שלא נסתיים העילוי שבו. וממילא אפשר לומר שבוה

ה. הנה בנוגע לפסק ההלכה מצינו כמה שיטות בראשונים. דלשיטת התוספות (לו, א ד"ה קמחא) מחלוקת רב יהודה ורב נחמן אינה בקמח ממש שאינו ראוי לאכילה, אלא בקמח קליות וכיו"ב הראוי לאכילה. וכן הביא הרשב"א בשם הראב"ד. ופסקו הרשב"א והראב"ד ורבינו יונה בקמח קליות הראוי לאכילה כרב יהודה, ואילו בקמח ממש מברכים שהכל לכולי עלמא, דלא נחלקו בוה.

אמנם שיטת רב האי גאון (הובאו דבריו ברשב"א) וכן פסק הרי"ף וכן משמע שיטת רש"י, דמחלוקת רב יהודה ורב נחמן היא בקמח סתם, שאף בקמח סתם מברך לרב יהודה בורא פרי האדמה. אבל ההלכה כרב נחמן דמברך שהכל "כיון שאין רגילות לאכלו כן" (לשון הרי"ף). ומשמע שאין מחלקין בין קמח רגיל לקמח קליות, דבכל גווי נחלקו, והלכה כרב נחמן שבכל גווי

הפת לעולם, שכבר יצאו מתורת שעורים, לפיכך אין מברכין עליהם אלא שהכל<sup>א</sup>.

והנה דבריו האחרונים של רבינו יונה יש להם ראייה גמורה מסוגיא הנ"ל גבי קימחא דחיטין, דאע"ג שנשתנו למעליותא, מ"מ כיון שיש להם עילויא אחרינא בפת אין מברכין עליהם בורא פרי האדמה, אלא שהכל נהיה בדברו. והוא הדין בשכר שעורים שיש להם עילויא אחרינא, בפת.

**ד. אם יש עילוי נוסף אין זה שינוי לשבח**

אמנם לכאורה יש לדחות הראיה, כי חיטין שנעשו קמח נשתנו לגריעותא (כמו שפירש"י), משא"כ בשכר שעורים - דעא"ג שיש להם עילויא אחרינא בפת, מ"מ השתא מיהא נשתנו למעליותא.

אך צריך לומר שאין עיקר הטעם משום שנשתנה הקמח לגריעותא<sup>ב</sup>, כיון

שהוא בתראי, נראה דסוגיית הש"ם כבי האי גוונא - שרבא היה יושב לפני רב נחמן כתלמיד לפני הרב - מניחים את סברת רבא נגד סברת רב נחמן<sup>ג</sup>.

**ג. הטעמים שעל שכר מברך שהכל**

ועוד כתב רבינו יונה: "ואם תאמר בשכר של שעורים אמאי אין מברכין עליו בורא פרי האדמה כמו השעורים עצמן, מפני שאם נשתנו לעילוייא אשתנו. ו"ל דלא דמי למי השלקות, דמי השלקות דרך לאכול בהן הפת כמו בשלקות עצמן, ולפיכך חשיבו להו כמו השלקות עצמן, שעדיין לא יצאו מתורת אוכל לגמרי. אבל השכר יצא מתורת אוכל לגמרי ולפיכך יצא מדינו הראשון ואין מברך עליו אלא שהכל.

"ועוד נוכל לומר שהשעורים כיון שיוכל להיות להם מעלה אחרת גדולה מהשכר, שהיינו יכולים לעשות מהן פת ויברכו עליהן המוציא, ועכשיו על ידי שעשו מהן שכר יש להן גריעות משאר שעורים שאינם יכולים להגיע למעלת

בבבא בתרא ריש פרק חזקת הבתים סד"ה מי לא אמרי ליה, שכתב: 'ובהני תרי עובדי סבירי לן כרב נחמן כו'. וכן כתב הר"ף שם - וקיימא לן כרב נחמן בתרווייהו כו' דרבא בהאי עניינא תלמיד הוה דיתבי קמיה דרב נחמן, ואין הלכה כתלמיד במקום הרב. וכן כתב הרא"ש שם סימן ד"ו.

ט. ואף שלפני כן משמע מדברי רבינו שעל

חולקים רבא ורב נחמן, שלרבא מברכים האדמה כיון שנחשב שינוי לעילויא דעל ידי כן אפשר לעשותו פת. ולכן אין להוכיח מדבש תמרים דהלכה כרב נחמן, כיון שהוא שינוי לגריעותא לגמרי, ובוה הכל יודו. ולכן הוסיף רבינו להוכיח דהלכה כרב נחמן. ויש לעיין בזה. וראה מה שכתב רבינו בזה לקמן. ח. והוכיח רבינו כן, וז"ל: "עייין ברשב"ם



אחרינא. והמעלה שהיתה לשעורים קודם לכן כבר אבדו, לכן יש מקום לומר שיברכו על השכר בורא פרי האדמה.

ואף שעכשיו אנשים חשובים אוכלים פת חיטים דוקא ולא פת שעורים אבל שותים שכר שעורים, ונמצא שלגביהם אין עילוויא אחרינא בשעורים שעשו מהם שכר, בפת, צריך לומר דמכל מקום פת חשיב טפי בכרכתו (מפני שזן את האדם), וכפי שכתב רבינו יונה: 'יכולים לעשות מהן פת ויברכו עליהם המוציא'.

#### ה. שמן עיקרו לאכילה

ולענין החילוק הראשון שחילק רבינו יונה בין דברים הנאכלין לבין דברים שיצאו מתורת אוכל לגמרי. לפי זה צריך לבאר דשמן גם כן דרך לאכול בו פת, ולכן הוה כאוכל. ואף שמשמע בגמרא דגם כששותה אותו (ואינו

שהגמרא מחלקת בין קמח לשמן זית שמברכין עליו בורא פרי העץ – 'התם לית ליה עילוויא אחרינא, והכא אית ליה עילוויא אחרינא, בפת' ואם הטעם שמברכים שהכל על הקמח הוא משום שנשתנה לגריעותא הוה ליה להגמרא למומר: 'מי דמי, התם אישתני למעלויותא, הכא לגריעותא'. אלא ע"כ צריך לומר דאף דבר שנשתנה למעלויותא בדוגמת שמן, אילו היה לו עילוויא אחרינא, לא היו מברכין עליו בורא פרי העץ. ומכאן ראייה לרבינו יונה דאף ששכר שעורים נשתנה לעילוויא, מכל מקום כיון שיש לו עילוויא אחר, בפת, אין מברכין עליו בורא פרי האדמה.

אמנם אין מזה ראייה גמורה דיש מקום לחלק בין קמח שהוא עצמו יש לו עילוויא אחר אם היה עושה ממנו פת. לשיכר שהשתא אי אפשר לעשות ממנו פת, ואין לו (בצורתו דעכשיו) עילוויא

ובפשטות גם בתחילה אין כוונת רבינו שהקמח נשתנה לגריעותא, אלא שכל דבר שיש לו עילווי נוסף, כיון שלא הגיע לעיקר מעלתו, הרי זה כגריעותא מצד השינוי ממה שהיה ולא הגיע לעיקר מעלתו, וממילא אף שהטעם לברך שהכל נלמד ממה שיש לו עילווי אחר, מכל מקום למדים מכך מק"ו שדבר שנשתנה ממש לגריעותא בודאי מברך עליו שהכל. ועיין מה שכתבנו לעיל.

י. לה, ב.

קמח מברכין שהכל מפני שנשתנה לגריעותא. וכאן משמע שרק אית ליה עילוויא אחרינא. הנה י"ל שבאמת מצד השינוי לגריעותא שבקמח כבר היה סיבה לברך שהכל, אלא שמשלשון הגמרא 'דאית ליה עילוויא אחרינא' משמע שהגמרא רוצה ללמד שגם מצד עוד חיסרון שיש בו יברך עליו שהכל (אף אם השינוי לא היה לגריעותא) כיון שיש לו עילוויא אחרינא, וממילא גם דברים שנשתנו לעילוויא, אם יש להם עילווי אחר, כגון שכר, יברך עליו שהכל.

א. שמשנתנה לעילויא מכפי שהיה קודם לכן. ב. שלא יהיה לו להפרי עילויא אחרינא. ג. שיהיו על מי השלקות תורת אוכל, שדרך לאכול בהם פת כמו עם הפרי עצמו. וכשחסר א' מן התנאים מברכין עליו שהכל נהיה בדברוי.

### ו. שיטת הרשב"א דתלוי אי רובו לבישול

והרשב"א<sup>ד</sup> חילק בין מי שלקות לדבש תמרים (ויין תפוחים) באופן אחר, וז"ל: "ולא דמי למיא דסילקי ומיא דשיבתא כיון דרוב אכילתן הוא על ידי שליקה - מי שליקתן כמותן, הא כל מילי דלית

מזיק) מברך עליו בורא פרי העץ, צריך לומר שכיון דעיקרו לאכילה אין משתנית ברכתו. וכמבואר בסידור<sup>א</sup> שעל מי שלקות מברך בורא פרי האדמה אף כששותה את מימיו, דבמלה דעתו אצל כל אדם השולקים על מנת לאכול את המרק עם הירקות.

ועוד י"ל דשאני זיתים וענבים שיש לנו לימוד מהתורה דמשקין היוצאין מהם כמותן, ונקראים פרי, כמבואר בתוספות במסכת פסחים<sup>ב</sup>.

ונמצא שלדעת רבינו יונה יש ג' תנאים כדי שיהיו מי השלקות כפירות עצמן.

מברך כן (כשאין אוכלו לבדו), כיון שהמרק בטל לתבשיל, והתבשיל אין לו עילוי אחר, שאילו היה נחשב שיש לו עילוי אחר מדוע מברך עליו בורא מיני מזונות. ואין זה דומה כלל לשכר שעורים שאין כאן תבשיל וכל השריה של השעורים הוא בשביל המים וכמו שכותב שם אדה"ז בפירוש, ואף רבינו יונה יודה בזה.

אולי י"ל שרבינו מדייק ממה שאדה"ז משווה שכר שעורים למרק מה' מינים, משמע שאנו דנים על המים של המרק בפני עצמן, כשכר, ולא כחלק מן התבשיל, והרי אית ליה עילויא אחרינא. וגם ממה שביאר אדה"ז ששכר מברך עליו שהכל כיון שאין עשוי לאוכלו עם תבשיל, משמע דלא סבירא ליה שהטעם הוא משום דאית ליה עילויא אחרינא בפת. ויש לעיין בזה עוד. יד. ברכות לח, א. ד"ה דבש, והובא בב"י סימן רב ד"ה 'ואם בישל'.

יא. סדר ברכות הנהנין פרק ז, הלכה יז. יב. כד, ב, ד"ה אלא.

יג. ומבאר רבינו דלרבינו יונה מרק של מעשה קדירה מה' מיני דגן, אף שנשתנה לעילויא וזה נחשב כמאכל, מכל מקום אין לברך עליו בורא מיני מזונות כיון שיש להן עילויא אחרינא בפת, ונעשה המרק כשכר שעורים, שאף דאית ביה ב' התנאים הראשונים, מ"מ חסר תנאי הג'. ומעיר רבינו מדברי המג"א (סימן רה סק"ו) ומדברי אדה"ז (סדר ברכה"נ פרק ז הט"ו) שאם בישלו תבשיל של ה' מיני דגן כדי לאכול התבשיל מברך על המרק בורא מיני מזונות. משמע שאינם סוברים הטעם שה' מיני דגן יש להם עילוי אחר בפת. וציין לעי' במג"א סימן רח סוף סעיף ד סק"ז.

ואף שלכאורה אפשר לחלק דהרי על התבשיל של ה' מיני דגן עצמן ודאי מברך בורא מיני מזונות, ולכן גם על המרק שלו



ושיכולת שועל י"ל שרוב אכילתו הוא על ידי שליקה ובישול, כיון שאין הדרך לעשות מהם פת, וא"כ להרשב"א מברך על מימיהן בורא מיני מזונות (משא"כ לרבינו יונה מברך שהכל כיון שנשתנו לגריעותא).

והמגן אברהם<sup>טו</sup> שהביא ב' דיעות כיצד מברכין על מים שנתבשלו בהן מיני דגן<sup>טז</sup>, ולא העיר מדברי הרשב"א שהביא בעצמו לעיל<sup>ה</sup> [שאין רוב אכילתו ע"י בישול], צריך לומר דסבירא ליה דבמיני דגן לא שייך כל כך מעמו דהרשב"א משום שזורעין את השעורין גם על מנת לאוכלן בתבשיל במין קדירה<sup>טז</sup>.

דרכיה למשלקיה ולא למסחט בהנהו לא אמרינן שיהיה מי שליכתו כמותו". היינו, רק היכא דרוב אכילתו הוא ע"י שליקה או סחיטה, מימיהן כמותו.

[וכתב הבית יוסף<sup>טז</sup> לבאר מה שהרשב"א לא ניחא ליה במה שחילק רבינו יונה דיון של תפוחים ודבש תמרים נחשב כנשתנו לגריעותא, כי אפשר לומר שגם הם לא נשתנו לגריעותא].

ולפי"ז לשיטת הרשב"א גם כן יש לברך שהכל במרק של מעשה קדירה ולא בורא מיני מזונות, דלא שייך לומר דרוב אכילתו על ידי בישול, אלא רוב אכילתו בפת. אבל מאכלים העשויים משעורים

טו. שם.

טז. סימן רה סק"ו.

יט. דהיינו (כפי שמובא לקמן בפנים) שהמגן אברהם (סימן רב סק"ב) הביין בשיטת הרשב"א דהטעם שאזלינן בתר רוב אכילתו הוא משום דאם רוב אכילתו בשליקא אז מעיקרא אדעתא דהכי נטעי להו. ומשום הכי נחלק המג"א על הב"ח בנוגע לפירות יבשיים כגון תפוחים, דהב"ח ס"ל דכיון דהשתא דרכן למישקלינהו מברכין על מימיהן בורא פרי העץ, וע"ז כתב המג"א דכיון דלא נטעי להו אדעתא דהכי, אע"פ שיבשן אח"כ, לא מהני מה שעתה דרכן למישקלינהו.

וכוונת רבינו לכאורה לבאר שהמג"א לשיטתו לא דן הכא מצד שיטת הרשב"א, כי ס"ל דהכא לא שייך טעמו כ"כ, דכיון שהם נורעים גם לשם תבשיל, ממילא לא אכפת לן מהו רוב אכילתו.

יז. שהמגן אברהם מביא את שיטת המרדכי דס"ל כמו שכתב רבינו, יונה דמי ירקות ופירות מברכים עליהם כעין ברכת הפרי דוקא כשמי הבישול עשוי לאכילה, כגון לטבל בו או לשמש כרוטב, אבל אי ענינו לשתיה מברך עליו שהכל. ובהמשך מביא ב' שיטות דנחלקו אי מי בישול ה' מיני דגן הו' כהתבשיל עצמו או כמשקין.

ומקשה רבינו דלכאורה הרשב"א ס"ל טעם אחר, דתלוי מהו רוב אכילתו, וא"כ למה לא העיר המגן אברהם דאפילו אם תמצוי לומר שנחשבים כאוכל מ"מ לפי הרשב"א עדיין יברכו שהכל אי אין רוב אכילתו לכך.

יח. סימן רב סק"ב.

מפני דאז מעיקרא נטעי להו בשביל בישולם.

וכן משמע מדברי שלטי הגיבורים<sup>כ</sup> לענין קני סוכר ("דבש היוצא מהקנים"), שמברכים עליהם בורא פרי האדמה לפי שנוטעים אותם לכתחילה לשם כך, ודמי למו שלקות ושמן זית שדרכן בכך ומתחילה נטעי להו לכך, ומשום הכי דינם כהקנים עצמן<sup>כד</sup>. והרי זה כפירש"י דשמן זית מברכים עליו בורא פרי העץ מפני שעיקר נטיעת הזיתים הוא בעבור השמן, ולכן הוא הדין בסוכר.

#### ח. להלכה תלוי בסמיכות טעם התבשיל בפירות יבשים

והנה לגבי ברכה על בישול פירות יבשים שחולקים בזה הב"ח והמג"א, כתב הבאר היטב<sup>כה</sup> לגבי פלומען (שזיפים) יבשים לברך על מי בישולם בורא פרי העץ. ויש לבאר דכיון דהרבה מנטיעתם הוא כדי לייבשם, נצמא שנטיעתם על מנת לבשולם. ועוד י"ל דלא יצאו מתורת אוכל ונחשבים כהפרי עצמו [היינו מפני שהרגילות

#### ז. מחלוקת הפוסקים בפירות יבשים שבשולם

והנה הב"ח<sup>כז</sup> והמגן אברהם<sup>כח</sup> נחלקו בשיטת הרשב"א, דלפי הב"ח פירות שאין רוב אכילתן בבישול, ונתייבשו ובישולן, מברך על מימיהן בורא פרי העץ, כיון שפירות יבשים הדרך לבשולם ולא לאכלם בעין. אמנם המגן אברהם חולק עליו, וסובר: "דטעם הרשב"א, [ד]משום דדרכן למישלקינהו - [נמצא] מעיקרא נטעי להו אדעתא דהכי, ואם כן פירות דלא נטעי להו אדעתא דהכי אע"פ שייבשן אח"כ לא מהני". ומוכיח כן מדברי הלבוש והמהרש"ל, עי"ש.

ונראה להביא ראיה לסברת המגן אברהם ממה שכתב רש"י גבי שמן זית<sup>כט</sup> שמברכים עליו בורא פרי העץ: "אבל השמן מיד בא בשינויו לכלל דרך אכילתו, ועיקר הפרי לכך נטעוהו הלכך פרי הוא". הרי שדוקא משום דעיקר הפרי נטעוהו לעשות ממנו שמן, לכן אין שינויו מוציאו מכלל פרי דמעיקרא, וזהו כביאור המגן אברהם ברשב"א דבעינן שרוב אכילתן יהיה ע"י בישול

שלטי הגיבורים, ומציין שהרמב"ם (פרק ח מהלכות ברכות הלכה ה) והשו"ע (סימן רב סעיף טו) חולקין וסוברים שעל סוכר מברכים שהכל נהיה בדברו כיון שמשנתה. כה. סימן רב סקי"ט.

כ. סימן רב ד"ה 'ואם בישל'.  
כא. שם סקכ"ב.  
כב. לו, א. הובא לעיל אות ב במוסגר.  
כג. כז, א מדפי הרי"ף (בלשון ריא"ז).  
כד. וראה בדברי רבינו שמביא את לשונו של



דיש לצרף את סברת המג"א<sup>י</sup> לגבי פירות שלא נגמרו או שאינם עיקר הפרי שדינם לברך עליהם בורא פרי האדמה, דמ"מ אם בירך עליהם בורא פרי העץ יצא ביחד עם שיטת התוספות<sup>כ</sup> שאף אם אין במים כלל מהפרי עצמו אלא רק טעם הפרי או הירקות מברכים עליהם את ברכת הפרי, ונמצא שלכולי עלמא יוצא בדיעבד כשבירך בורא פרי העץ<sup>כ</sup>.

כפועל הוא לבשלם, וכמו שכתב הב"ח<sup>ל</sup>. אבל נראה שאאזמו"ר נ"ע<sup>י</sup> סובר כשיטת המג"א לברך עליהם שהכל נהיה בדברו.

ואפשר לומר דאם הבישול קליש טובא יש לנהוג כפי שפסק המג"א ואאזמו"ר נ"ע לברך על מימיהן שהכל נהיה בדברו, אבל אם הבישול עב וסמך ויש בהם טעם גדול מהפלומען, יש לברך בורא פרי העץ.

גדול של הפרי, ברכתו כהפרי, דלפי"ז יש לדמות פירות שלא נתבשלו כל צרכם למי פירות יבישים, כי בשניהם יש עיקר טעם הפרי.

[זהו לכאורה ביאור חלקו הראשון של דברי רבינו, שיש לצרף סברת המג"א בסימן רו עם דברי התוספות. וכוונת רבינו בהמשך לשונו "וא"כ כיון [ד]בדיעבד י"ל דיוצא ודאי בבורא פרי העץ כיון שיש בהם טעם גדול מהפלומען, א"כ דיעבד יוצא לדברי המג"א ריש סימן רו לכו"ע", לכאורה הוא כך:

שלפי התוספות לא משנה כלל מהו רוב אכילתו, ולכן לדידם לכתחילה יש לברך הכא בורא פרי העץ, וכיון שכן יש לסמוך על דבריהם להקל בדיעבד - נגד הרשב"א. וע"ז מוסיף שלפי מה שכתב המג"א בסימן רו יוצא (גם לשיטתו) אף הרשב"א יסכים הכא שבדיעבד יוצא כשבירך בורא פרי העץ (כפי שנתבאר לעיל), וא"כ נמצא שלכולי עלמא יוצא בדיעבד בברכת העץ. וק"ל].

וממשיך רבינו לבאר בפנים שכיון ששיטת המג"א (ואדה"ז) לברך שהכל במי פירות יבישים הוא רק לענין לכתחילה ולא

כו. סימן רב סעיף יא, וסדר ברכות הנהנין פרק ז הלכה יב.

כו. סימן רו סק"א.

כח. לט, א ד"ה מיא דסילקא.

כט. ביאור כוונתו לכאורה, דלפי מה שכתבו התוספות דאזלינן בתר הטעם, והטעם מחשיב את המים כדין הפרי - הנה לפי דברי המג"א בסימן רו לגבי פירות שיש לברך עליהם בורא פרי האדמה - שבדיעבד יוצא אם בירך בורא פרי העץ, הנה גם אצלנו יסכים המג"א שיוצא בברכת בורא פרי העץ, כי כשם שאצלנו הספק מה לברך הוא בהגדרת הרגילות לאכול כן, שזהו תלוי אי רגילות לבשלם, ואי לשם כך נטעו אותם. כן גם התם, הטעם שמברך על פירות (האילן) בורא פרי האדמה הוא מפני שאין הרגילות לאכלן כך, ולא נטעו אותם אדעתא דהכי. ואעפ"כ פסק המג"א שם שבדיעבד יוצא כשמברך הברכה של עיקר הפרי (העץ). וא"כ הוא הדין הכא, דאע"פ שלפי המג"א יש לברך שהכל כיון שאין הרגילות לאכלו כך, מ"מ בדיעבד יוצא אם בירך הברכה של הפרי (העץ). ודמיון זה הוא ע"פ דברי התוספות, שכשיש בהמים טעם

טעם הפרי במים, מברך עליהן בורא פרי העץ".

אמנם בשו"ע<sup>ל</sup>: משמע דדעת הרשב"א הוא עיקר לחלק בין ירקות לפירות, ודלא כדברי הרא"ש. וכן בד"ן, כי גם דעת הרב רבינו יונה והתוספות (כפי שהובא לעיל, וכן הוא דעת המרדכי דלקמן) הם דלא כדעת הרא"ש.

ובפרט דבתשובות<sup>לד</sup> כתב הרא"ש לחלק באופן אחר, גבי מי שעורים שמבשלין לחולים, שיש לברך עליהם שהכל נהיה בדברו: "ולא דמי למיא דשלקי, דהנך עיקר בישולם בשביל הירקות, הלכך כיון שנתנו הירקות טעם בהם הולכים אחר הטעם". אבל אם אין מבשלין בשביל הפרי אלא לצורך המים ברכתן שהכל<sup>לה</sup>.

וא"כ כיון שבדיעבד יוצא לכו"ע כברכת העץ כיון שיש בהם טעם גדול מהפירות היבשים<sup>ל</sup> (אף לשיטת המג"א), לכן אף לכתחילה יש לסמוך על שיטת הב"ח והמ"ז<sup>לא</sup> לברך עליהן בורא פרי העץ.

**ט. שיטת הרא"ש דעיקר טעם הפרי הוא דוקא בבישול ולא בסחיטה**

אכן הרא"ש בפסקיו<sup>לב</sup> חילק באופן אחר בין מי שלקות לדבש תמרים. דדוקא מים שבישל בהם פירות (מי שלקות) מברך עליהם בורא פרי העץ, משא"כ מי סחיטת הפירות כיון תפוחים ודבש תמרים מברך עליהם שהכל נהיה בדברו, שזועה בעלמא היא "לפי שמשקה (הזב מן הפרי) אין לו טעם הפרי. ואפשר שאם בישל הפרי ונכנס

בדיעבד, על כן אף לכתחילה יש לסמוך על הפוסקים המצריכים לכתחילה לברך על מי הבישול בורא פרי העץ.

ל. בפשטות רבינו הבין בדברי התוספות שרק כשיש טעם גדול הוי כהפרי עצמו, ולכן רק אם הבישול עב וסמיך יש לברך העץ. וכך משמע מדברי התוספות שבתחילה כתבו להשוות זאת למי סחיטת הפרי ובסוף חילקו ביניהם, וממילא משמע שכוונתו דוקא כשהפרי מורגש במי הבישול ולא רק שיש טעם קלוש במים. (ואולי כשהטעם קלוש נחשבים המים לעיקר והפרי לטפל, ואז בודאי אין לברך כברכת הפרי).

לא. סימן רב סק"ח.  
לב. פרק ו סימן יח

לג. סימן רב סעיף י.  
לד. כלל ד סימן טו.

לה. להעיר שאדה"ז (סדר ברכות הנהנין פרק ז הלכה יב) הביא את ב' הסברות שברא"ש כענין אחד, שכתב: "ויש אומרים שכל הפירות מי בישולם או שרייתם כמותם ומברך עליהם בורא פרי העץ אם בא לשותתם בפני עצמם, כיון שעיקר בישול המים בשביל הפירות ויש להמשקה טעם הפרי". היינו שטעם הפרי גורם שיהיה במים את מהות הפרי, אבל כדי שלא יחשב שהטעם בטל למים ויהיה ברכתו כברכת המים, צריך שהמים יבואו לצורך הפרי, שאז הרי הם בטלים להפרי, וממילא לטעם הפרי, ולכן יש לברך כברכת הפרי.



לטבול בו קאי וחשוב מאכל כמקודם. דהא אמרינן בפרק חבית: משקה הבא לאוכל כאוכל דמי. אבל מי תותים ויין תפוחים שעומדים אחר סחיטתן לשתייה, מתחילה מברך שהכל נהיה בדברו ואח"כ בורא נפשות. וכן פירש ר"י דמיא דסלקא משבח אבל שכר מי שעורים לא משבח. ועוד דילמא לא אשתני למעליותא אלא לגרועותא, דמעיקרא היו השעורין ראויין ללחם.

ודבריו הם על דרך מה שכתב רבינו יונה דדרך לאכול פת במי השלקות כמו בשלקות עצמן (דמשו"ה יש להם תורת אוכל). ועד"ו כתב האגודה **מא** וז"ל: "מיא דליפתא (לפתן הפת) דסילקא - כסילקא. ודוקא ירקות מברך בורא פרי האדמה, אבל מי פירות כגון מי תותים ומי תפוחים שעומדים לשתייה, מברך לפניהם שהכל כו' וכן בשכר כו' **מב**.

ועפ"ו כתב אאזמו"ר הגאון בשו"ע **מג**

(וזהו **לו**) היפך דברי הרמב"ם **סז** הסובר דעל מי שלקות מברך בורא פרי האדמה: "והוא ששלקן לשלות מימיהם, שמימי השלקות כשלקות במקום שדרכן לשותן". אמנם להרא"ש דוקא אם שולק לצורך הפירות, ולא עבור המים אז מברך בורא פרי האדמה)

אמנם צ"ע על דבריו אלו מדין מיא דשיכתא, שאין עיקר הבישול בשביל הפרי, ואדרבא אחר הבישול אינו ראוי למאכל והוא כעץ **לח**, ואעפ"כ מברכין על המים בורא פרי האדמה **לז**.

**י. שיטת המרדכי דתלוי אם הוא דרך אכילה או שתיה**

והמרדכי **כ** כתב: "מיא דכולהו שלקי כשלקן, פירוש: בין אם סוחט המים מהם, בין אם בשלם במים. ודוקא ירקות שהמשקה היוצא ממנו עיקר

שאדה"ז הביא את ב' הענינים באותו סעיף עצמו, כפי שהקשה רבינו והשאיר בצ"ע. ומה שנראה לחלק (בדוחק) כתבנו במילואים, עיי"ש.

מ. סימן קכה.

מא. פרק ו דברכות סימן קלז.

מב. ומציין רבינו שהמג"א סימן רב סקכ"ב הביא לכך ראיה מדברי הגמרא ביומא (פ, ב) לגבי שיעורי אכילה ביום הכיפורים, דכל אכשורי אוכלא - אוכלא הוא. מג. סימן רב סעיף יב.

לו. קטע זה הוספנו על פי דברי רבינו בהגהות על קיצור פסקי הרא"ש פרק ו, סימן ז.

לז. פרק ח מהלכות ברכות הלכה ד.

לח. ברכות לט, א, ברש"י ד"ה השבת אין בה.

לט. קושיית רבינו על שיטת הרא"ש קשה גם לאדה"ז בשו"ע (סימן רב סעיף יב), שהביא את שיטת הרא"ש גם כן, ובאותו סעיף עצמו הביא את דין מיא דשיכתא, וקשה ביותר מה החילוק בין טייא ושכר למיא דשיכתא,

- דאוכל הוא, אבל טייא הוה רק משקה<sup>מד</sup>.

וזהו לשיטת המרדכי, אמנם לשיטת הרשב"א שחילק רק בין דבר שדרכו או אין דרכו כבישול, אבל לא חילק בין אם הוא מאכל או משקה, י"ל דמברך על הטייא בורא פרי האדמה, כיון דנוטעים אותם רק על מנת לשולקן ולשתות מימיהן<sup>מה</sup>.

שלכן על מים מבושלים עם עלים שקורין טייא מברך שהכל נהיה בדברו, ואע"ג דנטעי להו רק על דעת לשתות מימיהם, מכל מקום כיון שאינו רק לשתיה ואינו דרך אכילה מברך שהכל.

ואינו כדיון מ"א דשיבתא שמברכים על המים בורא פרי האדמה אף שאין הפרי נאכל כלל, דהתם השיבתא נותן מעם במרק העומד לאכילה, והוה הכשר אוכל

אכילה או שתיה.

ויש להעיר שמדברי אדה"ז בשו"ע סימן רב סעיף יא, שמביא את דברי הרשב"א: "אבל מיני ירקות שדרך אכילתם על ידי בישול, מי בישולם כמותם, שעל דעת כן נוטעים אותם - לאכול גם מימיהן עמהם או עם פת, ולא יצאו מתורת אוכל לגמרי, ולפיכך מברכין עליהם ברכת הירקות אף אם בא לשתות בפני עצמן". משמע שאף להרשב"א הברכה נובעת גם ממה שנטעו אותם כדי לאכול מימיהן (ולא לשתות) עם המאכל, כשיטת המרדכי, ולא רק משום שנטען כדי לבשלן וממילא מי הבישול בטלים. (ועד"ז משמע לגבי ה' מיני דגן בסעיף יב).

ומבואר מדברי אדה"ז שכל זה שייך גם לשיטת הרשב"א שתולה הדבר בכוונת נטיעתם וברגילות לבשלם. נמצא שלפי אדה"ז, בטייא, שאין כוונת הבישול עבור אכילת מי הבישול, אלא לשתיה, אין שם פרי עליו, ומברך שהכל (כמו שפסק אדה"ז שם בפירושו) - לא רק להרא"ש ולהמרדכי, אלא אף להרשב"א, כיון שאינו בטל להפרי, אלא נעשה לשתיה בלבד (ולא כמי שיבתא שנעשה לתבל בו פת, וכיו"ב, כמבואר

מד. ומציין רבינו לדברי שו"ת פנים מאירות (ח"א סימן צה) שמביא את מנהג העולם לברך שהכל על שתיית טייא, ותמה על המנהג מדברי הגמרא דגם מ"א דשיבתא, אף שאין הפרי ראוי למאכל, אלא להמתיק את המים, מברכים על המים בורא פרי העץ, וא"כ גם על טייא כיון שכל ענינו הוא ליתן טעם במים ראוי לברך על הטייא בורא פרי האדמה. וכתב דאפשר שהעולם סוברים דעלי טייא אינם ראויים לאכילה כלל, ולא חשיבי עיקר הפרי, ונחית חד דרגא.

וכתב רבינו שאין צריך לכל זה, אלא פשוט שמנהג העולם הוא כדי לחוש לשיטת המרדכי האגודה ורבינו יונה הנ"ל, שרק בדברים הראויים לאכילה מברך כפי שמברך על הפרי, אבל לא על דברים הראויים לשתיה בלבד. (ועיין בפסקי דינים ז, ב).

מה. מדברי רבינו מבואר ששיטת הרשב"א אינה כשיטת המרדכי, אלא להרשב"א העיקר הוא האם רגילות לבשל את הירקות, שאז נטעו אותם לשם כך, ואז גם מי הבישול אינם יוצאים מגדר פרי, משא"כ פירות שאין רגילות כל כך לבשלם. וחולק על שיטת המרדכי שהעיקר אם מי הבישול הם בגדר



מהפרי עצמו<sup>מ</sup>, ולית להו עילווייא  
אחרינא (כדלעיל). הרי שאף שהם  
משקין מברכין עליהם בורא פרי העין.

אך אין זו ראייה מוכרחת, דמצד אחד  
אפשר לומר, דשאני יין ושמן שהתורה  
גילתה דמשקה היוצא מהן כמותן<sup>מ</sup>,  
ולכן שייך לברך עליהם ברכת הפרי,  
אבל לא על שאר דברים. אבל מצד שני  
יש לומר דלענין ברכה הוא הדין בכל  
פרי שנוטעים לצורך רק לצורך מימיו  
כמו מי שלקות, דשם הפרי על המים,  
ואין חילוק אם הוא לאכילה או לשתיה.

ולכן אפשר ששייך לברך על הטייב  
בורא פרי האדמה. ואף שעל העלים  
עצמם אם אוכלם אין מברך עליהם  
בורא פרי האדמה אלא שהכל<sup>מ</sup>, וא"כ  
איך אפשר שמי הטייב יהיה עדיף מהן,  
הרי על זה האריך בשו"ת פנים  
מאירות<sup>מ</sup> לבאר שכבר מצינו כן במי  
שיבתא, שעל הפרי מברכין שהכל ועל

יא. יש לחלק בין דבר שהוא נאכל  
לדבר שהוא עשוי רק לשתיה

ועוד י"ל שאף לשיטת המרדכי ורבינו  
יונה יש לחלק בזה. דדוקא כאשר  
מתחילה הפרי עומד לאכילה כתפוחים  
ותותים, ואחר סחיטתם עומדים המים  
לשתיה, אז אין מברכין על המים  
כברכת הפרי כיון שנשתנה אופן  
אכילתו. אבל אם הפרי מתחילה אינו  
ראוי לאכילה כי אם מימיו ראויים  
לשתיה וממילא נטעי להו אדעתא  
דהכי, מברכין על המים בורא פרי העין  
או בורא פרי האדמה, כי היא היא הפרי.

וראיה לדבר מיינן ושמן דמברכין על  
מימיהן בורא פרי העין (בשמן הראוי  
לאכילה, ובין - אילו לא היה לו המעלה  
דסועד ומשמח), אע"פ שהפרי אוכל  
הוא. ועל כרחק צריך לומר דמכיון  
שנוטעים אותם על דעת מימיהן,  
ואשתני לעילווייא דמימיהן יותר חשובין

דבררי רבינו), וכל זה מובן מלשונו של  
אדה"ז.

אמנם כוונת רבינו לכאורה, שבעצם כיון  
שהרשב"א לא כתב מאומה לגבי כוונת  
הנטיעה בנוגע למי השלקות עצמן כדי  
לאוכלם או לשתות אותם, על כרחק אין  
הכרח שסובר כהמרדכי, אלא שאדה"ז שילב  
יחדיו ב' שיטות. היינו שהרשב"א יכול  
להסכים עם המרדכי שאולינן אחר הטעם  
שבנטיעה, וזה כולל גם לגבי מי השלקות, אי  
הכונה הוא לאוכלן או לשתות אותם. אך הם

עצמם לא כיוונו אחד לשיטת השני.  
מו. דמשום הכי נטעי להו אדעתא דמימיהן.

מז. כפי שנתבאר לעיל אות ה.

מח. דאין דרך לאוכלן, והווי ככל דבר שאוכלו  
שלא כדרכו שמברך שהכל (עיינן סימן רד  
סעיף ג). ועוד דהווי כעישבא דברא (עיינן  
סימן רד סעיף ה). אמנם רבינו מציין לדברי  
המג"א סימן רד סק"י דהאריז"ל בירך על  
עשבי המדבר בורא פרי האדמה, אף שאינם  
נזרעין, וכפי שמאריך רבינו בסימן דלקמן.  
מט. ח"א סימן צה, הובא לעיל בהערה.

ברכתו שהכל, ולא לחלק בין מי תותים, למי טייא שאינן ראויין לאכילה מצד עצמן, כפי שנתבאר לעיל, וכן עיקר.

וכן לחוש לשיטת הרא"ש שרק אם מבשלים את הירקות לצורך עצמן מברך על המים כברכת הפרי, אבל לא כשמבשל לצורך המים, ובטייא הרי הבישול הוא לצורך המים. אלא שכבר נתבאר לעיל שקשה על דברי הרא"ש מדין מיא דשבתא, שכל בישולו הוא צורך המים.

ומכל מקום בדיעבד אם בירך על טייא בורא פרי האדמה, יצא.

מימיו בורא פרי האדמה, כיון שדרך אכילתו הוא לשתות את מימיו אחר הבישול, והוא הדין בטייא.

### יב. ברכה על שתיית טייא

והיה נראה שהשותה טייא וסוכר מברך בורא פרי האדמה, דהרי על כל אחד מהם יש דעות שמברך בורא פרי האדמה, רק שיש חולקים, אבל כשותה את שניהם ביחד יש לומר שיברך בורא פרי האדמה.

ומכל מקום המנהג הפשוט בכל מקום לברך שהכל נהיה בדברו, כדי לחוש לשיטת המרדכי דכשאינו ראוי לאכילה



והביא את דברי הרמב"ם לברך שהכל, מכל מקום הרבה מנושאי כלי השו"ע פסקו דהעיקר כהטור לברך על סוכר בורא פרי האדמה, כיון שנוטעים את הקנים על מנת להוציא את המתיקות שלהם דרך בישול וכיו"ב.

נ. על טייא, כמה מהפוסקים (בדוגמת הפנים מאירות דלעיל) פסקו שהעיקר לדינא - לברך בורא פרי האדמה. ועל הסוכר הנה כן פסקו הטור בסימן רב, והשלטי הגיבורים (הובא לעיל אות ז). ואף שהמחבר (שם סעיף טו) חלק עליו



מא, א.

### בירור הלכה ושיטות הראשונים: בדין קדימה בברכות\*

מביא מחלוקת ר' יהודה ורבנן אי להקדים מין ז' או את החביב לו, ובגמרא מעמיד עולא את המחלוקת כשפוטר ב' הפירות באותה ברכה. ופירשו התוספות, דאם לפניו ירק ופרי משבעת המינים, דאין ברכת האחד פוטרת את חברו, מקדים את החביב אף לר' יהודה. וקשה על התוספות שאם לעולא יש דין קדימה דחביב ב' מיני ברכה, אם כן להמ"ד שחולק וסובר שר' יהודה ורבנן חולקים אף בב' מינים, פשוט שחולקים מה יקדים אי את החביב או את מין השבעה, ומדוע מקשים בגמרא במאי פליגי. ולרש"י אפשר לבאר שלעולא אין כלל קדימה בב' מינים (אף לא החביב עליו) והחידוש הוא רק שאין ברכת האדמה פוטרת את פרי העץ. אמנם להתוספות ענין קדימת החביב הוא מסברא ולא מלימוד דישבח את הקב"ה על המין החביב עליו. ומדברי רב יוסף שכל המוקדם בפסוק מוקדם לברכה קצת משמע כר' יהודה, אלא שאין משם ראיה. ומהמשך הגמרא שהאמוראים הקדימו מה שסמוך בפסוק לתיבת 'ארץ' מדייק רבינו יונה שהלכה כר' יהודה אף כשיש לפניו מין חביב. ובגמרא הביאו מ"ד שני שמעמיד את מחלוקת ר' יהודה ורבנן אף בב' מיני ברכות. וקצת יש להביא ראיה לפסוק כן. ובשיטות הראשונים מצינו כמה שיטות - שיטת הר"ף והרמב"ם דאזלינן בתר החביב נגד מין ז', בין במין אחד ובין בב' מינים, וכשאין לפניו מין חביב מין ז' קודם. שיטת התוספות והרבה ראשונים דבמין אחד מקדים מין ז' ובב' מינים מקדים את החביב, או איזה שירצה. שיטת הבה"ג שמקדים בורא פרי העץ על בורא פרי האדמה, וביארו התוספות שיטתו דסובר כר' יהודה דשייך קדימה בב' מינים כשאחד חשוב, וחשיבות העץ שהיא ברכה מבוררת היא כחשיבות ז' המינים לגבי האדמה. וכן נראה שפוסק המרדכי. שיטת הטור היא דבז' מינים עצמם יש דין קדימה אף אם אין ברכותיהן שוות, אבל אם אחד מהם אינו ממין ז' חביב קודם. אך מדברי הרשב"א מבואר דאם בז' מינים עצמם יש דין קדימה אף אם אין ברכותיהן שוות, כ"ש שיש להקדים מין ז' על פרי שאינו ממין ז', ודלא כשיטת הטור. אך כל הנ"ל הוא בדין קדימה מצד חשיבות הפרי, אך מצד חשיבות הברכה מצינו דיש להקדים ברכה פרטית ומבוררת (העץ האדמה וכיו"ב) לברכת שהכל שהיא ברכה כללית. אך בברכות פרטיות גופא אין עדיפות לאחת מהן, ולכן או יקדים את החביב לשיטת הסוברים שבב' מינים אין דין קדימה, או שיקדים את המוקדם במין ז' לשיטת הטור ועוד שבב' מינים יש דין קדימה. ולכן יקדים בפה"א בחטיטה ושעורה לשאר הפירות שנאמרו בהמשך הפסוק. ומה שמקדים ברכת במ"מ לפירות לשיטת הטור, הוא משום שהכתוב הקדימו ולא משום חשיבות הברכה או

א. ע"פ חידושים על הש"ס דף יב, א ואילך.

המזון, וכן משמע מדברי הרא"ש והרשב"א. ומבאר דמ"מ יקדים יין לתמרים לשיטת הטור עם היותו מאוחר בפסוק, מחמת מעלתו שהוא סועד ומשמח, אך מיני מזונות אינם חשובים כ"כ וסיבת קדימתם ליין היא משום שלבד חשיבותם הם גם קודמים בפסוק.

א. לעולא, דין קדימה בז' מינים -  
בברכה אחת

בחד מינא ומעה ובירך עליו בורא פרי האדמה. אבל צנון וזית, ובירך על הצנון, לא נפטר הזית."

משנה ב: "היו לפניו מינין הרבה, ר' יהודה אומר אם יש ביניהן מין שבעה (חטה ושעורה וגפן ותאינה ורמון, זית ותמרים. דהני עדיפי הואיל ונשתבחה בהן ארץ ישראל. רע"ב), עליו הוא מברך. וחכמים אומרים, מברך על איזה מהן שירצה (דחביב [עליו] עדיף. רע"ב)".

ומבואר בגמרא: "אמר עולא, מחלוקת בשברכותיהן שוות, (כגון זיתים ותפוחים, דתרווייהו בורא פרי העץ, ובא לפטור את שתיהן בברכה אחת. רש"י), דר' יהודה סבר מין שבעה עדיף, ורבנן סברי מין חביב עדיף (איזה שירצה, דמתניתין את החביב עליו משמע. רש"י). אבל בשאין ברכותיהן שוות דברי הכל מברך על זה וחוזר ומברך על זה.

וכיארו התוספות, וז"ל: "אבל בשאין ברכותיהן שוות - פרש"י כגון צנון וזית, ושוב אין כאן מחלוקת כיון שאין האחד פוטר את חברו, [ד]אפילו ר' יהודה מודה דאין עדיפות בשבעת המינים, אלא מברך על איזה שירצה תחילה החביב לו, ואח"כ יברך על השני. וכן יש לפרש דר' יהודה מודה לחכמים (דהחביב קודם בב' מינים) - הואיל ולא פירש הגמרא, מוטב שנאמר שיחיד מודה לרבים, ולא רבים מודו ליחיד".

ב. בב' מינים אין דין קדימה כלל

אך צריך עיון בדבריהם. דהנה בהמשך הגמרא מובא דפליגי בה רבי אמי ורבי יצחק, דחד אמר כדברי עולא, וחד אמר שאף כשאין ברכותיהן שוות נמי פליגי,

אבל בשאין ברכותיהן שוות - אין ברכה אחת פוטרתן, ושוב אין כאן מחלוקת, ואע"ג דתנן בירך על פירות האילן בורא פרי האדמה, יצא. הני מילי

ב. לעיל מ, ב.



לפניו פירות האדמה כגון צנון ופרי האילן כגון זית, שאין ברכת הצנון פוטרת את הזית (אף שברכת האדמה פוטרת את פרי העץ, כשטעה ובירך עליו), כיון שלא בירך על הזית עצמו. [הגם שפשט לשון הברייתא שהובא בגמרא "היו לפני צנון זית כו" משמע שהצנון פוטרת הזית, התם מיירי שהצנון עיקר].

אבל להתוספות שפירשו שיש חידוש בדברי עולא כשאין ברכותיהן שוות לענין קדימת ברכת החביב על מין ז', קשיא.

### ג. מעלת החביב הוא מסברא

ויש לברר בדברי התוספות, שסוברים דמאחר דמדינא אין חיוב עכ"פ להקדים מין ז' רק כשמברך על אחד מהן ופותר את האחר, אבל כשמברך על שניהן אין חיוב להקדים מין ז' כלל, אם כן ממילא הסברא מחייבת להקדים מין חביב, כדי לברך את הקב"ה על מה שחביב לו. וכדמצינו במעשה דתלמידי דבר קפרא דהכל מודים שיש מעלה בברכה על דבר החביב.<sup>ד</sup>

אם כן בכהאי גוונא שאין חיוב להקדים מין ז', ממילא יש להקדים מין חביב.<sup>ה</sup>

ומקשים בגמרא "אלא למ"ד בשאין ברכותיהם שוות פליגי - במאי פליגי (הא ודאי לא מפטרי בחדא ברכה. רש"י)", ותירץ ר' ירמיה: "להקדים" (האם להקדים את מין ז' או את החביב).

ולפי דברי התוספות, הלא כבר בשיטת עולא (שלא נחלקו כשאין ברכותיהן שוות) ידענו שענין הקדימה מילתא היא כשאין ברכותיהן שוות. אלא לדלידיה כולי עלמא מודו דמין חביב יש לו קדימה על מין ז' בכהאי גוונא. אם כן מה מקשים במאי פליגי, דמסתבר שהמ"ד החולק על עולא יסבור שאף בב' מיני ברכות יש להקדים לר' יהודה את פירות ז' מינים, ואין זה סברא חדשה. וכשמתירין ר' ירמיה 'להקדים' משמע כאילו השמיענו חדשות, שהקדימה גם כן מילתא היא. ויש מקום לפרש בדברי רש"י שמה שכתב לשיטת עולא שכשאין ברכותיהם שוות דברי הכל מברך על איזה שירצה - "ושוב אין כאן מחלוקת", היינו שהכל מודים דאין שייך דין קדימה כלל, לא על החביב ולא על ז' המינים.

וכוננת עולא שאמר ד'מברך על זה וחוזר ומברך על זה' אתי שפיר לפי מה שפירש"י: שבא להשמיענו דאם היו

ג. ד"ה פשיטא.

ד. עיין לעיל לט, א, וברש"י ד"ה דמברך, ובתוספות ד"ה חביב עדיף.

ה. ולכאורה דברי רבינו צריכים ביאור, דסוף סוף הרי יש דין קדימה לחביב גם בב' מיני ברכות, אם כן מפני מה אומר ר'

## ד. מ"ד השני חולק על עולא

והנה כבר הובא לעיל שבהמשך הגמרא הביאו דעה החולקת על עולא: "וחד אמר אף בשאין ברכותיהן שוות מחלוקת. בשלמא למאן דאמר בשברכותיהן שוות מחלוקת, שפיר. אלא למ"ד בשאין ברכותיהן שוות פליגי, במאי פליגי. אמר ר' ירמיה, להקדים. דאמר רב יוסף, ואיתימא ר' יצחק, כל המוקדם בפסוק זה, מוקדם לברכה - שנאמר: ארץ חטה ושעורה וגפן ותאנה ורמון, ארץ זית שמן ודבש". ומבאר רש"י: "אלמא קפדינן אהקדמה. ור' יהודה אית ליה דר' יצחק, הלכך כל שכן היכא דחד לאו ממין שבעה, דמין

שבעה עדיף. ורבנן לית להו דר' יצחק במקום חביב, דחביב עדיף".

נמצא דלמ"ד זה, אף כשאין ברכותיהן שוות יש להקדים לר' יהודה מין ז', אף כשמין השני חביב עליו יותר. ולרבנן כל שכן שבכהאי גוונא (שאינו פוטר אחד בחבירו) אמרינן דחביב עדיף.

ולענין הלכה נחלקו הראשונים אי הלכה כר' יהודה או כרבנן, ובוה גופא האם ההלכה הוא כשברכותיהם שוות, או אף כשאין ברכותיהן שוות.

ודבריהם תלויים בביאור דברי הגמרא כאן ולקמן:

ירמיה שהמחלוקת למ"ד הב' הוא להקדים, והרי כבר ידוע ענין קדימה, ורק שבא לחדש מה יקדים, החביב, או מין ז'. ומדוע אומר ר' ירמיה 'להקדים', דמשמע שעצם דין הקדימה הוא חידוש למ"ד שחולק על עולא.

ויש לבאר, שהקדימה בדבר חביב אינו מדין קדימה מצד חשיבות הדבר, שהרי החביבות אינה קשורה לפרי, אלא לאדם המתאוה לו. והקדימה היא מצד חביבות הברכה, שיברך את הקב"ה על החביב, שאז יש לו חביבות מיוחדת בברכה. וזה אינו מדיני קדימה, אלא מדין (כוונת) הברכה לברך באופן היותר משובח. אבל קדימה במין ז' הוא מצד חשיבות הפרי, שיש קדימה וחשיבות לפרי זה על גבי פירות אחרים, וזה נחשב דין קדימה. וזה בא רבינו לחדש בדברי עולא, שאם אין דין קדימה, יש לברך על החביב,

לא מדין קדימה, אלא מדין חביבות הברכה. אבל ר' ירמיה בא לחדש שחולקים בדיני קדימה אי יש חשיבות קדימה לז' המינים, או חשיבות הברכה על החביב מכרעת את דין הקדימה. ולכן חידש ר' ירמיה שאף בב' מינים יש מחלוקת אי שייך דין קדימה מצד עצם חשיבות הפרי, אף שאין החשיבות מתבטאת כמה שפוטר בברכת מין ז' פירות אחרים, אלא רק שמקדים מין ז' על מינים אחרים, וזהו חידוש שלא מצינו עד עתה, ששייך להחשיב את הפרי מצד חשיבותו העצמית, אף לגבי פירות שמברכים עליהם ברכה אחרת. (שהרי כמעשה דתלמידי בר קפרא אמרינן דחביב עדיף דוקא אי הוו שלקות ופרגיות אותה ברכה).

ו. דברים ח, ח.

ז. ד"ה דאמר ר' יצחק.



**ה. 'כל המוקדם בפסוק מוקדם לברכה', לרבנן**

דהנה בדין הקדמה בשבעת המינים גופא, הנה אם גורסים 'אמר רב יוסף ואיתימא ר' יצחק', כתבו התוספות<sup>ה</sup> די"ל דאתיא גם כן אליבא דרבנן, ומיירי דאין חביבין עליו זה מזה, דרק אז אזלינן בתר הפרי הקדום בפסוק. אבל אם יש פרי החביב עליו, הוא קודם.

אבל אם גורסים 'דאמר רב יוסף ואיתימא ר' יצחק' משמע דדברי ר' יצחק הם המשך לשיטת ר' יהודה, דהיינו שדין הקדימה קיים אף כשאחד מהם חביב. ולדבריהם יש לפסוק כר' יהודה דהקדמה שייכת אף נגד פרי שאינו משבעת המינים והוא חביב עליו.

אמנם זהו דווקא להתוספות. אבל רש"י גרס בדברי הגמרא 'דאמר רב יוסף וכו', ועם כל זה משמע דדברי רב יוסף אינם סתירה לשיטת רבנן, וכשאינן אחד מהם חביב עליו יקדים מה שהקדימו בפסוק, ובמקום חביב לא יסברו רבנן דינו דר' יצחק.

**ו. מהמעשה דרב המנונא נראה שהלכה כר' יהודה**

וכן הביאו הראשונים ראיה מדלקמן,

דכל המוקדם בפסוק מוקדם לברכה, אף נגד חביב.

דאיתא לקמנ<sup>ז</sup>: "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 ר' יצחק כל המוקדם בפסוק זה קודם לברכה. אמר ליה זה שני לארץ וזה חמישי לארץ (ארץ זית שמן ודבש דכתיב בספיה דקרא. רש"י) וכו'".

ומביא רבינו יונה<sup>ח</sup> ראיה דאף במקום חביב אמרינן להקדים את המוקדם. דאי רק במקום שאין חביב עליו יש להקדים את המוקדם בכתוב, מה מקשה רב חסדא על רב המנונא, הלא אפשר שרב המנונא הקדים תמרים כיון שהם חביבים לו. אלא על כרחך שפסקינן כר' יהודה שיש להקדים את המוקדם "וכיון דבו המינים עצמם יש לו להקדים אותו שנזכר בפסוק ראשון, ממילא שמעינן דכ"ש דיש לו להקדים מין מז' המינים למין אחר, כדברי ר' יהודה".

אמנם ראיה זו היא לפסוק כר' יהודה רק כשבכרותיהן שוות, כתמרים ורמונים, שברכתן בורא פרי העץ, שאז יקדים את המוקדם בפסוק אף נגד

ה. ד"ה אמר ר' ירמיה.  
ט. מא, ב.

ז. דף כת, ב מדפי הרי"ף ד"ה ולענין, וכן כתב הרא"ש סימן כה ועוד ראשונים.

המין שקודם לו בפסוק, דאי תימא שרק במין אחד מקדים את המוקדם בפסוק, ולא בב' מינים (כשרק א' מהם חביב), הרי אף כשפוטר בברכה אחת אין לו להקדים כנגד החביב, דבדברי ר' יצחק לא מצינו חילוק בין דברים שברכותיהן שווין להיבא שאינם שווים.

ואם כן חוזרת הקושיא מה הקשה רב חסדא לרב המנונא על שהקדים את התמרים, והלא אפשר שרק התמרים חביבים לו, וגם אפשר שדעתו של רב המנונא לברך אחר כך על הרמונים בפני עצמם, כגון שיפסיק ביניהם הרבה<sup>2</sup>, וכך מורה הלשון 'ברוך אתמרי ברישא' משמע שהיה בדעתו לברך אח"כ על הרמונים. [וא"כ הרי"ז ממש ע"ד אין ברכותיהן שוות, כי מברך על שניהם, ומ"מ יש דין קדימה גם כשא' מהם החביב].

החביב. אבל כשאין ברכותיהן שוות, אין מכאן ראיה. ואפשר לומר כפי שביארו התוספות לשימת עולא שבב' מיני ברכות הכל מודים להקדים את החביב. ונמצא שהלכה כר' יהודה לפי דעת עולא.

### ז. ראיה שהלכה כר' יהודה אפילו בב' מינים

ומכל מקום אפשר להביא (קצת<sup>3</sup>) ראיה אף לגבי פירות שאין ברכותיהן שוות שיקדים את ז' המינים. דפשמות לשונו של ר' יצחק 'כל המוקדם בפסוק זה מוקדם לברכה', משמע שיש דין קדימה גם כשהוא עתיד לברך על שני הפירות, (כגון שעורה וזית, דלשון קדימה הוא כשעושה את ב' הדברים)<sup>3</sup>. ומסתבר שזהו אף כשאחד מהם הוא חביב עליו, דמ"מ יקדים את

המרדכי (כדלקמן) מעמיד כפי שכתב כאן, שמדובר אף היכא דאין ברכותיהן שוות. יב. ויש להביא ראיה לדברי רבינו, דהנה לעולא שרק כשברכותיהן שוות סובר ר' יהודה לברך על מין ז', לא נאמר הלשון של קדימה, אלא שמברך על מין שבעה. אבל להסברא הב' שאף כשאין ברכותיהן שוות מחלוקת, ביאר ר' ירמיה שהמחלוקת היא 'להקדים'. נמצא שענין קדימה הוא בעיקר כשמברך על ב' הדברים, ומ"מ מקדים את החשוב.

יג. מה שהביא רבינו שיכול להיות שיברך על הרמונים אח"כ, כגון שיפסיק הרבה.

יא. כתבנו דהראיה היא קצת ראיה, ולא ראיה גמורה, אף שרבינו הביאה בסתם. א. כיון דבקיצור מסיק רבינו דהראיה מהעובדא דרב חסדא ורב המנונא היא רק היכא דברכותיהן שוות. משמע שאינו נוקט את הראיה שהביא אף להצד שאין ברכותיהן שוות, למסקנא. ב. הראשונים שהביאו ראיה זו, כרבינו יונה והרא"ש ציינו בפירושו שהראיה היא רק כשברכותיהם שוות, ואף משום הכי הוקשה להם ממה שהפסוק מביא גם חטה ושעורה שברכותיהן בורא פרי האדמה. ויישבו בכמה אופנים. ואף רבינו לקמן מביא זאת כדבר פשוט, ורק לשיטת



פירות שברכותיהן שוות, ויש ביניהם ממין ז' אולינן בתר החביב, ואין מקדימין מין ז'. ואף שהרי"ף והרמב"ם עצמם מביאים את דברי ר' יצחק דכל המוקדם בפסוק מוקדם לברכה, וכל שכן שיש להקדים מין ז' על שאר פירות, זהו משום שלשיטתם, אף רבנן מודים לדברי ר' יצחק, ודבריו נאמרו כאשר אין ביניהם מין חביב, שאז הולכים אחר המוקדם בפסוק<sup>טו</sup>, או אחר מין ז' כנגד שאר פירות. וכשיטת רבינו שמעיה שהובא ברא"ש<sup>יז</sup>. אבל כשיש לפניו מין החביב, מברך עליו.

אלא מסתבר שאין חילוק, וממילא יש להביא ראיה מעובדא זו שהלכה כשיטת ר' יהודה בין היכא דאיכא חביב ובין היכא דליכא חביב, ואף כשאין ברכותיהן שוות, דבכל אופן מברך דוקא על מין ז', ועל המוקדם בפסוק.

\* \* \*

והשתא נבוא לשיטות הראשונים:

**ח. שיטה א' - שיטת הרי"ף**  
**והרמב"ם, אולינן בתר החביב.**  
 שיטת הרי"ף<sup>יד</sup> והרמב"ם<sup>טו</sup> היא, שאף

כאן דין קדימה. וק"ל. .  
 יד. כן משמע ממה שהביא הרי"ף דברי עולא בסתם, שכשברכותיהן שוות חולקין ר"י ורבנן. ולא כתב בפרוש שהלכה כר"י, משמע שהלכה כרבנן. וציין רבינו שכן הבין בדבריו בשלטי הגבורים (אות ג, ד"ה ע"ז פליגי) שכתב שהרי"ף כהרמב"ם, ולא כשאר ראשונים. טו. פרק ח מהלכות ברכות הלכה יג.  
 טז. ומציין רבינו להלן (חידושים על הש"ס יח, ב) דאף שסובר הרי"ף דמחלוקת ר"י ורבנן היא כשברכותיהן שוות, על איזה פרי יברך כדי לפטור את השאר. והגמרא הביאה את דברי ר' יצחק למ"ד כשאין ברכותיהן שוות מחלוקת, דאיזה מהן מקדים אף כשמברך על כל אחד ואחד. מכל מקום סובר הרי"ף שדברי ר' יצחק הם גם כשברכותיהן שוות, על איזה מברך כדי לפטור את השאר. יז. סימן כה. וברא"ש שם ציין שכן הוא שיטת רש"י ורב האי גאון (שהובא גם בדברי הרשב"א דלקמן).

לכאורה קשה, דהלא כשאין בדעתו לאכול השתא את ב' הפירות, אלא רוצה לאכול עכשיו פרי אחד ואח"כ פרי אחר, לא נאמר כלל דין קדימה, כדכתב בתרומת הדשן (סימן לה) והביא זאת הרמ"א להלכה בסימן ריא סעיף ה. ואם כן מה הקשה רב חסדא לרב המנונא, אחר שבכה"ג אין דין קדימה כלל.

ונראה לומר בפשטות שרבינו מדייק מלשון הגמרא 'ברייך אתמרי ברישא' (עוד לפני שהובאו דברי רב חסדא), דמלכתחילה התכוון רב המנונא לברך על שניהם, וזאת (לדוגמא) ע"י שיאכול עכשיו רק אחת מהם, והשני יאכל לאחר זמן. ואע"ג שאחד מהם חביב לו, לא מיקרי שאינו רוצה לאכול השני עכשיו, כי זהו דוקא אם רוצה לאכול רק החביב לו (עכשיו) והאינו חביב לאחר זמן, אבל הכא הרי אינו רוצה דוקא החביב עכשיו, אלא רוצה לאכול את שניהם ולברך על שניהם על ידי שימתין. ולכן שפיר חל

(וכל שכן כשאין ברכותיהן שוות, חולקים בזה, וממילא אזלינן בתר שמקדים את מין החביב).

ולגבי מה שהוכיחו הראשונים מתמיהת רב חסדא לרב המנונא, שהקדים את התמרים לרמונים דמשמע שאין הולכים אחר החביב, כי הלא אפשר שהיו התמרים חביבין על רב המנונא - כבר דחה הרשב"א<sup>א</sup> ראייה זו, דאפשר שהיא גופה היתה שאלת רב חסדא, האם הקדים בגלל שהם חביבין, או שהקדים אף שאינן חביבין, משום שאינו חושש לדין קדימה בו' המינין. ואפשר שאם אכן היה יודע שהתמרים חביבין על רב המנונא לא היה רב חסדא שואל. וממילא אין מכאן ראייה נגד הרי"ף והרמב"ם.

### י. שיטה הג' - שיטת הבה"ג

ושיטת הבה"ג<sup>א</sup> כפי שפירשו התוספות הוא דאף בשאין ברכותיהן שוות מחלוקת, והלכה כר' יהודה. דבה"ג פסק שכשיש לפני ב' מיני ברכות כגון בורא פרי העץ ובורא פרי האדמה, יש להקדים בורא פרי העץ. וביארו התוספות את סברתו<sup>ב</sup>: "דהיינו כמסקנא דלקמן דקיימא לן כמאן דאמר בשאין ברכותיהן שוות מחלוקת, וקיימא לן כר' יהודה".

### ט. שיטה ב' - שיטת התוספות

ושיטת התוספות<sup>א</sup> והרבה ראשונים<sup>ב</sup> דהלכה כר' יהודה דאזלינן בתר מין ז' בב' פירות שברכותיהם שוות. אבל כשאין ברכותיהן שוות סוברים רוב הראשונים (כעולא) שהתנאים אינם

יח. ד"ה לענין ברכה. והביא שכן דעת רב האי.  
יט. ד"ה אמר ר' ירמיה.  
כ. רבינו מציין שכן פסקו תלמידי רבינו יונה בשם הגאונים, וכן היא שיטת הראב"ד והרשב"א שכתב שפשט המעשה דרב חסדא מורה דהלכה כר' יהודה להקדים מין ז' אף שחביב עליו מין השני (אף שהוא עצמו

מיישב את שיטת הרי"ף שאין הכרח מהמעשה דרב חסדא לפסוק כר' יהודה, מ"מ כתב דפשט הדברים כן הוא), והרא"ש סימן כה, והריא"ז בשה"ג.  
כא. הובא בתוספות ד"ה אבל.  
כב. העתקנו הלשון כפי שהביא רבינו וביאר דברי התוספות. (ואין זה בדיוק לשון התוספות).



נמצא דלביאור הב"י במרדכי הרי כשברכותיהן אינם שוות שייך יותר דין קדימה (דמין שבעה) ממין אחד על השני, מאשר שניהם מין אחד ופטר את שניהם בכרכה אחת. וזהו היפך סברת שאר הראשונים.

אמנם הנראה לפרש דברי המרדכי דאזיל בשיטת הבה"ג, שסובר כהאוקימתא הב"י, שר' יהודה חולק על רבנן אף כשאין ברכותיהן שוות, והלכה כר' יהודה. דכשם שממעשה דרב חסדא ששאל את רב המנונא מדוע לא חש להקדים את המין הקודם בפסוק, הגם שיתכן שהתמרים היו חביבין, מוכיחין הראשונים (דלעיל) שהיה לו להקדים את הקודם בפסוק, גם נגד חשיבות דחביב, סובר המרדכי שאף בב' ברכות יש לומר כן. דהלא כבר נתבאר שדברי ר' יצחק שיש להקדים את המוקדם בפסוק נאמרו בסתם, ופשט הלשון 'להקדים' מורה שגם כשיש כאן ב' ברכות, כגון פירות שאין ברכתן שווה (כשיטת הטור דלקמן), או פירות ממין ברכה אחת ומפסיק ביניהם, שאז מברך על כל אחד מהם, אזי יש לו להקדים את המין החשוב (וכפי שנתבאר לעיל).

ומזה למד המרדכי בק"ו, דאם בו'

וכוונתם, דכשם שקיי"ל דאפילו בשאין ברכותיהן שוות אולינן בתר ר' יהודה להקדים מין ז' על המין השני, לפי שהוא חשוב יותר, אף שאינו חביב עליו כהפרי שאינו ממין ז', ואולינן בתר החשיבות ולא בתר החביבות – כמו כן הוא בפירות האילן, דמכיון שברכתם חשובה ומבוררת יותר מפירות הארץ שברכתם בורא פרי האדמה (שהיא ברכה כללית יותר), הרי זה כחשיבות ז' המינים על שאר פירות, ועל כן יש להקדים גם את ברכת בורא פרי העץ לפני בורא פרי האדמה.

#### יא. שיטת המרדכי כשיטת הבה"ג

וכשיטת הבה"ג יש לכאר גם כן את שיטת המרדכי<sup>כג</sup>, שבזה יתיישב מה שנתפלאו הפוסקים על דבריו.

דהנה הב"י<sup>כד</sup> מבאר את שיטת המרדכי, וז"ל: "והמרדכי כתב דכשאין ברכותיהן שוות נמי מקדים מין ז'. ונראה שהוא מפרש דהא דאמר עולא אבל כשאין ברכותיהן שוות מברך על זה ואח"כ מברך על זה, היינו לומר דבכהאי גוונא אפילו רבנן מודו דמקדים מין ז', כיון שאין פרי זה נפטר בברכת חבירו. וזה היפך כל דברי המפרשים שכתבתי לעיל".

כד. סימן ריא, ד"ה ומ"ש רבינו ואם.

כג. סימן קלב.

על המוקדם בפסוק, וכתב בפירושו דאף זית (שנאמר הראשון בפסוק לאחר תיבת 'אריץ' השני) קודם לשעורה (שנאמרה שניה ל'אריץ' הראשון). מוכח מכאן דאף בפירות שאין ברכותיהן שוות יש להקדים את החשוב ולא את החביב. ואילו לגבי פירות שאין ברכותיהן שוות שאחד משבעת המינים והשני אינו משבעת המינים, פסק הטור דיקדים את החביב (או איזה שירצה), אף שיש ביניהם פרי חשוב מז' המינים.

ותימא דבז' המינים גופא מקדים את החשוב והקודם בפסוק, משא"כ כאשר השני כלל אינו מז' המינים אין דין קדימה. ואיך מין ז' המאוחר בפסוק והוא חביב, יהיה גרוע מפרי שאינו כלל מז' המינים, והוא חביב. יציבא בארעא וגוירא בשמי שמיא.<sup>יב</sup>

המינים גופא מקפידין על הקדמת החשוב אף כנגד החביב ואף כשאין ברכתן שוות, מכל שכן שיש להקדים מין ז' החשובים יותר משאר פירות, גם כשאין ברכותיהן שוות.<sup>יב</sup>

ואף שלדברי עולא כשאין ברכותיהן שוות יש להקדים את החביב, ואף להאוקימתא הב' רבנן חולקים על ר' יהודה. מכל מקום פסק המרדכי כמשמעות דברי רב חסדא ורב המנוא שיש להקדים החשוב. (וזהו דלא כביאור הב"י שבב' מינים פשיטא להו יותר ממין אחד).

### יב. שיטת הטור, קדימה בב' מיני ברכות, רק בז' המינים

אך בשיטת הטור<sup>יב</sup> יש לתמוה. דמחד פסק הטור כר' יצחק שיש לברך תחילה

מז' המינים. והמרדכי סובר עד"ז אבל להיפך, דלפי שבז' המינים גופא מצינו דין קדימה כנגד החביב, הרי ק"ו שיהיה דין קדימה למין ז' על פרי אחר אף כשאין ברכותיהן שוות. והרשב"א שהביא את דברי רב האי גאון ופרך את הק"ו, ונראה דבא לפרוך זאת לב' השיטות, לשיטת המרדכי ולשיטת הטור – עיין מה שמבאר רבינו שם. כו. סימן ריא.

כו. ומוסיף רבינו להקשות על שיטת הטור, דלדבריו שבז' המינים יש להקפיד על הקדמה, יותר מפירות שאינם מז' המינים, אם כן נדחה ראיית התוספות ושאר

כה. ומשמע מדברי רבינו (יב, ד, ולקמן יג, א ד"ה עיין עוד חדושי הרשב"א), ששיטת המרדכי דומה לסברת רב האי גאון, רק בצד ההפכי. דרב האי גאון פסק כרבנן, דליכא דין קדימה נגד החביב אף כשברכותיהן שוות. וממילא פוסק שע"כ גם בז' המינים אין להקדים את המוקדם בפסוק כנגד מין חביב, ורק כששניהן חביבין עליו שייך קדימה זו. דק"ו הוא, אי הולכים אחר החביב גם כשאינו משבעת המינים כלל, הרי בודאי יש לילך אחר החביב כשהוא משבעת המינים, רק שהוא מאוחר בפסוק. נמצא מדברי הגאון דדין הקדימה דחביב בז' המינים גופא פשוט טפי מדין הקדימה דחביב לגבי פרי



הברכות שמברך קודם האכילה הם מדרבנן, אם כן הא דיליף ר' יצחק דין קדימה בברכות מהפסוק 'ארץ חיטה גו', כאשר הברכות עצמם אינם מדאורייתא, צריך לפרש שאנו למדים מהסדר שהתורה קבעה, את סדר חשיבות הפירות, ומזה אנו דנין לענין קדימה בברכות. וכיון שאנו למדים מכך שהחשוב במין ז' גופא יוקדם למה שפחות ממנו, הרי בודאי שיש ללמוד

והמגן אברהם<sup>כ</sup> כתב ליישב את שיטת הטור, שדוקא במקום שהתורה לימדה את דין הקדימה, דהיינו בפירות ז' המינין עצמם, יש להקפיד על קדימה אף כשאין ברכתיהן שוות. אבל כשאחד מהם אינו מין ז', ולגביו אין לימוד מפורש של הקדמה, לא תיקנו קדימה כשאין ברכתיהן שוות<sup>כז</sup>.

ותירוצו דחוק, דכבר ביארנו (בתחילת הפרק) שהסכמת כל הפוסקים דכל

שבסעיף א, לגבי דברים שאין ברכתיהן שוות פסק להקדים את החביב או מה שירצה אפילו כנגד מין ז'. וכן משמע שהסכימו המג"א ואדה"ז בסדר ברכות הנהנין פרק י הלכה י. ואף שלהמחבר אין ראייה כל כך, שהוא סובר שברכת בורא מיני מזונות חשובה מצד עצמה, ולכן מקדימה (כדלקמן בדברי רבינו). מכל מקום לפי המג"א ואדה"ז שעיקר מעלתו של בורא מיני מזונות על גבי שאר פירות הוא מצד קדימת הפסוק, ולכן אין מאכל משעורים קודם לזיתים, משמע שקדימתן בפסוק היא חשיבות יותר מסתם חשיבות הברכה מצד עצמה, ועכ"ז קדימת הפסוק מכריע מין חביב. ואף שמעלת מין ז' מצד עצמו אינו מכריע את החביב עליו, צריך לומר שהיכא שהפסוק לימד את מעלת הפרי, לא סגי בהכי נגד חביב. אבל היכא שהפסוק מלמד את מעלת הברכה כגון בורא מיני מזונות, נעשה זה כחשיבות כל הברכות על שהכל, שאף אי שהכל חביב עליו מקדים שאר ברכות. ורק זית, שהתורה הוציאה אותו מענין זה, מקדים לשעורים. ועיין עוד בזה לקמן.

הראשונים לפסוק הלכה כר' יהודה. דהם הוכיחו כן ממה שאמר רב חסדא להקדים את הרמונים לתמרים, והלא שם היו ב' הפירות מז' המינין, ואפשר שרק בז' המינים גופא יש להקפיד על הקדמה, אבל לא להקדים אותם על שאר פירות, ואפילו כשברכתיהן שוות אין להקדימם, כי להטור אין ללמוד מהקדמה בין ז' המינין גופא, להקדמה לגבי שאר פירות. אלא על כרחך שסוברים הראשונים דאדרבא, אי לגבי ז' מינים עצמם שייך דין קדימה, הרי בודאי יש דין קדימה לגבי שאר פירות. וזה שלא כהטור.

ועוד מוכיח רבינו שממשמעות דברי הסמ"ק סימן קנא, (שמהם מקור דברי הטור והמרדכי), משמע יותר כדברי המרדכי, ולא כהטור הסובר שיש להחמיר בז' המינים עצמם יותר מאשר לגבי שאר מינים. ובאליה רבא (שם סק"ב) האריך בזה שהסמ"ק סבירא ליה כהמרדכי ולא כהטור, ופסק כן. כח. סימן ריא סק"ב.

כט. וכן משמע ממה שפסק בשו"ע שם סעיף ה, דבורא מיני מזונות קודם לשאר דברים, ולא חילק אם המין השני חביב עליו. הגם

כפירות ז' עצמם. דמאחר שכב' מיני ברכות ואחד מהם אינו כלל ממין ז', אמרינן לילך אחר החביב אפילו לר' יהודה לפי מאן דאמר אחד (עולא), ודאי שרבנן יסברו כן - אם כן ודאי שכשהחביב יש לו מעלה דמין ז', יש להקדימו אף שהוא מאוחר בפסוק.

אמנם הרשב"א עצמו פוסק שכשברכותיהן שוות ואחד ממין ז', מין ז' קודם, כר' יהודה. וכתב על הק"ו שהביא רב האי<sup>א</sup>: "ואי משום ק"ו דאמר גאון ז"ל, ליתא. דהא ר' יהודה גופיה מודה במאי דליתיה בקרא - דהיינו בשאין ברכותיהן שוות (כגון חיטים ותאנים) דליכא דין קדימה לחד מינייהו אלא מכרך על איזה מהן שירצה תחילה ואע"ג דאית ליה לר' יהודה המוקדם בפסוק הוא קודם לברכה, ולא אמרינן ביה קל וחומר. אלא ק"ו פריכא הוא מההוא טעמא דאמרינן לעיל דשאני התם דליכא אלא קדימה בלבד,

שמין ז' חשובים יותר לגבי שאר פירות מכך שדוקא אחריהן מברכין מעין שלשה, משא"כ בשאר מינין, ולכך יש להקדים את ברכתן לשאר פירות. וכמו שמקדימים את ברכת בורא פרי האדמה לברכת שהכל מצד חשיבותה, כל שכן שיש להקדים מין ז' (עכ"פ) לשאר פירות (שברכתם ג"כ העין)<sup>ל</sup>.

### יג. ביאור שיטת הרשב"א

ובדברי הרשב"א מבואר שאינו סובר כשיטת הטור שדין קדימה בז' המינים יש בו קפידה יותר מקדימת מין ז' על גבי שאר פירות. ואדרבה, אם יש דין קדימה בז' המינים עצמם להמוקדם בפסוק, הרי בודאי שיש דין קדימה ממין ז' על מינים אחרים.

דהרשב"א הביא את דברי רב האי גאון שלומד - שלרבנן הסוברים שאף כשאוכל מין ז' עם פרי אחר שאינו מז' המינים יש לילך אחר החביב, ק"ו

אבל לדברי הטור ששייך דין קדימה אף בב' מיני ברכות, הרי נמצא ששייך קדימה גם כשמברך על ב' דברים, וממילא ההקדמה שבברכת האדמה על גבי ברכת שהכל היא נובעת מאותו הטעם, שיש חשיבות לפירות שתיקנו עליהם ברכה פרטית המורה על מעלתן. ואם כן ז' המינין שהתורה העידה על מעלתן לגבי שאר פירות בודאי יש להקדימם. לא. ד"ה אלא למד.

ל. השוואה זו שמשווה רבינו את הקדימה שבמין ז', לקדימה של ברכת האדמה לברכת שהכל, הביא רבינו כקושיא רק על דברי הטור, ולא על שאר הפוסקים. והטעם, דלשאר הפוסקים אין כלל דין הקדמה בב' מיני ברכות, וממילא מוכרח שההקדמה שבברכת האדמה על ברכת שהכל, (שלמדים מהמעשה דבר קפרא ותלמידיו, לעיל לט, ב), הוא דין מיוחד מצד שברכת שהכל היא ברכה כללית והאדמה היא ברכה פרטית.



כשיטת עולא), אלא החביב קודם, אין להוכיח לפירות מין ז' עצמם שהם מאותו מין וברכותיהן שוות (שפוטז את שניהם בברכה אחת), ולכן יקדים את המוקדם דבזה מחשיב אותו. משא"כ כשאין ברכותיהן שוות אין חשיבות בהקדמה, ולכן מודה ר' יהודה דאין להקדים מין ז' לב.

ואין אחד מהן נפטר בכרכת חבירו ולפיכך לא חשו לה כל כך, ובכי הא חביב קודם. אבל בשברכותיהן שוות דחד פטר חבריה, הדא מילתא חשיבא טפי והלכך בכי הא, חשוב עדיף".

ומשמע מדבריו דממה שאין דין קדימה למין ז' כשאין ברכותיהן שוות (להלכה,

יהודה, ממה שר' יצחק למד שיש דין קדימה בז' המינים וממילא בודאי יהיה דין קדימה אם הפרי השני כלל אינו ממין ז'. ומזה יש לכאורה ראייה שהלכה כר' יהודה דמין ז' עדיף, ולא כרבנן, דבפשטות דברי ר' יצחק נאמרו בסתם שיש להקדים את המוקדם בפסוק גם כשהמאוחר הוא חביב יותר. ואת זה רוצה רב האי לדחות (כדברי הרבה מהראשונים) שר' יצחק מדבר כשאין ביניהם פרי חביב.

אך רב האי אינו מסתפק בסברא בעלמא, כיון שפשט דברי ר' יצחק משמע שגם נגד חביב יש להקדים את המוקדם בפסוק, ולכן בא רב האי להוכיח זאת מדברי ר' יהודה עצמם. דאף אי נימא (שלא כשיטתו אלא) שדברי ר' יצחק נאמרו לשיטת ר' יהודה שיש להקדים גם נגד חביב. מכל מקום הלא בז' המינים יש פירות שברכותיהן שוות ויש פירות שאין ברכותיהן שוות (חיטה ותמרים וכיו"ב), והלא כשאין ברכותיהן שוות יש מ"ד (כעולא, ובהמשך הגמרא הביאו את ר' אמי ור' יצחק) דר' יהודה סובר שיש להקדים את החביב. והלא לר' יהודה שודאי סבירא ליה מהלימוד דקדימת פירות המוקדמים בפסוק, כיצד ילמד את הקדימה של חטים ושעורים, והלא אין ברכותיהן שוות, אלא

לב. דברי רבינו כאן נאמרו בקיצור מאוד, והארכנו בזה, כיון שעפ"י דברי רבינו מתבאר כוונת דברי הרשב"א עצמו, שהם לכאורה מוקשים וצריכים ביאור. דבספר אבן האזל (הלכות ברכות פרק ח) תמה על דברי הרשב"א מה מקשה על רב האי גאון. דרב האי גאון ביאר שלרבנן גם בז' המינים עצמם חביב עדיף אף אם הוא מאוחר בפסוק, ולומד זאת מק"ו - דאם מקדימים החביב כשהוא אינו כלל מז' המינים, הרי בודאי שיש להקדים החביב כשהוא מז' המינים רק שהוא מאוחר בפסוק. ואינו מוכן כיצד פורך הרשב"א את דבריו וכותב שאין הכתוב מדבר על ב' מיני פירות שאין ברכותיהן שוות. דמה אכפת לך, והלא סוף סוף הק"ו דרב האי עדיין קיים שבז' המינים גופא לחכמים יש להקדים את החביב (כשברכותיהן שוות, וכ"ש כשאין ברכותיהן שוות).

ולאחר העיון בדברי רב האי שמביא ראייה דוקא מפירות שאין ברכותיהן שוות, אף שאתו ק"ו היה יכול להביא בפשטות מפירות שברכותיהן שוות, נראה שבדבריו לא בא לומר שהולכים אחר החביב בז' המינים בלבד. אלא בא לדחות את הראיה (שהרבה מהראשונים הביאו) לפסוק כר'

מין ז' על פרי או ירק בעלמא שאין בו חשיבות.

וזהו שלא כהטור (לפי ביאור המגן אברהם) הסובר דין קדימה בז' המינים גופא לא מלמדינו על קדימת מין ז' על פרי שאינו ממין ז'.

### יד. ביאור דברי הרשב"א - לשיטתו בקדימת יין ללחם

וביאור זה ברשב"א תלוי בכ' התירוצים שמתרין הרשב"א<sup>1</sup> על הקושיא מהדין

ומוכח מדבריו דדין קדימה בז' המינים גופא שייך רק בפירות שהם מאותו ברכה. אבל פירות מב' מינים כגון חיטים ותאנים אין בהם דין קדימה<sup>2</sup>. ואילו היה כוונת הפסוק להקדים גם חיטים לתאנים שאין ברכותיהן שוות, אזי היה מוכרח שיסבור ר' יהודה דגם כשאין ברכותיהן שוות יקדים מין ז' מק"ו, דאם יש להקדים את המוקדם על המאוחר הגם שהמאוחר הוא חשוב (שהוא מז' המינים) והגם שאין ברכותינן שוות, אזי בוודאי יש להקדים

על כרחך ילמד שהקדימה היא כשאין ביניהם חביב, ואם כן בא רב האי להוכיח שאף רבנן יכולים לסבור כדברי ר' יצחק שיש קדימה בפירות ז' המינים, וגם הם יעמידו וזהו דוקא כשאין ביניהם חביב, כיון שלשיטתם תמיד חביב עדיף.

נמצא שרב האי הוכיח בעיקר מר' יהודה שאפשר להעמיד דברים אלו אף לרבנן. וזהו מה שבא הרשב"א לפרוץ - שבאמת פשט דברי ר' יצחק נאמרו להקדים את הפירות שהפסוק הקדים אף נגד החביב, ובאמת יש ראייה לפסוק כר' יהודה. דשיטת הרשב"א היא לפסוק כר' יהודה. ומה שהוכיח רב האי מק"ו שע"כ מוכרח שבמקרה שאין ברכותיהן שוות יש להקדים מין ז' רק כשאין ביניהם פרי חביב אף לר' יהודה, דוחה הרשב"א, שהתורה כלל לא באה ללמד דין קדימה כשאין ברכותיהן שוות. וממילא ר' יהודה אינו מעמיד הדין קדימה (דוקא) במקרה שאין כאן חביב, כיון שאין כלל דין קדימה בזה. והתורה באה רק

ללמד על הפירות שברכותיהן שוות ובהן אכן יש להקדים אף נגד החביב, וממילא יש לפסוק כר' יהודה להקדים מין ז' על שאר פירות מק"ו. ומה שהתורה הקדימה חיטה ושעורה, אין זה מצד דין קדימה אלא משום שמדובר בפת, שקודם מחמת חשיבותו. וכפי שיתבאר לקמן.

והשתא מוכן היטב מדוע היה צריך הרשב"א לדחות דברי רב האי, אף שלפום ריהטא בא ללמד בשיטת חכמים ומה זה נוגע לשיטת הרשב"א דפוסק כר' יהודה. לומר שרק כשברכותיהן שוות יש דין קדימה לפרי מז' המינים אף נגד פרי שאינו ממין ז' שהוא חביב, (ולא כשאין ברכותיהן שוות). ומה מביא רבינו ראייה שהרשב"א הבין שמז' המינים למדים לשאר פירות, ונמצא שדרך הרשב"א הוא דרך המרדכי, ולא דרך הטור, וכפי שנתבאר בפנים.

לג. כשיטת הרא"ש (סימן כה) באופן הא', שדין קדימה בז' המינים הם רק כשברכותיהן שוות. לד. שם.



כדרכו של המרדכי שמו' המינים אכן יש להוכיח דין קדימה גם על פירות שאינם מז' המינים, אלא שבפועל אין דין קדימה בז' המינים גופא כשאינן ברכותיהן שוות.

אבל לפי התירוץ השני משמע שאכן יש דין קדימה בז' המינים גם כשאין ברכותיהן שוות. ועכ"ז פוסק הרשב"א שכאשר אחד מהפירות אינו מז' המינים ואין ברכותיהן שוות, יש להקדים את החביב. וצריך לומר דבתירוץ זה הולך בדרך הטור והמגן אברהם, דאין ללמוד כלל מז' המינים על שאר פירות. ובודאי שאין לעשות ק"ו (כדברי רב האי גאון) מז' המינים על שאר פירות, כי בז' המינים יש דין קדימה מיוחדת שהתורה עצמה החשיבה בהם את הקדימה, ואין ללמוד מהם לא לפירות אחרות שאין ברכותיהן שוות, ולא להקדים את החביב לשיטת חכמים<sup>לו</sup>.

המובא בברייתא ד'כיצד הסיבת סעודה', דקתני<sup>לה</sup>: "עלו והסבו, הביאו לפניהם יין אע"פ שכאו"א בירך לעצמו, אחד מברך לכולן" - והקשה הרשב"א: "אלמא אע"פ שחמה קודמת בפסוק זה, יכול הוא להקדים את היין, בזמן שהיין חביב לו כי התם".

ומתריץ הרשב"א: "וי"ל, דהתם בשאין ברכותיהן שוות היא. אי נמי יש לומר דהתם שתיית היין של קודם סעודה צורך הפת הוא כי היכא דליגריה לליבא, וניכול נהמא נמי לתיאבון".

ולפי התירוץ הראשון משמע שאכן אין דין קדימה בז' המינים כשאין ברכותיהן שוות, ולכן מקדים יין למזונות. ואזיל לשיטתיה, דמשום הכי אין להוכיח שלר' יהודה יש להקדים מין ז' על פרי אחר כשאין ברכותיהן שוות, משום שגם בז' המינים לא נאמר בכהאי גוונא דין קדימה. וזהו שלא כהטור, אלא

חביב קודם בשאר פירות בודאי יוקדם בז' המינים. אלא שדוחה את זה מפני שבז' המינים גופא לא מצינו קדימה כשאין ברכותיהן שוות, וממילא גם כשאין הפרי ממין ז' ואין ברכותיהן שוות אין כלל דין קדימה. ואין כאן ק"ו כלל.

ולפי האופן שבז' המינים אכן יש להקדים גם כשאין ברכותיהן שוות, מוכרח לומר כשיטת הטור, שאין ללמוד מז' המינים לשאר פירות. וממילא בטל הק"ו של רב האי גאון,

לה. מג, א.

לו. ולדברי רבינו נמצא, דמה שדחה הרשב"א את הק"ו של רב האי גאון, הוא רק לפי אופן אחד, אבל באמת יש ב' דחיות לק"ו אלא שהרשב"א עצמו מסתפק בזה. דלפי האופן שאין קדימה בז' המינים גופא כשאין ברכותיהן שוות, הרי יכול לקבל את שיטת המרדכי ורב האי גאון שדין קדימה בז' המינים פחותה מדין קדימה בשאר מינים, ולכן היה מקום לעשות ק"ו שאם

עליו שהכל הוא חביב יותר.

נמצא דחשיבות קדימת שאר הברכות לברכת שהכל - לשיטת המרדכי היא כעין חשיבות מין ז', דאזלינן בתריה גם נגד חביב וגם כשאין ברכותיהן שוות. ואילו לשאר פוסקים (בין אותם הפוסקים כעולא שבב' מיני ברכות אין דין קדימה, ובודאי להפוסקים הסוברים

טו. קדימה מצד חשיבות הברכה כנגד מין חביב

כל האמור לעיל הוא בקדימה מצד חשיבות הפרי (שהתורה הקדימתו), אמנם בחשיבות מצד הברכה, הנה מצינו<sup>1</sup> דברכות האדמה והעץ יותר מבוררות וחשובות מברכת שהכל, ולכן יש להקדימן גם כאשר הדבר שמברכים

חשובה, ולכן התורה הקדימה אותה, וממילא אפשר שכוונתו אף למין מאכלים שברכתם מזוונות.

אבל לפי האופן הא' שהביא הרשב"א שאין כלל דין קדימה כשאין ברכותיהן שוות גם כשמדובר בז' המינים (ע"ד שיטת המרדכי), אם כן קשה לו השתא בפשטות יותר, דמפני מה הקדימה התורה בכל זאת חיטה ושעורה אם אין כלל חשיבות מין אחד על חבירו. ומתרץ שמדובר בפת. ולפי ביאור זה על כרחך הכוונה שחשיבות הפת לא באה מחמת הקדמתה בפסוק, שהרי שאין ללמוד מהפסוק חשיבות וקדימה בב' מיני ברכות. אלא להיפך, שהפסוק הקדימה כתוצאה ממה שהיא (הפת) חשובה מצד עצמה יותר משאר דברים. ואם כן מסתבר שכוונת הרשב"א הוא דוקא לפת שמברכים עליו המוציא, שהוא עיקר סעודה, ולכן הוא קודם לכל הברכות, אבל ברכת מזוונות אין לו מעלה עצמית, אלא מעלתו (לפי הרא"ש) הוא מחמת שהתורה הקדימתו, אבל לאופן זה הרי אין ללמוד דיני קדימה כשאין ברכותיהן שוות. ועיין בדברי רבינו לקמן.

לז. לעיל לט, ב, במעשה דבר קפרא.

כיון דאין ז' המינים קלים יותר, אלא חמורים יותר. ופשוט.

ולפי דברי רבינו גם המשך דברי הרשב"א מתפרשים בב' אופנים. דבהמשך דבריו מקשה ממה שחיטה קודמת בכתוב לשאר המינים, ומבאר שלא מיירי בכוסס את החיטה שברכתה בורא פרי האדמה, אלא כשעשאה פת, שאז היא חשובה משאר דברים כיון שהפת מיוזן וסעיד, ונשתנה ברכתו לעילויא.

ונראה דלפי האופן שהביא הרשב"א קודם לכן שאף כשאין ברכותיהן שוות יש דין קדימה בז' המינים (ע"ד שיטת הטור. ולכן ביאר שהיין הוא צורך הסעודה), אם כן הקושיא כאן אינה על עצם דין קדימת חיטה, דהלא גם בב' מינים יש דין קדימה, וממילא התורה החשיבה חיטה יותר מאשר דברים ומה יש להקשות על כך שהתורה החשיבה את החיטה, אלא קושייתו על מה שהתורה מקדימה ברכת בורא פרי האדמה שאינה חשובה כל כך (כיון שאינה ברכה פרטית כפרי העץ) לברכת בורא פרי העץ שהיא ברכה פרטית יותר. וע"ד שיטת הבה"ג שיש להקדים בורא פרי העץ לבורא פרי האדמה. ועל זה מיישב שמדובר בפת שברכתה



כגון החביב עליו (לפי שאר שיטות), כיון שבב' מיני ברכות אין דין קדימה לה. או יקדים את המוקדם בפסוק בין ה' מינים, להסוכרים (שיטת הטור והמרדכי דלעיל) שגם בב' מיני ברכות מקדים את המוקדם בפסוק. ויקדים בורא פרי האדמה בחיטה ושעורה קודם רוב מיני הפירות שנאמרו אח"כ בפסוק<sup>לח</sup>.

### טז. הטעם להקדים ברכת מזונות לברכת העץ

וקדימת ברכת בורא מיני מזונות על ברכת בורא פרי האדמה, לשיטת הטור, אינה מצד חשיבות ברכת בורא מיני

שגם במין אחד הלכה כרבנן שמין החביב קודם) הרי חשיבות הבאה מצד ברכה פרטית על גבי ברכה כללית, חשובה יותר מחשיבות מין ז', דאילו במין ז', אין מקדים אותו כנגד החביב כשאין ברכותיהן שוות, ואת ברכת העץ והאדמה מקדים אף נגד שהכל החביב עליו.

אמנם זהו רק בכרכה פרטית לגבי ברכת שהכל שהיא ברכה כללית (הפוטרת את הכל). אבל בכרכות פרטיות גופא, כגון ברכת בורא מיני מזונות או בורא פרי הגפן, לגבי בורא פרי העץ או האדמה, אין כאן חשיבות גמורה, ויש לומר שיקדים את החשוב,

לט. וזה תלוי בדברי רבינו יונה, הרא"ש והרשב"א ושאר ראשונים שמקשים מדין קדימה שנאמר בז' המינים על הא שבב' מיני ברכות לא אמרינן דין קדימה. ותירצו בב' אופנים, א. שאין דין קדימה בז' המינים, רק מה שהם מאותה ברכה, כגון חיטה לגבי שעורה או תאנים לגבי רמונים, ולא כשמדובר בב' ברכות. ב. דלא מיירי כשכוסס את החיטה שברכתו בורא פרי האדמה, שאז אין חשיבות דז' המינים עליו, אלא כשעושהו פת או מעשה קדירה שברכתו בורא מיני מזונות (וכדלקמן). אמנם הטור כתב שאף ככוסס את החיטה נראה שיקדים בורא פרי האדמה לבורא פרי העץ שמברך על מין מאוחר, דאזיל לשיטתו שגם בדברים שאין בהם דין קדימה מצד חשיבות הברכה, מכל מקום יש דין קדימה במינים שהכתוב הקדימן.

לח. זה לשיטת רוב הראשונים. אמנם כבר נתבאר לעיל בדברי המרדכי, שלשיטת הבה"ג שהובאה בתוספות ובשאר הראשונים, יש להקדים את ברכת העץ על ברכת האדמה, דסובר שכשאין ברכותיהן שוות עדיין יש דין קדימה, וכיון שברכת העץ היא מבוררת יותר יש לה דין קדימה, על דרך קדימת ברכת העץ על שהכל. ובודאי שלשיטתו יש להקדים את ברכת הגפן ובורא מיני מזונות, לפני העץ והאדמה.

אמנם רוב הראשונים חילקו בין ברכות פרטיות גופא, שאין כאן חשיבות הקדמה, לבין ברכת שהכל שהיא ברכה כללית ויש כנגדה דין קדימה. ולשיטתם חוקר רבינו אי זהו רק בכרכות בורא פרי האדמה והעץ, אבל בכרכות הגפן ומזונות שנשתנו לשבח, יש בהם דין קדימה, או אין חילוק בזה, ואין קדימה כלל מצד חשיבות הברכה, מלבד לגבי ברכת שהכל.

בשעשאן פת או מעשה קדירה. משמע שאף בכגון דא, הקדימה היא רק מצד שהכתוב הקדימם (אי אמרינן שבב' מיני ברכות, בפרט ב' המינים, יש דין קדימה), ולא מצד חשיבות ברכת בורא מיני מזונות בלבד **מב**.

מזונות, או מצד חשיבות המזון, (שהרי בזה לא סגי להקדים בב' מיני ברכות), אלא משום שהכתוב הקדימו **מב**.

וכן משמע מדברי הרא"ש והרשב"א **מא**, שכתבו שהדין קדימה שנאמרה בכתוב לגבי חיטה ושעורה, הוא דוקא

לעצמו". אמנם נראה שרק לפי אופן אחד שביאר רבינו לעיל יש לבאר שלדברי הרשב"א חשיבות ברכת הלחם היא מחמת קדימתה בפסוק, אך לפי האופן שנתבאר לעיל שלהרשב"א אין דין קדימה כאשר אין ברכותיהן שוות, ע"כ מה שהקדימה התורה את הלחם הוא מצד מעלת הלחם מצד עצמו, כפי שנתבאר לעיל באריכות. וראה לקמן.

**מב**. דברי רבינו צריכים ביאור לכאורה, כי מדבריהם משמע דמה שהתורה הקדימה חטה ושעורה הוא מפני חשיבותם של מיני מזונות, ולא שחשיבותם באה מצד מה שהתורה הקדימה אותם (דאם כן היו מעמידים בכוסס חיטים). וא"כ מדוע לא נלמד שאכן ברכת בורא מיני מזונות חשובה יותר משאר ברכות, ויש להקדימו אף בדברים שאינם מזכרים בתורה כגון כוסמין וכיו"ב.

ויש לבאר דברי רבינו, דאכן מעלתו של בורא מיני מזונות באה מצד עצמו, שנשתנה לשבח, אמנם מכל מקום לשיטת הרא"ש והרשב"א דבב' מינים שאין ברכותיהן שוות אין דין קדימה, לא סגי במה שנשתנו לשבח להקדים את ברכתן, וכן מה שמקדימה התורה חיטה ושעורה, אין בכך מעלה לענין קדימה, דכיון שברכותיהן שונות, אין בהם דין קדימה וחשיבות. שלכן אף אם היו מעמידין שברכתן בורא פרי האדמה (כגון

מ. עיין עד"ז במג"א סק"ג לגבי מה שפסק המחבר שיש להקדים ברכת בורא מיני מזונות שמברך על כוסמת, שיפון ושכולת שועל: "וגם הם בכלל חטה ושעורה דקרא, דאם לא כן קשה למה לי קרא".

**מא**. שכתב הרא"ש בסימן כה, שאין להביא ראייה לדחות את שיטת הבה"ג דברכת בורא פרי העץ קודמת להאדמה, ממה שהכתוב הקדימו ב' המינים, משום "דאיכא למימר דאיירי שעשאו פת או דייסא, דודאי ברכת המוציא או בורא מיני מזונות חשיב מבורא פרי העץ, אבל כוסס את החיטה דליכא אלא בורא פרי האדמה לא תקדום לבורא פרי העץ", והוסיף לבאר באופן שני: "ואף אם תרצה להעמידו בכוסס את החיטה, יש לומר כן; כל המוקדם בפסוק הזה בדברים שברכותיהם שוות כמו חיטה לגבי שעורה וענבים לגבי תאנים ורמונים". ועיין במעדני יו"ט שם אות ט, שכתב שלפי התירוץ השני שדין הקדימה לא נאמרה אלא באותו המין גופא, הרי לא יהיה דין קדימה כלל בברכת מזונות והמוציא.

ועד"ז כתב הרשב"א (מא, ב ד"ה ולענין. הובא בב"י סימן ריא ד"ה כתב בה"ג הא): "חיטה דכתיב בקרא לאו בכוסס הוא, אלא בפת כדגלי קרא בתריה וכו', אלמא חטה דכתיבא באורייתא היינו לחם, והוא הוא יקודם לכל, וברכתו חשובה שגורם ברכה



שהקדימתו התורה. משא"כ מיני מזונות אינם חשובים כל כך, ומה שמקדימן ליין הוא רק משום שיש בהם ב' מעלות שהם קודמים בפסוק והם נשתנו לשבח.

אבל בשו"ע<sup>ג</sup> משמע שיש להקדים מזונות מחמת חשיבות עצמם שנשתנו לשבח. וממילא גם כוסמין שיפון ושיבולת שועל שאינם כתובים בפסוק<sup>ד</sup> בפירוש, יקדמו לשאר פירות, אף ששאר פירות חביבין או הם ממין ז'. נמצא (להמחבר) שמעלת ברכת בורא

אך קשה דלשיטת הטור (בשם רבינו פריץ) יש להקדים בורא פרי הגפן לתמרים, אף שגפן הוא מאוחר בפסוק (לגבי תיבת אריץ) יותר מתמרים. ומשמע שחשיבות הברכה על דבר שנשתנה למעליותא (בורא פרי הגפן) חשובה עוד יותר מדין קדימה שנאמר במין ז', ולא כפי שנתבאר לעיל.

ויש לומר דשאני יין שהוא סעיד ומשמח, וממילא הוא קודם לשאר דברים (מלבד מזונות) מצד מעלתו העצמית, אף בלא מעלת הקדימה

חשיבותה. ב. ואף אי לא נימא כהבה"ג, מ"מ זה שייך בז' המינים, שהטור ועוד פוסקים סוברים שאף כשאין ברכותיהן שוות, יש להקדים מה שהקדימו הכתוב, ולכן בורא מיני מזונות שהקדימו הכתוב בחיטין ושעורין, יש להקדימו לשאר פירות הבאים בהמשך הפסוק. (ועיין גם בלשון הבי"ד"ה כתב בה"ג, שמשמע שמסתפק בדעת הרא"ש אם דוקא ברכת בורא מיני מזונות קודם, או אף בורא פרי האדמה (בכוסס חיטים). ומשמע שם שזהו דוקא לגבי ז' המינים, דהא כשאין ברכותיהן שוות סובר הרא"ש דאיזה שרוצה יקדים).

מג. סימן ריא סעיף ו. מד. כמבואר לשונו של המחבר בסעיף ו: "ואיהו לאו ממין ז'". ועיין מג"א סקי"ב, וסקי"ג, ובסדר ברכות הנהנין פרק י הלכה יא, ובסימן קסח, שאף הם כלולין בחיטה ושעורה. אך מכל מקום אינם מפורשין בהפסוק, רק שכלולים בדברים אחרים.

הכוסס חיטים), לא היו למדים שבורא פרי האדמה חשוב יותר ממה שהקדימו הכתוב, כמתבאר בדבריהם. ורק לשיטת הבה"ג שכתב להקדים את בורא פרי העץ על בורא פרי האדמה, וממילא מוכח שגם בב' מיני ברכות יש דין קדימה (כמבואר בתוספות), קשה מדוע הקדימה התורה חיטה ושעורה שברכתן האדמה. ועל זה השיבו שאכן מדובר שעשה מהחיטין ושעורים מעשה קדירה וכיו"ב שברכתן בורא מיני מזונות, שלכן התורה הקדימתן מצד חשיבותן. (וכנ"ל שזהו רק לפי אחד מהאופנים שביאר רבינו לעיל בדברי הרשב"א).

נמצא שלשיטת הרא"ש והרשב"א עצמם אין הכרח לומר שסגי בהחשיבות שיש לברכת בורא מיני מזונות כדי להקדימו, כיון דבב' מיני ברכות לא אמרינן דין קדימה. וכל הביאור בא; א. רק לשיטת הבה"ג דבב' מיני ברכות גם כן שייך קדימה, וממילא ברכת בורא מיני מזונות קודמת לשאר ברכות מפני

מיני מזונות על גבי שאר ברכות עדיף על מעלת מין ז' ומין החביב מה.

מא, א.

### גדר מין חביב לשיטת הרמב"ם\*

מביא את שיטת רבינו יונה והרא"ש שמין חביב הוא מה שחביב ברוב הפעמים. והכסף משנה מדייק מדברי הרמב"ם שאולינן בתר מה שחביב לו השתא. מביא ראייה מדין קידוש והבדלה ומלשון המשנה כדברי הרמב"ם דאולינן אחר החביב דהשתא.

הפעמים, אע"פ שעכשיו אינו חביב עליו, מכל מקום אולינן אחר רוב הפעמים.

אמנם מדיוק דברי הרמב"ם<sup>ה</sup>, שכתב: "ואי זה מהם שירצה להקדים מקדים. ואם אינו רוצה בזה יותר מזה, אם יש ביניהם אחד משבעת המינים עליו הוא מברך תחילה וכו'", משמע שמין חביב היינו המין שעתה רוצה להקדימו,

א. מחלוקת הראשונים מה נחשב חביב

במשנה<sup>ב</sup>: "היו לפניו מינין הרבה כו' וחכמים אומרים מברך על איזה מהן שירצה", ומבואר בגמרא ד"רבנן סברי מין חביב עדיף".

ונחלקו הראשונים מה הכוונה ב'מין החביב'. דלשיטת רבינו יונה<sup>ג</sup> והרא"ש<sup>ד</sup> הכוונה על מין שחביב אצלו ברוב

אינם קודמים לזית (שהקדימו הכתוב). ומה שתבשיל של שעורים קודם ליינ, הרי זה מצד ב' המעלות שבו (שינוי לשבח, וקדימה בפסוק). ועייין בעיונים שביארנו את החילוק בין מעלת השעורים למעלת היין. א. ע"פ חידושים על השם יב, ג. ב. לעיל מ, ב.

ג. כח, ב, מדפי הרי"ף ד"ה 'גמ' מחלוקת כשברכותיהן שוות'. (כן דייק מדבריו הבית יוסף בסימן ריא ד"ה 'מה שכתב'). ד. סימן כה, והובא בב"י סימן ריא. ה. פרק ח מהלכות ברכות הלכה יג.

מה. מה שכתב רבינו, הוא לשיטת המחבר. אמנם לפי המתבאר במג"א שהובא לעיל, וכן פסק אדה"ז בסדר ברכת הנהנין פרק י הלכות יא-יב, מעלת בורא מיני מזונות באה מחמת שהכתוב הקדימו, ולכן זית שקודם לשעורים בפסוק (אחר שתיבת 'ארץ' מפסקת) הרי הוא קודם לתבשיל של שעורים שמברכים עליו בורא מיני מזונות.

ונמצא על פי מה שביאר רבינו, שלפי אדה"ז, שליינ יש מעלה חשובה ממעלת המזונות, שהיין קודם למין ז' שקודמים לו בכתוב - כגון תמרים וזיתים, ואילו שעורים



חמרא (שהיה צמא. רש"י), מקדש אחמרא". הרי בפירוש דחביבא, היינו מה שחביב לו כעת, אף שבפעם אחר חביב לו מין אחר יותר מזה, אין לך אלא מקומו ושעתו.

וכן נפסק בשו"ע<sup>ז</sup> לילך בקידוש אחר החביב עליו כעת. דכתב שם המחבר: "אם נטל ידיו קודם קידוש, גלי דעתיה דריפתא חביבא ליה, ולא יקדש על היין אלא על הפת". [ומשמע שלא רק שיכול לברך על החביב, אלא יש דוקא חשיבות לברך על החביב (ע"ד שיש חשיבות להקדים את החביב בברכות), שבכך מחשיב יותר את הקידוש, ואולינן בחר חביבות דהשתא]. משמע שחביבות שבאותו שעה יש לה גדר חביבות<sup>ח</sup>.

ועד"ז מצינו בנוגע להבדלה<sup>ט</sup> שכתב הרמ"א: "ונהגו להבדיל במוצאי פסח על שכר ולא על יין משום דחביב עליו", [אע"ג שמצד דיני הבדלה "טוב יותר להבדיל על כוס פגום של יין מעל שכר". משמע שיש חשיבות בהבדלה

אפילו שבשאר פעמים אין זה חביב עליו. וכן מדויק מלשון הרי"ף.

וכפי שביאר הכסף משנה בדברי הרמב"ם: "נראה שאינו מפרש כפירוש רבינו יונה והרא"ש דחביב היינו אותו שחביב עליו ברוב הפעמים. אלא סובר דחביב היינו אותו שהוא חפץ בו עתה יותר. וזהו שכתב 'אי זה שירצה להקדים', כלומר, אותו המין שהוא רוצה בו עכשיו יותר מחבירו, ולכן הוא רוצה להקדימו. דסתמא דמילתא, מינא דחביבא עליה דאיניש מקדים ליה. הילכך כיון שהוא חביב עכשיו עליו יותר, מקדים אותו".

### ב. מכמה מקומות משמע שאזלינן בחר החביב השתא

ונראה להביא ראיה לשיטת הרמב"ם, דכן משמע בדיון קידוש בפרק ערבי פסחים<sup>י</sup>, דאיתא התם: "זמנין סניאין הוה קאמינא קמיה דרב, זימנין דחביבא עליה ריפתא (שהיה רעב. רש"י), מקדש אריפתא. זימנין דחביבא עליה

דאל"כ אין ראיה לקדימה בברכות. וכן מדויק בדברי אדה"ז (סימן רעא סעיף כג) שכתב: "אם שכח ונטל ידיו קודם קידוש, לא יקדש על היין אלא על הפת לפי שבנטילה זו גילה שהפת חביבה לו מין, וצריך לקדש על החביב".

ט. סימן רצו סעיף ב.

י. פסחים קו, ב.

ז. סימן רעא סעיף יב.

ח. הוספנו בדברי רבינו ענין זה שמוכח מהשו"ע שחביבות היא דין בקידוש, משום שכך מתבאר ממה שציין רבינו לשו"ע. שבפשוטו רצה להוכיח שזה לא רק רשות לקדש על החביב, אלא הוי דין בקידוש.

על החביב, ו[משמע שחביב נחשב מה שחכמים קוראים למין חביב 'איזה מהן שירצה', משמע שמה שרוצה כעת, הוא הנחשב למין החביב, וכשיטת הרמב"ם.

וכן יש לדייק מפשטות לשון המשנה: בנוגע לקדימה בברכות, שהובא לעיל: "וחכמים אומרים מברך על איזה מהן

מב, ב.

### הסיבה וקביעות סעודה לגבי ברכה ראשונה ואחרונה\*

מביא דברי המשנה דכשאכלו ביחד ללא הסיבה כל אחד מברך לעצמו אך אם הסיבו אחד מברך לכולם, וביאר רש"י שהסיבה היינו להסיב על המיטה, וכך סוברים שאר הראשונים. וכתבו הפוסקים שבימינו שאין מסיבים, הקביעות נעשית ע"י ישיבה סביב שולחן אחד. מביא דברי התוספות שדין זה דהסיבה נאמר לא רק לגבי ברכת המזון אלא גם לברכה ראשונה, וכן מוכח מדברי הגמרא, ומפשטות המשנה שהסיבה דין זה לדין 'בא להם יין בתוך המזון כו' דמדובר שם בברכה ראשונה. אך דין זה דאחד מברך לכולם ברכה ראשונה הוא דוקא בפת, אך בשאר דברים הנה לב' הלישנות בגמרא במחלוקת רב ורבי יוחנן אין דין הסיבה (ללישנא קמא לא צריך הסיבה, וללישנא בתרא הסיבה אינה מועלת). ומקשה דבגמרא מבואר דבר קפרא נתן רשות לתלמידו לברך לאחרים בשאר דברים וכתבו התוספות 'דמיירי בהסיבו', ואין לומר דשם מדובר בברכה אחרונה דהרי 'אין מזמנין לפירות'. וצריך לומר דהתוספות ס"ל כהרשב"א דלישנא בתרא רבי יוחנן סובר דהסיבה מועילה גם בשאר דברים. ומתרץ עוד ע"פ שיטת הריא"ז דגם בברכה אחרונה דשאר דברים אחד מברך לכולם, ועפ"ז אפשר לומר דכל דין הסיבה נאמר בברכה אחרונה, ומחלוקת רב ור"י היתה בברכה אחרונה, אבל בברכה ראשונה אחד פוטר את חבריו בלא הסיבה, ועפ"ז לא קשה כלל מבר קפרא דשם היה זה בברכה ראשונה. ומבאר ע"פ דברי התוספות הטעם דבברכה ראשונה א"צ הסיבה לפטור אחרים; דברכה ראשונה, כיון שבאה להתיר את ההנאה, הנה עצם הנאתם יחד מספיקה לצרף אותם, אך בברכה אחרונה צריך סיבה כדי שיצטרפו. ועוד דברכה אחרונה דאורייתא ויש להחמיר בה. אך זקנו של הריא"ז ס"ל להיפך דכל דין הסיבה נאמר בברכה ראשונה, אך בברכה אחרונה - כשיש ברכת זימון א"צ הסיבה, וכשאיין ברכת זימון הסיבה אינה מועלת, וכן הביא

א. ע"פ חידושים על הש"ס יד, ג ואילך.

י. מ, ב.



הרשב"א וכן משמע מדברי הרמב"ם. ומביא דנחלקו הפוסקים האם יוצא בדיעבד מדין שומע כעונה כשלא הסיבו, דהרשב"א והמחבר ס"ל דיצא, אך הרא"ש והמג"א ס"ל דלא יצא.

שמו. רש"י). בטר דכרכי יתבי וקא מיבעיא להו: הסיבו דוקא תנן אבל ישבו לא, או דילמא כיון דאמרי ניזיל ניכול ריפתא בדוכתא פלניתא כי הסיבו דמי".

והנה בגדר הסיבה נקטו הראשונים (הרשב"א בסוגיין, הרא"ש: ועוד) כשיטת רש"י, שהסיבה על המיטה כדי לאכול הוא קביעות אכילה. והקשו על דברי רב האי גאון שמבאר שהסיבה היא שיושבין סביב הלחם. וישיבה היא שאין יושבין סביב הלחם אלא סביב דבר אחר. דלשיטתו יקשה ממה שתלמידי רב נסתפקו אי יש להם גדר הסיבה. והלא פשוט שישבו לאכול וקבעו עצמם לזה, כמו שאמרו 'ניזיל וניכול לחמא אנהר דנק', ומה היה הספק שלהם, ודאי שקביעתם נחשב הסיבה. אלא ודאי כדברי רש"י, וכיון שלא היה להם הסיבת מיטות נסתפקו אי גם בזה שייך קביעות ד.

ומזה הקשו אף על דברי רבינו חננאל שביאר דהסיבה היינו שתחילת ישיבתם היתה לאכילה. וישיבה, היינו שישבו

## א. ראייה לשיטת רש"י בפירוש הסיבה

במשנה: "היו יושבין (בלא הסיבת מיטות שמוטים על צדיהן שמאלית על המיטה ואוכלין ושותין בהסיבה. רש"י), כל אחד מברך לעצמו (דאין קבע סעודה בלא הסיבה. רש"י). הסבו, אחד מברך לכולן".

ומקשים בגמרא: "הסבו - אין, לא הסיבו, לא. ורמינהו: עשרה שהיו הולכים בדרך אע"פ שכולם אוכלים מכבר אחד, כל אחד ואחד מברך לעצמו. ישבו לאכול, אע"פ שכל אחד ואחד אוכל מכבר, אחד מברך לכולם. קתני ישבו אע"פ שלא הסבו. אמר רב נחמן בר יצחק, כגון דאמרי ניזיל וניכול לחמא ברוך פלן (במקום פלוני, דקבעו להם מתחילה מקום בדיבור ועצה והזמנה - הוי קביעות. רש"י)".

ובגמרא הביאו מעשה מתלמידי רב שנסתפקו (בתחילה) בגדר הסיבה: "כי נח נפשיה דרב, אזלי תלמידיו בתריה (דקברוהו בעיר אחרת. רש"י). כי הדרי אמרי, ניזיל וניכול לחמא אנהר דנק (כך

ד. כן כתבו הרשב"א והרא"ש והרא"ה שבב"י סימן קסז ד"ה ואם היו שנים, ועוד ראשונים.

ב. מב, א.  
ג. סימן לג.

ראשונה וכן בברכת המזון.

דעובדא דתלמידי רב שנסתפקו בגדר הסיבה, היה לענין ברכת המזון. שהרי ממה שמובא שם 'בתר דכרכי (שהחלו לאכול ולכרוך לחמם) יתבי וקא מבעיא להו, משמע שמדובר לענין ברכת המזון'.

ואילו ממחלוקת רב ור' יוחנן שנחלקוהי אי יין בעי הסיבה, משמע שמדובר לענין ברכה ראשונה, דאי בברכה אחרונה, הרי בפירות אין האחד מוציא את חברו ידי חובתו, דקיי"ל<sup>א</sup> 'אין מוזמנין (להוציא בברכה אחרונה) על הפירות'.

לדברים אחרים ומתוך כך אכלו. וגם לדבריו קשה דפשוט שתלמידי רב ישבו לאכול, כנ"ל.

וכתבו הפוסקים דהני מילי בדורות הראשונים שהיה דרכן להסיב על המיטה, אבל בימינו שאין דרכינו בהסיבה, כשיושבין סביב שולחן אחד או מפה אחת לאכול, זהו הסיבה<sup>ה</sup>.

**ב. דין הסיבה נאמר לגבי ברכה ראשונה ולגבי ברכה אחרונה**

וביאר התוספות<sup>ו</sup> שדין זה שצריך הסיבה (או קביעות סעודה) כדי שאחד יפטור את כולם, מיירי בין בברכה

וכו' כל אחד ואחד מברך לעצמו<sup>ז</sup>. ה. כן כתבו התוספות (מב, א ד"ה הסבו), והרא"ש ורבינו יונה ושאר ראשונים. וכן נפסק בשו"ע סימן קסז סעיף יא. ובפשטות היינו דוקא לשיטת רש"י שהכוונה בהסיבה היא הסבת מיטות, שהיום אין זה נהוג. אבל לשיטת רבינו חננאל ורבינו האי גאון בגדר הסיבה, אין חילוק בין ימינו לימיהם.

ו. שם. ז. והרא"ש בסימן לג הוסיף שכן משמע גם ממה שאמר רב אדא בר אהבה נ'ח נפשיה דרב, וברכת מזונא לא גמרינא, משמע שמדובר לענין ברכת המזון.

ח. לקמן מג, א.

ט. חולין קו, א.

י. רבינו יונה ד"ה ואומר ר"י, רא"ש סימן לג, רשב"א מב, ב ד"ה ירושלמי. ומבארים התוספות בחולין קו, ב ד"ה וש"מ, טעם

והנה מדברי התוספות (ד"ה הסיבו אין) יוצא עוד הוכחה לדברי רש"י. דהתוספות העירו על מה שהקשו בגמרא מהדיוק 'הסבו אין, לא הסבו, לא'. ולא הקשו על הברייתא ממה שכתוב בפירוש ברשי המשנה 'היו יושבין כל אחד מברך לעצמו'. ותירצו שאי ממה שכתוב ברישא 'היו יושבין', היינו מתרצים שמיירי שישבו לדברים אחרים ומתוך כך אכלו (כדברי ר"ח), ולכן הקשו מדיוק דהסיבה, דמשמע דדוקא כשהסיבו יש ברכה כללית. נמצא שמקושיית הגמרא עצמה מבואר כדברי רש"י.

אמנם מדברי הרמב"ם משמע קצת שסובר כדברי רבינו חננאל, שכתב (בפרק א מהלכות ברכות הלכה יב): "רבים שנתוועדו לאכול פת או לשותת יין וברוך אחד מהן וענו כולם אמן הרי אלו מותרין לאכול ולשתות. אבל אם לא נתכוונו לאכול כאחד



המשנה 'היו יושבין - כל אחד מברך לעצמו, הסיבו - אחד מברך לכולן' הוא בדוגמת הברכה שמדובר בהמשך דברי המשנה בנוגע ל"בא להם יין בתוך המזון כל אחד מברך לעצמו'. שביין ודאי מיירי לגבי ברכה ראשונה, ואם כן גם בנוגע להסיבה מיירי בפשטות לגבי ברכת המוציא.<sup>1</sup>

וכן מבואר מדברי רבינו יונה<sup>2</sup> על דברי המשנה 'שלושה שאכלו כאחד חייבים לזמן': "דמיירי שקבעו עצמן ביחד מתחילה לברכת המוציא, לדידהו בהסיבה ולדין בישיבה, או אינם רשאים ליחלק, אבל אם לא נקבעו יחד בברכת המוציא, רשאים ליחלק (בברכת המזון)". הרי מבואר שגם לברכה ראשונה יש הסיבה, ואדרבה הסיבה זו מועלת גם לברכה אחרונה, ואילו לא הסיבו בברכה ראשונה אין דין הסיבה גם בברכת המזון.<sup>3</sup>

ועוד יש להוכיח דרב ור' יוחנן קא מיירי לגבי ברכה ראשונה ממה שהקשו בגמרא<sup>4</sup> על דברי רב שסובר ד"בא להם יין לא בעי הסיבה מדברי הברייתא, הסוברת שכשהסיבו לאכול ו"בא להם יין - אף על פי שכל אחד ואחד בירך לעצמו (כשהביאו יין לפני שהסיבו לסעודה), אחד מברך לכולם (דכיון דהסיבו - הוקבעו. רש"י)<sup>5</sup>". ושם מדובר בפשטות לגבי ברכה ראשונה שעל היין, [כמבואר ברש"י<sup>6</sup> "צריכין עוד ברכה, שאין ברכה ראשונה פוטרנו כו"]<sup>7</sup>.

נמצא שגם לגבי ברכה ראשונה, לא סגי שאוכלים יחדיו כדי שאחד יברך לכולם, אלא צריך הסיבה וקביעות לשם כך.

### ג. ראיות שהסיבה מועלת בברכה ראשונה

וכן משמע לכאורה שפשט דברי

וכנראה דיוקו של רבינו הוא ממה שאין מזמנין לפירות, ואם כן כשם שלגבי יין כוונת הרמב"ן להצריך הסיבה בברכה ראשונה, כן הוא לגבי פת, שאף בברכה ראשונה צריך הסיבה.

יד. והובא ברא"ש ריש פרק ז סימן א.  
טו. ולכאורה לשיטתו על כרחך יש לבאר מעשה דתלמידי רב 'בתר דכרכי' שאין הכוונה אחר תחילת האכילה, שהרי אם לא התחילו יחדיו אינם רשאים לזמן. אלא מיירי לאחר שכרכו את פיתם והכינו את המאכל,

החילוק בין ברכה ראשונה לברכה אחרונה, בפירות: "שאני ברכה דלכתחילה שכל אחד מרויח באותה ברכה - שעל ידי כן מותרין לאכול וליהנות, לפיכך מצטרפין לה. אבל בסוף כשכבר אכלו, אין מצטרפין".

יא. לקמן מג, א.  
יב. ד"ה אע"פ.  
יג. וכן מדויק רבינו מדברי הרמב"ן שהובא בדברי הרא"ש סוף סימן לג: "פת ויין בעי הסיבה, אבל שאר דברים לא בעי הסיבה", דמשמע שמדובר לגבי ברכה ראשונה.

שאינ מועיל הסיבה). נמצא שלפי רב (ללישנא בתרא) אין מועיל הסיבה לשאר דברים בברכה ראשונה.

ויש להקשות כיצד לפי זה יתבאר המעשה דבר קפרא<sup>ח</sup> שנתן רשות לתלמידו לברך על שאר דברים, והלא שם על כרחך מדובר בברכה ראשונה, דהרי אין מזמנין על הפירות. והתוספות כתבו התם<sup>ט</sup>: "ומיירי בהסיבו", היינו דדוקא משום שהסיבו אחד מוציא את אחרים בברכה ראשונה.

וקשה ממ"נ; לפי לישנא קמא - הרי אין צריך הסיבה בשאר דברים (בין לרב ובין לר' יוחנן), ובכל גוונא אחד מברך לכולם אף ללא הסיבה. ולפי לישנא בתרא קשה, הרי הסיבה אינה מועלת לשאר דברים.

ד. אי צריך הסיבה בשאר דברים - תלוי בב' הלשונות

אמנם דין זה שאחד מברך ברכה ראשונה לכולם, הוא דוקא בפת. אבל בין וכן לגבי שאר דברים זה תלוי בב' הלישונות לגבי מחלוקת רב ור' יוחנן<sup>י</sup>.

דלר' יוחנן לפי לישנא קמא יין צריך הסיבה (אך שאר דברים אין צריכים הסיבה, ובלא הסיבה אחד פוטר את השאר). ולפי לישנא בתרא הסיבה מועלת דוקא ליין (ולא לשאר דברים, כפי שכתב הרא"ש<sup>י</sup>).

ורב סובר ללישנא קמא שאין צריך הסיבה ליין (ולכאורה כן הוא בשאר דברים שאין צריך הסיבה, אך מועיל הסיבה). וללישנא בתרא, שאין מועיל הסיבה ליין (וכל שכן לשאר דברים

שייכות בין תחילת הסעודה לסוף הסעודה, אלא גם אם בתחילת האכילה לא אכלו יחדיו, יכולים להצטרף באמצע.

טז. מג, א.

יז. סוף אות לג, שלר' יוחנן לא יועיל הסיבה בשאר דברים לפי לישנא בתרא, ורק ביין מועיל. אמנם עיין לקמן שרבינו מביא את שיטת הרשב"א (בד"ה ולענין) החולק על זה וסובר שאף בשאר דברים יועיל לר' יוחנן הסיבה לפי ב' הלישונות, (ורק לרב לא יועיל).

יח. לעיל לט, א.

יט. ד"ה ונתן.

והשתא רצו לברך ברכה ראשונה.

ועיין בדברי רבינו יונה בסוגיין ד"ה ואומר ר"י שהוכיח שתלמידי רב הסתפקו לגבי ברכת המזון דוקא מדברי רב אדא בר אהבה שאמר 'נח נפשיה דרב וברכת המזון לא גמרינן' - היינו שמייירי גם לגבי ברכת המזון, אך אינו מוכיח (כשאר הראשונים) ממה שכתוב 'בתר דכרכי', ולפי הנ"ל אתי שפיר, כי לשיטתו על כרחך גם בתחילה היה נצרך קביעות, וממילא על כרחך שנסתפקו אף בתחילה.

משא"כ הרא"ש והרשב"א שמעמידים לאחר שכבר החלו לאכול והסתפקו לגבי ברכת המזון, חולקים על רבינו יונה וסוברים שאין



שאין שייך הסיבה וזימון בברכה אחרונה בשאר דברים, דאין מזמנין לפירות. ולפי זה אין להעמיד דברי רב ור' יוחנן בברכה אחרונה, ולכן יקשה ממעשה דבר קפרא על דברי רב ור' יוחנן.

אכן מדברי ריא"ז בשלטי הגיבורים **כב** משמע שאף בפירות אפשר להוציא אחרים י"ח בברכה אחרונה כשקובעים סעודתן. שכתב שם: "ומז"ה **כב** (ומר זקני הרב) אומר שלא אמרו אחד מברך לכולם אלא בברכה שלפניהן, אבל בברכה שלאחריהן, כל מקום שאין שם ברכת זימון אין אחד מברך לכולן, אלא כל אחד מברך לעצמו. ואין שיטת התלמוד כדבריו. אלא אף בברכה אחרונה של יין ושל שאר פירות, אחד מברך לכולן. והוא שיהיו שלשה או יותר מכן שהן חשובין אגודה".

וצריך לומר שהתוספות סוברים כשיטת הרשב"א **א** החולק על הרא"ש וסובר שלפי הלישנא בתרא ר' יוחנן אינו מחלק בין יין לשאר דברים, אלא כשם שליון מועיל הסיבה כן הוא גם לשאר דברים. ומה שציין דוקא יין, הרי זה בהמשך לדברי רב שחידש שאף ליון הסיבה אינה מועלת. אך באמת אין כל חילוק וגם שאר דברים נפטרים בהסיבה. ולפי זה לר' יוחנן ודאי אפשר להוציא אחרים י"ח בשאר דברים בברכה ראשונה, ולכן כתבו התוספות שמדובר בהמעשה דבר קפרא בשהסיבו, לחוש לחומרא (לשיטת ר' יוחנן) ללישנא בתרא **כא**.

### ה. להריא"ז בשלטי הגיבורים אחד פוטר את חבריו בברכה ראשונה

אמנם הקושיא מהמעשה דבר קפרא היא דוקא לפי הראשונים הסוברים

י"ח בשאר דברים, וממילא מובן המעשה דבר קפרא, ולכן סובר הרשב"א שמצד הדין היה צריך להיות פסק ההלכה לחומרא דצריך הסיבה לשאר דברים. כיון דאין להוכיח מהמעשה דבר קפרא אי הלכה כלישנא קמא או בתרא, וממילא הולכים אחר המחמיר (כדברי הרשב"א בתחילת דבריו).

**כב**. בלשון ריא"ז הלכה ה אות ב. ל, ב מדפי הרי"ף.

**כג**. הכונה לרבינו ישעיה דטראני בעל תוספות רי"ד.

**כ**. מג, א, ד"ה איכא דאמרי.

**כא**. אמנם הרא"ש בסימן לג סובר שהמעשה דבר קפרא מוכיח שהלכה כלישנא קמא. דלשיטתו לפי לישנא בתרא אף לר' יוחנן אין מוציאין אחרים י"ח בפירות, וע"כ סוברים כלישנא קמא, וממילא הרי זה ראייה לשיטת הרמב"ם (פרק א מהלכות ברכות הלכה יב) שהלכה כלישנא קמא שאין צריך כלל הסיבה בשאר דברים.

וזהו דוקא לשיטת הרא"ש. אמנם לשיטת הרשב"א אין הוכחה כלל, דבין ללישנא קמא ובין ללישנא בתרא מוציאין אחרים

וס"ל שאין מזמנין ומוציאין אחרים י"ח  
בברכה אחרונה של פירות, מכל מקום  
יוצא י"ח מדין שומע כעונה אף לשיטת  
הרשב"א שהובא בב"י סוף סימן ריג"ב.

ולפי דברי הריא"ז נמצא חידוש גדול,  
שאפשר שכל הדין שצריך הסיבה הוא  
בעיקר לענין זימון בברכה אחרונה<sup>כ</sup>,  
אבל ברכה ראשונה אפשר לפטור אף  
בלא הסיבה<sup>כ</sup>. ואם כן רב ור' יוחנן  
החולקין לגבי שאר דברים (אי מועיל  
הסיבה), הוא רק לענין ברכה אחרונה,  
אבל בברכה ראשונה יודו שאחד פוטר  
את כולם גם בלא הסיבה.

ובזה מתורץ מעשה דבר קפרא, דהרי  
שם מדובר לגבי ברכה ראשונה, שבוזה  
אכן אחד מוציא את כולם, ומחלוקת רב

נמצא שלפי שיטת ריא"ז, הדין ד'אין  
מזמנין על הפירות' הוא דין בהלכות  
ברכת הזימון, שאין אומרים 'נברך', אך  
אינו נוגע לדין שאחד יכול לפטור את  
כולם בברכה אחרונה - שזהו אף ללא  
זימון. ובלבד שיהיו שלשה.

וכן משמע מפשט המעשה דר' עקיבא<sup>כ</sup>  
שבירך ברכה אחרונה על הפירות בקול  
משום שבא לפטור את חבריו, כפשט  
דברי הגמרא. ואתי שפיר לשיטת ריא"ז.  
(אבל לשאר הראשונים צריך לומר  
שבירך בקול רק כדי ללמד שחולק על  
שיטת רבן גמליאל שסובר שאין צריך  
לברך בנוסח ברכת המזון על הפירות,  
אך לא בא לפטור את חבריו).

והנה אף שחלקו הראשונים על דבריו

מצטרפין וקובעין עצמן. וכן נפסק בש"ע  
סימן קצג סעיף ב.  
ורבינו פירש דברי רבינו יונה בענין אחר, כך  
שאיך הכרח שרבינו יונה חולק בזה על  
הרא"ש, אלא אף הוא מסכים שבקביעות  
בסוף הסעודה (סג'י). וז"ל: "ולענ"ד, דעת  
הרב רבינו יונה ריש פרק ז' מתפרשין בענין  
אחר. דס"ל דהאכילה אינה קובעת, והיינו -  
אם היו יושבין מברך כל אחד לעצמו לדין  
הש"ס. אבל אם בגמר האכילה היו מסובין -  
מודה הרב רבינו יונה דמברך אחד לכולן  
ברכת המזון".

כז. אף לפי מה שמבאר רבינו שאין צריך  
הסיבה, מ"מ בודאי צריך אגודה וחשיבות  
דברוב עם, כמבואר בפירוש בדברי ריא"ז  
שזהו אף לגבי ברכה ראשונה.

כד. לעיל לז, א.  
כה. ד"ה כתוב בספר אהל מועד שכתב כן  
בספר אהל מועד בשם הרשב"א (והוא  
בתשובות להרמב"ן סימן קצו), דאף  
שבמקום שאין קביעות כלל אמרינן שומע  
כעונה (וראה לקמן דיש בזה מחלוקת  
ראשונים). (ומכל מקום במקום שהיה  
קביעות, אף שקביעות אינה מועלת בדבר  
זה, כגון בפירות, מודים הראשונים דאמרינן  
שומע כעונה. כן כתב המג"א בסימן קסז  
סקכ"ח).

כו. וגם ברכה אחרונה גופא תלוי במחלוקת  
הראשונים, דלרבינו יונה (ריש פרק שלשה  
שאכלו ד"ה שלשה שאכלו) יש להסב  
מתחילת הסעודה ועד סופה. ולפי הרא"ש  
(פרק ז סוף סימן א) סגי שבסוף סעודתן



היא דברכה ראשונה באה להתיר ההנאה, וממילא זה עצמו מחשיב אותם כגוף אחד, כיון ששניהם נהנים יחדיו. אבל ברכה אחרונה שבאה לאחר ההנאה, השתא צריך לגרום חשיבות של קביעות יחדיו, ואין זה בדרך ממילא.

ועוד חילקו התוספות בין ברכה ראשונה שהיא דרבנן, לברכה אחרונה שהיא דאורייתא ויש להחמיר בה טפי.

וזהו דוקא לשיטת הרי"ז. אמנם כבר נתבאר לעיל כמה ראיות לשיטת התוספות והראשונים שגם בברכה ראשונה וגם בברכה אחרונה צריך הסיבה, ואין שייך להוציא אחרים י"ח

ור' יוחנן הוא רק בברכה אחרונה כח.

## ו. הטעם דבברכה ראשונה אפשר לפטור בקל

ואפשר לבאר הטעם שבברכה ראשונה יותר בקל אפשר להוציא, ע"פ מה שנתבאר בדברי התוספות כח, דבברכה ראשונה סגי בשני אנשים כדי שיחשב כהסיבה, ואילו לגבי ברכה אחרונה צריך שלשה אנשים, "והטעם: הואיל ויושבין לאכול יחד, דעתן לצרף, ואחד מברך להוציא חברו. אבל בברכה של סוף סעודה שמסתלקין זה מזה צריך לברך כל אחד לעצמו".

ולפי המתבאר במסכת חולין הכוונה

סעיף יז: "ברכת הנהנין אינה דומה לברכת המצות - שכל המחוייב בדבר מוציא חברו י"ח, אבל בברכת הנהנין מי שנהנה הוא ראוי שיברך, ואין אחד פוטר חברו בברכתו אלא אם כן נקבעו יחד על דבר שדרך לקבוע עליו, כגון פת ויין, שקביעתם מצרפתן להיותם נחשבים כגוף אחד לברכה אחת לכולם".

ובסימן ריג סעיף ב מבאר אדה"ז את החילוק בין ברכה ראשונה לאחרונה (בשאר דברים): "וכל זה בברכה ראשונה שדעתם להתחבר ולקבוע עצמן לאכול ולשתות יחד - הרי קביעתם זו מצרפתם להיחשב כגוף אחד וברכה אחת לכולם. אבל בברכה האחרונה, כיון שכבר אכלו והם מתפרדים זה מזה, אינן מצטרפים זה עם זה להיחשב כגוף אחד, וצריך לברך כל אחד בעצמו על הנאת גופו כו".

כח. ולפי דברי רבינו בדברי ריא"ז, יתיישב השתא הקושיא שהקשו הראשונים, מפני מה תלמידי רב הסתפקו בדין הסיבה דוקא בהגיעם לברכת המזון, ולא הסתפקו לפני כן בברכת המוציא. ולפי דברי רבינו, אכן לגבי ברכה ראשונה היה פשוט להם שאין צריך הסיבה, ורק בברכה אחרונה צריך.

ואפשר לבאר הטעם בזה ע"ד מה שנתבאר בדברי התוספות בחולין (ראה לקמן), דברכה ראשונה באה להתיר ההנאה, וממילא זה עצמו מחשיב אותם כגוף אחד. אבל ברכה אחרונה שבאה לאחר ההנאה, צריך לגרום חשיבות של קביעות יחדיו, ואין כאן קביעות בדרך ממילא.

כט. מה, א ד"ה אם רצו. ובחולין קו, א ד"ה ושמע מינה.

ל. וכלשונו של אדה"ז בשו"ע סימן קסז

אמנם במקום שאפשר להוציא אחרים, כגון בפת, כתב השלטי גיבורים בשם הריא"ז בהמשך הדברים <sup>לב</sup> "ומו"ה ביאר בפסקו <sup>לד</sup> שאין צריכין הסיבה וקביעות מקום לברך אחד לכולם אלא בברכת המוציא, אבל בברכת המזון אע"פ שלא הסיבו ולא קבעו מקום, אחד מברך לכולם".

נמצא שלשיטת זקנו של הריא"ז (תוספות רי"ד), ברכה ראשונה חמורה יותר בדין הסיבה, מברכה אחרונה <sup>לד</sup>.

ובדומה לזה יש לדייק בדברי הרמב"ם <sup>לה</sup>, שלגבי ברכה ראשונה כתב <sup>לו</sup>: 'רבים שנתוועדו לאכול פת כו' משמע שצריך זימון מיוחד לברכה ראשונה. ואילו לגבי ברכת המזון כתב הרמב"ם <sup>לז</sup>: 'שלשה שאכלו כאחד' משמע שסגו באכילה יחדיו גם ללא קביעות חשובה <sup>לח</sup>.

בפירות בברכה אחרונה, וממילא צריך ליישב לשיטת התוספות והראשונים את דברי ר' יוחנן ובר קפרא כפי שנתבאר לעיל בשם הרשב"א, שר' יוחנן אינו חולק על זה כלל.

ז. לשיטת זקנו של הריא"ז עיקר דין הסיבה נאמר בברכה ראשונה

והמתבאר לעיל בשיטת ריא"ז הוא להיפך ממש משיטת זקנו של ריא"ז שהביא שם <sup>לא</sup>:

"ומו"ה (ומר זקני הרב) אומר שלא אמרו אחד מברך לכולן אלא בברכה שלפניהן, אבל בברכה שלאחריהן, כל מקום שאין שם ברכת זימון אין אחד מברך לכולן, אלא כל אחד מברך לעצמו". היינו שבפירות ושאר סעודות ארעין, אין יכולים להוציא אחרים י"ח בברכה אחרונה.

דהסיבו דפרק כיצד - בין בברכת הלחם שהיא המוציא, בין בברכת הזימון היא. אבל ראיתי לגדולי המפרשים האחרונים ז"ל שפירשו אותה משנה דוקא בברכת הלחם אבל ברכת הזימון אינה צריכה הסיבה". לו. פרק א מהלכות ברכות הלכה יב. לז. פרק ה מהלכות ברכות הלכה (א) [ב]. לח. ומציין רבינו לדברי הבי"י (סוף סימן קצג ד"ה מצאתי כתוב) שהביא שיטה דומה לזה: "מצאתי כתוב: שנים שאכלו בקרן זוית ואחד אכל בקרן זוית אבל לא בסדר אחד - שאלתי הלכה למעשה למורי אם יש להם

לא. נסמן לעיל.

לב. שם אות א.

לג. פסקי הרי"ד עמוד קכז.

לד. ואולי הטעם בזה, מפני שבברכה ראשונה עדיין לא ניכר הקשר ביניהם, כיון שלא אכלו, ולכן הם צריכים לגלות זה במעשה מיוחד, כגון הסיבה או קביעות. אבל ברכה אחרונה שבאה אחר שכבר אכלו, כאן אין צריך לגלות את השייכות שביניהם כיון שהם כבר אכלו יחדיו בפועל.

לה. ובדומה לזה הביא הרשב"א (נ, א ד"ה הא דקתני) בשם מפרשים: "ומתניתין



סובר שיוצא בדיעבד מדין שומע כעונה, שכאן הקשה פני מה אין יוצא מדין שומע כעונה, ומסיים 'וצריך לי עיון'. ולקמן כתב<sup>מ</sup>: "הא דאמר רבה בר בר חנה משמיה דר' יוחנן, שנים שאכלו כאחד אחד יוצא בברכת חבירו, בששניהן סופרים קאמר, ומאי יוצא - בדיעבד. הא לכתחילה אין רשאי<sup>מא</sup>".

אמנם נראה שהרא"ש<sup>מב</sup> חולק על זה, שהרי כתב: "אבל אם לא הסיבו - אע"ג

ואפשר שלמדו כן מסתם לשון המשנה<sup>טז</sup>: 'שלשה שישבו לאכול אין רשאיין ליחלק' - משמע שגם בלא הסיבה יש כאן דין ברכת הזימון.

#### ח. מחלוקת הראשונים והפוסקים אי שייך כאן דין שומע כעונה

ובכל מקום שלא היה שם קביעות והסיבה, נחלקו הראשונים אם שייך בדיעבד דין שומע כעונה. דהרשב"א

המזון כוונתם לשיבה בשולחן אחד, שיש לו דין הסיבה לשיטתינו, (דלשיטתם באמת ישיבה בשולחן אחד אינה כהסיבה ומקילים דווקא בכרכה אחרונה, אך אין לנו ללמוד מדבריהם למקום שלא ישבו ממש יחד שאף לדין אין לו דין הסבה). וממילא אם אינם יושבים יחד גם לשיטתם אין דין הסבה.

לט. ג, א.

מ. מה, ב, ד"ה הא דאמר רבה בב"ח.

מא. היינו אם אחד תלמיד חכם והשני עם הארץ שאינו יודע לברך, בוודאי החכם פוטר את הבור. אבל כששניהם תלמידי חכמים ויודעים לברך כל אחד לעצמו, אין להוציא אחד את השני כשלא זימנו יחד, ומכל מקום בדיעבד בששניהם סופרים (יודעים לברך) יוצאים אחד בברכת השני. ועיין גם בדברי הרשב"א מב, ב ד"ה מתני', היו יושבין, שמסיים - צריך לי עיון על הא דצריך הסבה או אין מועיל הסבה בשאר דברים, ואין אחד מוציא מדין שומע כעונה. ועיין בפני יהושע שם שמבאר ע"ד דברי הרשב"א שהביא רבינו לחלק בין לכתחילה לדיעבד. מב. בפרקין סימן לג.

לזמן יחד, אם לא. והשיב לי: כן, כי מאחר שלא נתכוונו להסיב יחד אינם חייבים בזימון ורשות בידם לחלק, וגם אם רצונם יכולין לזמן. ושאלתי אותו אי זה מהם עדיף. והשיב לי: טוב שיזמנו משום ברוב עם הדרת מלך".

ועפ"ז כתב הרמ"א בסימן קצג סעיף ב: "ומ"מ אפילו כל מקום שרשאיין ליחלק עדיף טפי לזימון משום דברוב עם הדרת מלך". אמנם המגן אברהם (שם סק"ח) תלה זאת במחלוקת דלעיל וכתב דכיון שרוב הפוסקים סבירא להו שצריך הסיבה גם לברכת המזון, לכן השמיט בשו"ע הלכה זו דרשאיין לזמן, ואף הרמ"א כוונתו שיהיו רשאיין אי יאכלו לכל הפחות קצת יחד בקביעות. אכן לשיטת זקינו של ריא"ז ושיטת הרמב"ם סגי בשיבה יחד גם בלא הסיבה.

ובהג"ה לאחר זמן מיישב רבנו את שיטת המגן אברהם דלא יקשה עליו מדברי הרמב"ם הנ"ל, דהלא לדין ישבו בשולחן אחד דינו כהסיבו, וממילא אפשר שכוונת זקינו של הריא"ז והרמב"ם שאין צורך בהסיבה אלא בשיבה לחוד סגי לברכת

יוצא, וכדברי הרא"ש, אלא אם כן יש קביעות, ואז יועיל דין שומע כעונה גם במקום שהקביעות מצד עצמה אינה מועלת, כגון שקבעו עצמם על הפירות<sup>מה</sup> דמכל מקום בדיעבד מועיל דין שומע כעונה. אך בלא קביעות כלל אינו יוצא.

דשומע כעונה, ואפילו אמר אמן, לא יצא". ומחלוקת זו מצינו להלכה בשו"ע, דהמחבר<sup>מה</sup> פסק שבדיעבד, כשמכוונים בפירוש לצאת ולהוציא - יצא י"ח מדין שומע כעונה. אמנם המג"א<sup>מה</sup> חולק וסובר שאינו

ז, א

### ביאורי אגדה: גם ענוש לצדיק לא טוב<sup>א</sup>

מביא את דברי הגמרא שרצה ר' יהושע בן לוי לקלל את הרשעים ולא הניחו לו מן השמים. ומקשים התוספות דאת המינים מורידין ואין מעלין, ומתריצים וזהו דווקא בידי אדם. ועוד דאפשר שמדובר בעובדי כוכבים. מבאר על פי דברי הזוהר לחלק בין ענוש קודם הזמן הגורם צער למעלה, לבין ענוש בזמן שמלאו סאתם הגורם חדוה למעלה.

בקראי, יומא חד שקל תרנגולא ואוקמא בין כרעיה דערסא ועיין ביה<sup>ב</sup> סבר כי מטא ההיא שעתא אלטייה. כי מטא ההיא שעתא, נייס. אמר, שמע מינא

א. קושית התוספות מדוע לא הניחו לריב"ל לקלל את הרשעים "ההוא צדוקי דהוה בשכבותיה דר' יהושע בן לוי, הוי קא מצער ליה טובא

או ברכה אחרונה של פירות, כל אחד ואחד מברך לעצמו, ואם בירך אחד לכולם יצאו י"ח בדיעבד. ויש אומרים שבכל מקום יצאו. והעיקר כסברא הראשונה". א. על פי מילואים לפירוש יהל אור על התהילים עמוד תרפב. ב. כמבואר בגמרא דיש רגע בג' שעות ראשונות שביום שהקב"ה כועס, ובאותו הזמן מלבין כרובלת התרנגול, ור' יהושע בן לוי התבונן לראות כשיגיע אותו הזמן.

מג. סימן קסז סעיף יג. מד. שם, סקכ"ח. מה. ואדה"ז הביא מחלוקת זו וחילוק זה בסימן קסז סעיף יז: "כל מקום שאין מצטרפין מפני שלא נקבעו יחד וכל אחד מברך לעצמו, אם בירך אחד לכולם אע"פ שנתכוין להוציאם י"ח והם נתכוונו לצאת, לא יצאו כו'. אבל אם נקבעו יחד אלא שכל אחד צריך לברך לעצמו מפני שאין קביעותן מועלת, כגן בברכת המזון בפחות משלשה,



ולפעמים לא משמע כן, אלא שיש צער ממיתת הרשעים, כענין<sup>ט</sup> 'מעשה ידי טובעים בים כו'.

ומתרץ בזה: "תא חזי, בשעה דאתעביד דינא בחייביא, חרוון ותושבחן קמיה על דאתאבידו מעלמא, והני מלי כד מטא ההוא זמנא דאוריך לון ולא תאבן לגביה מחובייהו. אבל אי אתעביד בהו דינא עד לא מטא זמנייהו דלא אשתלים חובייהו, כדא אמר: 'כי לא שלם עוון האמורי עד הנה', כדן לית חדוה קמיה, ובאיש קמיה על דאתאבידו".

היינו דכשנתמלא סאתם והגיע זמנם שהאריך להם הקב"ה אפו ולא חזרו בתשובה, יש שמחה בענישתם. אבל מי שלא נתמלא סאתו ונענש, יש צער לפני הקב"ה. ומבאר בזה דאם כן מפני מה נענשים רשעים הללו לא הגיע זמנם, ומתרץ שזהו כאשר הם מצירים לישראל, הקב"ה מענישם לפני זמנם, כדי להציל את ישראל מידיהם, אבל אין שמחה לפניו בעונש זה.

לאו אורח ארעא למיעבד הכי, 'ורחמיו על כל מעשיו' כתיב, וכתוב<sup>ד</sup> גם ענוש לצדיק לא טוב. ופירש רש"י: 'לצדיק לא טוב לענוש את הבריות'.

ובתוספות<sup>ה</sup> מקשים: "אף על פי דהצדוקים וכו' מורידין ואין מעלין" (ואם כן מפני מה לא הניחו לר' יהושע בן לוי לקללו). ומתרצים התוספות: "(א.) היינו בידי אדם, אבל בידי שמים לאו אורח ארעא להענישם ולהטריחם ולהרגם בידי שמים, שלא כדרך בני אדם. (ב.) ואי גרסינן הכא עובד כוכבים, ניחא, דקאמר התם, העובד כוכבים ורועי בהמה דקה, לא מעלין ולא מורדין".

### ב. בזהר מחלק בין עונש בזמן הראוי לקודם הזמן

ויש להעיר בביאור דברי התוספות<sup>ו</sup> לחלק בין עונש בידי שמים לעונש בידי אדם, דהנה בזהר<sup>ז</sup>, הקשה ממה שכתוב<sup>ח</sup> 'ובאבוד רשעים רנה', דיש חדוה למעלה מעונש הרשעים,

א. אמור"ר שיחי' בספר 'בצרוור החיים' חלק א, ובקונטרס 'והיה ברכה' עמוד קלו, את דברי רבינו.

ז. חלק א פרשת נח דף סא, ע"ב.

ח. משלי יא, י.

ט. מגילה י, ב. סנהדרין לט, ב.

י. בראשית טו, טז.

ג. תהילים קמה, ט.

ד. משלי יז, כו.

ה. ד"ה ההוא.

ו. יש להעיר שבדברי רבינו דברי הזוהר הובאו רק באופן דהערה, ואין מבואר בפרטיות הכוונה, וכאן הארכנו על פי הנראה שהכוונה היא לבאר את דברי התוספות. וכן ביאר

עליהם ואין גורמים את העונש מלמעלה.

ואפשר לומר עוד בזה כי הנה יש למעלה בחינת 'ורב חסד' שמשם נמשך ארך אפים לעוברי רצונו, ועל דרגה זו נאמר 'טוב ה' לכל', ובלא זה, לא היה קיום לעולם<sup>א</sup>. והעונש בידי שמים צריך להיות מההמשכה אשר חוץ למבעו של

ג. החילוק בין עונש בידי אדם לעונש בידי שמים

ולזה אין ראוי לצדיק לגרום עונש בידי שמים לרשע, קודם זמנו, דוה גורם צער למעלה. אבל עונש בידי אדם הרי הוא רשאי להוריד ולא לעלות, כיון שצער זה הוא רק כשהעונש בידי שמים, ולא כשהאדם או כ"ד עושים את המוטל

אלא הרי אור וחיות זו מחיה אף את הקליפות, (ככלי שבור שנשפך ממנו לכל עבר).

ועבודת ישראל לעסוק בתורה ומצוות, שעל ידי קיום התורה ומצוות פועלים עליה בנשמה מירידתה לגוף. וכן על ידי שמסירים החמימות מהמשיכה לעולם הזה, שעל ידי זה נמשך התגברות חוס הטבעי באלוקות, גורמים שהאורות הללו המאירים באופן שנפלו מהן ניצוצי חיות לקליפות, ימשכו באופן פנימי ומסודר בסדר ההשתלשלות, (וזהו עבודת הביורורים), וממילא יתמעט האור הנמשך לעוברי רצונו. וכבקשת משה רבינו 'ונפלינו אני ועמך'.

נמצא שחיותם וקיומם של הרשעים באה ביסודה מהבחינה העליונה ד'ארך אפים ורב חסד' לפני שהצטמצם אך הוא נמשך (באופן פנימי) להחיות את העולמות דסדר ההשתלשלות, שלכן גם ברשעותם ממשיכים להתקיים. ועבודת ישראל פועלת שהאור ימשך דווקא למי שראוי לזה, שההמשכה תתאים להשלמת רצון העליון והשראת השכינה. אבל כשצמצום ההשפעה באה שלא בדרך עבודת ה' אלא בדרך עונש שמענישים ומקללים את הרשעים, מצמצמים את ההשפעה האלוקית שנמשכה

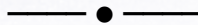
יא. קיצרנו בפנים בדברי רבינו, המיוסדים על דברי אדה"ז בתורה אור בכמה מקומות; ד"ה 'ויהי בשלח פרעה', 'וארא אל אברהם', 'אשירה לה' כי גאה גאה', 'כי עמך מקור חיים' (דרושי חנוכה). ובליקוטי תורה ד"ה 'מצה זו' ו'ואתחנן'. ונקודת הדברים הם, שישנם ב' מיני השפעות שהקב"ה משפיע להחיות את העולם. א. אור מצומצם דרך ירידת והשתלשלות סדר המדרגות בעשר ספירות הקדושות, שהאור הנמשך דרך הספירות הוא בצמצום, ונמשך דווקא לעושי רצונו, כיון שיש בהם הגבלה למי שאין ראוי לכך. (וזהו התכללות של הספירות זה עם זה, שהחסד מוגבלת על ידי הגבורה שלא להתחסד עם הרשעים).

ב. בדרגות שלמעלה מסדר ההשתלשלות, מצד הבריאה שברא הקב"ה את העולם, וריחוק הערך בין הבורא לנבראים, נמשך חיות כללית, 'ואתה מחיה את כולם', השוה ומשוה קטן וגדול, והוא בחינת 'ארך אפים ורב חסד'. מפני שהוא יתברך כל יכול - מחיה ומשפיע בבחינת 'ורב חסד' אף במקום שמכוסה ומסתיר על קדושתו יתברך. (וענין זה נקרא בקבלה, בשם 'שבירת הכלים' היינו שאין אורות אלו נמשכים בכלים המתאימים, ולבריות השייכים לזה,



עולם (מהבחינה הנ"ל 'ורב חסד', והוא המשכה פנימית), ואין ראוי לעורר דינים בהמשכה זו. על כן עונש לצדיק לא טוב, שזהו היפך מבחינת 'ורב חסד', ולכן צריך להיות 'ורחמיו על כל מעשיו'<sup>ב</sup>.

ופירוש זה הוא נכון אף לדברי התוספות לבאר החילוק בין עונש בידי שמים, שממשיך הדינים בהמשכה שהיא חוץ למבעו של עולם, בבחינת ורב חסד שזה אינו ראוי, לבין עונש בידי אדם.



בהא שממשיך את השפע הנשפע לרשעים באופן שיזיק או יהיה מצומצם לאותו רשע, וזהו כנגד עניינו של אותו השפע ואותה בחינה, שם שייך עניין הרחמנות. ויש לבאר דכשמכוון להמשיך עונש מבחינה 'ורב חסד' שהיא ממשכת לרשעים ולצדיקים בשווה, ובדרגה זו תלויה קיום העולם ללא חילוק מהות האדם והבריות המקבלים חיותם ממנו, זה עצמו צריך לפעול בצדיק להדבק בדרכי הקב"ה ולהתחסד גם עם הרשעים, כשם שהקב"ה 'ורחמיו על כל מעשיו', (כמבואר בלקוטי תורה שם, שעל דרגה זו נאמר 'טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו'), כיון שלהעניש צריך להמשיך דווקא מאותה בחינה עצמה שהיא בחינת חסד ורחמנות על כל הבריות, אזי לא רק שאין ראוי לעשות כן, מצד שגורם היפוך במטרת האור, אלא שההתעסקות בבחינה זו, צריכה לפעול על הצדיק עצמו מידת הרחמנות.

לא על ידי עבודת ישראל, והרי הוא ממש היפך ענינה של הבחינה הזו ד'רב חסד'. ואין ראוי לעשות כן. ועל זה נאמר 'גם עונש לצדיק לא טוב', שהוא היפך הטוב שמגדיר את תוכן האור - 'טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו'.

יב. נראה שרבינו מבאר בין דבריו את הטעם שהביאו בגמרא ב' טעמים לשלילת העונש, א. 'גם עונש לצדיק לא טוב'. ב. 'ורחמיו על כל מעשיו'. וכן לתרץ מה שהקשה בספר סמיכת חכמים, על מה שנאמר 'ורחמיו על כל מעשיו' בנוגע לענישת הרשעים, דאם כן שבי"ד לא יענישו את הרשעים, ומה החילוק בענין הרחמנות כשהעונש בידי שמים או בידי אדם. (ומתרץ בסמיכת חכמים שטעם זה ד'ורחמיו על כל מעשיו' הכוונה לתרגול שהיה קשור לכרעי המיטה, ולא לרשעים). ואת זה מתרץ רבינו, שדווקא במקום שאין ראוי לצדיק לענוש באופן זה, שגורם עונש

יד, ב.

### ביאורי אגדה: השייכות דקרבן ונסכים לק"ש ותפילין\*

מביא את דברי הגמרא 'כל הקורא ק"ש בלא תפילין כאילו הקריב עולה בלא מנחה וזבח בלא נסכים', מקשה מה ענין ק"ש ותפילין לזבח ונסכים. מבאר שהקרבנות נקראו בשם אכילת גבוה, שהקרבן נחשב כאכילה, והמנחה והנסכים נחשבים לשתיה. דענין האכילה לחבר הנפש והגוף, וכן הוא בהקרבת קרבן שעולה החלק הרוחני שבקרבן לריח ניחוח ומחבר את גשמיות העולם עם החיות האלוקית, וענין הנסכים (שהמנחה כלולה בהם) הוא להמשיך החיות עד למטה. והטעם שדוקא הדברים הירודים יותר כצומח ודומם מסייעים להמשיך את מה שפועל על ידי מין החי, הוא כדוגמת אכילה, שהאדם מתקיים דווקא באכילת דברי פחותים ממנו, כיון שמה שגבוה יותר יורד למטה יותר, ולכן על ידי הדומם והצומח יכולים להמשיך אורות שגבוהים יותר מהדרגה שהחי והמדבר יכולים להגיע אליו מצד עצמם. וזהו ענין הקורא ק"ש שהוא העלאת הנפש כדוגמת הקרבן אין בו כוח להמשיך האורות העליונים כאן למטה אלא על ידי נסכים ממין הצומח והדומם ועל ידי תפילין שפסוקי ק"ש נכתבים בדיו וקלף גשמיים, ועל ידי זה ממשיך את החיות האלוקי לעולם הגשמי.

ויש להקדים מתחילה כללות ענין הקרבנות והנסכים, כי הנה הקרבנות נקראו בשם אכילה, כמאמר רז"ל - על פסוק: 'ואם אכל יאכל' - 'בשתי אכילות הכתוב מדבר, אחד אכילת אדם ואחד אכילת מזבח'. וכן במסכת מגילה על פסוק 'והשתיה כדת' - 'כדת של תורה אכילה מרובה משתיה'.

### א. הקרבנות נקראים אכילה והנסכים נקראים שתיה

"כל הקורא קריאת שמע בלא תפילין כאילו הקריב עולה בלא מנחה וזבח בלא נסכים"  
וצריך להבין מהו הדמיון בין קריאת שמע בלא תפילין לעולה וזבח בלא מנחה ונסכים.

הגמרא כאן, ולשלימות הענין עיין באור התורה שם, וכן בספר המאמרים תשי"ב ד"ה 'כי תבואו'.  
ב. זבחים יג, ב.  
ג. ויקרא ז, יח.  
ד. יב, א.  
ה. אסתר א, ח.

א. על פי אור התורה במדבר (בהעלותך שלח קורח) עמוד תק"ל ואילך.  
ענין זה נתבאר לקוטי תורה פרשת שלח ד"ה 'ענין הנסכים' עם שינויים. ובהערה לאור התורה נכתב: 'מאמר זה נמצא בכתב יד בתור הגהות ללקוטי תורה שלח ד"ה להבין ענין הנסכים.  
להלן הבאנו רק קטעים עקריים בביאור דברי



האדם הגשמי הנה הוא ניזון מהמאכלים גשמיים, וחי בהם, שאם לא יאכל כמה ימים יוכל למות ברעב, כידוע. ובאמת המאכלים הם למטה במדרגה מן האדם, שהרי האדם הוא מדבר<sup>ב</sup>, ויש בו נפש רוחני, והמאכלים הם צומח, וגם החי הוא למטה מהמדבר.

אך הענין, כי המזון אינו לנפש עצמה, רק שפעולתם לחבר הנפש בגוף, ואם לאו גורם פרידת הנפש מהגוף.

וכמו כן יובן על דרך משל ענין 'אכילה גבוה' שהוא ענין הקרבנות, שהתועלת היוצא מהאכילה שהוא הקרבן, הוא ענין התחברות והמשכת אין סוף ב"ה בעולמות, שהעולמות הן הן הנקראים בשם גוף אצלו יתברך, ועל ידי העלאת הקרבנות הוא נמשך ומתפשט בהם. ולכן נקרא בשם אכילה.

וקאי על כל הקרבנות מפרים וכבשים ואילים שהם נקראו אכילת מזבח, וכמו שכתוב בהדיאו 'את קרבנו לחמי כו' כבשים בני שנה שנים כו'.

ואילו המנחה הבאה אחר הקרבן היא הנקראת 'מנחת נסכים'<sup>א</sup> שהיא כלולה בשמן כדכתיב 'עשרית האיפה סלת כלולה בשמן רביעית ההין'. והנסכים<sup>ב</sup> הוא שהיו מנסכים יין על גבי המזבח, והיה יורד לשיתין, והוא הנקרא בשם שתיה.

ובאמת צריך להבין מהו הענין שהקב"ה אוכל ושותה כביכול, וישראל מפרנסין אותו פעמים בכל יום בבשר ולחם ובמשתה יין, כי כולו פלאי<sup>א</sup>.

### ב. ענין האכילה הוא לחבר בין הנפש לגוף

והענין דכמו על דרך משל אכילת

בא בלא סולת ולא סולת בלא יין וכולם טכסיסי קרבן".

י. על פי דברי הזוהר ויקרא ז, ב.

יא. כאן מאריך רבינו לבאר ענין השמחה על ידי יין אצל האדם, וכן את ענין השמחה למעלה, עיי"ש.

יב. העולם נחלק לד' דרגות (מלמטה למעלה) דומם צומח חי מדבר שהוא האדם. כן נתבאר בשל"ה שער האותיות אות ד' (דרך ארץ), ובעץ חיים שער נ פרק ב. ובהרבה מקומות בתורת החסידות.

ו. במדבר כח, ב.

ז. משנה מנחות נט, א. על פי במדבר טו, ט.

ח. במדבר כח, ה. וכן שם טו, ד ואילך.

ט. ראה רמב"ם מעשה הקרבנות ב, א: "היין והסולת שמביאין עם הקרבן הם הנקראין נסכים והסולת לבדה נקראת מנחת נסכים". וראה בהקדמת הרמב"ם למסכת מנחות: והדבר הנקרא מנחת נסכים הוא סולת כלול בשמן זית, והנסכין הוא היין שמקריבין עם העולה או השלמים וכו', ולפעמים קוראים לכול, רצינו לומר הסולת כלול והיין – נסכים, דרך העברה בשמות, לפי שאין היין

למעלה להיות 'והחיות נושאות', ואז אחר כך יהיה ההמשכה מלמעלה למטה, שזהו הנקרא שתיה. והנה עיקר הניסוך היה בין שהיו מנסכין אותו בשיתין שבמזבח והם מגיעין עד לתהום<sup>טו</sup>.

והנה המשכה זו (שבאה מהעונג שנפעל למעלה מהקרבות) צריך להיות עד למטה מטה בסוף כל דרגין, והוא נפעל על ידי הנסכים היורדים לתהום, שהוא תכלית ירידת המים תחתונים שנתגשמו.

**ד. המשכת ההארה שעל ידי הקרבן בא דוקא על ידי צומח ודומם**  
ועתה יובן מאמר רז"ל הנ"ל כל הקורא קריאת שמע בלא תפילין כאלו הקריב

שהקרבת הבהמה גשמית על גבי המזבח נקרא בשם אכילה אצלו יתברך, והיינו על בחינת הרוחניות שבבהמה שעליו נאמר לחמי לאישי, דעל ידי שחיטת הבהמה והקרבתה על גבי המזבח הרי נפשה יוצאת ממנה ועולה בשורשה בבחינת פני שור ושם היא מתבררת<sup>יז</sup>.

### ג. נסכים ענינם להמשיך החיות למטה

ואחר כך היו מנסכים על גבי המזבח, הוא ענין השתיה שאחר האכילה, והוא בחינת המשכת אין סוף ברוך הוא מלמעלה למטה<sup>יד</sup>, ולכן צריך להיות אחר האכילה שהוא ענין הקרבנות. כי מתחילה צריך להיות ההעלאה ממטה

כיון שענינם של הנסכים הוא המשכה מלמעלה למטה, שנמשך אור א"ס ברוך הוא בכל העולמות בפנימיות עד למטה מטה, כשתיה שממשכת את כח האכילה בכל אברי העיכול והגוף.

טו. ומציין רבינו הגם ש"במקום אחר נחלקו חז"ל, ויש דעה שאין (השיתין) מגיעין לתהום, נתבאר כאן על פי הדעה שהשיתין מגיעין לתהום שכך הלכה רווחת בישראל".  
דהוא מחלוקת ר' אלעזר בר צדוק הסובר שלא היו מגיעין לתהום, ורבנן הסוברים שהיו השיתין מגיעין לתהום, עיין בסוכה מט, א-ב. ובמעילה יא, ב.  
ובהמשך דבריו ממשיך רבינו באר ענין המים והשתיה למעלה, עיין שם.

יג. בהמשך מבאר רבינו דבזה מעוררת העונג האלוקי למעלה על ידי שנכללת בפני שור שבמרכבה, ובבחינת חיות הקודש שלמעלה, וזהו הענין דהחיות הקודש נושאות את הכסא, וזה נחשב כהעלאה מלמטה למעלה, היינו שעבודת המטה מעוררת האורות העונג למעלה, אך אין זה פועל למטה בלא נסכים שענינם להמשיך האור למטה, עיין שם.

יד. כפי המבואר בליקוטי תורה שם, משמע שיש ב' בחינות חיות שנמשך לעולמות, אחד הוא חיות חיצוני והוא על ידי הקרבנות, הקרבנות, כשהחלק הרוחני שבקרבן עולה למעלה לריח ניחוח כאכילה המחברת בין הנפש לגוף. וזה אינו נקרא חיות פנימי. והשני הוא חיות פנימי שבא על ידי הנסכים



נעשה דומם גשמי כמו האבן, ולא יצמח עורמו.<sup>טז</sup>

משא"כ העולה שהוא הקרבת פרים וכבשים, שיש בהקרכתם על גבי המזבח נפש חי' רוחנית, ומקריבים נפשה על גבי המזבח שהוא למעלה בערך מהקרבת הדומם גשמי של המנחה סולת ושמן, ואעפ"כ עולה בלא מנחה אינה כלום.<sup>יז</sup>

והטעם הוא כי העולה שהוא הקרבת בעלי חיים כג"ל ענינם הוא העלאה ממטה למעלה, שהרי נפש החי' שבבעלי חיים הנקרב יוצאת ממנו ונכללת במקורה ושרשה הרוחני שנלקחה ממנו. ולפיכך נקראת אכילה, שהוא ענין העלאה. משא"כ המנחה שהוא הקרבת צומח גשמי סולת ושמן הוא ענין המשכה למטה דוקא להיות נמשכת ההארה מלמעלה להתלבש בגשמיות דווקא. ולכן נכללת בכלל נסכים – שהשתיה הוא מעילא לתתא.

עולה בלא מנחה, וזבח בלא נסכים. כי הנה עולה וזבח ענין אחד הוא, כי הקרבנות מן בעלי חיים – פרים וכבשים ואלים נקראים עולה וזבח. והן הן הנקראים בשם אכילה בפסוק את קרבני לחמי כו'.

וכן מנחה ונסכים הם ענין אחד, שהמנחה נכללת בכלל נסכים ונקראת 'מנחת נסכים', אע"פ שהיא גם כן מאכל, אבל הוא רק לחם סולת, ולא מבעל חיים. והסולת – עשירית האיפה סולת כלולה ברביעית ההין שמן, ונקרא מנחת נסכים. והנסכים עצמם הוא היין שמנסכים על גבי המזבח.

והנה באמת אף כי המנחה הוא למטה בערך מהעולה, שהרי המנחה הוא מסולת שהוא רק בחינת צומח, ועצם הצומח הוא בחינת דומם – כי מה לי גשם השיבולת או גשם העפר, אלא רק שההפרש הוא מה שאותו הגשם צומח מהקרקע, והרי לאחר שנבדל מהארץ

משנה ג) אי מוטב להביא פרים מרובים בלא נסכים או פר אחד ונסכיו. (ועיין גם ברש"י ברכות כאן 'כאילו הקריב עולה בלא מנחה – שחייבו הכתוב להקריב עמה וכו', אף הקורא ואינו מקיים אינו גומר את המצוה", משמע שהנסכים אינם תוספת בקרבן אלא אף שיצא אילו הקריב בלא נסכים מכל מקום לא גמר את מצות ההקרבה, ולכן נחשב כאילו לא הקריב, כי המצוה לא נגמרה).

טז. והגם שאף הבעל חי נשחט ונעשה בשר, החילוק פשוט שמין הצומח מצוה להביאו תלוש כסולת ושמן ויין וממילא אין ניכרת מעלת הצומח בשעת ההקרבה שהם כדומם. אמנם הקרבן בא חי והמצוה הוא להקריבו ולהעלות את דמו היינו להעלות את מעלת החיות שבו. יז. ובליקוטי תורה בהגהה מציין רבינו למחלוקת ר' שמעון ורבנן (מנחות פרק ד

המשכת אורות אלו ממעלה למטה דווקא, שלכן נתלכשו בגשמיות, וכנ"ל בענין המנחה.

ולכן הקורא ק"ש בלא תפילין שהוא בחינת העלאה ממטה למעלה ברוחניות בלא המשכה אח"כ ממעלה למטה דהיינו בגשמיות על ידי התפילין, דומה ממש למקריב עולה שהוא בחינת העלאת נפש החי' שבבעל חי - בלא מנחה הקרבת סולת ושמן שהוא סוד ההמשכה ממעלה למטה. וזבח בלא נסכים ששניהם ענין אחד.

**ה. הנסכים ממשיכים אור גבוה יותר ממה שהקרבן מגיע**

אבל מכל מקום הרי העולה נעלה יותר בהיותה רוחנית והמנחה גשמית, וכמו כן הק"ש לגבי התפילין. אך הענין כי באמת המשכת האור שכל ידי המנחה והנסכים הוא יותר גבוה ומאוד נעלה מההעלאה שעל ידי העולה והזבח<sup>י</sup>.

**ה. קריאת שמע היא העלאת הנפש ותפילין הוא המשכה**

וכמו כן ממש הוא ענין ההפרש בין קריאת שמע לתפילין, כי הנה מצות קריאת שמע הוא בדיבור בפה, לומר 'אחד', 'ואהבת', והוא בחינת עומק רוחני, כי הדיבור הוא רוחני עדיין, ומכל שכן האהבה שבלב<sup>י</sup>.

משא"כ התפילין עם היות כי הם גם כן אותן פרשיות דקריאת 'שמע' והיה אם שמוע', אבל היינו מה שאותן פרשיות נכתבו בדיו גשמי ועל גבי קלף גשמי שהוא למטה הרבה מאותיות הדיבור כגשמיות לגבי רוחניות. וגם קיום המצוה הוא בהנחה דוקא של הפרשיות שהוא בחינת עשיה.

ובאמת תוכן ההפרש ביניהם הוא על דרך הנ"ל בהפרש שבין עולה למנחה, כי הק"ש ענינה בחינת העלאת הנפש והתכללותה באין סוף ממטה למעלה שזהו ענין ואהבת, והתפילין הוא

מגעת ההתעוררות מהקרבן (שהוא משורש החיות שבמרכבה העליונה והוא פועל על הז' מידות העליונות) ומאיזה דרגה נמשך השפע הבא מהסולת והיין והשמן (שהם קשורים לספירות דחכמה בינה דעת שלמעלה, דשמן ענינו חכמה, יין המשמח ענינו בינה, וסולת ענינו דעת דלכן אין התינוק יודע לקרות אבא ואמא עד שיטעום טעם דגן).

יח. ועין בספר המאמרים תשי"ב ד"ה 'כי תבואו' שמבאר הרבי דלא רק בפרשה ראשונה שמדובר באהבת ה' בבחינת לבכך נפשך ומאודיך, בלא שכר ועונש הוא ענין העלאה, אלא אף פרשה שניה ד'והיה אם שמוע' שמדובר על שכר ועונש, גם זה נחשב כהעלאה מדרגתו לדרגה עליונה. עיין בביאור הדברים שם.

יט. כאן מבאר רבינו לאיזה ספירות עליונות



מבחינת חג"ת שהם למטה במדרגה אינו יכול להיות ההתלבשות כל כך בגשמיות, כי אם בבעלי חיים שהנפש שבהם הוא רוחניות נפש חי'. ואע"פ שלמטה הם גשמיים מכל מקום מצד שרשם יכול להיות על ידן המשכת אור החב"ד שהוא למעלה מהקרבת הבעלי חיים שהוא העלאה בחג"ת.

ולכן המקריב עולה בלא מנחה אינו כלום, וכמו כן ממש הוא ענין הקורא ק"ש בלא תפילין, וד"ל כ"א.

ואמנם מה שהמנחה ונסכים הם למטה גשמיים יותר מהעולה והזבח, דהיינו מה שהשמן והיין והסולת ששרשם מחב"ד נשפלו להיות בחינת צומח גשמי, והבעלי חיים שיש בהם נפש רוחנית שרשם רק מחג"ת, ידוע התירוץ בזה, כי אדרבא, היא הנותנת כי כל מי שהוא בשרשו יותר גבוה, אזי יכול לירד ולהשפיל עצמו למטה יותר, ולכן מבחינת חב"ד דוקא יכול להיות ההתלבשות גם בצומח גשמי. משא"כ

אחדות ה' שבק"ש בדיו וקלף גשמיים, ולכן אחר ק"ש בא תפילת שמונה עשרה שבה מבקשים על ענינים גשמיים כגון רפואה ופרנסה, כדי להמשיך את עבודת ה' בעולם הגשמי. והוקשה כל התורה לתפילין, דבכל המצוות תכלית הכוונה היא להמשיכם למטה דווקא בעולם הגשמי.

ומבאר שם הרבי באופן נפלא סמיכות הענין דמחד נאמר שק"ש בלא תפילין הוי כזבח בלא נסכים, היינו שיש שייכות בין ב' הענינים, ובאותו קטע גם נאמר שהקורא ק"ש בלא תפילין כאילו מעיד עדות שקר בעצמו. דאין זה רק על ק"ש בלא תפילין (שהעדויות שקר הוא שאומר וקשרתם לאות וכו', ואינו מקיים 'שו"ע אדה"ז כה, א), אלא גם על ענין הקרבן בלא נסכים שסמכה הגמרא בהמשך לענין ק"ש בלא תפילין, דהקרבות הוא עבודת המשכן שנקראת 'משכן העדות' שהיא עדות שהשכינה שורה בישראל, (שמות לח, כא, וברש"י שם) למטה בעולם הגשמי כמו שנשמות ישראל מלוכשים בגוף. ולכן הקרבן בלא הנסכים

כ. והוא לפי שהקרבן מעורר ממשיך את החיות האלוקית על ידי העלאת הנבוא, וצריך להמשיך חיות זו עד למטה על ידי מצוות הקשורות לדברים גשמיים, ובפרט שהאורות הנמשכים על ידי מצוות גשמיות הם גבוהים יותר ממה שהקרבן עצמו מעורר, לפי שכל דבר נמוך יותר מושרש במקום גבוה יותר. ודווקא על ידי המצווה הגשמית יכול להמשיכה בעולם.

ועיין בספר המאמרים תשי"ב ד"ה 'כי תבואו' דמבאר שם הרבי - דאף שצריך להעלות את הגשמי לאלוקות, אין תכלית הכוונה בבריאת העולם שיהיה בבחינת העלאה, ד'לא לתוהו בראה אלא לשבת יצרה', כי אם הכוונה היא המשכת האור האלוקי למטה דווקא, ולכן צריך דווקא נסכים היורדים עד לתהום. וכן הוא בענין המצוות דמצד אחד צריך לצאת מהגבלותיו וזהו על ידי קריאת שמע שעל ידי ההתבוננות יגיע לאהבת ה' בכל ליבו ובכל יצירו, אך תכלית הכוונה להמשיך את בחינת הוי' אחד למטה דווקא וזהו ענין התפילין בהם נכתב

כ"ח, ב.

### ביאורי אגדה: איני יודע באיזו דרך מוליכין אותי<sup>א</sup>

מביא את דברי הגמרא שרבן יוחנן בן זכאי קודם פטירתו אמר 'איני יודע באיזה דרך מוליכין אותי', והוא תמוה איך יסתפק חסיד גדול ומופלג כמותו, בזה. מבאר באופן אחד שיש עונש על חיסרון היראה מהקב"ה שפטור מזה בשעה שעוסק בתורה, ומיד כשאינו עוסק חייב ביראה זו, ומזה חשש שמא כשהיה פטור מלימוד התורה לא היה לו זה היראה בשלימות. ובאופן אחר מבאר דר' יוחנן בן זכאי הסתפק על דרגת נשמתו שהיא למעלה מן הדעת האם היא מהדרגות הגבוהות, או מהנמוכות שאף ששכלו בעבודת ה', בנקל יכול לבוא לידי חטא.

א. איך נסתפק רבן יוחנן בן זכאי גיהנם, ואיני יודע באיזו דרך מוליכין אותי ולא אבכה".

ב. גיהנם, ואיני יודע באיזו דרך מוליכין אותי ולא אבכה".

והוא תמוה, [רבן יוחנן בן זכאי] שלמד שמונים שנה תורה ולא הלך ד' אמות בלא תורה ובלא תפילין, והיה חסיד גדול ומופלג, ופשיטא שהיה סר מרע ועשה טוב בתכלית - איך אמר איני יודע (באיזו דרך מוליכין אותי) נסתפק שמא יוליכוהו לגיהנם ח"ו?

"כשחלה רבי יוחנן בן זכאי נכנסו תלמידיו לבקרו, כיון שראה אותם התחיל לבכות, אמרו לו תלמידיו; נר ישראל עמוד הימיני פטיש החזק, מפני מה אתה בוכה?

אמר להם וכו', ולא עוד אלא שיש לפני שני דרכים, אחת של גן עדן ואחת של

דהעלאה צריך להיות כפליים כפי ערך ההמשכה שמלמעלה למטה, ולהיות כי האכילה הוא ענין ההעלאה שמלמטה למעלה בהקרבת והתכללות הבעלי חיים במקורם, לכן צריך להיות מרובה מהשתיה שהוא ענין ההמשכה שאחר כך מלמעלה למטה כנ"ל. א. על פי המובא ספר הליקוטם אות י', ערך רבי יוחנן בן זכאי, ובקיצורים והערות לספר התניא עמודים מ-ז. שמרנו על לשון רבינו אלא ששילבנו את הביאורים והלשונות שבבי המקומות, יחדיו. ב. סוכה כח, א

הוא ענין עדות שקר כיון שהוא ענין העלאה (והעדות שהשכינה יורדת לשרות על ישראל כפי שהם למטה, שהרי העדות שהשכינה שורה אף אחר חטא העגל, כמבואר ברש"י שם), ולכן צריך להיות ענין הנסכים שהוא המשכה למטה דוקא שבזה נשלמת הכונה (שבהעלאה שבקרבן, שמעורר האורות העליונים כדי שימשיכו אותם על ידי הנסכים, למטה). כא. ומסיים רבינו: ומכל מקום אמרו רז"ל אין לך טיפה שיורדת מלמעלה אלא אם כן טפיים עולים כנגדה מלמטה. וידוע הפירוש



זה כו' (גן עדן או גהנים) ח"ו, אז בכה.

משא"כ כשהיה בחיים חיותו בכל יום ויום היה שמח בתכלית, אף שבוודאי קיים מאמר רז"ל: ה' בעיניך (כרשע), ונסתפק גם אז אולי יהיה לו עונש, מכל מקום גברה בו שמחה של מצוה בהמשכת אוא"ס ב"ה על ידי קיום כל מצוה ומצוה על המרירות כו'. אלא שעה אחת לפני מותו בכה, וד"ל.

ונלע"ד שזהו שצווה לתלמידיו: 'הי רצון שיהיה מורא שמים עליכם כמורא בשר ודם', כי מחמת מורא שמים בלבד שנסתפק אם יצא י"ח הוא שהיה אומר איני יודע באיזה דרך מוליכין כו', ולכן ברכם יהי רצון שיהא מורא שמים עליכם כמורא בשר ודם, וד"ל.

### ג. הכונה על דרגת הנשמה שהיא למעלה מהדעת

(ועוד יש לבאר): כי הנה הנשמה לא כמו שסוברים העולם שהיא שכל, שהרי אומרים על אדם שהוא בר שכל, מוכרח שיש מי (היינו נפש האדם עצמו) שנאמר עליו שיש לו שכל,

ב. החשש היה בחסרון היראה שיש לחוש מפני הקב"ה כשמבטלין תורה

אך הענין שיש עונש מלמעלה גם לא עבור מעשה בלבד, רק מחמת חסרון היראה והביטול (בפני הקב"ה) שאז נקרא מורד במלך, אך העוסק בתורה פטור מזה בשעה שעוסק. ואולי ר' יוחנן בן זכאי היה לו איזה זמנים שהוצרך לבטל מתלמוד תורה אף גם שמתמא היה באופן שהיה מותר לו לבטל, מכל מקום אף שאין עליו אשמה מצד עון הביטול (תורה) ח"ו, אבל לא נפטור מן היראה והביטול שצריך להיות בו אז מיד כשאינו עוסק בתורה, אף גם אם הוא (הביטול תורה) במותר,

(וכזה נסתפק ר' יוחנן בן זכאי ש)אולי לא יצא (ידי חובתו בהתעוררות יראת ה') ח"ו כמו שצריך להיות. ולכן נתיירא ובכה ואמר 'איני יודע באיזו דרך מוליכין אותי'.

אך כל זה (שצריך להצטער מחמת ספק זה) הוא לפני מותו ממש, שהוא השעה הסמוכה לכניסה בכ' דרכים או בדרך

בשביל הצלת הכלל, ואז אף שעל פי דין פטור מלימוד התורה, מכל מקום היה צריך לעורר לגמרי את יראת ה' שבו, ולכן הוזה מורא שמים למורא בשר ודם, כיון שנצטרך להתעוררות זו דווקא כשהיה בפני המלכות.

ג. סוף פרק ג דנדה.

ד. ואולי כוונת רבינו לרמז, שבוודאי לא ביטל ר' יוחנן בן זכאי תורתו, אלא באופן המתור, ומצינו בגמרא (פרק הניזקין בגיטין) מעין זה כשיצא לפגוש את אספסיינוס קיסר,

ויש להיפך (דיש נשמות נמוכות שזהו פעמים) אפילו (אצל) הצדיקים ששכלם תמיד בעבודת ה', אפשר שיש להם נשמה נמוכה, והיא בקליפות ואינה בעבודת ה', ובהמשך הזמן יתהפך גם הוא, וכמאמר רז"ל: 'אל תאמין בעצמך עד יום מותך'.

וזהו שאמר ר' יוחנן בן זכאי איני יודע - כי הוא (דרגת הנשמה שלו) למעלה מן הדעת. וזהו שמשביעין את האדם הי' בעיניך כרשע אפילו אם צדיק אתה. (היינו שמתנהג באופו דצדיק צריך לחוש דאפשר שנשמתו בקליפות ובקל יכול להתהפך ח"ו, משא"כ אותם בעלי נשמות הגבוהות).

והשכל הוא זיו והארה מן עיקר הדבר שהוא הנשמה יחידה. ואם כן מוכרח שאין להשיג (בשכל את) מהות הנשמה מאחר שהיא למעלה מהדעת.

וזהו שאמר ר' יוחנן בן זכאי, איני יודע (באיזו דרך מוליכין אותי), שאעפ"י שעסק בתורה הרבה, והתכוננות רוב חכמתו בחכמת ה' היתה דיבוק גדולה, אעפ"כ נסתפק שמא בבחינת נשמה שלמעלה מן הדעת אפשר (ש)לא היה בעבודת ה', כי את זה לעומת זה<sup>ה</sup> (עשה האלוקים). ויש נשמות גבוהות שאף שהשכל שלו בקליפות תמיד - נקל לו לבוא לידי תשובה מחמת נשמתו שהוא מעולם העליון.



ו. אבות ב, ד.

ה. קהלת ז, יד.



לב, ב.

**ביאורי אגדה: מעלת התפילה על תורה\***

מביא את דברי הגמרא דתפלה גדולה ממעשים טובים דמשה נענה בזכות התפלה. מקשה מפני מה לא נענה בזכות התורה שהיא דוחה תפלה, דמי שתורתו אומנותו פטור מן התפלה. מבאר דהגם דמי שתורתו אומנותו פטור מתפלה זהו מחיוב תפלה, אך אין זה נחשב כמי שהתפלל, וכשצריך איזה דבר הרי דווקא תפלה מועלת לשנות רצון דלמעלה.

הגדולה תפלה יותר ממעשים טובים, הא משה לבד מעשים טובים היה תורתו אומנותו, דפטור מן התפלה?

**ב. לבקשת דבר צריך דווקא תפלה ולא סגי בתורה**

אשר על כן צריך לומר דנהי דמי שתורתו אומנותו פטור מן התפלה, היינו שהוא פטור מלהתפלל, אבל עם כל זה אין זה נחשב כמו שהתפלל גם כן. רצה לומר אם הוא צריך לבקש דבר מסוים לזה צריך דוקא את ענין התפלה. כמו משה שנצרך לבקש שיכנס לארץ לזה צריך תפלה דוקא, ולא סגי בזה שתורתו אומנותו.

ולכן משה רבינו שאין לך תורתו אומנותו יותר ממנו, שהרי התורה

**א. משה רבינו נענה בזכות התפלה ולא בזכות המעשים טובים**

"אמר רבי אלעזר; גדולה תפלה יותר ממעשים טובים, שאין לך גדול כמעשים טובים יותר ממשה רבינו, אעפ"כ לא נענה אלא בתפלה, שנאמר<sup>ב</sup>; 'אל תוסף דבר אלי', וסמך ליה; 'עלה ראש הפסגה'". ופירש רש"י: "כלומר, בדבר תפלה זו נתרציתי להראותך אותה". עכ"ל. ועיין שם בתוספות ד"ה 'גדולה'<sup>ג</sup>.

ויש להקשות דהא קיימא לן פרק קמא דשבט<sup>ד</sup>, דמי שתורתו אומנותו פטור מן התפלה, כרשב"י וחבריו. ואם כן משה ודאי היה תורתו אומנותו יותר גם מרשב"י, ואם כן אכתי תקשה - נהי

טובים הוצרך לתפלה".

ועיין בתשובות המהרשד"ם (או"ח סימן ל). ובמהרש"א ד"ה 'שנאמר'. ובמפרשי העין יעקב, שמבארים ודנים בכוננת דברי התוספות. ד. יא, א.

א. על פי אור התורה, דברים חלק א, עמוד קלו.

ב. דברים ג, כו.

ג. בתוספות שם איתא: "גדולה תפלה יותר ממעשים טובים - בלא תפלה, שהרי משה רבינו ע"ה אף על פי שהיו בידו מעשים

מן התפלה, אלא כשאין צריך לבקש דבר, דאעפ"כ חייב כל אדם להתפלל בכל יום, ועל זה מהני מה שתורתו אומנותו שאין צריך להתפלל את התפלות המחויבות בכל יום.

ולכן מצינו חילוק בחיוב התפלה בין תפלה הבאה כסדרה לתפלה הבאה בעת צרה, וכמבואר במגן אברהם בשם הסמ"ק - דאע"פ שתפלה דרבנן, מכל מקום בעת צרה מצוה דאורייתא להתפלל. נמצא דיש הפרש בין עת שאין צריך לבקש, ובין עת שצריך לבקש.

נקראת על שמו - 'תורת משה' אעפ"כ הוצרך לתפלה - 'ואתחנן', ועל ידי זה נתרצה לו להראותו את הארץ, ובלא התפלה י"ל לא היה נפעל כן.

### ג. דווקא תפלה פועלת שינוי רצון למעלה

והטעם לזה כיון שעל ידי התפלה דוקא אפשר לפעול שינוי רצון למעלה, יותר מבחינת התורה, כמו שנתבאר בתורה אור בפרשת מקץ בד"ה 'מזוזה מימין'. לכן אף שתורתו אומנותו צריך לתפלה כדי לבקש איזה דבר. ולא אמרו, כל שתורתו אומנותו פטור



ולכן בעשיית המצוות שהן בחינת העלאה מלמטה למעלה למקורן ושרשן כו', גורם להאיר אור התורה, כי כל המצוות נקראו צדקה כמו שכתוב 'וצדקה תהיה לנו כי נשמור לעשות את כל המצוה הזאת', וצדקה לדלים ואביונים היא המשכה והשפעה להחיות רוח שפלים, וכך מעוררים למעלה בחינת המשכות להחיות רוח שפלים, דקמיה כולא כלא חשיב והכל נקראים שפלים ודלים אצלו ית', וההמשכות וההשפעות הן הן אור התורה וכו'".

ז. סימן קר, סק"ב.

ה. מלאכי ג, כב.  
ו. בתורה אור ד"ה 'תנו רבנן נר חנוכה' מבאר אדה"ז דהתורה היא בחינת המשכה מלמעלה למטה, והמצוות וכן עבודת הקרבנות והתפילה שהיא במקום קרבנות בבחינת העלאה מלמטה למעלה. והעלאה זו גורמת להמשכות עליונות לירד למטה: "וזה היה ענין הקרבנות שנהפך חלב מנפש בהמה ועולה ונכלל באש שלמעלה אשר תאכל על המזבח להיות אשה ריח ניחוח לה'. וכמו כן התפילה שהיא במקום הקרבנות להלהיב נפשו באש שלמעלה ולהתענג על ה', וכו'.



## ביאורי אגדה: מעלת בעלי תשובה על צדיקים<sup>א</sup>

מביא מאמר רו"ל בדמקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד. מבאר דהתעוררות אהבת ה' שבצדיקים הוא לפי ערך השגתם, משא"כ אהבת הבעל תשובה הוא למעלה מהשגה. מבאר שאהבת ה' בדרגת בכל מאודך גבוה יותר ממעלת אהבת ה' בדרגת בכל לבבך ובכל נפשך, כיון שאלו ממלאים את נפשו ולבו, אבל בכל מאודך הוא בעצמות החיים שהוא דרגת הבעל תשובה. וזהו כיון שאצלו קיים יתרון האור מן החושך שהחושך עצמו התהפך לאור. מבאר עוד שההתפעלות באהבת ה' שייך דווקא בבעלי תשובה, כיון שהצדיק הוא תמיד בביטול ממילא אין שייך אצלו ההתפעלות, אלא כשמתגבר על דבר המנגד, וזה שייך דוקא בבעל תשובה שהיה נמשך לתאוות העולם וממילא כשמתהפך לאהוב את ה' הרי זה בא בהתפעלות גדולה, ולפי שעבודת ה' למטה ממשכת אורות מלמעלה מבחינת אור חוזר לפי ערך עבודתו, הרי הצדיק ממשיך לפי ערך השגתו, אבל הבעל תשובה שעובד מתוך התפעלות עצומה למעלה מהשגתו, ממשיך מלמעלה אורות גבוהים מעונג העליון למעלה גבוהים יותר ממה שממשיכים הצדיקים בעבודתם. מבאר עוד שמעלת הבעלי תשובה על עבודת הצדיקים היא כמעלת קיום מצות לא תעשה על מצות עשה, שקיום לא תעשה הוא דוקא כשבאה העבירה לידו ועקר ממנו רצונו, נמצא שעקירת הרצון מהרע שקיים בבעלי תשובה שהיו קשורים קודם לכן להרע היא למעלה מעקירת הצדיקים מהרע שלא נמשכו לרע או עכ"פ אינם צריכים לעקירת הרצון כדוגמת הבעלי תשובה, נמצא שעיקר האור הנמשך מקיום מצות לא תעשה שייך דווקא בבעלי תשובה.

ולכאורה אינו מובן אמאי במקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד, כיון שמדרגת התשובה רק כמו לא תעשה, אם כן הצדיקים גם כן שמרו כל הלא תעשה. ובוזוהר<sup>ב</sup> מבואר; ד'משכין לי' בחילא

א. ג' דרגות באהבת ה' בכל לבבך  
בכל נפשך ובכל מאודך

"אמר ר' אבהו מקום שבעלי תשובה עומדים צדיקים גמורים אינם עומדים שנאמר 'שלום שלום לרחוק ולקרוב' – לרחוק ברישא והדר לקרוב".

כמה וכמה ביאורים שלא הובאו כאן במעלת הבעלי תשובה.  
ב. חלק א' חיי קצט, ב.

א. הביאורים דלקמן הם על פי מה שלוקט מספר הליקוטים אות ב, עמוד שפז ואילך. ולציין שזהו חלק קטן מהמבואר שם ובכמה מקומות דיש ביאורים ארוכים בכל זה, ועוד

האדם אל ליבו כל מעשיו ודבורו ומחשבתו אשר לא לה' המה בכל ימי חיי הבלו, שהם חושך ממש והסתור פניו יתברך, ואעפ"כ בכך היה חפץ ומתאוה וכו' אשר לזאת תתרבה ותתגדל האהבה במאוד ביתר שאת ולמעלה לאין קץ להוציא נפשו ממאסרה להשתפך אל חיק אביה אין סוף ברוך הוא ממש ולדבקה בו ממש.

### ב. בצדיק הביטול אינו בבחינת התפעלות

ועל דרך החסידות הענין הוא, שלזאת נפלאו מעשה הבעל תשובה יותר מן הצדיק גמור, בהיות הצדיקים גמורים הם תמיד בבחינת הביטול תמידי בלי הפסק כלל, כמו אברהם אבינו ע"ה שהיה בחינת מרכבה ממש. שהצדיקים נמשכים מבחינת שם מ"ה שהוא תכלית הביטול התמידי בלי הפסק כלל, ולזאת אין נמצא בהם ההתפעלות כלל, מאחר שהם בעצמם תמיד בכל ימי חייהם בתכלית הביטול האמיתי, ואין זה ביטול מחודש אצלם כלל - מאחר שלא נפסק מעולם.

כי עיקר ההתפעלות נמצא מדבר המחודש דווקא, שתחילה היה

יתיר, כי בצדיקים האהבה ויראה הן לפי ערך ההשגה, 'אם אין חכמה אין יראה'. אבל הבעלי תשובה שנמשך לו ה'רעותא דליבא' (התעוררות הלב) מצד המנגד, הוא למעלה מכח ההשגה.

והנה: ג' מיני אהבות דבפסוק 'ואהבת את ה' אלוקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך', הנה בכל לבבך פירש רש"י ז"ל בשני יצריך ביצר טוב וביצר הרע, דהיינו שכל כח עוצם להב רשפי אש בוערה וכל מיני יצר הרע שבעולם הזה כולו, יתהפך בלהב כולו לאהבת ה'. ובכל נפשך הוא אהבה גבוה יותר, להיות גילוי אלוקות נמשך מלמעלה למטה בנפש, והוא על ידי התורה, שכל ידי זה יומשך ויתפשט בכל כוחות הנפש במחשבה דיבור ומעשה וכו'.

ובכל מאודך היא העולה על כולנה וכו', הוא בחינת ביטול הנפש במציאות ממש (היינו שמבטל את עצם נפשו וחיוו) מצד עצמותו ומהותו שהוא רם ונישא לאין קץ, וכו'. והזוכה לאהבה זו הם בעלי תשובה.

והענין כמו שכתוב<sup>ד</sup> כיתרון האור מן החושך. פירוש שיש יתרון ומעלה לאור שבא מן החושך דוקא. דהיינו כשישים

ה. על פי ספר הליקוטים שם עמוד שצב קטע המתחיל 'ע"ד החסידות'.

ג. ספר הליקוטים שם עמוד שפת. ד. קהלת ב, יג.



בחינת ההתפעלות כשמתהפכת לקדושה ממש להרגיש בייטול האמיתי שבטבעה הוא למשוך אחר תאוות עולם הזה, וכיון שהרגישה בבחינת הביטול אזי מתפעלת מאוד באהבה והתפעלות גדולה לה' לבדו ית', וזהו בבחינת בעל תשובה דוקא שהתפעלות שלהם הוא מחמת שהיה תחילה בבחינת ההיפוך ועתה חזרו בתשובה לה' יתברך שנתפעלו מההתחדשות של הרגשת הביטול הזה, ולזאת יצקו בצעקה גדולה ומרה להשי"ת וכו'.

וזה דמשכין ליה בחילא יתיר - הוא בא מבחינת ההיפוך דוקא דהיינו כנ"ל שהתפעלות הגדולה הזאת היא בנפש החיונית דוקא שטבעה רק למשוך אחר תאוות עוה"ז שנתהפכה לקדושה ממש, להרגיש הביטול, ולזאת תפעל מאוד - כי זהו דבר חדש.

ומפני<sup>ז</sup> שגשקע מאוד בהיפוך שהוא החושך והרע, בהתענגו על ה' להיות חפץ נשמתו לדבקה בה' אחד אזי הוא בבחינת אור חוזר למקורו (היינו שהאור העליון שנמשך למטה ועל ידו התהוו הנבראים גורם להעלאת תענוג מהעבודה שמלמטה למעלה חזרה והוא

בהיפוך להיותו יש ודבר, והעולם חשך בעדו ועתה נתחדש לו הרגשת הביטול, אזי תתפעל לבבו מזה מאוד בפליאה נשגבה ותמהון לבב על המראה הזה שלא ראה מעולם וכו'.

ולזאת לא יתכן ההתפעלות כי אם בעל תשובה דוקא שהיה תחילה בבחינת יש ודבר שהעולם חשך בעדם. ומכל שכן בר' אלעזר בן דורדיא שהיה תחילה בתכלית ההיפוך בעמקי הקליפות בבחינת רע גמור ממש שאזי כששבים בתשובה שלימה לה' ית' להרגיש תכלית הביטול אזי ימצא בהם ההתפעלות גדולה עד מאוד עד שיצקו מעומק הלב צעקה גדולה ומרה בכוח גדול וחזק מאוד כענין תשובת ר' אלעזר בן דורדיא שגעה בכביה עד שיצאה נשמתו מגודל עוצם ההתפעלות.

### ג. עיקר ההתפעלות שייכת דוקא בנפש החיונית

והנה<sup>י</sup> באמת ההתפעלות הוא בנפש החיונית (נפש המחיה את הגוף) בלבד, כי בנפש האלוקית לא יתכן התפעלות כלל, מאחר שהיא בטלה בעצמות הביטול האמיתי מצד שהוא חלק אלוה ממעל. וזולת בנפש החיונית ימצא

ז. קטע זה הוא מספר הליקוטים שם עמוד שצג, בקטע המתחיל 'מבואר כמ"א'.

י. קטע זה הוא מספר הליקוטים שם עמוד שצב, קטע המתחיל 'והנה באמת'.

תשובה בחינת אור חוזר של עונג העליון שורש ההמשכה. וזהו דמשכין ל' בחילא יתיר, פירוש בתגבורת הכוח לצאת מנרתיק הכלי, על כן גדולים הם מצדיקים גם בירידת ההמשכה מלמעלה למטה.

**ד. מעלת הבעל תשובה הוא כדוגמת מעלת קיום מצות ל"ת על קיום מצות עשה**

(וביאור נוסף מבאר רבינו על פי המבואר בכמה מקומות<sup>ח</sup> שעל ידי שמירת מצות לא תעשה ממשיכים המשכות ממקום גבוה יותר מאשר בקיום מצות עשה): על ידי הלאו ממשיך ממקום גבוה יותר לאין קץ מן ההמשכה שעל ידי מצות עשה.

וענין מעלת הלאו, הוא עקירת הרצון מהרע, דאין לומר דהפירוש ש(מקיים

ממשיך מלמעלה המשכת אור לפי ענין פעולתו), שאותו התענוג לא יתיישב בנפשו וכוחותיה אלא חפץ להיות בכליון הנפש ממש, וימאס בחייו הגשמיים. וסיבת זה מפני שנשתקע בהיפוך, על כן יגעל בחיים הגשמיים ועל כן גם בתשוקתו לה' יהיה בבחינת אור חוזר למקורו, והרי מה שנשתקע ברע היא גרמה סיבת התענוג של אור חוזר, ואותו הרע כבר נתהפך לטוב בהתענוג על ה' ורוצה לכלות נפשו, ונמצא שאותו הרע שנתהפך לעונג האלוקי הוא ביתרון מעלה מעונג אלוקי שב(עבודת) צדיקים גמורים, שהרי בבעלי תשובה אין תענוג זה מתיישב, אלא כלתה נפשו ממש, ובא לבחינת עונג העליון שהוא גבוה למעלה מן עונג העליון המתיישב בהצדיק לפי נשמתו המוגבלת.

וכמו כן גרמה כלות הנפש של בעל

שמצות עשה הם ענגד אברי האדם והם ממשיכים מהאור שיכול להמשך בהנבראים ולהתלבש בהם כיון שכבודת האדם הוא באופן מוגבל ומכוון לפי אברי האדם, ולכך ממשיכים אורות פרטיים הנקראים איברי מלכא - שרמ"ח מ"ע כנגד רמ"ח אברים. אבל מצוות לא תעשה שאינה באה על ידי קיום מוגבל, אלא על ידי שעוקר עצמו מהרע, הרי זה ממשיך אור מהחינת י"ה שאינו מתלבש בעולמות, והוא גבוה יותר מהאור הנמשך מקיום מצוות עשה. עיי"ש באריכות.

ח. ענין מעלת קיום מצות לא תעשה על גבי מצות עשה, מביא רבינו בכמה מקומות, כגון בדרך מצוותיך מצות מילה אות ב', והוא מבואר בפרטיות על ידי אדה"ז בלקוטי תורה פרשת פקודי (ג, ב), על פי המבואר בתקוני זוהר (בהקדמה, ד, ב) על הפסוק זה שמי לעלם וזה זכרי לדור ודור' ש'שמי בתוספת י"ה הוא גימטריה שס"ה, ו'זכרי בתוספת ו"ה בגמטריה רמ"ח - נמצא שקיום שס"ה מל"ת ממשיכים משום י"ה, וקיום מ"ע ממשיכים משם ו"ה, שהוא למטה מהמשכת האור שבלא תעשה. ומבאר אדה"ז



ויגמור בלבו שלא יעשהו עוד. שכל זה הוא ענין עקירת הרצון.

נמצא אם כן, עכ"פ בעל תשובה שעקר רצונו מהרע בתכלית, גבוה מהצדיק שיוכל להיות שלא בא לו כלל עבירה בעולם שמוכרח לעקור רצונו וכו'. ועקירה זו של הבעל תשובה גדלה יותר מעקירת הרצון של צדיק גמור לפי שגדלה מאוד העקירה מעומקא דליבא בבחינת מאורך ממש. כי נגע לליבו יותר עוצם ירידתו ואיך כי רע ומר עזבו את ה', שעקירה זו שמן ההיפוך תגדל מאוד.

מצות לא תעשה) אף על פי שאינו עושה שום פעולה לעקור רצונו מהרע, כגון שאינו עובר עבירה משום שלא נודמן לו, דוה אינו. ופירש בגמרא סוף פרק קמא הקידושין שזה דווקא במי שבא עבירה לידו וכבש יצרו ולא עשה, שזהו עקירת רצונו מהרע, שכובש יצרו ועוקר רצונו לבלתי עשות.

נמצא מובן דמעלת הלא תעשה הוא ענין עקירת הרצון מהרע, וזה גבוה מקיום מצות עשה. ולכן התנו הז"ל בעיקרי התשובה שיתחרט על העבר

לה, ב

### ביאור אגדה: טעם עשיית מלאכה בשביל פרנסה<sup>א</sup>

והגם דאדם נידון בכל יום, מכל מקום אם לא יעסוק במשא ומתן לא יהיה לו כלום. ופסקו הרמב"ם ושו"ע<sup>ד</sup> כר' ישמעאל שיש לאדם לעסוק במלאכה.

וגם רשב"י לא נחלק עליו אלא כדי להגיע למצות ידיעת התורה<sup>ה</sup> בלבד, כמו שאמר 'תורה מה תהא עליה', אבל במי שכבר יודע את כל התורה, הגם

### א. לפרנסה צריך למלאכה

גמרא: "תנו רבנן 'ואספת דגנך'<sup>ב</sup> מה תלמוד לומר, לפי שנאמר: 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיד', יכול דברים ככתבן (שלא יעסוק בדרך ארץ. רש"י), תלמוד לומר 'ואספת דגנך' - הנהג בהם (עם דברי תורה. רש"י) מנהג דרך ארץ, דברי ר' ישמעאל".

הלכה י-א. או"ח סימן קנו. וביו"ד סימן רמו סעיף כא בהגהת הרמ"א.  
ה. כפי שנתבאר בקטע דלעיל על פי הלכות תלמוד תורה לאדה"ז פרק ג קונטרס אחרון סק"א.

א. מכאן ואילך הוא מספר 'דרך מצוותיך' מצות תגלחת מצורע, דף קו, א.  
ב. דברים יא, לה.  
ג. יהושע א, ח.  
ד. רמב"ם פרק ג מהלכות תלמוד תורה

אלא שהוא מסתיר שפע אלוקותו כל כך עד שלא יראה בגילוי דבר ניסי ויוצא ממנהג העולם, כי אם שיראה הכל כאילו הוא דבר טבעי, ולכן יוכל האומר לומר 'כוחי' ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה'.

והמכוון בזה עמוק עמוק מאוד, כי זהו מידת גבורתו להעלים<sup>ח</sup> ולהסתיר החיות אלוקים<sup>ט</sup>. וזה סוד מה שאמרו רז"ל<sup>י</sup> 'בתחילה עלה במחשבה לברוא את העולם במידת הדין', שהוא בחינת הלבושים והסתרת השפע האלוקי. אלא ש'ראה שאין העולם מתקיים, שיתף עמו מידת הרחמים'<sup>יא</sup>, שהוא

שחובה עליו ללמוד מצד מצות 'והגית בו יומם ולילה', מכל מקום צריך לעסוק בדבר אחר לפרנסתו. ואם אי אפשר לו להשיג פרנסתו בריוח אלא אם כן יעסוק הרבה, די לו בפרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית, כמו שאמר רשב"י עצמו<sup>יב</sup>.

### ב. השפע האלוקי מסתתר בלבושי הטבע

והטעם בזה הוא, כי השפע בעולם הזה נמשך דרך לבושי הטבע. פירוש, שהשפע האלוקי מתלבש ומתעלם ומסתתר עד שנראה כאילו עולם כמנהגו נוהג בדרך הטבע. אבל באמת הכל בא מה' יתברך, בכבודו ובעצמו,

ט. ראה בספר התניא, שער היחוד והאמונה פרק ד-ה.

י. רש"י בראשית א, א, על פי בראשית רבה יב, טו.

יא. הביאור שבענין עמוק זה, בטעם שברא הקב"ה את העולם בלבוש המסתיר את אורו והשפעתו לעולם מבואר בכמה מאמרים ובשיחות קודש של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו.

בכמה מאמרי דא"ח מבואר - דרצונו יתברך הוא שהעולם יראה כמציאות נפרדת, ולזה צריך להיות נרגש כאילו הוא מונהג מעצמו ח"ו. ולכן כדי להתפרנס, על האדם לעשות מלאכה כדי שתהיה לו ההרגשה שהוא עצמו הגורם לפרנסתו. דהנה תכלית המכוון בבריאת העולם במידת הדין (עם היותו מקור הרחמים) דידוע שכוננת בריאת העולם הוא לפי שנתאוהה הקב"ה להיות לו דירה

ו. מנחות צט, ב. שבק"ש שחרית וערבית יוצא ידי חובת 'והגית בו יומם ולילה'.

ז. דברים ח, יז.

ח. ומה שהשפע האלוקי מתלבש בעולם (כשעושה כלי לשפע זה), הוא כתוצאה מעיקר כוונת הבריאה, שהעולם תיראה כיש ומציאות בפני עצמה, שמלא קליפות וסטרא אחרא, וזהו על ידי שהאור האלוקי הצטמצם מאוד, וכח הצמצום הוא מידת הדין והגבורה. ולכן אף ענין הפרנסה ושאר ההשפעות נעשים בלבוש המסתיר. ולכן בימות המשיח שלא יהיה הסתר האלוקות, תוציא הארץ גלוסקאות, כדלקמן, לפי שהטירחה ד'בזיעת אפיך תאכל לחם' וכיו"ב היא חלק מענין ההסתרה שיראה כאילו כוח האדם עשה זאת, אבל בימות המשיח שיהיה גילוי השכינה יראו את השפע ללא לבושים, וממילא לא יצטרכו לטירחה.



התגלות אלוקות על ידי אותות ומופתי התורה, ועל ידי יחידים ושרידים אשר ה' קורא עליהם ואחריהם צדיקי עליון.

### ג. הכוונה שיש לכוון במשא ומתן

ויכוון האדם ב' כוונות טובות במשא ומתנו, כדברי ר' יהושע<sup>ב</sup>: "ירבה בעסק ויבקש רחמים". א. לבקש רחמים מה' שישלח חסדו העליון ב"ה להתגשם

בזה העולם, להיות ממנו פרנסה. ב. בעסקו במשא ומתנו יכוון שמאמין שהשפע היא ברכת ה' כשאר הניסים הגלויים, כמו שהוריד את המן וכיוצא, אלא שהוא עושה לבוש לו יתברך להעלים ברכתו על ידי עסק זה, כי כך הוא רצון העליון ב"ה להנהיג עולמו כך עד עת קץ הימין שאז תוציא<sup>א</sup> הארץ גלוסקאות<sup>ד</sup>.

שיתף עמו מידת הרחמים שלא יהיו העלמות והסתרים כל כך, ויאיר אור ה' על ידי אור התורה והמצוות, וגם בזמן הגלות מועיל עסק התורה להקל על האדם את עבודת ה' ולהסיר ממנו מניעות ועיכובים, (על פי ספר המאמרים שם עמוד 102-ע).

וכן ממידת הרחמנות שיתף בעולם הנהגות שהם למעלה מן הטבע דהיינו אותות ומופתיים, וכן התגלות אלוקית על ידי צדיקי עליון, כדי שעל ידם יראה ויחוש האדם שגם ההנהגה הטבעית המסתירה את האור האלוקי גם היא מאיתו יתברך.

וראה בספר שיעורים בספר התניא (חלק ג, שער היחוד והאמונה פרק ה) שמביא באריכות את שיחת כ"ק אדמו"ר דמדרייק מפני מה מדגיש רש"י שהיה רצונו של הקב"ה לברוא את העולם במידת הדין, והול"ל להנהיג את העולם. ועוד כמה דיוקים נפלאים. יב. נדה ע, ב.

יג. דהיינו שבביאת המשיח ישתנה אופן הנהגת העולם, באופן שיהיה נגלה כבוד ה' שהוא מנהיג את העולם, ואזי ממילא יתבטל הצורך במלאכה בשביל פרנסה כיון שהפרנסה לא תהיה מכוסה בדרכי הטבע,

בתחתונים (תנחומא בחוקתי ג. בראשית רבה סוף פרק ג'. ועוד. וראה בתניא פרק לו), היינו להמשיך בחינת עצמות אין סוף למטה. וזהו על ידי ירידת הנשמה בגוף ונפש הבהמית, (ספר המאמרים תרנ"ט עמוד 102).

ולכן בתחילה עלה במחשבה לברוא את העולם במדת הדין, היינו בחינת הצמצום, בכדי שיהיו העולמות בבחינת יש, עד שיהיו הנבראים שלמטה יש ממש, שהאור האלוקי הוסתר מהם לגמרי. והכוונה בזה שיהיה שייך ענין המלוכה, שהוא דוקא שייך על נבראים נפרדים. וכן שעל ידי הירידה תהיה עבודת האדם לגלות את כוחותיו הפנימיים כדי לעמוד בנסינות ועל ידי זה יתעלה.

אבל אם היה העולם נברא במידת הדין לבד, בבחינת העלם והסתור, היתה עבודת ה' תמיד בבחינת נסינות גדולים וריבוי מניעות ועיכובים, והיתה העבודה צריכה להיות בכוחות העצמיים והפנימיים לעמוד כנגד כל המניעות והעיכובים, שאם האדם עומד בזה הרי זה גורם נחת ותענוג גדול למעלה עוד יותר מהעבודה דבית המקדש.

אבל ראה הקב"ה שאין העולם יכול להתקיים לעמוד בנסינות כאלו, על כן

## ביאורי אגדה: תלמידי חכמים מרבים שלום ועוסקים בבנינו של עולם

מביא את דברי הגמרא שתלמידי חכמים נקראים 'בוניך' שעוסקים בבנינו של עולם. מקשה מפני מה דרש זה נאמר על סוף הפסוק 'ורב שלום בניך' שהם מרבים שלום, ולא על תחילת הכתוב שהם לימודי ה'. ומה מוסיף ענין בוניך, דהרי גם בניך אזיל על תלמידי חכמים. מבאר שעל ידי לימוד התורה שמבררים את הטוב מהרע והטהור מהטמא בונים את מלכותו יתברך בעולם שכל דבר יבא על מקומו, וזה עצמו גורם שלום שאי יכנס ענין אחד בגבולו של השני. וזה נעשה בב' אופנים, א. דברים שהחילוק שבהם בין רע לטוב הוא ניכר, ב. דברים המעורבים לכמרי שכדי לפסוק אם הוא כשר או אסור צריך עיון רב, וההלכה מפרידה בין הרע לטוב וגורמת שלום, שכל דבר לא יצא מגדרו ומקומו. אלא שהכוח לזה הוא בלימוד על ידי אהבה ויראה שזהו בא על ידי עיון תפילה שקובע בנפשו את אחדות ה', וזהו תחילת הכתוב 'וכל בניך לימודי ה'' שלומדים מה' לילך בדרכיו ולקבוע את יחודו כל היום, על ידי התבוננות בתפילה, וזהו נותן כוח להמשך הפסוק 'ורב שלום בניך' שבלימודם עוסקים בבנינו של עולם פועלים שלום בין הרע לטוב.

התיבות 'ורב שלום בניך' שמוזה הוכיחו שתלמידי חכמים מרבים שלום בעולם, ולא דרשו זאת על התיבות דתחילת הפסוק 'וכל בניך לימודי ה'' (שמדובר על תלמידי חכמים 'למודי ה'').

ב. למה הוצרכו חז"ל לדרוש 'אל תקרי בניך אלא בוניך' כדי להוכיח שתלמידי חכמים מרבים שלום בעולם. דגם לפי מה שכתוב 'ורב שלום בניך' יש לבאר שהכוונה על תלמידי חכמים, כמשמעות

**א. מקשה על דרשת חז"ל בהא  
דתלמידי חכמים מרבים שלום  
בעולם**

"אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא: תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם, שנאמר<sup>א</sup>; 'וכל בניך לימודי ה' ורב שלום בניך' - אל תקרי בניך אלא בוניך".

וצריך להבין, א. מפני מה עיקר הדרש ד'אל תקרי בניך אלא בוניך' נאמר על

הקב"ה תהיה בגילוי.  
יד. שבת ל, ב.  
א. ישעיה נד, יג.

וכן שאר הכנת המזון והבגדים, שסיבתם היא כדי שיהיה נראה כביכול שהם באים בכח האדם, יתבטלו בביאת המשיח שהנהגת



ביניהם הפרש מצד מהותם, על ידי שלומד דיני התורה המפורשים, לומר שזה כשר, ויכול להתעלות, וזה טריפה ורע גמור שאין לו עליה. ועל ידי שאומר כן בלימודו בתורה, שהם אמרות ה', נעשה בירור זה למטה בעולם הזה, ולמעלה בעולמות עליונים.

ב. להפריש את ניצוצי הטוב המובלעים ממש בתוך הרע, ואין הפרש גמור ביניהם, כמשל תערובת לח בלח, שנעשה תערובת גמורה ואין ניכר כל דבר בפני עצמו. ואלו הם הדינים שיש בהם עיון גדול, ויש בהם פנים להכשיר, מצד הטוב שבאותו דבר, ויש פנים לאסור מצד הרע שבו. ועל ידי העיון בעומק החכמה, כשמוצא ראיות להכשיר, ודוחה הקושיות שהיו מראים לאיסור, הוא ענין הוצאת הטוב ובירורו. וכן להיפך אם מצא ראיות לאסור הדבר ודוחה את זה הענין כי אי אפשר לו להכלל בקדושה האלוקית.

תחילת הפסוק 'וכל בניך לימודי ה'."

### ב. התורה עושה שלום כשמבררת את הטוב מהרע

אך הענין דבאמת ענין 'בניך' וענין 'מרבית שלום', הכל ענין אחד. שענינם של התלמידי חכמים הוא כשרי המלוכה שעל פיהם יקום דבר המשפט בין דין לדין, והם פוסקים על פי החוקים שחקק להם המלך, ובזה הם מקיימים את מלכותו, כמו כן תלמידי חכמים הם עוסקים בבנינו של עולם, ובונים מדת מלכותו יתברך לסדר כל דבר על מקומו הראוי לו על פי מה שנכתב בתורה<sup>2</sup>. וכמאמר ר' יוחנן בן זכאי: 'אני כשר לפני המלך'.

ועל ידי זה, הם מרבית שלום בעולם, שכל דבר יבוא על מקומו, ולא יצא חוץ לגבולו.

ובזה עצמו יש ב' אופנים; א. להפריש הטוב מהרע המעורבים יחד - שיש

ובבעותי'. ובחלק ג דף רמג, א, דמלחמת יעקב עם המלאך כל הלילה היה מלחמת התפילה כיון שהוא תיקן ערבית). ולאידך בירור הטוב מהרע שבא על ידי התורה הוא על ידי שמברר שהלכה זו מפורשת או מרומזת בתורה שדבר זה אסור או מותר, טמא או טהור. וכנגד תורה ה' הרע אינו יכול לעמוד ולטעון. וזהו נקרא בירור בדרך שלום.

ג. לעיל לד, ב.

ב. עיין בדברי רבינו שמאריך לבאר החילוק בין הביורר בין טוב לרע שנעשה על ידי התפילה, שזהו דרך מלחמה, כיון שהאדם בא כביכול מדעתו לדחות את הרע, והרע עומד ומתגבר כנגדו, שעל זה נאמר 'שעת צלותא שעת קרבא' (בדומה לזה נאמר בוהר ח"א דף רמ, ב. דענין התפילה הוא כחרב, (ועד"ז הוא בתרגום אונקלוס על הפסוק (בראשית מז, כב) 'אשר לקחתי מיד האמורי בחרבי ובקשתי - בצלותי

טמא ועל טהור טהור שהטוב יהיה נברר מן הרע, לא סגי בדיבור בפיו בלבד, אלא אם כן הוא עוסק בתורה בדחילו ורחימו (באהבה ויראה), ולזה צריך להיות תחילה עסק התפילה קודם לימוד התורה. שעל ידי ההתבוננות בתפילה בגדולת הכורא יתברך נקבע היטב בנקודת לבבו, איך שה' אחד והוא צור חיינו ומנת חלקינו, וזה פועל שכל מעשיו בכל היום יהיו לשם שמים<sup>ד</sup>, שמה שיעשה ויפעל כוונתו לה' לבדו.

ולכן מקדימים בפסוק 'וכל בניך לימודי ה''<sup>ה</sup>, לימודי היינו מלשון נפעל, שמתלמד מדרכי ה' להדבק בדרכיו לילך אחריו בכל לבבו ונפשו. ודבר זה נקבע בנקודת לבבו עד שכל לבבו ונפשו מלא מזה שה' אחד, שזה נעשה על ידי עומק ההתבוננות בתפילה, ואז יהיו דבריו בדבר הלכה עושים רושם לברר את הטוב מהרע על ידי אמרי פיו.

וזהו שמקדים הכתוב תחילה 'וכל בניך לימודי ה''<sup>ה</sup>, דעל ידי עסק התפילה נעשים בבחינת לימודי ה' (שלומדים מדרכי ה') ואז יש להם את הכוח להיות בוניך, עוסקים בבנינו של עולם על ידי התורה שעושה שלום בעולם.

### ג. בנינו של עולם ושלום בעולם הוא ענין אחד

וזהו 'תלמידי חכמים מרכים שלום בעולם', כי הבירור בין הרע לטוב שעל ידי התורה, (שבונים על ידי פסקי התורה את מלכות הקב"ה בעולם, וקיום העולם) הוא בחינת שלום ממש, דכיון שמוכיח על ידי לימוד התורה, שהם אמרות ה', שכן הוא דברי הקב"ה שזה כשר וזה פסול, הרי גם הרע על כורחו, מוכרח לענות אמן. ונעשה שלום, שכל אחד נמצא במקום הראוי לו, ואינו מעורב ובה במלחמה עם הצד שכנגדו.

ונמצא שענין 'בוניך' וענין 'מרכים שלום בעולם' הוא ענין אחד, כי התלמידי חכמים עוסקים בבנינו של עולם שעל ידי הפסק דין דתורה לומר על טהור וכו' בונים מידת מלכותו יתברך, לסדר כל דבר על מקומו הראוי לו, ועל ידי זה הם מרכים שלום שהטוב והרע לא יהיו מעורבים שכל דבר על מקומו יבוא ולא יצא חוץ לגבולו.

### ד. הכוח לפעול על ידי תורה הוא בהקדמת עבודת התפילה

אלא שכדי שיהיה לאדם מישראל את הכוח לעשות רושם כשאומר על טמא

שהיא מסתלקת אחר התפילה, מכל מקום הרושם שנשאר מהתבוננות זו מועלת בכל היום לנצח ולהתגבר על הרע.

ד. ומציין רבינו לדברי אדה"ז בתניא (פק יב) דההתבוננות בתפילה שמעמיק דעתו בגדולת אין סוף ברוך הוא, ומעורר האהבה לדבקה בו, אע"פ



לזכות

החתן התמים הרב עזריאל פשה שיחי'  
ובר"ג הכלה המהוללה מ' שטערנא שרה תחי'

פרידלנד

שיזכו לבנות בניין עדי עד  
על יסודי התורה והמצווה  
כפי שמוצאים במאור שבתורה -  
זוהי תורת החסידות  
כרצון ולנחת רוח כ"ק אדמו"ר

אזא שזד יכ' הדנן  
דנן עזי עז  
ע' יסופי התוכה  
והצ'ה  
דח"פ אלוש-ר"פ ק"פ

